DIALOGHI MEDITERRANEI

N.62

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: Giovanni Isgrò, Rosario Lentini, Silvia Mazzucchelli, Gaetano Sabato, Orietta Sorgi, Sergio Todesco, Maurizio Tosco, Luigi Tumbarello.

Comitato Scientifico:

CESARE AJROLDI
Università di Palermo,
ROSOLINO BUCCHERI
Università di Palermo,
PIETRO CLEMENTE
Università di Firenze,
FRANCESCA CORRAO
Università La Sapienza di Roma,
MARI D'AGOSTINO
Università di Palermo,
MERIEM DHOUIB
Università La Manouba di Tunisi,
FRANCESCO FAETA
Università La Sapienza di Roma
LAURA FARANDA
Università La Sapienza di Roma,
MARIO G. GIACOMARRA
Università di Palermo,
ANTONIETTA I. LIMA
Università di Palermo

STEFANO MONTES
Università di Palermo,
DAVID NAPIER
University College London,
VALENTINA NAPOLITANO
University of Toronto,
OLIMPIA NIGLIO
Hokkaido University,
ANTONIO PIOLETTI
Università di Catania
GIOVANNI RUFFINO
Università di Palermo,
FLAVIA SCHIAVO
Università di Palermo
PAUL STOLLER
West Chester University
CIRCE STURM
The University of Texas at Austin,
VITO TETI
Università della Calabria

DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 62 – LUGLIO- AGOSTO 2023

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO N. 62

Festa delle Aquile in Mongolia (ph. Roberto Manfredi)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; Linda Armano. *Lo sguardo antropologico sull'economia circolare. Considerazioni sullo stato dell'arte;* **Alberto Giovanni Biuso,** *Presenza e realtà. Sul virtuale*; **Paolo Cherchi,** *Confessione in nave tra laici. Una ricerca filologica;* **Pietro Clemente,** *Scotellaro. Una eredità incorporata;* **Fulvio Cozza,** *Che ci facciamo con questo patrimonio culturale? Le fontane di Roma e il David di Michelangelo*; **Giovanni Gugg**, *Lo scudetto di tutti e il colloquio ininterrotto tra i vivi e i morti a Napoli;* **Dario Inglese,** *Sui pericoli della reificazione delle categorie. Per un'alfabetizzazione antropologica;* **Giovanni Isgrò,** *Stranezze attorali e cultura preteatrale fra le anomalie dello spettacolo in Sicilia;* **Laura Leto,** *William Harris: una memoria perduta da duecento anni;* **Stefano Montes,** *I ricordi, la fotografia e l'epistemologia dell'antropologia;* **Flavia**

Schiavo, *Una poesia vi seppellirà. Rap, migrazioni e periferie, tra New York e la banlieue francese*; **Roberto Settembre,** *Il paradosso della Democrazia Rappresentativa come finzione necessaria;* **Barbara Teresi,** *Tradurre dall'arabo, tradurre l'Altro. Una questione di sguardo;* **Roberta Tucci,** *Le fonti sonore delle musiche di tradizione orale italiane: questioni di metodo, di descrizione e di uso.*

Tunisi, Porte de France, 1912

TUNISIA

Rosy Candiani, *Le facciate delle dimore italiane a Tunisi tra stilemi, mode e gusto personale;* **Antonino Cangemi,** *Giochi intertestuali e intrecci narrativi in un racconto che celebra la letteratura;* **Antonino Cusumano,** *"I giovani hanno fatto la rivoluzione, ma i vecchi l'hanno rubata". La Tunisia e il tramonto della Primavera;* **Clelia Maria Farina*,** *Politiche e pratiche linguistiche nella Tunisi contemporanea;* **Giada Frana*,** *La Tunisia, tra inflazione, emigrazione e*

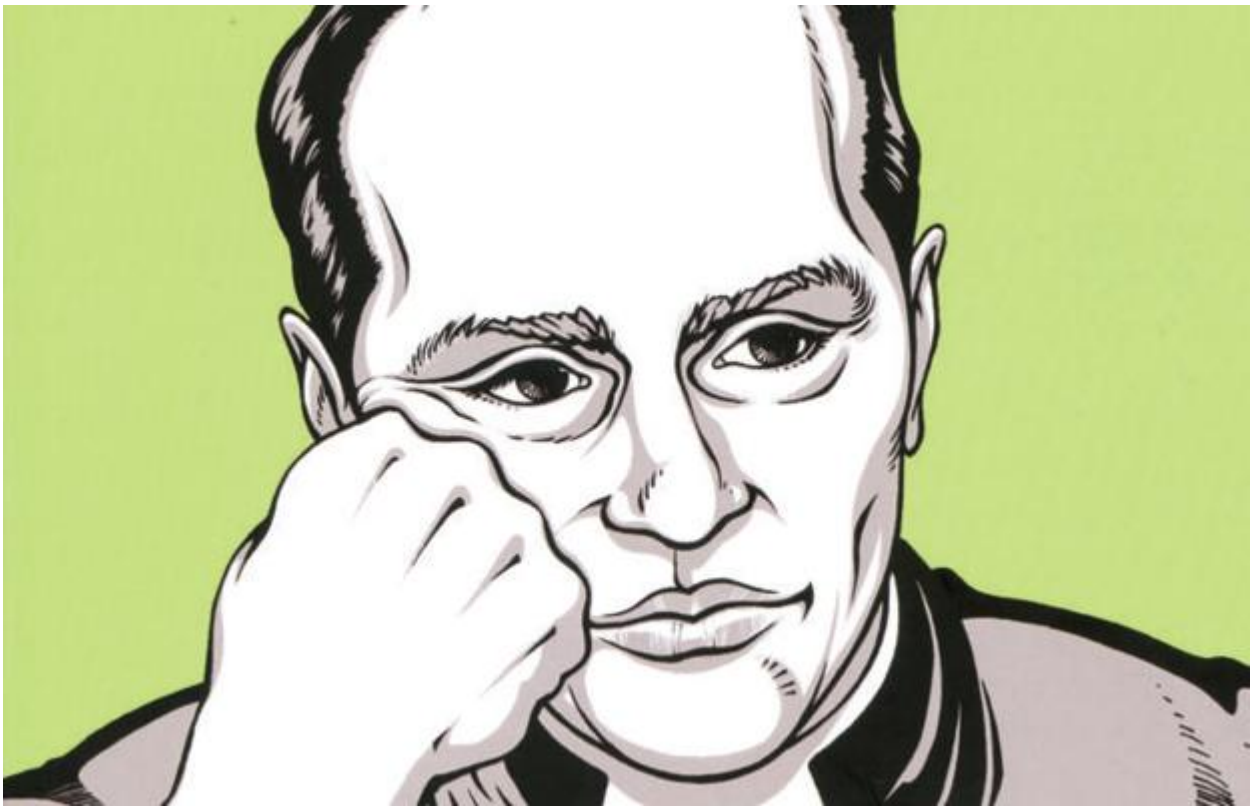
resistenza; **Roberta Marin,** *Modern and contemporary art in Tunisia. Notes;* **Elena Nicolai,** *Tra Italia e Tunisia: chi è lo straniero?;* **Aldo Nicosia,** *Tunisia, estate 1988. Frammenti di un viaggio iniziatico*; **Vincenzo Pace,** *Rachid Ghannouchi e il compromesso storico tra il turbante e l'elmetto;* **Luca Ramello,** *Vite da salvare o disuguaglianze da riconoscere? Etica dei sopravvissuti alle intercettazioni della Guardia Costiera tunisina;* **Chiara Sebastiani,** *La Tunisia dopo il 21 luglio: quando il razzismo fa dimenticare l'autoritarismo;* **Ahmed Somai,** *Calvino e la fiaba: sulla traduzione araba delle "Fiabe italiane".*

Soveria Mannelli, *La casa cadente* (ph. Augusto Ciuffetti)

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *L'ethos civile. De Martino e i movimenti per riabitare le aree marginali;* **Maria Grazia Bagnari,** *Villanova delle capanne: un ambizioso progetto;* **Elisa Arecco,** *Dalle colline all'Appennino piemontese: gli ecomusei del Piemonte sud-orientale. L'Ecomuseo di Cascina Moglioni;* **Letizia Bindi,** *CdG – Centro di Rigenerazione. L'Appennino in cammino*; **Nicola Grato,** *Scritture della memoria e costruzione della*

democrazia; **Augusto Ciuffetti e Tania Cerquiglini,** *Il Festival del lavoro nelle aree interne a Soveria Mannelli;* **Nicolò Atzori*,** *Una piccola comunità sarda tra collezioni museali;* **Orietta Sorgi,** *Il mondo contadino nell'immaginario contemporaneo.*



Don Lorenzo Milani

DON MILANI

Marina Castiglione, *Il periodico scontro su Don Milani e l'equivoco di fondo;* **Salvina Chetta**, *"Ai poveri scuola subito": lettura di Don Milani, maestro e priore a Barbiana;* **Valeria Dell'Orzo*,** *L'inclusione e il prendersi cura. La lezione di Lorenzo Milani e le attuali distorsioni dell'istituzione scolastica;* **Leo Di Simone, "***I care" ancora. Don Lorenzo Milani: l'esilio del profeta;* **Vincenzo Guarrasi,** *Il secolo lungo: 1923-2023. Mio padre, Italo Calvino e Lorenzo Milani, anacronia di un centenario;* **Tommaso Lo Monte,** *Lorenzo Milani a Calenzano (1947-1954).*

LE RIVISTE

Marco Arizza, *Le riviste di archeologia, tra tradizione e innovazione. Il caso di "Mediterranea";* **Alberto Baldi,** *Riviste scientifiche antropologiche nell'epoca di una comunicazione visiva, digitale e interattiva;* **Mara Benadusi, Stefania Pontrandolfo,** *"Antropologia Pubblica". Condividere per trasformare ai tempi dell'open access;* **Comitato di Redazione di "Antropologia Medica",** *AM: un periodico per noi "speciale";* **Giovanni Commare**, *Di provincia ma non provinciale, "Il Grandevetro" per esempio;* **Sandra Federici, Enrica Picarelli,** *L'esperienza interculturale e interdisciplinare di "Africa e Mediterraneo";* **Aldo Gerbino,** *D'inutilità e nobiltà. Di Poesia e Riviste;* **Enrico Palma,** *Il miracolo della moltiplicazione. L'esperienza del "Pequod";* **Antonello Ricci,** *Voci, Dialoghi e altre riflessioni.*

Bologna (ph. Danilo Cusumano)

DIALOGHI

Antonio Albanese, *Sulle tracce di Walter Benjamin. Per una rilettura critica di "Esperienza e povertà";* **Aldo Aledda**, *Ripensare la "gens italica". Strategie di ripopolamento e nuove cittadinanze;* **Giovanni Altadonna*,** *Lumache e polvere da sparo. Immagini e metafore da "Il sorriso dell'ignoto marinaio";* **Francesco Azzarello,** *Ragionamenti intorno al patriarcato;* **Franca Bellucci,** *Esperienza educative e musei. Ricordi, letture, divagazioni;* **Sebastiano Burgaretta,** *Cutro;* **Claudia Calabrese,** *Puccini, le sue contraddizioni psicologiche nelle opere e nei personaggi;* **Augusto Cavadi,** *Parlare ai morti perché ascoltino i vivi;* **Centro Studi e Ricerche IDOS**, *I migranti e l'apprendimento dell'italiano: aspetti storici, normativi e operativi;* **Francesca Corrao,** *Appunti di un viaggio a Boston: Jubrān dal Mediterraneo al Nuovo Mondo, l'odissea di un poeta;* **Sarah Dierna***, *Antinatalismo contemporaneo;* **Lella Di Marco*,** *I giovani di Bologna chiedono di essere ascoltati;* **Annalisa Di Nuzzo,** *L'antropologia visiva e il cinema come testo etnografico: la Napoli di Özpetek e Sorrentino;* **Mariano Fresta,** *Regimi alimentari e pratiche religiose;* **Nino Giaramidaro,** *A che punto è la notte? Ormai fonda;* **Marcia Gobbi*,** *Disagio abitativo, occupazioni ed effetti sull'infanzie a San Paolo nel Brasile e a Roma;* **Tommaso India,** *19 luglio 1992. La scheggia;* **Francesco La Rocca*,** *Il culto delle pietre in Calabria. Elementi di una arcaica tradizione rituale;* **Rosario Lentini,** *Paesaggio lacustre e trasformazioni in un contado della Toscana del '500;* **Sabina Leoncini*,** *Il matrimonio. Appunti per un'antropologia autobiografica del rito;* **Luigi Lombardo**, *Il Signore dell'Olmo. La festa del SS.mo Crocefisso a Mazzarino***; Grazia Messina**, *Voci di donne in tempi straordinari;* **Lina Novara,** *L'apparato decorativo della chiesa "liberty" di Sant'Antonio a Favignana: un'inedita lettura;* **Antonio Pane,** *Il messaggio è lo stile. Postille per "Le sollecitudini" di Marco Ceriani;* **Alessandro Perduca,** *"Unu de Danimarca": note sull'esperienza e la scrittura etnomusicologica di A.F.W Bentzon;* **Giovanni Piazza,** *L'Oasi di Tagiura e la sua moschea*; **Stefano Piazzese*,** *La vocazione tragica della forma. Note ai margini del saggio di Roberto Fai;* **Ninni Ravazza,** *L'isola che non c'è, o della tonnara fantasma;* **Elio Rindone,** *I nomi e le cose, le parole e i fatti;* **Mario Sarica**, *In memoria di Felice Pagano, ultimo violinista-cantore della tradizione messinese fra sacro e profano***; Nicolò Scandaliato,** *I bambini e noi. Conversazione con Margherita Rimi;* **Maria Sirago,** *Napoli città mediterranea: le infrastrutture portuali e l'organizzazione della difesa*

tra età spagnola e età borbonica; **Giuseppe Sorce**, *Fare ricerca attraverso il mare: per una nuova etnografia del Mediterraneo;* **Marcello Spampinato***, *Il crollo dell'ideale comunista e le sue conseguenze;* **Felice Tiragallo,** *Le immagini fotografiche alle radici dell'etnografia. Note su "Sguardi lontani" di Antonello Ricci;* **Mariangela Vitrano*,** *Alluvioni in Emilia-Romagna. Tra Antropologia e Catarsi.*

Palermo, Punta Raisi (ph. Giovanni Cerami)

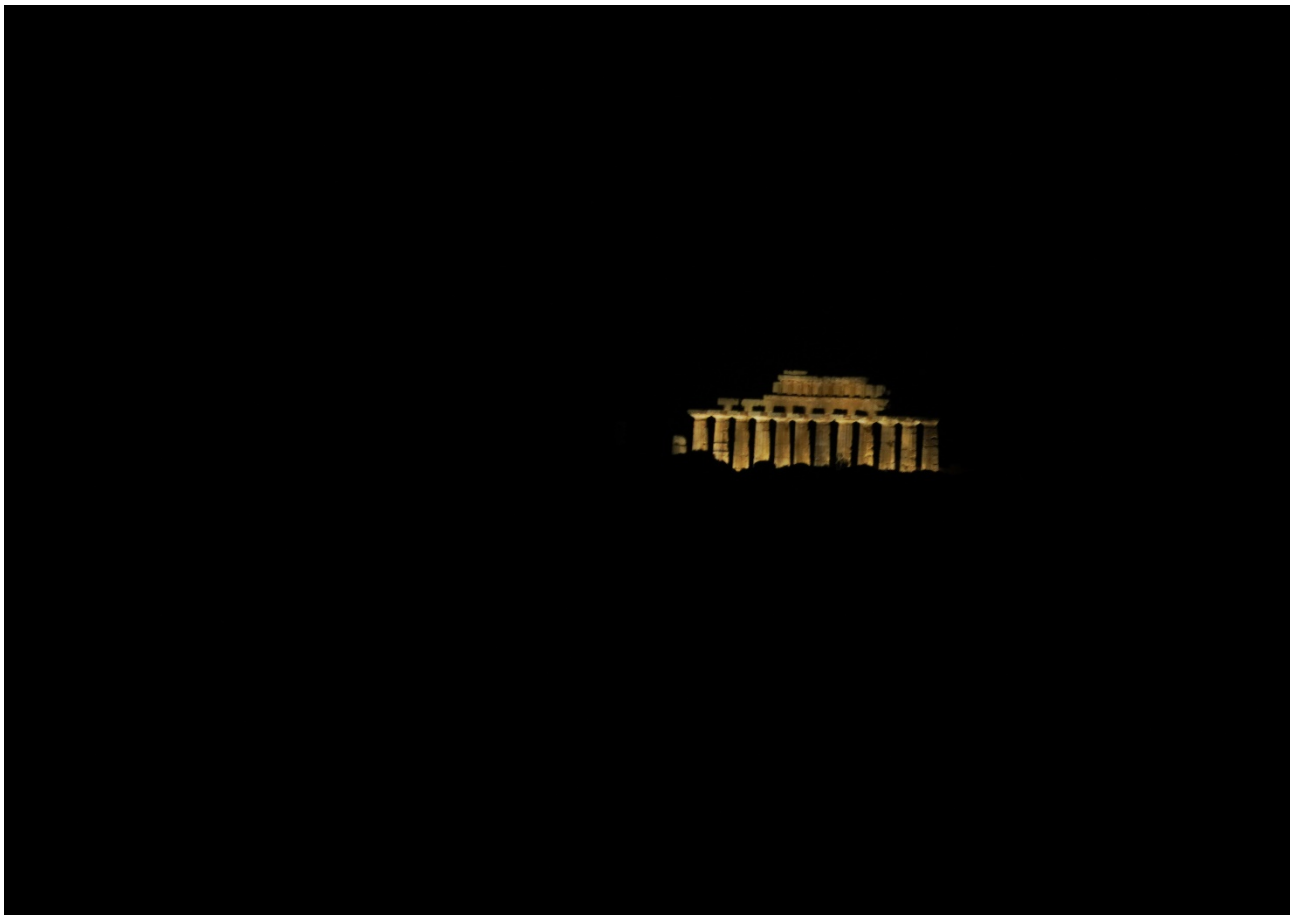
IMMAGINI

Salvo Alibrio*, *San Sebastiano: passione e spettacolo;* **Giovanni Cerami*,** *Negli spazi aeroportuali la solitudine dell'uomo contemporaneo*; **Ursula Costa*,** *Novecento femminile siciliano. Appunti;* **Massimo Cutrupi,** *I Ceri e i bambini a Gubbio tra salite e discese;* **Roberto Manfredi,** *La festa delle Aquile in Mongolia;* **Silvia Mazzucchelli,** *Quel che resta di una dittatura. All'ombra del Grande*

Padre; **Lorenzo Mercurio*,** *Diavoli di Pasqua*; **Veronica Merlo**, *Scorci mediterranei e sguardi incrociati. Alessandria d'Egitto e Beirut;* **Giulia Panfili,** *Reginotta e la via Appia.*

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione



Selinunte (ph. Nino Giaramidaro)

EDITORIALE

Ha ragione Nino Giaramidaro che si chiede a che punto è la notte oramai fonda, replicando quell'oscuro biblico interrogativo posto dal profeta Isaia alla misteriosa sentinella che forse sta lì da sempre a vegliare sulle mura delle nostre coscienze. E l'eco infinita di quella voce giunge fino a noi. A che punto è la notte, ci chiediamo, davanti agli abissi della guerra, ai

naufragi delle cento Cutro, alle morti degli innocenti, a quei bambini – cinquanta, cento? – rimasti intrappolati con le madri nel buio delle stive a far da zavorra per tenere in equilibrio quella fragile e precaria imbarcazione colata a picco nelle acque del mare Egeo. Nemmeno un bambino fra i 104 superstiti.

A che punto è la notte che sembra non finire mai se la politica è diventata "necropolitica", un sistema scientifico di concertazione europea che stabilisce i confini tra salvati e sommersi, tra garantiti e scartati. Tra umano e non umano. Un potere attento alla gestione dei "flussi" e al loro respingimento e non alla protezione delle vite delle persone, alla tutela dei loro diritti. Una ragione di Stato che avalla le deportazioni e i regimi dispotici dei cosiddetti "Paesi terzi sicuri" pur di difendere la sovranità dei privilegi, i sacri confini minacciati dalle orde dei poveri cristi che annegano sotto le nostre coste, a un passo dalle nostre case sicure, sotto i nostri sguardi sempre più smarriti, distratti o rassegnati.

A che punto è la notte che non conosce spiragli di luce e sprofonda nella muta collettiva indifferenza se davanti al genocidio impunemente consumato nel Mediterraneo, a fronte del quotidiano stillicidio di morti per naufragio la cronaca si trattiene a stento un solo giorno per naufragare anch'essa nell'oblio o forse nella vergogna. A che servono infatti i princìpi umanitari universali, le leggi scolpite nelle Costituzioni e nelle Convenzioni internazionali, le faticose conquiste della civiltà del diritto e della solidarietà se a prevalere sono sempre gli interessi tribali delle nazioni, le vecchie trincee innalzate da quelle "comunità immaginate" che una retorica di enfasi e omissioni ha inventato sui tragici miti del sangue, della stirpe e del suolo? Questa rivista non può tacere né declinare le responsabilità che ognuno di noi si assume rispetto all'aberrante assuefazione del "lasciar morire", a questo paradigma silenzioso e velenoso che penetrato nelle vene delle nostre giornate ci fa compartecipare ad una morte politicamente amministrata e pubblicamente somministrata come naturale e ineluttabile, ci fa accettare le gerarchie tra gruppi umani e tra le vite delle persone sulla base di categorie dichiaratamente etnorazziali. Ne aveva scritto sul numero precedente Giovanni Cordova. Ne scrive in questo Luca Ramello, rovesciando la prospettiva e dando la parola ad alcuni dei sopravvissuti alle intercettazioni violente della Guardia Costiera tunisina, per i quali la contiguità dei concetti di vita e di morte è strettamente associata ai valori della libertà e dell'uguaglianza. «Viviamo in una prigione. Cos'è la libertà? Attraversare o morire», confessa K., ventitreenne che vive a Sfax, dopo aver tentato la

traversata tre volte, esser sopravvissuto ad un naufragio e in attesa di imbarcarsi su una nuova carretta.
Alla Tunisia – questo piccolo Paese del Mediterraneo, oggi piegato da una grave crisi economica e da un regime sempre più autoritario e per questo al centro di strategie geopolitiche internazionali – *Dialoghi Mediterranei* ha deciso di destinare uno spazio permanente di riflessione, una speciale attenzione per approfondire la conoscenza di quel che accade ma anche di quel che si rappresenta, delle dinamiche sociali e dell'immaginario popolare, delle relazioni storiche e culturali con l'Italia e degli aspetti più interessanti e meno noti. Cercheremo di leggere la cronaca per capire la genesi e gli snodi delle migrazioni ma soprattutto per osservare più da vicino i contesti e la vita della popolazione nelle forme pubbliche e private, nelle dimensioni generazionali e nei risvolti antropologici. Sarà un contributo a ricostruire quel ponte o quella rete di legami plurisecolari che paranoie securitarie e torsioni politiche hanno rinnegato e spezzato. Sarà un modo per tentare di risarcire memorie, di ricostituire percorsi e approdi, di riconnettere i fili della densa trama di mobilità e diaspore, di ininterrotti e umani contatti, esperienze molteplici di quella *storia di lunga durata* che ha operato come un pendolo perennemente oscillante tra le due rive del Mediterraneo. Sarà anche l'occasione per ospitare i punti di vista, le voci e le contro-narrazioni di studiosi e colleghi tunisini, per inaugurare un più sistematico rapporto di collaborazione e scambi culturali.
In questo numero Ahmed Somai, italianista e traduttore tunisino, racconta le vicende della traduzione in arabo presso l'editore Finzi delle *Fiabe italiane* di Italo Calvino, ne ricorda le assonanze con le sue letture infantili de *Le mille e una notte,* le somiglianze tra le letterature orali e popolari. Barbara Teresi, dal canto suo, traduttrice dall'arabo all'italiano, ribadisce le sotterranee risonanze mediterranee tra le due culture, mentre chiarisce esemplarmente che tradurre è pur sempre una questione di sguardo, «un'arte performativa, è interpretare, alla stregua dei musicisti, una melodia composta da qualcun altro, suonare con i propri strumenti e la propria sensibilità una partitura altrui». Dell'eredità dello storico plurilinguismo presente nelle politiche e pratiche della Tunisia di oggi scrive Clelia Farina, che indaga sulle tendenze delle nuove generazioni e sulle sperimentazioni sui social. E di uno straordinario *metissage* di stili tra Art Nouveau, Arabisance, Art Déco e Liberty è documento lo studio di Rosy Candiani, che ci conduce per le strade di Tunisi e ci fa scoprire un patrimonio artistico e architettonico poco conosciuto, quello delle facciate delle case costruite

dagli italiani tra la fine dell'800 e gli anni trenta del '900, decorate con ornamentazioni in stucco e gesso.
Mentre Roberta Marin dà conto degli sviluppi dell'arte moderna e contemporanea in Tunisia, passando in rassegna alcuni degli artisti più rappresentativi che nella loro produzione si muovono tra tradizione e innovazione, Antonino Cangemi recensisce un romanzo di Elena Nicolai che fa del Paese nordafricano il paesaggio narrativo di un brillante e originale intreccio intertestuale e Aldo Nicosia, dal canto suo, rievoca il periodo di permanenza a Tunisi quando ai primi di luglio del 1988 iniziò il suo apprendistato di arabista presso l'Institut Bourguiba ed ebbe modo di scoprire quanto restava tra le rovine de La Goulette della presenza dei siciliani insediati in quel quartiere già dalla fine dell'800.
La Tunisia, dunque, è indagata sotto i diversi aspetti culturali ma nel dossier l'incerta e instabile transizione democratica del Paese dopo il tramonto della Primavera è al centro di non pochi contributi, esiti di ricerche sul campo e di osservazioni critiche sulle evoluzioni politiche, economiche e sociali in atto. Così Chiara Sebastiani che denuncia il complesso fenomeno del razzismo degli europei nei confronti degli immigrati tunisini e dei tunisini rispetto ai profughi neri subsahariani. E commenta il tentativo di «fare delle relazioni Italia-Tunisia il fulcro delle relazioni Europa-Africa» come l'ennesima strumentale pratica di stipulare accordi con i dittatori pur di affermare i propri interessi nazionali. Così Enzo Pace che nell'attenta analisi del contesto politico tunisino ci aiuta a comprendere il ruolo di Rachid Ghannouchi, leader del partito di Ennahda, nella cui storia personale – scrive – «si riflettono tutte le contraddizioni non solo del suo Paese, ma anche di tutto il mondo arabo-musulmano dalla fine del colonialismo a oggi e, dunque, anche dei complessi rapporti che gli Stati della riva nord del Mediterraneo hanno intrattenuto con quelli della riva sud». Così Elena Nicolai che sottolinea l'*eccezione tunisina*, la cosiddetta *tunisianité,* soprattutto nelle implicazioni legislative e giuridiche dell'ordinamento in materia di migrazione come nel destino rivoluzionario e nella sua parabola. Così, infine, Giada Frana che accanto agli affanni della vita quotidiana in bilico tra la morsa dell'inflazione e la spinta all'emigrazione descrive le esperienze di resistenza dei giovani che provano a progettare un qualche futuro nel loro Paese.
Questo numero che presenta un ampio panorama di scritti riprende il dibattito sulle riviste, sulla loro capacità di penetrazione nel discorso pubblico e sul loro complessivo stato di salute. Si sta sviluppando un

interessante confronto tra esperienze e posizioni specifiche diverse e tuttavia convergenti sulla necessità di un tavolo di condivisione e di coordinamento per ragionare sulle strategie da adottare per affrontare, per esempio, le sfide potenzialmente offerte dalle tecnologie digitali e dalle opportunità dell'open access. Comune è il convincimento che le riviste sono i luoghi elettivi per la circolazione e connessione delle idee, delle ricerche, dei progetti. Spazi ibridi e dialogici, di contaminazione tra pratiche e saperi ai confini delle mura universitarie, «con gli stivali – scrivono Mara Benadusi e Stefania Pontrandolfo, rispettivamente direttrice e caporedattrice del semestrale *Antropologia Pubblica* – rocambolescamente infilati nelle due staffe: tra dentro e fuori l'accademia». Contro l'arido specialismo autoreferenziale di certa saggistica, lontana dalla dimensione pubblica e funzionale soltanto alla costruzione di una carriera universitaria, Antonello Ricci, direttore di *Voci*, auspica quella «intensa dialogicità» che ispirò Lombardi Satriani fondatore della rivista e fermamente convinto che «una scienza che parli solo a se stessa sia una scienza incestuosa, troppo dominata dall'ansia di difendere privilegi accademici». Tanto più che l'antropologia è scienza per definizione aperta agli sconfinamenti e «gli antropologi – annota Eugenio Zito, del comitato di redazione di *Antropologia Medica* – hanno imparato a lavorare negli interstizi, spesso al confine tra mondi differenti (e gli antropologi medici, per la peculiarità dei loro interessi, forse ancora di più); da tempo sono impegnati nel coinvolgere comunità e gruppi rispetto a questioni e argomenti centrali nei dibattiti contemporanei».
Se questa apertura all'interdisciplinarità – ovvero alla cosiddetta "consilienza" che ibrida modelli teorico-metodologici provenienti da campi di conoscenza diversi – appare il generale orientamento emerso da più di un intervento, come non convenire con Alberto Baldi, direttore del semestrale *EtnoAntropologia*, «sulle opportunità di concepire contributi non solo scritti ma anche iconografici da organizzare non secondo criteri spesso aleatori, ma maggiormente cogenti e strutturati, in dialogo e non in subordine alla parola scritta»? Una esigenza oggi sempre più avvertita e praticabile stante le enormi potenzialità della tecnologia digitale che consente l'attivazione di *link*, *Qr code*, documenti filmati e navigazioni ipertestuali. E da un processo di rinnovamento formale e di riorganizzazione editoriale che corrisponde alle evoluzioni suggerite dal movimento dell'*open science* è nata venti anni fa *Mediterranea*. *Studi e ricerche sul Mediterraneo antico*, una rivista che, nel solco della prestigiosa tradizione scientifica in ambito storico-archeologico, si conferma fedele – come scrive

Marco Arizzo della redazione – ad «una rigorosa specializzazione, premessa fondamentale e garanzia di solidità di ogni vero studio multi-disciplinare».
In questo orizzonte eclettico e accogliente le riviste restano preziosi spazi di apprendistato per i giovani studiosi ansiosi di dare visibilità alle proprie indagini, aspirano ad essere agili strumenti di lettura critica dei più svariati temi della contemporaneità, possono essere laboratori culturali a forte radicamento territoriale e tendenzialmente impegnati a rovesciare il rapporto centro-periferia. In un'ottica interculturale e interdisciplinare si muove con intelligente equilibrio tra linguaggio scientifico e divulgativo la rivista *Africa e Mediterraneo,* attenta da trent'anni a decostruire «la visione pregiudiziale di chi vede l'Africa come "provincia" e "periferia" di quello che un tempo veniva chiamato "Primo Mondo"», come annotano Sandra Federici e Enrica Picarelli.
Della provincia – ma non del provincialismo – è espressione tra le più creative e rappresentative il trimestrale *Il Grandevetro* di cui Giovanni Commare della redazione racconta da testimone la storia di mezzo secolo di vita intellettuale e di significativa presenza nell'area toscana del Medio Valdarno, un sodalizio che ha conservato nel tempo l'impegno politico dentro un'anima irriverente, «libertaria e anarchica». Scaturisce dalla volontà di un gruppo di giovani amici il semestrale *Pequod,* un'avventura editoriale progettata a Vizzini nel catanese appena tre anni fa, che porta nel nome ispirato alla celebre nave-baleniera del romanzo *Moby Dick* l'idea di navigare tra le onde della conoscenza, tra letteratura e filosofia e "varia umanità". Ne descrive vicende e obiettivi il caporedattore Enrico Palma ed è incoraggiante pensare che ci siano ancora giovani che per passione intellettuale scelgano l'impervia forma novecentesca della rivista piuttosto che quella più facile e accessibile del blog. Al Novecento ci riconduce infine Aldo Gerbino che ci ricorda "l'inutilità" e "la nobiltà" delle antiche riviste letterarie e si augura ci sia un futuro, pur nella dittatura degli algoritmi e nelle insidie dell'Intelligenza Artificiale, per il destino delle parole, senza le quali «si perde una di quelle forme in cui l'uomo esiste».
Il dibattito sulle riviste non finisce qui, crediamo possa svilupparsi nei prossimi numeri, nella consapevolezza che il *sapere,* qualunque sia l'attribuzione disciplinare, resta «strettamente ancorato a un *fare* e a un *darsi* nello spazio pubblico», come affermano i redattori di *Antropologia Pubblica* e come *Dialoghi Mediterranei* da più di dieci anni tenta di mettere in pratica. Tanto più oggi che la rivista ha ottenuto il riconoscimento scientifico da parte dell'Anvur e può offrire ai collaboratori la facoltà di

avvalersi dei crediti acquisiti da utilizzare ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale. Nelle nostre pagine continueranno a trovare accoglienza anche quei contributi meno corrispondenti ai format canonici e ai modelli di scrittura convenzionali e tuttavia ritenuti scientificamente adeguati e pertanto legittimati alla pubblicazione. Perché, come ha scritto Fabio Dei nel numero precedente, «accanto a un sistema di riviste scientifiche globalmente standardizzato, è opportuno e utile che si mantengano iniziative meno formalizzate, nelle quali la "conversazione" disciplinare e il confronto delle idee possano più liberamente fluire. Anzi, i due processi sono forse complementari – aggiungeva – facce della stessa medaglia: più la componente "ufficiale" si ingessa, più vi sono stimoli a creare qualcosa di diverso – di "deanvurizzato", se vogliamo dir così». Da qui, da queste parole, vogliamo continuare a discutere e a confrontarci con le redazioni di riviste di fascia A e con quelle che più liberamente si muovono in quell'area franca, negli interstizi o nei margini, dove s'infrangono le cornici disciplinari e, a volte, si rigenerano le idee e si aprono nuovi scenari.

In questo numero il lettore può davvero trovare, nella straordinaria ricchezza di scritti, stimolanti opportunità per riflettere su questioni di attualità, per appassionarsi ad incursioni letterarie e artistiche, per recuperare memorie storiche. Per ricordare figure come quella di Don Lorenzo Milani, per esempio, su cui ragionano studiosi dalle diverse competenze: Marina Castiglione linguista, Vincenzo Guarrasi antropologo, Leo Di Simone teologo, e tre docenti in servizio presso istituti scolastici, Salvina Chetta, Valeria Dell'Orzo e Tommaso lo Monte. Dai loro scritti affiora il profilo di una personalità complessa e profetica, un esemplare maestro di vita e di umanità, un educatore "controvento" di cui oggi, nel centenario della nascita e nell'Italia piegata e disorientata, rimpiangiamo l'assenza. La scuola e l'istruzione restano temi privilegiati della rivista dal momento che sentiamo nostro e urgente l'interrogativo di Franco Lorenzoni: «Come educare allo stare al mondo e al convivere tra diversi in un tempo in cui si diffondono a impressionante velocità sempre nuovi veleni?».

Di altre figure luminose come quella di Scotellaro, ricordato da Pietro Clemente con una ampia e intensa testimonianza che ne attualizza l'eredità, e delle altre numerose sollecitazioni alla lettura disseminate in questo numero – dal rap alle novene, dal maestro Giacomo Puccini all'etnomusicologo Andreas Bentzon, dalla Napoli della Marina storica a quella di Ozpetek e Sorrentino fino a quella dello scudetto, dal rito del

matrimonio al potere del patriarcato, dall'Ecomuseo di Cascina Moglioni a quello delle Erbe Palustri di Villanova, dal culto delle pietre in Calabria a quello del Crocifisso a Mazzarino in Sicilia, dal paesaggio in un contado toscano del '500 all'Oasi di Tagiura nella Tripolitania italiana degli anni venti del '900, dalle voci delle donne siciliane antifasciste che scrivono subito dopo la fine del conflitto al deputato comunista per rappresentare le loro istanze a quelle dei giovani figli di immigrati a Bologna che testimoniano le loro vite, le loro aspirazioni in un Paese che non riconosce loro il diritto alla cittadinanza – si dispiega un universo di storie, di idee e di esperienze, si snodano percorsi che s'incrociano, fili che s'intrecciano, memorie e culture che s'incontrano, si riconoscono, dialogano.
Come le splendide immagini dell'album che chiude il numero e mette insieme l'anonimato degli spazi aeroportuali e gli scorci mediterranei di Alessandria d'Egitto e Beirut; le maschere dei Diavoli di Prizzi, i fuochi di San Sebastiano di Palazzolo Acreide, le corse dei Ceri di Gubbio e la spettacolare festa delle Aquile in Mongolia; le suggestioni della via Appia e lo squallore delle case in Albania; e i preziosi appunti, infine, per comporre un piccolo inedito affresco del Novecento femminile siciliano. Se è vero che la fotografia è scrittura che racconta non il mondo ma il nostro sguardo sul mondo, specchio non della vita ma della memoria della vita, materia e sentimento del tempo consumato, testimonianza che mostra senza pretendere di dimostrare, i nostri autori ci aiutano – nel flusso indistinto e travolgente delle immagini di oggi – a liberare gli occhi dall'effimero e rutilante velame mediatico e a fermare qualche fotogramma che parli ancora all'uomo e dell'uomo: «figure di uomini e non *hommes par la figure*», direbbe Antonino Buttitta.
Sulla fotografia e sul suo rapporto con la scrittura Stefano Montes continua anche in questo numero ad accompagnarci nel fascinoso gioco delle sue escursioni antropologiche. «Pensare per immagini – scrive – è uno dei modi salienti di essere nel mondo». Di queste fotografie abbiamo infatti bisogno come pietre d'inciampo, come epifanie, come parole che rompono i silenzi, lampi che illuminano e separano le cose dall'ombra delle cose. Qualcosa che aiuta a ripensare e riorganizzare la grammatica delle nostre percezioni, l'alfabeto dei nostri discorsi. *Guardare* al di là del vedere e *pensare* prima di credere non sono paradigmi verbali e fattuali scindibili. Sono consustanziali. Eppure, ha affermato di recente in un'intervista lo scrittore Daniel Pennac, «guardiamo la gente annegare nel Mediterraneo e intanto continuiamo a parlare dei nostri valori democratici». Un clamoroso

ossimoro in cui sembra implodere la nostra cecità davanti al naufragio della nostra stessa umanità.
A che punto è la notte, dunque, se non riusciamo a *guardare* quel che accade davanti a noi e dentro di noi? Se non riusciamo a *pensare* ed accettare l'esistenza di forme di umanità diverse da quelle che ci somigliano, se non c'è spazio per gli altri, per l'universalità dell'uomo nella sua complessità e varietà di vite e di culture, per l'idea stessa di appartenenza ad un destino comune del genere umano? A che punto è la notte? È ancora fonda.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Lo sguardo antropologico sull'economia circolare. Considerazioni sullo stato dell'arte

di *Linda Armano*

L'economia circolare è un modello produttivo olistico che traduce un nuovo modo di progettare e utilizzare prodotti e servizi (Arruda et al. 2021). Questo concetto fu introdotto, negli anni Settanta, da David Pearce e Kerry Turner (1990) anche se acquisì importanza soprattutto dagli anni Novanta come idea per ridurre le emissioni della produzione industriale. Attraverso la possibilità di rendere la attività umana più resiliente, l'economia circolare propone un cambiamento nel paradigma "estrazione-produzione-smaltimento", che è proprio dell'economia lineare attualmente applicato su larga scala in ambito industriale (MacArthur 2013), attraverso un'economia a basse emissioni di carbonio e zero rifiuti. Il passaggio dal modello lineare a quello circolare implica una diversa considerazione degli scarti i quali compaiono in tutte le fasi del processo produttivo (Andersen 2007).
I rifiuti dovrebbero essere considerati una risorsa aggiuntiva con un valore economico che deve essere adeguatamente gestito in modo sostenibile (Li et al. 2010). Al centro dell'economia circolare c'è quindi la necessità di chiudere il flusso circolare dei materiali attraverso un uso di materie prime e risorse che si ripete in più fasi.
L'economia circolare include anche l'economia funzionale dei servizi, il capitalismo naturale o i principi chiamati "dalla culla alla culla" (Urbinati et al. 2017). La territorialità è uno dei temi chiave

di questo tipo di economia che si basa sul principio secondo cui i rifiuti debbano essere trattati vicino al contesto in cui si trovano (Kama 2015). In sintesi si può quindi considerare l'economia circolare come una tipologia di gestione ambientale a diversi livelli che includono un piano nazionale o regionale (macro), un piano industriale (meso) e un piano aziendale o di singolo processo (micro) (Ghisellini et al. 2016).
L'economia circolare supporta inoltre un modello di sviluppo che cerca di minimizzare l'impatto negativo delle attività umane applicando i principi relativi alle cosiddette "3 R" che coincidono con i concetti di ridurre, riutilizzare e riciclare (Li et al. 2010), pur mantenendo la massima utilità e il valore dei prodotti, dei componenti e dei materiali (Schulze 2016). L'economia circolare privilegia le azioni che hanno chiare ripercussioni sull'ambiente, come l'uso di imballaggi riciclabili, la promozione di prodotti ecologici, la riduzione delle emissioni e dei rifiuti, la valutazione delle energie rinnovabili e alternative, il risparmio energetico, l'utilizzo di beni di consumo a basso impatto ambientale, la progettazione ecologica, il recupero dei rifiuti e la dematerializzazione (Ghisellini et al. 2016) al fine di minimizzare l'impatto ambientale su un territorio (Geng et al. 2009).
In un contesto economico, l'economia circolare mira a garantire la promozione dei rapporti commerciali con le imprese, rafforzare i rapporti stabili con i fornitori, migliorare i livelli dei prezzi in relazione alla qualità offerta e fornire informazioni dettagliate ai clienti su prodotti e servizi. Allo stesso tempo, il modello dell'economia circolare può includere la creazione di nuovi posti di lavoro, il miglioramento della qualità della vita dei dipendenti e il collegamento del funzionamento di un sistema attento alla dimensione sociale della gestione nelle organizzazioni (Mathews, Tan 2011). In generale quindi, l'economia circolare si basa su progettazione di manufatti con valore aggiunto e massimo utilizzo in cicli di vita più lunghi, su pratiche di realizzazione di prodotti con usi diversi in diversi periodi della loro vita utile, garantendo così il riuso di un unico bene, la restituzione ordinata dei rifiuti solidi al settore industriale, dove il costo delle materie prime secondarie da riciclo è competitivo sul mercato (Arruda et al. 2021).
Spinti dalla crescita demografica stimata a 9 miliardi di persone entro il 2050 (Bringezu et al. 2017), gli studiosi hanno denunciato gravi impatti antropologici e ambientali, come la diminuzione della biodiversità, che aggrava lo squilibrio ecologico su larga scala (Ceballos et al. 2017), e la scarsità di materie prime a causa della domanda di estrazione da parte di milioni di abitanti, che provoca fluttuazioni dei prezzi di mercato e instabilità nel sistema economico mondiale (MacArthur 2013). Altri autori hanno sottolineato come le produzioni nazionali siano direttamente associate a vari livelli di sviluppo industriale. Questo implica che la ricchezza delle nazioni, basata ancora spesso sulla logica dell'economia lineare che richiama il principio "produzione-smaltimento", si fondi sullo sviluppo di tecnologie come la meccanizzazione e, attualmente, la digitalizzazione (MacArthur 2013; Ceballos et al. 2017).
Dopo il collasso economico mondiale, la durabilità del prodotto è diventata un problema finanziario per le aziende. A ciò si aggiunge anche il fatto che, nel corso dei decenni, le risorse minerarie, fluviali ed energetiche sono state estratte in modo sempre più vorace, generando emissioni associate di inquinanti nell'aria, nel suolo e nell'acqua. Alcuni studi affermano il ruolo centrale del design industriale come fattore determinante per la transizione verso un'economia più circolare (Geng et al. 2009). Queste analisi sottolineano la necessità di un processo collaborativo che utilizzi sensibilità e metodi progettuali per raggiungere una strategia commerciale praticabile tale da convertire così il bisogno in domanda attraverso l'impulso di cambiamenti legislativi non meno di vari incentivi economici e sociali (Andrews 2015; Brandau et al. 2005) che dovrebbero essere tradotti in pianificazioni territoriali ambientali e quindi in profonde ristrutturazioni economiche a lungo termine sul territorio (Yi, Liu 2015).
In termini generali, la definizione delle politiche di viluppo dell'economia circolare a medio e lungo termine stilata dall'Unione Europea fa parte dell'interazione multilivello della legislazione ambientale. All'interno di questo processo di pianificazione vengono inclusi diversi attori degli ambienti istituzionali, sociali e aziendali (Geng et al. 2009) e vengono evidenziate le implicazioni del dispiegamento dell'economia circolare in termini di governance regionale (Matti et al. 2016). La

comunicazione “Towards a Circular Economy: A Zero Waste Program for Europe” (Commissione Europea 2014) ha gettato le basi per la promozione dell’economia circolare nei Paesi membri dell’UE, insieme alla comunicazione della Commissione europea intitolata “Closing the Loop: An EU Action Plan for the Circular Economy” (Commissione Europea 2015). Queste comunicazioni suggeriscono che l’economia circolare può mantenere il valore aggiunto dei prodotti il più a lungo possibile riducendo al minimo i rifiuti generati.
In sintesi, l’economia circolare nei Paesi dell’Unione Europea consentirebbe di rilanciare la competitività e la crescita, fungendo da stimolo per lo sviluppo locale e regionale (Commissione Europea 2015). In questo contesto, la regolamentazione europea dei rifiuti è aumentata negli ultimi decenni in relazione alla necessità di trasformare i rifiuti in risorse (Hultman, Corvellec 2012). Nel territorio dell’Unione Europea sono state quindi individuate buone pratiche per incentivare la raccolta differenziata dei rifiuti (Commissione Europea 2016a) e la valorizzazione energetica nel quadro dell’economia circolare è stata promossa per ottimizzare il consumo di materie prime (Scarpellini et al. 2019).

Stato dell’arte dell’economia circolare in antropologia

Ricerche antropologiche sull’economia circolare sono pressoché concordi nel riconoscere che il concetto di economia circolare ha origine dal mondo della grande industria e delle istituzioni internazionali ed è stato utilizzato principalmente da tecnocrati, politici e attivisti ambientali nello sforzo di promuovere un nuovo modello di business e politiche statali che lo supportano (Pateraki**,** Angelidou 2022). Nella maggior parte degli studi antropologici si sottolinea come l’economia circolare implichi un nuovo modello di business e di consumo che sposta la sua attenzione dalla creazione di valore attraverso la realizzazione e la vendita di un prodotto, alla creazione di valore fornendo un servizio attraverso un prodotto. Secondo questa linea, le pratiche di mantenere i prodotti in uso attraverso il loro servizio, implicano uno spostamento verso un modello di servizi estesi in cui le relazioni produttore-consumatore vengono rimodellate attraverso pratiche sociali post-vendita che consentono ai consumatori di riutilizzare vari prodotti, di ridurre gli sprechi e di risparmiare energia (Berry, Isenhour 2019).
Dal punto di vista antropologico, il concetto di economia circolare è stato studiato solo di recente nell’ambito di una rinnovata attenzione alle tematiche ambientali (Isenhour 2019). Alcuni antropologi hanno affrontato, per esempio, tematiche legate a “zero sprechi alimentari” che prevedono il riutilizzo del cibo scartato nei ristoranti (Pateraki**,** Angelidou 2022) per nutrire cittadini poveri e migranti irregolari, creando anche opportunità di lavoro e consentendo nuove forme di assistenza (Kelly 2022). In altri casi, l’economia circolare, all’interno di studi di antropologia politica, è stata invece criticata in quanto è vista come un mantenimento di concetti aziendali consolidati (Berry 2019).
Ciononostante, gli studi sull’economia circolare sono ancora scarsi in antropologia anche se essi cominciano ad offrire interessanti comprensioni dal basso di interpretazioni culturali di concetti quali equità, sostenibilità e reciprocità (O’Hare 2023). Sottolineando come la crescente scarsità di risorse stia spingendo i politici e gli studiosi a promuovere economie più circolari per ridurre gli sprechi e allungare la durata dei beni materiali di fronte a «la fine della natura a buon mercato» (Berry, Isenhour 2019: 113), alcuni antropologi si sono concentrati sulle pratiche di baratto, scambio, vendita e riparazione di beni usati in molte comunità rurali e su come la crescente mercificazione degli scarti rischi di sconvolgere i mezzi di sussistenza tradizionali (Flora et al. 2015). Altri studi hanno sottolineato come re-immaginare e rivalutare i beni di scarto attraverso la riparazione e il riutilizzo come si faceva nelle cosiddette culture popolari (Isenhour, Reno 2019).
Secondo Crocker e Chiverallis (2018): «Reuse can be understood as a deliberative project of value transformation that challenges dominant paradigms and cultural constructions while building alternative social and physical structures from the ruins of modernity» (ivi: 5). Nel loro lavoro, gli autori affermano che il riutilizzo implichi atti deliberati di rivalutazione e cura che richiamano significati, affetti, storie sociali e proprietà dei materiali incorporati (Sanchez, Alexander

2019). Tuttavia, altri studiosi suggeriscono (Berry, Isenhour 2019) che tali pratiche non sfidano necessariamente i paradigmi esistenti dell'economia lineare, né offrono alternative rivoluzionarie negli stili di vita sociali e nei consumi (Graeber 2012). Se il riutilizzo e la riparazione sono azioni familiari e quotidiane, molte ricerche evidenziano come esse mantengano stretti legami con le nuove mutazioni dell'ecogoverno liberale (Isenhour, Reno 2019). Altri studi antropologici hanno invece analizzato come le economie circolari si materializzino sia a livello locale, regionale e nazionale, sia attraverso pratiche di "circolarità" più globali (Sanchez, Alexander 2019).
Le più recenti indagini di antropologia sull'economia circolare riguardano gli usi e i significati sociali dei rifiuti (O'Hare 2023), intesi come elemento centrale che ruota attorno all'economia circolare, si sono estesi su ragionamenti più larghi legati all'inquinamento del suolo, dell'aria e della terra e ai loro effetti sociali (Choi 2019). Inoltre, i principali approcci che legano i rifiuti all'economia circolare negli studi antropologici si basano su visioni simbolico-strutturaliste incentrate sui rapporti tra ordine/disordine e sacro/profano; su analisi economico-materialiste più attente allo spreco, al valore, alle connessioni e ai flussi tra scala locale e globale; e approcci post-umani che si concentrano su come i rifiuti costruiscono le persone e su come le persone creano legami simbolici con i rifiuti (O'Hare 2023).
Fotografie e video scioccanti che rendono visibile il danno che provoca lo spreco e le carcasse di uccelli piene di plastica del fotografo Chris Jordan, hanno catturato l'immaginazione del pubblico intorno all'argomento dei rifiuti di plastica negli oceani (Zalasiewicz, Waters 2015). Allo stesso tempo, i rifiuti sono diventati una questione di diplomazia internazionale e scandalo, poiché una serie di Paesi del Sud del mondo ha iniziato a rispedire i rifiuti contaminati alle loro fonti nel Nord del mondo, come per esempio dimostra la disputa esistente tra Filippine e Canada *(*Choi 2019).
Nell'interfaccia tra rifiuti ed economia circolare, importanti riflessioni sono state sviluppate da Neville e Tovar Cortés (2023). Le studiose hanno svolto le loro ricerche etnografiche in Colombia. Questo Paese è diventato un pioniere nel riciclaggio inclusivo in America Latina e le politiche di formalizzazione guidate dallo Stato sono considerate un punto di riferimento per l'inclusione socio-economica dei raccoglitori di rifiuti al di fuori della regione. Tuttavia, le autrici mettono in evidenza che più di 60 mila raccoglitori di rifiuti in Colombia stanno lottando per continuare a lavorare nonostante l'incremento di queste politiche inclusive di riciclaggio e formalizzazione. Il loro studio esamina le conseguenze dell'attuazione di tali provvedimenti sulla popolazione dei raccoglitori di rifiuti attraverso la comparazione della situazione sociale a Bogotá e a Cartagena de Indias. Il loro lavoro attinge ad un'ampia metodologia di ricerca qualitativa con i raccoglitori di rifiuti in entrambe le città e la loro analisi è ispirata ad una posizione epistemologica interdisciplinare che consente di leggere la lotta politica dei raccoglitori di rifiuti colombiani come mezzo per ottenere un riconoscimento sociale ed economico. Si dimostra quindi come le politiche di formalizzazione siano diventate un meccanismo di molteplici spoliazioni in entrambe le città.
Altri contributi antropologici interessanti nell'analisi dell'economia circolare sono i lavori di Patrick O'Hare (2019; 2020; O'Hare, Alexander 2023). Lo studioso nei suoi lavori confronta le pratiche economiche circolari a livello familiare a Cambridge e a Montevideo. Le sue ricerche si avvalgono di interviste e osservazioni partecipanti condotte con dieci famiglie in ciascun sito, alle quali è stato chiesto di tenere un diario dei loro modelli di consumo, utilizzo, riutilizzo e smaltimento della plastica. I risultati raccolti tracciano le opportunità per i partecipanti alla ricerca di ridurre al minimo il loro uso di plastica principalmente attraverso scelte di consumo o pratiche di riutilizzo. Adottando un approccio incentrato sui materiali, lo studioso esplora i legami affettivi e pratici che collegano e separano le persone e la plastica nella vita di tutti i giorni, nonché il modo in cui gli immaginari globali dell'inquinamento ambientale sono radicati nelle persone in siti molto diversi. A livello analitico, il suo approccio è caratterizzato dal confronto tra pratiche di circolarità realmente esistenti, ossia attività quotidiane che conservano i materiali e creano progetti sull'uso dei rifiuti, e nuove iniziative di economia circolare. Sostiene lo studioso che, mentre le prime tendono a coinvolgere attività informali gestite dalla comunità, le seconde hanno maggiori probabilità di essere organizzate da attori formali del settore pubblico-privato.

Donatella Schmidt e Giovanna Palutan (2018) invece, muovendo da una ricerca etnografica incentrata sulle pratiche legate alla cottura e alla distribuzione del cibo in due esperienze d'accoglienza rivolte a rifugiati e a richiedenti asilo nella periferia di Roma, mettono in luce azioni di riciclo di cibo invenduto da forni, ristoranti, mercati rionali destinato ad essere distribuito ad associazioni laiche e religiose impegnate con soggetti emarginati. Nell'osservazione dettagliata delle pratiche di raccolta e redistribuzione, le due studiose mostrano una filosofia condivisa del non spreco dove il cibo avanzato e invenduto viene rimesso in circolo diventando nutrimento. La rete del non-rifiuto è legata a un più ampio movimento civico, ambientalista ed educativo, che in Italia è partito ufficialmente nel 2004 con Andrea Segrè, docente universitario impegnato che si ispirò agli studi di David Korten (2015) e Sarah Van Gelder (2014). Le due studiose sottolineano come un'economia circolare responsabile sembra essere una reazione all'attuale interpretazione del mercato sostenuto da un'economia dei rifiuti e una proposta concreta di azione in un mondo ancora intriso di un pensiero lineare e disattento. Per mezzo di nuovi dati derivati dal caso di studio in un contesto urbano complesso, il loro lavoro propone di aggiungere un importante contributo al dibattito in corso sulla circolarità nelle scienze sociali.
Mimina Pateraki e Aliki Angelidou (2022) forniscono un ulteriore esempio di studio dell'economia circolare nell'ambito dell'antropologia. Nella loro ricognizione esplorano le dinamiche create nel settore delle piccole e medie imprese in Grecia da quando fu introdotto, come lo chiamano gli autori, un «ethos imprenditoriale verde» di economia circolare. Il loro lavoro si concentra sui modi ambivalenti in cui gli imprenditori locali si impegnano in nuove forme di agenzia, combinando la liberalizzazione del mercato, la protezione del clima e le tecnologie digitali, promosse dall'Unione Europea e dallo Stato greco come alternative sia all'austerità che a un sistema dipendente dell'economia del carbone. I dati etnografici raccolti dagli autori si concentrano su come i piccoli imprenditori di Klisthenis, un sobborgo della classe medio-bassa di Atene, percepiscono e reagiscono a due progetti dell'Unione Europea sull'economia circolare nonché al Recovery Plan for Europe adottato a seguito della pandemia di Covid-19. La loro ricerca osserva inoltre i cambiamenti più ampi nelle rappresentazioni e nelle pratiche degli imprenditori locali nei loro sforzi per far fronte a crisi consecutive e alla sconfitta del loro "sé imprenditoriale" negli ultimi tredici anni.

Conclusioni

La più recente letteratura antropologica sull'economia circolare ha costruito collegamenti diretti con lo studio dei significati sociali dei rifiuti (Schmidt**,** Palutan 2018) intesi come materiali confusi negli imballaggi compositi, in relazione ad azioni che rendono le operazioni di riciclaggio molto difficili, fino a ricognizioni sul colonialismo dei rifiuti (O'Hare, Alexander 2023). Altre recenti ricerche si occupano di filiere transnazionali le quali incorporano interessanti interpretazioni culturali di igiene e di pulizia all'interno dei vari micro-cicli produttivi lungo le catene di approvvigionamento (Eitel 2020). Qualche accenno, che potrebbe aprire ad interessanti studi futuri sull'economia circolare, riguarda i flussi globali di materia problematica e indeterminata e come essa può essere trasformata in materiali riciclabili. Anche se le analisi antropologiche sull'economia circolare sono ancora scarse, esse possono contribuire a costruire nuove epistemologie dei materiali sempre più complessi e voluminosi che umani e non umani producono, consumano, scartano e digeriscono nel nostro presente antropocenico.

Riferimenti bibliografici

Andersen M.S. (2007), *An introductory note on the environmental economics of the circular economy,* Sustainability science, 2(1): 133-140.
Andrews D. (2015), *The circular economy, design thinking and education for sustainability,* Local economy, 30(3): 305-315.

Arruda E.H., Brancalhão Melatto R.A.P., Levy W., de Melo Conti D. (2021), *Circular economy: A brief literature review (2015–2020).* Sustainable Operations and Computers 2: 79-86.
Berry B., Isenhour C. (2019). *Linking Rural and Urban Circular Economies through Reuse and Repair,* Journal of the Anthropology of North America 22(2): 112-114.
Brandau R., Monteiro R., Braile D. M. (2005), *Importância do uso correto dos descritores nos artigos científicos.* Brazilian Journal of Cardiovascular Surgery, 20: VII-IX.
Bringezu S., Ramaswami A., Schandl H., O'Brien M., Pelton R.E., Nagpure A. S. (2017), *Assessing global resource use: A systems approach to resource efficiency and pollution reduction*, United Nations Environment Programme.
Ceballos G., Ehrlich P.R., Dirzo R. (2017), *Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines*, Proceedings of the national academy of sciences, 114(30), E6089-E6096.
Choi T. (2019) *Ship carrying waste arrives back in Canada from the Philippines Reuters*. Accessed 7 August 2019 (available on-line: https://uk.reuters.com/article/us-philippines-canada-waste/ship-carrying.
Eitel K. (2020), *PlastiCorona: Who Cares about That Waste*?, Social Anthropology 28(2): 261–62.
European Commission (2014), *Communication from the Commission. Notice on Agreements of Minor Importance Which Do Not Appreciably Restrict Competition under Article 101(1) of the Treaty on the Functioning of the European Union* (De Minimis Notice), European Union (2014/C 291/01).
European Commission (2015), *An EU Action Plan for the Circular Economy*. Com 614:21.
European Commission (2015), *An EU Action Plan for the Circular Economy*. Com 614:21.
European Commission (2016a). *Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee, the Committee of the Regions and the European Investment Bank,* Clean Energy for All Europeans COM (2016) 860.
Flora C., Butler, Flora J.L, Gasteyer S.P. (2015), *Rural Communities: Legacy and Change*. 5th ed. Boulder, CO: Westview Press.
Geng Y., Zhu Q., Doberstein B., Fujita T. (2009). *Implementing China's circular economy concept at the regional level: A review of progress in Dalian, China*. Waste Management, 29(2): 996-1002.
Ghisellini P., Cialani C., Ulgiati S. (2016), *A review on circular economy: the expected transition to a balanced interplay of environmental and economic systems,* Journal of Cleaner production, 114: 11-32.
Graeber D. (2012), *Culture as Creative Refusal*. The Cambridge Journal of Anthropology 31(2): 1-19.
Hultman J., Corvellec H. (2012), *The European waste hierarchy: From the sociomateriality of waste to a politics of consumption,* Environment and Planning A, 44(10): 2413-2427.
Isenhour C., Reno J. (2019), *On Materiality and Meaning: Ethnographic Engagements with Reuse, Repair & Care*. Worldwide Waste: Journal of Interdisciplinary Studies, 2(1): 1, 1–8.
Kama K. (2015), *Circling the economy: resource-making and marketization in EU electronic waste policy,* Area, 47(1): 16-23.
Kelly A. (2022), *When Food Waste Goes to Work. A New Flavour for the EU's Circular Economy, Social Anthropology:* 106-125.
Korten D. (2015), *When Corporations Rule the World,* Berrett-Koehler Publishers, Oakland.
Crocker R., Chiveralls K., (2018), *Subverting Consumerism: Reuse in an Accelerated World*, *Antinomies*. Routledge, New York.
Li H., Bao, W. Xiu, C. Zhang Y., Xu H. (2010), *Energy conservation and circular economy in China's process industries,* Energy, 35(11): 4273-4281.
MacArthur E. (2013), *Towards the circular economy,* Journal of Industrial Ecology, 2(1): 23-44.
Mathews J. A., Tan H. (2011), *Progress toward a circular economy in China: The drivers (and inhibitors) of eco-industrial initiative,* Journal of industrial ecology, 15(3): 435-457.
Matti C., Consoli D., Uyarra E. (2017), *Multi-level policy mixes and industry emergence: The case of wind energy in Spain,* Environment and Planning C: Politics and Space, 35(4): 661-683.
Neville L., Tovar Cortés L.F. (2023), *Waste Pickers' Formalisation from Bogotá to Cartagena de Indias: Dispossession and Socio-Economic Enclosures in Two Colombian Cities, Sustainability* 15(11).
O'Hare P. (2019; n. ed. 2023), *Waste,* in The Open Encyclopedia of Anthropology, Stein F (ed.), Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology. Online: http://doi.org/10.29164/19waste
O'Hare P. (2020a), *'We Looked after People Better when We Were Informal': The 'Quasi-Formalisation' of Montevideo's Waste-Pickers*. Bulletin of Latin American Research 39(1): 53-68.
Pateraki **M.,** Angelidou A. (2022). *Green or Grey Futures? Circular Economy and Negotiations of Small Entrepreneurship in Post-Memoranda Greece*. *Balkanologie 17(2).*

O'Hare P., Alexander C. (2023), W*aste and Its Disguises: Technologies of (Un)Knowing,* Ethnos, 88(3): 419-443.
Pearce D. W., Turner R. K. (1990), *Economics of natural resources and the environment,* Johns Hopkins University Press.
Sanchez A., Alexander C. (2019), *Indeterminacy: Waste, Value and the Imagination*, Berghahn
Scarpellini S., Portillo-Tarragona P., Aranda-Usón A., Llena-Macarulla F. (2019), *Definition and measurement of the circular economy's regional impact.* Journal of Environmental Planning and Management, 62(13): 2211-2237.
Schulze G. (2016). *Growth within: A circular economy vision for a competitive Europe,* Ellen MacArthur Foundation and the McKinsey Center for Business and Environment: 1-22.
Schmidt D., Palutan G. (2018), *Cibo e rifugiati nella città capitolina, tra pratiche di emergenza e tentativi di agentività. Archivio antropologico mediterraneo*, 20(2).
Urbinati A., Chiaroni D., Chiesa V. (2017), *Towards a new taxonomy of circular economy business models,* Journal of Cleaner Production 168: 487-498.
Van Gelder S. (ed.) (2014), *Sustainable Happiness: Live Simply, Live Well, Make a Difference,* Berrett-Koehler Publishers, Pretoria.
Yi H., Liu Y. (2015), *Green economy in China: Regional variations and policy drivers,* Global Environmental Change, 31: 11-19.
Zalasiewicz J., Waters C. (2015), *The Anthropocene, Oxford Research Encyclopedia of Environmental Science online.*
https://oxfordre.com/environmentalscience/view/10.1093/acrefore/97801993

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. Ha pubblicato recentemente la monografia *Esplorare valore e comprendere i limiti*, Quaderni di "Dialoghi Mediterranei" n. 3, Cisu editore (2022).

Presenza e realtà. Sul virtuale

di *Alberto Giovanni Biuso*

Una premessa metafisica

Qualunque sia lo specifico tema e ambito di una ricerca scientifica, essa presuppone almeno due elementi:
1) che l'oggetto di indagine *esista* in qualche modo, non soltanto e non necessariamente nella modalità fisico-chimica dell'occupare un volume nello spazio attraverso una massa di atomi o mediante tutto ciò che viene identificato con l'elemento fisico-empirico; 2) che di tale oggetto si possa conseguire una conoscenza spiegabile con il *linguaggio*, una conoscenza dunque che non sia ineffabile o soltanto interiore-psicologica. Un terzo elemento consiste nel convergere di *ontologia* e *linguaggio* in un ambito che è possibile definire con il termine di *verità*.
Ciò che chiamiamo *realtà*, *mondo*, *essere* è una struttura semantica asintotica, che non può essere colta con la certezza assoluta che le vecchie metafisiche e i più giovani scientismi pretendono di raggiungere.
Della realtà è parte costitutiva l'incessante dinamica di identità e differenza. La struttura e il significato di ogni ente consistono infatti nell'essere ciò che è perché non è altro. Che qualcosa *ci sia* significa che una parte della materia sta mutando rimanendo ciò che è. L'essere è identità e differenza. La differenza è intrinseca all'essere. La differenza è la molteplicità di ciò che è. Che ogni ente possa essere diverso da un altro ente e insieme a esso legato è possibile soltanto sul fondamento della identità che accomuna tutti gli enti tra di loro. Chiamiamo essere tale *identità nella differenza*.
Un atteggiamento metafisico, vale a dire un'indagine profonda e oggettiva sull'intero, implica l'andare oltre la dualità realismo/trascendentalismo. Il realismo ingenuo si illude di poter pensare il mondo senza transitare dalla complessità del corpomente che ne elabora i significati. Il

trascendentalismo si illude di poter rendere conto dei modi e dei limiti della conoscenza senza ammettere che essa inizia sempre dalla materia che c'è e rimane immersa nella prassi esistenziale ed ermeneutica in cui la vita procede e si raggruma.
Non potremmo *esistere* se non fossimo parte di un mondo che ci precede e che c'è indipendentemente da qualunque sguardo. L'essere è insieme e inseparabilmente flusso e permanenza, poiché ogni mutamento ha senso in quanto qualcosa rimane e, di converso, il permanere di un ente si staglia sull'orizzonte del suo mutare.

La presenza

Che rapporto intrattiene ciò che chiamiamo *virtuale* e *digitale* con tutto questo, con la densità ontologica della realtà? Per cercare di rispondere, è opportuno accogliere l'avvertimento di Eugenio Mazzarella, per il quale «il *dossier digitale* è sul tavolo del futuro. È inutile, e irresponsabile, rifiutarsi di sfogliarlo» [1].
A guardare bene tale dossier, i fenomeni più 'all'avanguardia' della nostra ipermodernità, le tecnologie più avanzate e innovative, conservano, presentano e manifestano in realtà dei tratti arcaici. Il progetto del *Metaverso* intende trasformare Facebook in ciò che esso è stato sin dai suoi inizi. Non una piattaforma di incontri e interazioni; non un immenso database di parole, nomi, immagini, suoni; non un'impresa commerciale ma il tentativo di creare una nuova realtà, il sogno di essere dio. Il fondamento di Facebook e di Metaverso è «un *animismo digitale*» (Mazzarella 2022: 102) di forte impronta numerica ('digitale' appunto) e dunque galileiana e platonica, che disprezza la realtà dei corpi, della materia e della presenza per sostituirla con una «dimensione vitale, relazionale, sociale e comunicativa, lavorativa ed economica, vista, agita e proposta come frutto di una continua interazione tra la realtà materiale e analogica e la realtà virtuale e interattiva. Dove l'effetto gorgo, il buco nero dell'online fagocita sempre più la realtà *offline*, la vita come tale» (ivi: 11), in questo modo «sradicando la nostra vita, il nostro *esserci*, dall'*essere-nel-mondo di presenza* fin qui abitato» (ivi: 15).
Se si guardano le modalità concrete nelle quali sinora si è tradotto questo progetto, emerge appunto la sua somiglianza con forme di dominio assai tradizionali, un «uso oligarchico e lucrativo della rete da parte di uomini su altri uomini» (ivi: 96-97) che si manifesta, tra l'altro, in «concretissimi processi di alienazione sociale, esistenziali e finanche percettivi […]. Non ci si rende conto che il web è *la nuova gleba a cui siamo asserviti*, paradossalmente ancora più *stanziale* della vecchia gleba, perché è racchiusa nel fazzoletto di terra di uno schermo che ci viene fornito a 'casa', senza neppure necessità che si esca 'in campagna'» (ivi: 25).
Lungi dall'essere *smart*, intelligente e agile, il telelavoro è una «truffa che rischia di aggiornare *online* il cottimo della manifattura domiciliare senza fabbrica» (ivi: 50). E dunque la decantata da troppi (Luciano Floridi, ad esempio) 'quarta rivoluzione' dell'infosfera si rivela un ulteriore «passaggio epocale nella storia dell'*alienazione* intrinseca all'umano nel *rapporto con i suoi mezzi*» (ivi: 60). Un'alienazione proprio nel senso marxiano, una rinuncia all'autonomia e all'emancipazione per sottomettersi invece senza neppure averne coscienza a una «oligarchia dei padroni pubblici e privati del web nel *Deep State* del potere dell'*infosfera*» (ivi: 115).
Questo spiega anche il presentarsi di forme di luddismo che sono sempre inseparabili dalle pratiche di sradicamento e di alienazione implementate a partire dalla Rivoluzione industriale, un «*luddismo digitale*» che «come tutti i luddismi avrebbe le sue ragioni» (ivi: 95).
Siamo in pieno Otto-Novecento, abitiamo forme di sfruttamento e di alienazione che sono insieme virtuali e reali. E questo anche perché non esiste alcuna Intelligenza Artificiale, espressione definita senza mezzi termini da Mazzarella un imbroglio in quanto «definire la *computazione automatizzata* intelligenza artificiale è una truffa linguistica, che Bacone avrebbe ascritto agli *idòla fori*, a quegli errori dovuti al linguaggio e alla sua fallacia che non corrispondono a nulla di reale e ne corrompono o impediscono una corretta conoscenza» (ivi: 100).

Questo giudizio assai severo ma del tutto plausibile di Mazzarella è condiviso da Lucien Cerise, per il quale «l'IA est une parodie d'intelligence, comme le transhumain est une parodie de l'humain, mais leurs promoteurs humains, trop humains, peuvent provoquer des catastrophe en essayant de les imposer au forceps, par la contrainte ou par la ruse» [2].
A questa potente forma di alienazione; a questa «*realtà ibrida* che dall'interno avrà scarse o nulle capacità anche di *sapersi* come ibrida» (ivi: 136); a questa «demenza digitale» (ivi: 140) che scambia le forme di controllo più pervasive mai concepite con i sogni dei visionari transumanisti, con il paradiso del non dolore e dell'immortalità; a questa «tecnologia altamente *tossica*» (ivi: 127), Eugenio Mazzarella oppone un imperativo che è insieme politico, antropologico e ontologico, quello di «*salvare la presenza*, che è il più generale imperativo del presente» (ivi: 49).
E lo fa nel modo più disvelatore, che non sta nelle forme della polemica social, del giornalismo, dell'economia ma nel livello profondo della filosofia.

Realtà e documanità

Diversa è la prospettiva nella quale si pone Maurizio Ferraris, che in *Documanità. Filosofia del mondo nuovo* raggiunge risultati di rilievo su tre questioni fondamentali: l'ontologia, l'antropocentrismo, la morte. Un quarto elemento di grande interesse è l'ambizione sistematica di questo suo testo, intenzione non certo frequente nella filosofia contemporanea.
L'opera è divisa in quattro capitoli, ciascuno dei quali si compone di quattro paragrafi le cui scansioni sono in reciproca corrispondenza e che permettono quindi una lettura non necessariamente continua, quella pensata dall'autore, ma in qualche modo trasversale e personalizzabile. Significativo della natura mista dell'opera – tra pamphlet politico e meditazione metafisica – è che alcune delle tesi più significative siano esposte non nel testo ma in varie lunghe note a fondo libro.
Il paragrafo chiave è il 3.1 dedicato all'Ontologia, che è anche il più breve del libro. In esso Ferraris espone le ragioni di fondo di una metafisica realistica, e lo fa in particolare in una nota:

«È fin troppo ovvio che il soggetto ha esperienza di un oggetto se e solo se ha esperienza di un oggetto, questa è una solida tautologia. Ma è un'assurdità pretendere che l'oggetto esiste solo se il soggetto lo conosce o ne ha esperienza. In quarto luogo, il relazionismo quantistico si riferisce alla osservazione di oggetti in presenza e nel presente, e non si pone alcun interrogativo circa il passato e la sua esistenza e azione nel presente. Questa limitazione temporale (che inizialmente è un vantaggio, perché nasconde le difficoltà, però alla fine è un serio svantaggio, perché limita seriamente la portata della teoria), ha delle conseguenze drammatiche sulla possibilità di dare un senso qualsiasi al mondo in cui viviamo e al modo in cui lo viviamo» (Ferraris 2021: 384 nota 11).

Si smontano quindi alcuni dei presupposti più arbitrari sia delle metafisiche idealistiche – «*Cogito ergo sum* è un principio che oscilla fra la tautologia (è ovvio che ci sono: sto pensando) e l'irrilevanza: potrei, per esempio, essere qualunque cosa, per quel che ne so, e a questo punto l'esistere significa ben poco. Viceversa, *est quod ego non cogito* sembra parzialmente più saggio, almeno a livello ontologico» [3] – sia delle fisiche quantistiche, come quella di Carlo Rovelli:

«Quanto si dice del relazionismo quantistico vale per il mondo microscopico, ma non per il mondo mesoscopico in cui ha luogo la nostra esperienza, e nel quale, se si pretendesse di far valere il relazionismo quantistico, si incorrerebbe in controsensi manifesti. Il passaggio dal microscopico al mesoscopico è un errore filosofico, in cui talvolta incorrono i fisici quando parlano speculativamente. […] Il *nostro* mondo non ha nulla di simile, e non abbiamo esperienza dei quanti più di quanto abbiamo esperienza dei fantasmi» (ibidem).

La difesa dell'ontologia e della realtà si origina sia dalla «resistenza della percezione» nella quale «si annuncia l'enorme resistenza del mondo, che c'era prima di noi e che resterà dopo di noi» (ivi:187) sia dall'apriori materiale che constata come «senza epistemologia ci sarebbero così laghi, montagne, epistemologi (intesi come esseri viventi) e numeri dispari, mentre senza l'essere non ci sarebbe alcuna forma di sapere, che è sempre sapere qualcosa di qualcosa, *ti kata tinos*. Questa differenza e precedenza dell'essere rispetto al sapere rappresenta un apriori materiale più forte di qualunque apriori concettuale» (ivi: 380, nota 1).
Il paragrafo 3.1 affonda dunque le proprie radici nella metafisica classica, per la quale «il primo momento è l'ontologia, l'essere» (ivi: 186) e ha come logiche conseguenze la critica a ogni antropocentrismo e l'accettazione del limite ontologico e biologico dell'umano: «Possiamo benissimo pensare a un mondo senza umanità, ma non a una umanità senza mondo. E con questo il limite è immediatamente tracciato, con una perentorietà che non ammette repliche» (ivi: 17).
Segno, espressione e conferma del superamento del paradigma idealistico e dunque antropocentrico sono i numerosi accenni al morire, al limite, alla finitezza e all'imperfezione costitutiva della vita. «La sola cosa che conti è la morte» (ivi: XIII), «siamo polvere» (ivi: 391, nota 26).
Il coraggio di una filosofia sistematica e queste tre consapevolezze – il primato dell'ontologia, il rifiuto dell'antropocentrismo, la *meditato mortis* – dispiegano i loro effetti di comprensione del divenire nelle riflessioni sulla coappartenenza di tempo e materia e in generale sul rifiuto di ogni filosofia tesa a separare l'umano dal mondo, che sia la prospettiva di Rousseau o quella dei postmoderni.
Lo snodo è rappresentato dall'antropologia di Arnold Gehlen, che vede nell'umano una carenza biologica che la nostra identità tecnologica si incarica di colmare. Questa tesi costituisce il fondamento più solido, per quanto in gran parte errato (come ha mostrato ad esempio Roberto Marchesini), di ciò che poi trasforma questo volume non in una 'filosofia del mondo nuovo', come vorrebbe essere, ma in una filosofia dei nuovi spettacoli, gli spettacoli delle piattaforme social.
Queste ultime sono per Ferraris parti di una ontologia della registrazione che trasforma i numeri in materia della memoria, sono piattaforme capaci di creare senza posa *documenti* – una delle due parole chiave del libro – e di «capitalizzare le informazioni raccolte dalle ricerche degli utenti» (ivi: 15). Lavoro di ricerca che sarebbe, appunto, un *lavoro* che i lavoratori non sanno di svolgere, che non viene retribuito ma che produce, secondo i paradigmi di Ricardo e di Marx, una quantità immensa di plusvalore che le piattaforme trasformano in ricchezza privata. La proposta di Ferraris è di indurre le piattaforme a socializzare tale plusvalore, anche perché, a causa dell'automazione da esse indotta, le altre forme del lavoro scompaiono l'una dopo l'altra. *Questo* sarebbe il problema. Le soluzioni proposte da Ferraris hanno il loro più solido referente nell'antropologia di Gehlen e nell'economia politica di Marx.
Da Gehlen deriva una definizione del capitale come «panoplia di supplementi, cioè l'insieme degli strumenti, ossia delle armi, di cui l'animale umano si è dotato – in tempi, modi e luoghi differenti – per supplire alle proprie mancanze» (ivi: 136). Da un'interpretazione di Marx deriva l'idea che «*qualunque produzione di valore è lavoro*», un lavoro che verrebbe oggi valorizzato e capitalizzato dalle piattaforme digitali, le quali fanno sì che «tutto questo enorme lavoro non si ved[a]. Tirarlo fuori è un compito essenziale per l'epoca contemporanea. Con questa semplice operazione potremmo dimostrare che la filosofia progressiva della storia è nel giusto, che l'umanità progredisce, e che non c'è ragione di cedere a un nichilismo inutile per cui crescerebbe solo lo sfruttamento» (ivi: 316).

Una «biopolitica progressista»

Siamo arrivati al cuore politico di una proposta teoretica che appunto intende essere esplicitamente politica. La proposta di una «biopolitica progressista» (Ferraris 2021: 65) che rifiuta la dimensione 'apocalittica' delle tesi di Foucault, di Heidegger, di Adorno, di Marcuse e di ogni pensiero critico del Novecento, per accogliere e sviluppare invece le presunte componenti emancipatrici del digitale,

delle piattaforme, del politicamente corretto e soprattutto del *consumo*, concetto e pratica nel quale tutto il discorso si addensa e che costituisce l'altra parola chiave del libro:

«Documenti [i dati lasciati dai clienti della rete] che valgono molto più del denaro perché ci parlano non di ciò che il consumatore ha ma di ciò che è, delle sue credenze, delle sue debolezze, delle sue speranze, non come individuo bensì come parte di una classe virtuale, quella di tutti coloro che, nel mondo, gli assomigliano per qualche aspetto. […] Mandando a casa gli umani, inutili come produttori, e per rendere perfetta la distribuzione, deliziando gli umani che restano e resteranno per sempre consumatori, soddisfattissimi mentre aspettano la consegna di un bene che gli arriverà con una puntualità e a un prezzo che non avrebbero mai immaginato» (ivi: 61).

Il consumo è concetto chiave anche perché Ferraris rifiuta qualunque riserva di carattere politico-libertario verso la pervasività del digitale, ribadendo invece di continuo che le macchine, le piattaforme, i social non sarebbero interessati a conoscere le nostre idee, concezioni politiche o visioni del mondo ma soltanto i bisogni del corpo, la vita organica che si trasforma in acquisti, come se vita organica e intelligenza non fossero la stessa cosa, dato che per l'animale l'una non esiste senza l'altra. Alle obiezioni e alle riserve dei Francofortesi, di Heidegger e Anders, di Foucault – tutte descritte con totale e sincero disprezzo –, per non parlare di Guy Debord o Renato Curcio (il primo citato una sola volta, il secondo mai); alla ricchezza del pensare non omologato sulla misura dei vincitori del momento, Ferraris oppone alcune non convincenti strategie comunicative. Tra queste:

- la dicotomia per cui si dovrebbe scegliere tra il ritorno alla catena di montaggio della produzione novecentesca e il consumo digitale della produzione del XXI secolo, come se nel mezzo non ci fosse nulla. Ad esempio: «Nessuno rimpiangerebbe le nebbie d'antan, la sveglia all'alba, il freddo, le luci gialle del filobus e poi la ripetitività, la fatica e il frastuono dell'officina» (ivi: 70); e però l'alternativa a tutto questo è sempre più la disoccupazione e il precariato;
- la convinzione progressista per la quale rispetto alle sperequazioni e alle miserie del presente, 'prima' si stava in ogni caso peggio. Ad esempio: «Una umanità condizionata segretamente dai media e dalle élites, quasi che prima non lo fosse da chiese, partiti e quel che è peggio da amici e parenti» (ivi: 281);
- la definizione nobilitante dei centri commerciali e delle piattaforme digitali quali luoghi di aggregazione «in cui si incontrano tutti i ceti sociali» (ivi: 332), come accadeva ad esempio nelle cattedrali medioevali;
- l'idea ripetuta con forza nel IV capitolo (o 'libro', secondo il lessico preferito da Ferraris) che «la nostra sia l'epoca più vicina al comunismo realizzato di ogni precedente età del mondo» (ivi: 285) e questo perché «quella definita dalle piattaforme è una società senza classi, giacché vien meno l'identità lavorativa che permetteva di gerarchizzare una classe lavoratrice» (ivi: 286) e perché «potenzialmente, e in tempi brevi, tutte le prerogative dello Stato saranno assunte dalle piattaforme, e che gli unici Stati superstiti saranno quelli che le controllano» (ivi: 287).

Di questo dispositivo argomentativo fa parte la lode alla Cina, le cui capacità demografiche e di controllo sulla produzione di valore documediale (un miliardo di telefoni cellulari) consentiranno di diventare la nuova potenza egemone del XXI secolo.

Tutto questo si esprime nei concetti di *Mobilitazione*, di *Internazionale dei consumatori*, di *Webfare*.

- *Mobilitazione* dei navigatori della Rete, reclutati 24 ore su 24 e sette giorni alla settimana nella produzione e registrazione di documenti e dunque di valore.
- «Ciò che viene deplorato come globalizzazione è la realizzazione di *una nuova internazionale, dei consumatori* [corsivo mio] invece che dei lavoratori. Questa globalizzazione è un altro indizio di comunismo e ha avuto luogo non attraverso il generico trasporto di merci, bensì attraverso la rivoluzione documediale. […] E si osservi questo: l'internazionale del consumo ha tutte le carte in regola per divenire un'internazionale dell'educazione, delle idee e della solidarietà» (ivi: 287); un ottimismo che appare come minimo esagerato.
- *Webfare*, vale a dire il welfare digitale reso possibile, ad esempio, dal fatto che il «surplus prodotto, poniamo, dal lavoro sociale in rete di due professori che discutono di rivoluzione vada direttamente

ai disoccupati e agli sfruttati» (ivi: 297). Più in generale, «se la mobilitazione è lavoro, va riconosciuta, meno nei termini di una farraginosa distribuzione diretta, che non con la creazione di un welfare attraverso la ridistribuzione dei proventi tratti dalla tassazione delle piattaforme» (ivi: 321), «si tratta cioè di avviare un New Deal che parta da una negoziazione tra capitale e lavoro, dove il lavoro sono i cittadini europei e il capitale le piattaforme» (ivi: 327).
Ci troviamo davanti a un imponente sforzo erudito volto a sostenere che gli umani sono dei dispositivi sociali (piattaforme) e semantici (documedialità). Ci muoviamo tra Pangloss e l'utopia, a sostegno di due pervasive tendenze del presente:
- la prima accetta pienamente di sostituire i diritti del lavoro (concetto e pratica da cui liberarsi) con i diritti civili: «La mia controproposta consiste nel chiedere che la filosofia torni non a mettersi dalla parte dei vincitori, ma ad assumere un atteggiamento che consideri almeno come possibile la vittoria dei diritti umani, non più in contrasto con il lavoro semplicemente perché quest'ultimo sarà scomparso, e sostituito da qualcosa di meglio e di più degno» (ivi: 281).
- la seconda è un'ampia apologia del politicamente corretto, per la quale «non stiamo decadendo, anzi progredendo, e proprio il confronto con gli eroi della teoria critica lo dimostra. Adorno poteva permettersi di disprezzare il jazz come *musica da negri* (lui si esprimeva proprio così). Horkheimer poteva compromettere la salute dei suoi uditori imponendo loro il fumo passivo dei suoi sigari. Marcuse poteva immaginare una liberazione sessuale che oggi lo esporrebbe a #MeToo. Questi loro atteggiamenti appaiono a noi, ora, inaccettabili» (ivi: 261).
Commentando la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, che nel 1948 sanciva il diritto di diffondere le proprie idee, Ferraris ritiene necessaria una postilla/condizione: «purché l'opinione che viene manifestata sia ragionevole e non lesiva dell'altrui dignità» (ivi: 335). Un'affermazione che mi sembra sorprendentemente ma significativamente vicina a quella di Thomas Molnar, cattolico ultratradizionalista, il quale a una domanda su «quali sarebbero lo statuto e il tipo di libertà concessi agli oppositori del cristianesimo» nella società da lui auspicata, risponde francamente che «vi sono interessi che non sono in concorrenza con altri, ma li schiacciano, in nome del pluralismo. E per essi non c'è posto in una società ben ordinata» [4].
Come tutte le utopie, anche quella di Maurizio Ferraris si chiude con una pulsione antilibertaria. Peccato, perché – al netto di alcuni attacchi ad personam (come quelli qui sopra citati) – le argomentazioni metafisiche a favore dell'ontologia, della materia e del tempo costituiscono delle indicazioni preziose e interamente condivisibili.

Simulacri

Rispetto all'apologia delle finzioni virtuali, la prospettiva di Jean Baudrillard dà sostegno alla difesa della presenza, mostrando anche la propria natura libertaria, assai più anarchica di qualunque ideologia progressista e politicamente corretta, il cui umanitarismo è evidentemente gemello dell'oppressione, la cui volontà di delicatezza nasconde a stento la ferocia della realtà, poiché «ogni destino negativo dev'essere ripulito da un trucco ancora più osceno di quel che vuole nascondere» [5], in modo da confermare nella propria compiaciuta tranquillità interiore «tutti coloro che fanno abbronzare la loro coscienza tranquilla al sole della solidarietà» [6].
L'illusione del digitale rafforza la realtà del dominio poiché

«politici e pubblicitari hanno compreso che la molla del governo democratico – forse addirittura l'essenza del politico? – consisteva nel considerare la stupidità generale come un fatto compiuto: "La vostra imbecillità, il vostro risentimento ci interessano!". Dietro di ciò si profila un discorso ancora più subdolo: "I vostri diritti, la vostra miseria, la vostra libertà ci interessano!". Si sono addestrati gli animi democratici a ingoiare tutti i rospi, gli scandali, il bluff, l'intossicazione, la miseria, e a riciclarli. Dietro l'interesse arrogante si profila sempre il volto vorace del vampiro» [7].

Si profila il volto del dominio nella molteplicità dei suoi apparati di ogni risma, ai quali si aggiunge oramai e in modo pervasivo l'arroganza di un colonialismo culturale e militare che ripete i fasti di quello ottocentesco. Quanto più tuttavia la volontà imperiale dell'economia statunitense e dei suoi collaboratori in Europa si estende e invade, tanto più nei popoli invasi si genera «una specie d'alterità che non vuole essere compresa, una specie d'incompatibilità che non vuole essere negoziata. La frattura tra la nostra cultura dell'universale e le restanti singolarità s'inasprisce e si approfondisce. Il loro risentimento può essere impotente, ma, dal fondo del loro sterminio virtuale, una passione di rivincita infiltra e smembra il mondo occidentale, così come il fantasma degli esclusi comincia ad abitare e ad assillare le nostre società convenzionali» [8].
La società dello spettacolo è diventata l'«estasi della comunicazione» [9], che si è trasformata a sua volta nella pervasiva potenza di un virtuale il cui esito ultimo è la rimozione della presenza, la *dissipatio* della realtà. Di fronte a tale divenire, «salvare la presenza» è anche un programma politico.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] E. Mazzarella, *Contro Metaverso. Salvare la presenza,* Mimesis, Milano-Udine 2022: 141; i numeri di pagina delle successive citazioni da questo libro vengono indicati tra parentesi nel testo.
[2] *«Tout le monde fait de l'ingénierie social sans le savoir, comme M. Jourdain avec sa prose»*, intervista a L. Cerise, *Krisis*, n. 55, *Déconstruction?*, avril 2023: 98-99.
[3] M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari-Roma 2021, nota 7: 395; i numeri di pagina delle successive citazioni da questo libro vengono indicati tra parentesi nel testo.
[4] A. de Benoist – T. Molnar*, L'eclissi del sacro*, (*L'éclipse du sacré*, La Table Ronde 1986), trad. e saggio introduttivo di G. Del Ninno, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia, 1992: 79-80.
[5] J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (*Le crime parfait*, Éditions Galilée, Paris 1995), trad. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996: 143.
[6] Ivi: 137.
[7] Ivi: 145.
[8] Ivi: 152.
[9] Id., *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris 1981: 119-129.

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 *Chronos. Scritti di storia della filosofia* (Mimesis, 2023).

Confessione in nave tra laici. Una ricerca filologica

di *Paolo Cherchi*

In due testi capitali del diritto canonico, ossia nel *Decretum* di Ivo di Chartres e nel più fortunato *Decretum* di Graziano [1], troviamo la seguente storia che serve ad avviare la nostra ricerca sul tema della "confessione tra laici in mare". Partiamo dal *Decretum* di Ivo di Chartres, precisamente dalla "distinctio" CXCI in cui si legge il seguente passo basato sulla *auctoritas* di «Augustinus in libro ad Fortunatum»:

Namque in necessitate cum episcopi aut presbiteri aut quilibet ministrorum non inveniatur, et urget periculum ejus qui petit, ne sine isto sacramento hanc vitam finiat, etiam laico dare solere, sacramentum quod acceperant, solemus audire. Nam cum illa historia narratur, omnes qui audiunt prope ad lacrymas movet. Cum in navi quadam fidelis nullus esset praeter unum paenitentem, coepit imminere naufragium. Erat ibi quidam salutis suae non immemor et sacramenti vehementissimus flagitator, nec erat aliquis qui dare posset, nisi paenitens ille. Acceperat enim, de peccato de quo agebat paenitentiam. Amiserat de senioribus sanctitatem; sed non amiserat sacramentum. Nam si hoc amittunt peccantes, cum reconciliantur post paenitentiam, quare non iterum baptizantur? Dedit ergo quod acceperat et, ne periculose vitam finiret non reconciliatus, petiit ab eo ipso quem baptizaverat ut eum reconciliaret. Et factum est, evaserunt naufragium. Cognitum habes quod fecerant, nemo extitit eorum, qui non pium animum ita crederet, ut consiliis eorum in illo periculo Dominum crederet adfuisse. Motus enim animus religiosus et supplex ab homine exegit sacramentum, a Deo impetrat sanctitatem. Quod si forte hoc quod narravi qui naufragio imminente periclitabatur, non vult aliquis credere: non enim hoc Scripturarum divinarum auctoritas, sed incerto auctore fama commendat, non repugnabo, sed interrogo si tale aliquid contingat, quid futurum est? Non enim potest quisquam dicere, relinquendum illum esse, qui morte imminente baptizari desiderat, quem baptizatum a penitente quisquis non credit contigisse, oportet ut credat, posse contingere [2].

[(Supponiamo che) su una certa nave non ci sia alcun fedele eccetto una persona che sia in stato di contrizione, e cominci ad essere imminente il naufragio. C'era lì un certo uomo, non oblioso della propria salvezza e ardente sollecitatore del sacramento (i.e. il battesimo), e non c'era chi potesse amministrarglielo se non quel penitente. E infatti costui apprese del peccato di cui quello si lamentava. Aveva perso la salvezza (l'assoluzione) impartita dai seniori (della Chiesa), ma non perse il sacramento. Infatti se i peccatori perdono quel sacramento, quando si riconciliano con Dio, visto che non possono essere battezzati nuovamente? Diede dunque quel che aveva ricevuto, e per non finire pericolosamente la vita da non riconciliato, chiese a quello stesso che l'aveva battezzato che lo riconciliasse (con il Signore), e una volta che fecero questo, scamparono dal naufragio. Adesso hai capito quel che fecero. A ciascuno dei due fu chiaro che credevano con animo puro che la loro decisione presa in quel momento di pericolo sarebbe giunta a Dio. Infatti l'anima religiosa e supplice dell'uomo richiese ed ottenne il sacramento del battesimo; l'altro di fatto ottenne la salvezza da Dio stesso. Se per caso qualcuno non vuol credere alla storia che ho raccontato di quello che in mare si trovava in pericolo nell'imminenza di un naufragio, sappia che non l'ho ricavata dalle Sacre Scritture, ma lo raccomanda per fama un autore incerto, io non mi opporrò, ma mi chiedo cosa accadrebbe se avvenisse un tale evento?

Infatti qualcuno potrebbe dire “lascia perdere, quello che è davanti alla morte imminente vuole essere battezzato, ché chi non crede che sia accaduta una cosa del genere, bisogna che creda che questo possa accadere].

Si nota subito qualcosa di strano, e cioè che il penitente battezzi l’uomo che lo confesserà, perché, evidentemente, la confessione può essere fatta ad un laico purché sia cristiano. Ma ancora più strano è che in questo racconto manchino tutte le coordinate storiche necessarie per un racconto, e quelle essenziali dovrebbero essere il nome del personaggio, un qualche riferimento al tipo di nave e una minima osservazione sull’evento della tempesta. Ovviamente chiediamo troppo ad un testo di un’epoca così remota e un testo dove tali coordinate narrative sono normalmente omesse. Eppure lo notiamo perché più che un aneddoto normale, questo passo sembra presentare un “casus” [3] da dibattere come accadeva nelle vecchie controversie.
Il contenuto di questo “casus” ci sembra interessante per due motivi: il primo è che sia ambientato in mare; il secondo è che tratta un problema teologico che stava cominciando ad esser dibattuto specialmente da quando, verso la metà del XI secolo era apparso il *De vera et falsa penitentia*, attribuito ad Agostino [4]; e ricordiamo che Ivo di Chartres pone il suo racconto sotto un capitolo che lo indicherebbe come ricavato dal *Liber ad Faustum* di Agostino, dove però non l’abbiamo riscontrato. L’opera pseudo-agostiniana ebbe un’importanza decisiva nel proporre in termini teologici il problema della confessione tra laici. Nessuno poneva in dubbio l’autorevolezza di Agostino, ma era difficile, anzi impossibile capire come una confessione senza penitenza e senza assoluzione potesse essere valida agli occhi di Dio. E proprio per questo l’argomento suscitava dibattiti, come vedremo.
In effetti questo tipo di confessione cominciò a preoccupare i teologi in quanto non risultava chiaro il valore sacramentale di una confessione fatta ad un laico. Comunque ci volle del tempo per contestare in modo definitivo il principio che Agostino espresse in modo così conciso da dargli il valore di una legge: «Tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo»[5], ossia “Tanta è la forza della confessione che se manca un sacerdote, ci si confessi con il vicino”.
L’altro elemento strano è che il racconto del battesimo e della confessione si svolga in mare perché proprio questo dato sembra unico; ma dalla storia che ricostruiremo per contestualizzarne l’unicità, vedremo che affiorerà più tardi in testi in volgare ambientati nel Mediterraneo.
La confessione fatta ad un laico in assenza di un sacerdote era una pratica conosciuta fin dalle origini del Cristianesimo se in nell’*Epistola catholica* di San Giacomo leggiamo: «Confitenimi ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini» (5: 16): «Perciò confessatevi l’uno con l’altro e pregate l’uno per l’altro per salvarvi». E sappiamo che in Beda il Venerabile commentando il versetto di S. Giacomo appena ricordato, dice che si possono confessare i peccati più leggeri ai nostri vicini perché la loro preghiera può essere d’aiuto nell’ottenere il perdono («quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque credamus oratione salvari» [«confessiamo reciprocamente ai nostri simili i peccati correnti e leggeri, e crediamo di essere salvati dalle loro preghiere»]) [6].
Apprendiamo questi dati e vari altri da un libro di Paul Laurain apparso alla fine dell’Ottocento, ma non ancora invecchiato: *De l’intervention des laïques, des diacres et des abesses dans l’administration de la penitence. Étude historique et théologique*, Paris, Lethielleux, 1897. Laurain non era un pioniere in questo tipo di studio poiché vari sono i lavori classici sulla storia della confessione Ricordiamo soltanto lo studio di Dom Edmond Martene, *De antiquis Ecclesiaes ritibu*s del 1700-1702 e il più recente di Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 1896. In questi classici il tema della “confessione fatta a laici” viene toccato solo in modo tangenziale, mentre nel libro di Laurain esso acquista un posto centrale. Notevoli sono anche le opere che seguono le sue orme, e fanno di Laurain un precursore. Fra questi ultimi ricordiamo Georg Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter* (München, Lentner1909) e lo scritto di Amedé Teetaert, *La Confession Aux Laïques Dans l’Église Latine Depuis Le VIIIe Jusqu’au XIVe Siècle: Étude de Théologie Positive* (Paris, Gabalda, 1926).

Questi studi, e specialmente quello di Teetaert, mettono in luce l'evoluzione subita dal sacramento della confessione, che in un primo tempo diede l'importanza maggiore alla *contritio*, e in una seconda fase alla *absolutio*, e ciò spiega perché in un primo momento si accettò la confessione fatta a laici, mentre in un secondo momento essa divenne inaccettabile. I due studi offrono una cospicua serie di fonti, anche in lingua volgare, come prova di entrambe le tesi, e questo ci dispensa dal ripetere la loro ricerca e perfino di rimandare ad ogni passo alle loro indicazioni. Possiamo dire soltanto che non troviamo in essi alcuna documentazione sulla "confessione tra laici in mare", per cui la nostra ricerca si concentra su un punto mai studiato prima, e quindi con documentazione inedita.
Per la parte dottrinale ci limitiamo a ricordare che dopo Beda del tema si era occupato Pietro Lombardo, il quale tratta il problema della confessione tra laici nei suoi *Libri Sententiarum* precisamente nel libro IV alla *distinctio* XVII che si apre indicando le tre *quaestiones* che vi si trattano:

«Primo enim, quaeritur utrum absque satisfactione et oris confessione, per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur; secundo an alicui sufficiat confiteri sine sacerdote; tertio an laico fideli facta valeat confessio».[7]
[In primo luogo ci si domanda se, a parte la soddisfazione e la confessione orale, si rimettano i peccati per la sola contrizione del cuore; in secondo luogo se sia sufficiente confessarsi a Dio senza sacerdote; in terzo luogo se abbia valore la confessione fatta ad un fedele laico].

E venendo alla terza questione, quella che a noi interessa, risponde che non basta confessarsi a Dio senza un sacerdote perché non c'è umiltà e penitenza se non si ricerca il giudizio del sacerdote. Ed ecco il punto per noi rilevante:

«Sed numquid aeque valet alicui confiteri socio vel proximo suo, saltem cum deest sacerdos? Sane ad hoc potest dici quod sacerdotis examen requirendum est studiose, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi; et ideo quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit. Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio. Sed curet quisque sacerdotem quaerere, qui sciat ligare et solvere. Talem enim esse oportet, qui aliorum crimina deiudicat. Unde Aug[ustinus] Lib[er] de vera et falsa poenitentia, cap. X, "qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam quaerat sacerdotem qui sciat ligare et solvere….».[8].
[Ma è forse ugualmente valido confessarsi ad un amico o ad un suo vicino, specialmente se manca un sacerdote? Certamente su questo punto si può dire che si deve in tutti i modi cercare l'esame del sacerdote poiché ai sacerdoti Dio ha concesso la potestà di legare e assolvere, e pertanto ciò che essi rimettono anche Dio lo rimette. Tuttavia, se manca un sacerdote, si deve fare la confessione ad un amico o a un vicino. Ma ci si deve sforzare di trovare un sacerdote il quale sappia legare e sciogliere. Infatti bisogna che sia una tale persona che giudichi i peccati degli altri. Per cui Agostino nel *Libro de vera et falsa penitentia*, al cap. X "Chi vuole confessare i peccati per trovare la grazia cerchi un sacerdote che sappia legare e sciogliere …].

Abbiamo citato per esteso perché si tratta di un testo veramente capitale in quanto i *Libri sententiarum* sono il cardine della Scolastica. Infatti sulle orme di Pietro Lombardo il problema della confessione tra laici venne discusso ripetutamente anche dai maggiori teologi del tredicesimo secolo, quali Alberto Magno, il quale afferma tassativamente che: «Valet confessio facta laico, ubi articulum necessitatis, non contemptus religionis non contemptu religionis exludit proprium vel alienum sacerdotem» [9], ossia «La confessione fatta ad un laico è valida, nel caso che sia dovuta a 'necessità' e quando il disprezzo della religione non escluda il proprio o l'altrui sacerdote».
Tomaso d'Aquino, commentando le *Sententiae* di Pietro Lombardo e venendo a discutere il valore sacramentale della confessione, sostiene che solo il sacerdote assolve completamente tutti i requisiti sacramentali, ma ammette l'eccezione della confessione ad un laico in caso di necessità, anche se il sacramento non sarà usato con pienezza perché un laico non può imporre una penitenza. Egli dice testualmente «Sed quando necessitas imminet, debet facere paenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest» [10], cioè: «Ma quando domina la necessità, il penitente deve fare da parte sua ciò che deve, cioè pentirsi e confessare a chiunque gli sia possibile farlo».

Dissente dal Dottore Angelico, il suo contemporaneo S. Bonaventura, il Doctor Seraphicus, il quale osserva:

«Nam laicis confiteri non licet cum possunt haberi catholici sacerdotes. Quod enim dicitur quod in extremis debeat homo laico confiteri, si sacerdotem non habeat, non est de necessitate, cum laicus non habeat auctoritatem aliquam absolvendi, sed est signum tantum contritionis, quo perpenditur, quod sacerdotem desideraverit qui laico est confessus» [11].
[Ai laici non è permesso confessarsi quando non possono disporre di sacerdoti cattolici. Infatti, ciò che si dice che in casi estremi ci si debba confessare con un laico se non c'è un sacerdote, non è cosa che si imponga per necessità, in quanto un laico non ha alcuna autorità di dare l'assoluzione, ma è soltanto un segno di contrizione, su cui si valuta, perché chi si confessa ad un laico avrebbe desiderato farlo con un sacerdote].

Come si vede non c'è unanimità fra i teologi su questo punto, ma è anche chiaro che si tratta di un punto non trascurabile. Con il tempo la posizione ostile a tale tipo di confessione ebbe il sopravvento. Infatti, se ancora nel Quattrocento il problema continua ad essere dibattuto, per la fine del Cinquecento esso scomparve completamente dalle discussioni teologiche. E possiamo capire che la confessione tra laici cadde in disuso per motivi che non erano soltanto teologici e che comunque sono in parte facilmente intuibili. La confessione ad un amico o ad un vicino conosce solo due gradini del sacramento, cioè la *contritio* o pentimento, e la *confessio oris* ovvero la confessione orale dei peccati; mancano però la *satisfactio*, ossia la penitenza, e la *absolutio*, ovvero l'assoluzione. Erano lacune "mortali" nel senso che una confessione così ridotta rispondeva solo parzialmente alle esigenze dottrinali, e per questo viveva di una vita precaria.
Ma forse il motivo più serio della sua scomparsa è che le mancava il *sigillum sacramenti* ossia il segreto al quale il sacerdote era obbligato. Si può immaginare che questa mancanza abbia dato luogo ad abusi e a scandali, e ciò segnò la fine "naturale" del costume senza che fosse necessario alcun intervento dottrinale. Sta di fatto che nella sessione XIV del Concilio di Trento, tenutasi nel 1551 (Laurain: 92) e dedicata al sacramento della confessione, non si fa neppure cenno alla "confessione fra laici", anche nel caso che questi fossero "diaconi". A conferma, ricordiamo che il grande maestro di diritto canonico Martín Azpilcueta meglio noto come Il Navarro, nel suo *Enchiridion sive Manuale confessorum et paenitentium* (1557), scrive che le confessioni tra laici non hanno alcun valore sacramentale, anzi sono da considerare peccaminose. Gli fa eco Domingo de Soto, il quale, commentando il testo di Pietro Lombardo appena ricordato, ritiene che in quel testo si parli di un rito antico, e per lui in nessun modo accettabile [12].
Questo venire meno del dibattito a metà del Cinquecento, spiega la sorpresa che noi, lettori del Duemila, sentiamo nei riguardi di un'usanza che ci risulta del tutto estranea. Il battesimo, invece, resistette perché non aveva "impedimenti dirimenti", e ancora oggi un laico può amministralo. Un lettore due e trecentesco trovava normale che nel *Renaud de Montauban ou les Quatre fils Aymon* si dessero situazioni come la seguente:

«Car descendons à terre et si nos confessons,
Et de peus de cele herbe nos accomenion.
L'uns soit confès à l'autre, quant prestre n'i avon,
Et die ses pechiés par bone entencion. (vv. 26-30)» [13].

[Perciò smontiamo e così ci confessiamo, e con quel poco d'erba facciamo la comunione. Gli uni si confessino con gli altri poiché non c'è un prete, e dica i propri peccati con buona intenzione].

Il tema, infatti, era diffuso nei romanzi medievali, epici o "d'aventure" che fossero, e ancora Laurain e Teetaert ne ha dato un bel campionario. Eppure fra tanti testi citati in quel lavoro fondamentale, non ce n'è uno che riguardi il mare, cioè proprio quell'elemento che ha destato la nostra curiosità in apertura di questo saggio. Per fortuna la curiosità apre nuove piste, e in questo lavoro ricorderò alcuni

testi in cui la confessione tra laici ha luogo su una nave, e una nave che naviga nel Mare Nostrum, nel Mediterraneo.
Il primo testo è il cantare tardo trecentesco de La bella Camilla di Piero da Siena. Siamo al terzo cantare, ottave 30 e 31, e la scena si svolge su una galea:

Disse Ricciardo: «A voi tener segrete
non vo' quel che far debb'ïo tal fiata:
ogni padron di mare è come prete:
può confessare e solver le peccata.
Fortuna avendo, sì come vedete,
termine non abbiamo a tal mandata;
io posso dar parola degli acessi;
sì come preti l'un l'altro confessi».

Sì che Amadïo liberamente
udendo di Riccardo il suo parlare:
«Costui sa cciò ch'è del mar veramente
Sì che di morte non ci può scampare».
Allora incominciâr divotamente
con pianto l'un dall'altro confessare
battendosi forte tutti quanti,
botandosi <quale> a Dio e quale a' santi [14].

Per trovare un'altra testimonianza dobbiamo uscire dall'Italia e cercare una conferma di questa pratica in un romanzo destinato ad avere una grande fortuna. È il *Tirant lo Blanc* di Joanot Martorell, valenciano, morto nel 1468 prima che la sua opera venisse pubblicata nel 1490. L'episodio che ci riguarda ha luogo nella seconda parte del romanzo, quando Tirante salpa con la sua flotta dal porto di Costantinopoli e s'imbatte in un fortunale che dura sei giorni e alla fine naufraga sulle coste della Barberia. Durante questa peripezia, i marinai, disperati perché vedono la morte imminente, si confessano l'un l'altro:

«La galera de Tirant féu la via de Barberia. E tots los mariners perderen lo tento del marinatge, que non sabien en quines mars eren, e tots ploraven e feÿen lo major dol del món. Agenollats cantaven la *Salve regina*. Aprés se confessaren los huns ab los altres e demanaren-se perdó» [15].
[La galea di Tirante prese la via della Barberia, e tutti i marinai persero il senso della direzione, e non sapevano in quale mare si trovavano, piangevano e facevano il lutto maggiore del mondo. Inginocchiati cantavano *Salve Regina*, poi si confessarono gli uni gli altri, e si chiedevano perdono] (ivi: 719-720).

E l'episodio si ripete qualche capitolo più tardi:

«Senyor — dix lo galiot — veu's allà — senyalant — les mars de Sicilia, e aquestes són les de Túniç. E perquè sou persona virtuosa, me dolch més de vós que de mi, car la fortuna vol que havem de perir en aquesta trista costa de Barberia. E en semblant cars cascú deu demanar perdó a l'altre» [16].
[Signore, – disse il galeotto – vedo là – e nel frattempo indicava – i mari di Sicilia, e questi sono quelli di Tunisi. E siccome siete una persona virtuosa, mi duole più di voi che di me, perché la fortuna vuole farci morire in questa triste costa di Barberia. In circostanze simili ciascuno deve chiedere perdono all'altro] (ivi: 725).

Evidentemente è un tema prevedibile perché era viva ancora la nozione che la confessione tra laici avesse un valore religioso. Lo conferma una testimonianza di un poeta, imparentato con Martorell, il grande poeta anche lui valenciano, Ausiás March:

Veles e vents han mos desigs complir
ffahent camins duptosos per la mar.

Mestre y ponent contra d'ells veig armar:
xaloc, llevant los deuen subvenir
ab lurs amics lo grech e lo migjorn,
ffent humils prechs al vent tremuntanal
que en son bufar los sia parcial
e que tots cinch complesquen mon retorn.
Bullirà·l mar com la caçola·n forn,
mudant color e l'estat natural,
e mostrarà voler tota res mal
que sobre si atur hun punt al jorn;
grans e pocqus peixs a recors correran
e cercaran amaguatalls secrets;
ffugint al mar, on són nodrits e fets,
per gran remey en terra exiran.
Los pelegrins tots ensemps votaran
e prometran molts dons de cera fets;
la gran paor traurà·l lum los secrets
que al confés descuberts no seran.
En lo perill no·m caureu de l'esment,
ans votaré hal Déu qui·ns ha ligats
de no minvar mes fermes voluntats
e que tots temps me sereu de present [17].

[Vele e vento devono realizzare i miei desideri rendendo la mia strada insicura e dubbioso il mare. Vedo Maestrale e Ponente mettersi contro di essi; Scirocco e Levante, devono aiutarli con i loro amici, il Grecale e l'Affrico, facendo umili preghiere al vento del Nord che nel suo soffiare sia ad essi favorevole perché tutti e cinque realizzino il mio ritorno.
Ribollirà il mare come il tegame nel forno, mutando il colore e lo stato naturale, e mostrerà di non gradire tutto ciò che si posi su di esso per un istante. Pesci grandi e piccoli correranno a salvarsi e troveranno nascondigli segreti, fuggendo dal mare dove sono nutriti e fatti, e usciranno sulla terra alla ricerca di un grande rimedio.
I Pellegrini, tutti insieme, faranno voti e per la gran paura metteranno alla luce i segreti che non verranno rivelati neanche al confessore. Nel pericolo non mi dimenticherò di voi, né di sminuire la mia ferma volontà, e del fatto che sempre vi terrò presente].

L'ultima strofa allude ad una confessione collettiva più che ad una confessione con i compagni di viaggio. È un leggera variante del motivo di cui abbiamo visto la diffusione. Ma ora apprendiamo che questa tradizione esisteva ed era perfino degna di entrare nel registro lirico.
Infine un altro tassello che documenta questo tipo di confessione: è la volta di Antonio Lo Frasso, sardo, autore di *Los diez libros de la fortuna de Amor* (1573). Anche in questo romanzo pastorale si descrive un viaggio da un porto sardo a Barcellona, e durante questo tragitto la nave si trova nel mezzo di una tempesta. Il protagonista, che poi è l'autore stesso, teme di essere giunto all'estremo della sua vita:

«Y con todo el trabajo y peligro, la necessidad les dava ánimo y esfuerço, que baxo el favor del alto Dios se ayudavan de los mejores remedios que podían: los unos echando la ropa y mercadería a baño, los otros vaziando el agua que dentro de la nave entrava, volviendo la mar Y al estremo de verse ya más muertos que vivos, con santas oraciones y devotas esclamaciones invocaron y encomendáronse al soberano redemptor del cielo y tierra y a su Virgen Madre Bendita y a todos los Santos y Santas, haziendo sus devotos pelegrinos a Jerusalén, a Santiago, a Monserrate y Lorito y otras devociones. Y viéndosse ya del todo perdidos, unos con otros se davan a menudo cuenta de sus pecados, pidiéndosse perdón con mil abraços y gritando con altas vozes, llorando la misericordia de Dios» [18].
[E al punto estremo di vedersi più morti che vivi, invocarono, con sante preghiere e devote effusioni, e si raccomandarono al sovrano Redentore del cielo e della terra e della sua Vergine Madre, Benedetta, e a tutti i santi e sante, facendo i loro devoti pellegrinaggi a Gerusalemme, a Santiago, a Monserrato e a Loreto e altri oggetti di devozione. E vedendosi del tutto persi, gli uni con gli altri si rendevano conto, e spesso, dei loro

peccati, chiedendone il perdono con mille abbracci e gridando ad alte grida, piangendo per la misericordia di Dio].

In questo episodio quasi certamente Lo Frasso imitava il *Tirant lo Blanc* [19], e questo spiega perché mantenga in vita un'usanza che di fatto era già ripudiata e morta. Lo Frasso era un epigono che forse in una colonia ispanica stentava ad aggiornarsi su temi teologici, o forse il fatto che imitasse o che, comunque, usasse la copertura della "finzione", gli consentiva di tenere in vita un motivo letterario che rendeva come pochi altri il senso del dramma davanti alla morte, quando si desidera essere "in grazia di Dio".
Ma questo tema era davvero così poco corposo e per giunta moribondo? Forse la conclusione della nostra ricerca è un invito a scoprirne nuove testimonianze. I luoghi comuni, se davvero possiamo parlare in questi termini della "confessione tra laici", diventano davvero "comuni" quanto più cresce il numero delle attestazioni; se invece le testimonianze addotte sono pressoché isolate, allora acquistano il pregio delle cose rare. Chissà se chi solca il *mare magnum* dei romanzi barocchi o i diari di viaggio di vari secoli, dal Medioevo ad oggi, non si imbatta in opere che hanno tenuto in vita un tema teologicamente screditato, ma dotato di potenziale immaginativo. E questi mari, naturalmente, dovrebbero includere anche gli oceani, e non solo il Mediterraneo in cui sono ambientati tutti i testi che abbiamo ricordato.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Il testo si trova nel *Decretum*, *De consacratione*, Distinctio IV, can. "Sanctum". Si ricordi che il canone verte sul seguente soggetto: "Valet baptisma etsi per laicos ministretur".
[2] Ivonis Carnotensis, *Decretum*, Distinctio 191, in *Patrologia Latina,* CLXI, 107-108. Questo testo è citato parzialmente anche da Paul Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abesses dans l'administration de la penitence. Étude historique et théologique*, Paris, Lethielleux, 1897: 17, nota 2.
[3] È il termine di una delle "forme semplici" studiate da André Jolles, *Le forme semplici*, ora accessibile in traduzione italiana ne *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici* (1897- 1932), a cura di Silvia Canterini. Premessa di Ezio Raimondi, Milano, Bruno Mondadori, 2002: 253-451; a "il caso" sono dedicate: 2379-399. L'edizione originale in tedesco, *Einfache Formen*, è del 1930.
[4] L'opera si può consultare in Migne, *Patrologia Latina,* XL, 1113-1130. Ma esistono edizioni moderne: una a cura di Karen Teresa Wagner, *De vera et falsa penitentia*. *An Edition Study* (Ph Dissertation, University of Toronto, 1995, secondo cui l'opera fu composta nel periodo 1000-1040; l'altra, e decisamente migliore, è quella a cura di Alessandra Costanzo*, Il trattato de vera et falsa poenitentia: verso una nuova confessione*, Studia Anselmiana, 154, Roma- St. Ottilien, 2011, entrambe le edizioni hanno eccellenti introduzioni.
[5] In *PL*, XL: 1122; nell'ed. di K. T. Wagner è alle righe 583-84, e nell'ed. Costanzo: 269.
[6] *Super divi Iacob Epistolam i*, in Migne, *PL*, XCIII, 39.
[7] *Libri Sententiarum*; lib. IV, dist. XVII, Migne, *Patrologia Latina*, CXCII, 880.
[8] *Ibid*., 5: 884.
[9] Citato da Laurain: 37, n. 3.
[10] Il testo, ricavato dal *Commentarium in IV Sententiarum*, Dist. XVII, Q. III, art. III, Sol. II, e noi lo riprendiamo da P. Laurain, op. cit.: 39, n. 1.
[11] Citato da Laurain dal trattato *Quia Fratres minores praedicent et confessionem audiant*, in *Sancti Bonadventurae Opera*, Lugduni, 1668, t. VII: 345.
[12] I rimandi e i testi del Navarro e di Domingo de Soto sono riportati in P. Laurain, *op. cit*.: 50-51.
[13] P. Laurain, *op. cit*.: 29, cita dall'ed. di Michelant, Stuttgart, 1862. Per chi volesse consultare un'edizione moderna, veda quella a cura di Ferdinand Castests del 1909 e ristampata a Ginevra, Slatkine, 1974.
[14] Si cita dall'ed. curata da Roberto Galbiati, *Cantare di Camilla di Pietro Canterino da Siena. Storia della tradizione e testi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015: 194.
[15] *Tirant lo Blanch*, ed. Albert Hauf, València, Tirant lo Blanch, 2008, cap. 296: 1089.
[16] *Ibid*. cap. 299: 1094.
[17] A. March, *Poesies*, a cura de Pere Bohigas, Ediciò revisada per Amadeu J. Soberansa i Noemi Espinàs, Barcelona, Barcino, 2000, XLV: 1-24.

[18] Antonio Lo Frasso, *Los diez libros de Fortuna de amor*, a cura di Antonello Murtas, introduzione di Paolo Cherchi, Cagliari, Centro di Studi Filologici Sardi/CUEC, 2012: 388 sg.
[19] Cfr. la nostra nota *Tirant lo Blanc: una possibile fonte di Lo Frasso*, in Paolo Cherchi, *Pagine sarde*, a cura di Dino Manca, Sassari EDES, 2023: 115-130.

Paolo Cherchi, "professor emeritus" della University of Chicago, dove ha insegnato letteratura italiana e spagnola e filologia romanza dal 1965 al 2003, anno in cui è stato chiamato dall'Università di Ferrara come Ordinario di letteratura italiana, e da dove è andato in congedo nel 2009. Si è laureato a Cagliari in filologia romanza, ha conseguito un PhD a Berkley (1966). Si è occupato prevalentemente di letterature romanze nel periodo medievale e rinascimentale. Fra i suoi lavori più recenti ricordiamo *Il tramonto dell'onestade* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016); *Petrarca maestro. Linguaggio dei simboli e della storia* (Roma, Viella, 2018); *Maestri. Memorie e racconti di un apprendistato* (Ravenna, Longo, 2019); *Ignoranza ed erudizione. L'Italia dei dogmi verso l'Europa scettica e critica (1500-1750)* (Padova); *Quantulacumque lucretiana. Nuove piste di ricerca sulla fortuna di Lucrezio nel tardo Rinascimento* (Generis Publishing, 2022)*; Studi ispanici. Fonti, topoi, intertesti* (Milano, Ledizioni, 2022). Nel 2016 è stato cooptato come socio straniero dall'Accademia dei Lincei.

Scotellaro. Una eredità incorporata

di *Pietro Clemente* [*]

Quanta strada insieme

Nei primi anni 70, Scotellaro diventò per me un compagno di strada. Insegnavo Storia delle Tradizioni Popolari all'Università di Siena in un clima ancora vivo di impegno politico. Raccolsi con altri colleghi una serie di scritti e ne feci una dispensa in cui si metteva in scena l'epica delle lotte sociali del secondo dopoguerra [1] e dove si mostrava una via per studiare la storia delle tradizioni popolari non come nostalgia del passato, né come filologia o classificazione di tipologie, ma nel nesso con la storia sociale. Mi nutrivo e imparavo dagli scritti di Gramsci, di Cirese, di De Martino e in modo particolare di Scotellaro. Erano passati poco più di vent'anni dalla sua morte avvenuta quando aveva da poco superato la trentina.
Con Scotellaro ho avuto un rapporto intellettuale di natura non solo critica e storiografica ma di forte condivisione. Lo ho incontrato studiando i suoi scritti e tramite la memoria di Alberto Cirese, mio maestro di studi demo-etno-antropologici. Cirese non l'aveva conosciuto direttamente ma ne aveva capito la personalità al convegno di Matera del 1955 a lui dedicato. Cirese e Gianni Bosio, legati allora a Raniero Panzieri e a Lelio Basso, facevano parte di una sinistra radicale e socialista. Di Rocco

condividevano la tradizione socialista oltre che l'importanza data alla ricerca sociale. In quegli anni l'area socialista era in competizione, a volte anche in conflitto, con lo stile e il centralismo del PCI. Con Cirese ho condiviso una parte del percorso nel PSIUP [2], per poi confluire, staccandomi da lui, nel Movimento studentesco e nella sinistra extraparlamentare.
Scotellaro era per entrambi, il mio maestro ed io, emblema di un'altra idea di sinistra. Priva di retorica, solidale, basata sull'iniziativa e l'autonomia delle classi subalterne. Al sopracitato Convegno di Matera, l'analisi di Franco Fortini (da me letta molti anni dopo) mi aveva molto colpito perché aveva analizzato Scotellaro con grande sincerità. Non aveva detto che era un grande poeta e aveva usato parole forti come '*piccoli e tenaci roditori contadini'*. La sinistra radicale di allora era severa, piena di ragioni critiche. Non era una sinistra identitaria in cui venivano esaltati i propri componenti e sminuiti [3] gli altri. La poesia non poteva essere da meno nella ricerca della verità. Infatti:

«Non siamo qui per nutrire la leggenda del piccolo sindaco-poeta. Siamo qui per continuare la nostra conversazione con lui» (Fortini 1974:3).
«Agite perché la fraternità sia nelle cose, nelle istituzioni, nel pane che mangiate e nel vino che bevete, perché l'azione, come disse cent'anni fa un grande poeta francese, sia sorella al sogno. Quel giovane si chiamava Rocco Scotellaro» (ivi:54/55) [4].

Credo che a queste parole Rocco avrebbe applaudito [5]. Molte poesie di Scotellaro hanno una densità spiccata tra linguaggi poetici del Novecento italiano e critica e antagonismo politico, oltre che una grande forza riflessiva e una costante ironia. Ho attinto molto dagli scritti sulla poesia di Fortini che era mio collega a Siena in quegli anni '70 ancora carichi di lotte e di storia vicina.
Contadini del Sud [6] fu una scoperta: era un'opera che stava al centro del mio Olimpo di studi e di politica culturale del quale facevano parte Danilo Montaldi, Gianni Bosio, Franco Cagnetta e Danilo Dolci. La sua conoscenza mi fu trasmessa da Cirese che aveva compreso che l'opera conteneva in modo originale la vivace dimensione culturale dei subalterni (come si diceva allora), dava la voce alle culture altre, nasceva dall'ascolto. Mi sentivo molto in sintonia con quel modo di fare ricerca e col mondo col quale si metteva in contatto.
E poi. E poi mia madre era nata in Lucania, a Rionero in Vulture, anche se si trasferì a Portici [7] da bambina. Così la Lucania mi pareva una mia terra, anche se poco vista ma assai letta [8].
In questa dimensione, *Cristo si è fermato ad Eboli* di Levi [9] rappresentò per me una sorta di ricerca sul campo raccontata da un non antropologo, ma certo degna di avere un posto di primo piano in un manuale di antropologia. La sua ricerca fu particolarmente utile per la rinascita e la trasformazione degli studi italiani DEA [10] nel secondo dopoguerra. Al centro dell'opera di Levi spiccava il tema della autonomia delle culture e di quella contadina in particolare. Il pensiero di Levi era diverso dal 'centralismo democratico' del PCI e dall'idea che la classe rivoluzionaria fosse rappresentata solo dal proletariato mentre i contadini, pur se alleati, non avevano prospettiva di futuro. All'epoca sembrava che il futuro fosse prerogativa soltanto della classe operaia.
Tutto questo mi faceva essere 'con' Scotellaro, dentro il suo modo di sentire ed esprimere ansie, sentimenti, attese di un mondo contadino e paesano. Mondo che non appariva mai semplificato e acritico ma sempre rappresentato nelle varietà, nei disagi, nelle proteste senza speranza, negli anarchismi, nei millenarismi, negli individualismi.
Non posso dire di essere stato uno studioso di Scotellaro. I miei pochi scritti su di lui risentono molto del clima degli anni '70. Clima che è difficile per ora capire interamente, ex post, e che percepisco come una frattura nella mia storia e in quella collettiva, un tempo in cui le autobiografie si spezzano, e ancora oggi i ricordi si confondono: tra le grandi assemblee liberatorie negli Ospedali Psichiatrici e il settarismo dei gruppi ultramilitanti, tra la scuola aperta ai genitori e il terrorismo. Resta per me una frattura traumatica la visione del corpo di Aldo Moro nel bagagliaio di una R4. È difficile riconnettermi col me stesso di allora. Così vado un po' a tentoni.
Di Rocco sono stato un ammiratore, un lettore che si lasciava guidare: il mio approccio allo studio delle storie di vita è stato ispirato al suo esempio di ricerca delle diversità, alla scoperta dei racconti

come chiave per capire la complessità e la ricchezza della società e della vita, rifuggendo da storie fittizie e imbellite con uno scopo politico precostituito,
Più volte ne ho riletto i racconti e le poesie, fino a che qualche frammento delle sue parole non è diventato quasi un mantra interiore per me:

Mi hai risposto tra l'altro
Che un padre che ama i figli
Può solo vederli andar via [11]

o la figura di Ramorra e quel distrarsi al bivio, o anche

'*Sempre nuova è l'alba'*,
Non gridatemi più dentro,
non soffiatemi in cuore
i vostri fiati caldi, contadini.
Non mi farò più un bicchiere contento.

Versi che mi sono entrati nella memoria fino ad essere figure del mio stesso pensare e rappresentare le emozioni. Così come mi sono entrati dentro come esempi e come riferimenti negli studi sulle biografie le persone che animano il libro *Contadini del Sud*: il *figlio del tricolore*, il *bufalaro*, l'assessore socialista che si sposò tre volte, il De Grazia e la sua scelta religiosa come forma di cambiamento progressista.
L'Uva puttanella, testo autobiografico originalissimo anche per la scrittura, parla di un percorso da casa verso la vigna, e tutte le volte che lo rileggo ho l'impressione di compiere anche io lo stesso viaggio, tanto è significativo della dimensione sociale della riflessività e della memoria soggettiva. È un testo inquieto e privo di certezze che non segna l'immedesimazione nella prospettiva dei contadini. Scotellaro se ne distanzia ma anche per questo il suo impegno si fa più responsabile e insieme faticoso nel ricercare punti comuni e per alimentare il suo spirito di servizio verso di loro. Spesso *' i piccoli tenaci roditori contadini*' sono seccanti e noiosi e riescono a mettere in discussione il suo stesso equilibrio. Le pagine dedicate a coloro che con lui condividevano il carcere sono momenti riflessivi, allo stesso tempo di distanza e di vicinanza, di interpretazione mescolata ad un sentimento di pietas, di tattica della relazione e di tecnica della comprensione, di una socievolezza sempre impegnata sui confini della moralità.
Anche se da tempo non ho più scritto su Scotellaro, lui ha continuato a germogliare dentro di me. Pensare a Rocco mi chiede di ritrovare giovinezze remote di quando, almeno nei miei desideri, l'azione politica era sorella del sogno [13].
Ogni volta che sono a Matera vado a Palazzo Lanfranchi per vedere il grande murale che Carlo Levi ha realizzato per il funerale di Rocco Scotellaro. Il dipinto mi commuove e ogni volta lo fotografo. La prima volta che, quasi in pellegrinaggio, andai a Tricarico, fui deluso di trovare che la memoria di Rocco era quasi del tutto assente. Era tempo di dimenticanza. Era comunque presente un Centro Scotellaro la cui direttrice Maria Bisceglia incontrai in seguito grazie a Ferdinando Mirizzi.
Voglio ricordare che Cirese [14] ha scritto, in polemica con De Martino [15], un testo molto intenso su Scotellaro. Lo ha fatto nel suo 'stile tardo' [16]. In questo lavoro critica De Martino per l'atteggiamento dell'intellettuale che viene da fuori e che approfitta delle culture e delle personalità locali, le sintetizza nella 'linea' nazionale del partito [17], ma non le riconosce nella loro specificità, diversità, autonomia perché contrarie al verbo del centralismo democratico comunista. Il testo di Cirese è pieno di memoria di quel che Scotellaro significò per la cultura di sinistra degli anni '50 e '60 [18] e di dolorosa delusione verso De Martino, non tanto e non solo per il suo 'storicismo' legato a Croce, ma per un ingiusto comportamento verso Scotellaro e la sua poesia.

Sono lontanissimo dal volere aprire polemiche e dare giudizi; sono un allievo di Cirese che deve molto a De Martino. Sono molto critico verso alcuni aspetti del pensiero e delle ricerche di De Martino, ma gli sono debitore di riferimenti importanti, la mia formazione intellettuale di antropologo passa attraverso le sue opere da cui ho appreso tanto e che sono in sintonia con i temi che mi hanno avvicinato a Scotellaro. Di De Martino ho fatto mia la formula che indica i caratteri morali della ricerca:

«Io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un "compagno", come un cercatore di uomini e di umane dimenticate istorie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo» [19].

È una sorta di giuramento di fondazione, che Scotellaro attualizza per la prima volta nella forma di 'libro di etnografia' proprio con i *Contadini del Sud* e *L'uva puttanella.* De Martino ne aveva colto i principi e il metodo. E le sue *Note lucane*, dentro le pagine di *Furore, simbolo e valore* [20] sono state per me un punto centrale di riferimento. Le incomprensioni e i conflitti tra i due grandi dei nostri studi sono un episodio a sé della storia di quegli anni, ed è giusto che siano stati trattarli a parte.

Aggiornarsi

Dopo questa topografia di memorie personali e di luoghi simbolici che nel tempo mi hanno legato a Scotellaro, mi riaffaccio su di lui in occasione del centenario della sua nascita. Lo rivedo oggi, con occhi nuovi, attraverso la lettura di studi e contributi aggiornati. Nel suo centenario, la memoria di Rocco risulta un po' sbiadita per lontananza, se confrontata con i centenari di Lorenzo Milani, Italo Calvino, Saverio Tutino. Altri centenari che sono incastonati nella mia storia personale. La morte di Rocco, davvero prematura, è del 1953 quella di Don Milani del 1967, di Calvino del 1985 e di Tutino del 2011.
Ma forse una vita più breve contiene una carica di senso compressa, dotata di grande potenzialità espansiva, che la distanza nel tempo modifica e carica di nuove significazioni purché non venga seppellita nell' oblio. Sul web ho trovato qualche riga sull'incuria della sua tomba, e sulla chiusura del Centro Scotellaro di Tricarico. Non sono segnali confortanti. I sindaci hanno poca memoria in generale, ed è più grave quando si confrontano con una figura forte ed esemplare di sindaco come fu Scotellaro.
Ma ho registrato una traccia in controtendenza: il 17 marzo scorso infatti l'Associazione dei Lucani di Siena ha promosso, nell'Aula Magna del Rettorato dell'Università, un convegno dedicato a Rocco con la presenza di due relatori antropologi (Fabio Mugnaini ed io). In quella occasione ho avuto modo di tornare sulla figura di Scotellaro, fare i conti con le tensioni intellettuali ed emotive che ancora mi suscita. Ma anche con l'abisso che mi separa dai nuovi studi. In quell'incontro, come anche in questo testo, ho scelto di raccontare la storia del mio sodalizio con Rocco e, nel narrarla, ho avuto la percezione che ancora oggi si senta attuale il nesso tra cultura e politica e che, anche negli scenari mutati, ci siano dei nodi 'metodologici' che sono ancora vivi. Perché anche oggi siamo interessati al nesso tra poesia, governo di un paese, militanza controcorrente, ricerca e capacità di far parlare, ascoltare, leggere le voci della gente. Fabio Mugnaini, che con e come me in quella occasione parlava di Scotellaro, ha preferito riflettere sulla Basilicata contemporanea, sconosciuta a Rocco, ma carica di nuove disuguaglianze, una sorta di aggiornamento del senso che la sua storia ci ha lasciato. Questa ricerca del senso e del valore della poetica di Rocco nel presente è la dimensione più rilevante, l'unica che non lo veda relegato soltanto al passato.
Riprendere le fila di tanti studi, di documenti nuovi, di lettere, di fotografie che negli anni '70 non erano stati pubblicati e quindi non erano disponibili per me, ha aperto nuovi campi e modi di vedere Scotellaro. Modi sempre più lontani dal mito leviano del poeta contadino ma tesi invece a potenziare la figura dell'intellettuale, della ricerca dei suoi contatti, dei rapporti con altre figure del panorama

intellettuale di quel tempo (Levi, Rossi Doria, Fiore, Mazzarone). Il rapporto con Mazzarone non era a me noto negli anni ’70. Mi ci ha iniziato il racconto e gli scritti [21] di Ferdinando Mirizzi, collega antropologo dell’Università della Basilicata. Ma sono stati soprattutto gli scritti di Marco Gatto e, in specie il suo volume [22] uscito per il centenario, ad aiutarmi a superare il gap di memoria e di conoscenza della nuova letteratura su Rocco. La nuova raccolta di foto – prima ci si riferiva a poche immagini che ne accentuavano il carattere leggendario – aiuta a vederne la pluralità di momenti, di incontri, di orientamenti. Già in un articolo del 2022 Gatto aveva suggerito una attenta lettura del catalogo e delle sue immagini [23].
Rocco viene proposto quasi come un emblema di un inizio perduto la cui forza simbolica resta non logorata, adatta a ritrovare un percorso dentro il nodo della questione meridionale e del fallimento del Sud in una prospettiva di rinascita e di politica nuova.
Riferendosi in particolare ad uno scritto di Leogrande [24], Gatto indica Scotellaro come punto di riferimento rispetto alla domanda di nuovi percorsi e si domanda chi siano oggi i nuovi “contadini del sud”, le cui storie raccogliere perché si possa progettare la *fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo*. Per Leogrande, i nuovi contadini sono i braccianti agricoli del nuovo mondo migratorio, anche se questa scelta mette in risalto conflitti potenziali con i contadini rimasti sul territorio, per lo più ostili al nuovo bracciantato. Auspica che questa ostilità possa essere superata per conquistare una nuova alleanza tra i locali e i migranti, i marginali, gli ultimi.
Nella mia mente torna forte il nesso tra Scotellaro e la figura di un altro sindaco Mimmo Lucano, già sindaco di Riace. Come successe a Rocco Scotellaro, anche Lucano è stato aggredito dalle istituzioni e dalla politica conservatrice mentre cercava in modo creativo ed originale di trovare un nesso tra nuove migrazioni, sviluppo ed eredità della cultura locale. Lucano vive oggi da emarginato dentro l’iter del lungo processo, con una condanna a sette anni di carcere e il ricorso in appello ancora in corso. Nel quadro delle iniziative dell’Associazione Riabitare l’Italia, di cui faccio parte da qualche anno, lo ho incontrato in un’aula strapiena e solidale dell’Università della Calabria. Lucano parlava con un tono quasi visionario, quasi religioso, in modo meno riflessivo e ironico di Scotellaro, ma era simile nel sentire il peso della responsabilità, la consapevolezza di non potersi sottrarre a quella lotta e di ritenere inevitabile quel suo destino. Forse a Carlo Levi sarebbe sembrato una reincarnazione di Rocco.
Sul piano della progettualità torna in scena, nel nesso che cerco tra Scotellaro e gli studi successivi, la storia intera dalla Basilicata che negli anni del dopoguerra la resero quasi una regione laboratorio per la presenza sul suo territorio di studi antropologici internazionali e italiani, ma anche letterari ed artistici. Nella introduzione al suo volume di ricerca sul campo a Scanzano Ionico, l’antropologa Maria Minicuci [25] ricorda i nomi di tanti studiosi anglosassoni impegnati su quel territorio: a partire dalla tesi dottorale di Robert Banfield da cui scaturì la nozione di ‘familismo amorale’ (nozione che poi fu ripresa da Paul Ginsborg che la estese a tutta l’Italia e non solo ai ceti popolari) fino a John Davis critico verso la tradizione anglosassone di ricerca. Ma fu laboratorio anche per i tanti intellettuali che vi sperimentarono il domicilio coatto, da Levi a Rossi Doria e a tanti altri. Maria Minicuci, descrivendo il mondo dei contadini imprenditori del presente, sottolinea. attraverso la casistica descritta, la difficoltà di unire il loro mondo con quello delle culture estensive, del bracciantato straniero e del caporalato. Negli studi degli anni ’50 si usava erroneamente il concetto di progresso incentrato sullo sviluppo industriale, perdendo così di vista tanta parte della specificità del Sud. Il maggiore paradosso è quello dei Sassi di Matera passati da essere vergogna nazionale a patrimonio dell’Umanità Unesco.
Ed è proprio nel clima degli anni ’50 che De Martino descriveva così Tricarico [26]:

«Tuttavia il fatto reale è che in questo scenario che sembra la negazione della storia vivono alcune migliaia di persone storiche. Vivono nel groviglio di tane che si addossano alle pendici alquanto brusche del colle di Tricarico, onde ne risulta un labirinto di sconnesse viuzze precipiti, sfogo di fogne della parte alta del paese. Vivono, ma meglio si direbbe che contendono al caos le più elementari distinzioni dell’essere: la luce lotta qui

ancora con le tenebre, e la forzata coabitazione di uomini e bestie suggerisce l'immagine di una specie umana ancora in lotta per distinguersi dalle specie animali».

La poesia

Anche la poesia ha una dimensione antropologica. Quella di Scotellaro continua a parlami, come se, con il trascorrere del tempo, non perdesse mai il senso anzi si rinnovasse. Più in generale sono convinto che si può definire utilmente una dimensione antropologica della poesia, perché essa, nella sua scrittura ambigua, potente ed evocativa, riesce ad aprire – indipendentemente da quando è stata scritta – immaginazioni del possibile, antropologie del domani [27]. Nel dialogo con la nostra soggettività essa non ha bisogno di contesti storici, non ci viene chiesta una filologia letteraria, quando ne siamo colpiti, Così come questi versi di Baudelaire rimbalzati da Fortini su Scotellaro e da qui su di me.

Andrò via soddisfatto da un mondo ove l'azione non è sorella del sogno

Si è in presenza di un dialogo diretto tra soggettività ed esperienza vitale e morale. Le poesie (lo diceva già Fortini nel 1955) non sono da adottare per una militanza, ma per una interrogazione di sé che quella militanza costantemente rimette in questione. Tante poesie potrebbero essere rilette oggi con un nuovo senso e una nuova libertà. Penso che per 'ripoliticizzare Scotellaro' potrebbe essere utile fare questo percorso per vedere il rapporto tra un mondo cambiato e un intellettuale scomparso troppo presto che ci ha lasciato però dei modi di guardare – fatti di parole – che possono rivelarsi strumenti per scoprire il presente.

Exempla: contadini, migranti, lucani

Voglio segnalare tre possibili modelli di pensabilità attuale di Rocco.

1. All'inizio delle mie ricerche in Toscana mi sono occupato di contadini mezzadri che avevano lasciato la terra, sentendosi sfruttati e isolati rispetto al mondo moderno, chiusi in antiche e ormai insopportabili servitù. È stato per rappresentare la loro storia che mi sono occupato di musei. Oggi il mondo di quei contadini e dei loro musei è diventato obsoleto per le amministrazioni pubbliche. Vittime di tanti 'nuovismi', i sindaci sono per lo più incuranti del passato e con essi anche il loro elettorato. Da quando mi occupo di zone interne e di rinascita di paesi caratterizzati da abbandono e crollo demografico, mi rendo conto che i saperi, le pratiche, la capacità di economie *self-sustaining* e – necessariamente – a km zero dei contadini, costituiscono una nuova attualità. I contadini sono tornati sulla scena attraverso gli studi e le proposte politiche che arrivano dal Messico e dall'India, ma anche dalle nostre campagne dove negli anni '80 sono nate comuni, imprese e cooperative.
2. Via via negli ultimi trenta anni si assiste a fenomeni di ritorno: ritornano i nipoti che, saltata la generazione dei padri modernisti, riprendono possesso delle terre dei nonni. È un nuovo e diverso mondo contadino rispetto a quello che conobbe Scotellaro, ma assai sensibile alle parole d'ordine ecologiste, alla solidarietà, alla sperimentazione, alla innovazione non finalizzata al solo aumento del reddito. Esiste un'ampia letteratura mondiale sul nuovo modo di abitare il territorio [28] con forte centralità contadina [29]. Si tratta di un movimento inteso a riabitare, riequilibrare, innovare tenendo in conto la grande eredità delle agricolture storiche dell'Italia rurale. Un modo di riferirsi al mondo contadino di oggi sarebbe il primo 'exemplum' che potrebbe trovare in Rocco una guida, un filo conduttore: il ritorno alla terra, le nuove agricolture contadine all'insegna della 'coscienza di luogo' prima che della coscienza di classe. I contadini di Rocco Scotellaro diventerebbero così riabitatori dei paesi e innovatori facendo rivivere e reinterpretando gli

antichi modi di coltivare. Sarebbe uno dei modi perché Scotellaro riviva come 'patrono' in questa possibile nuova dimensione contadina.

3. Nelle recenti considerazioni su Scotellaro sembra prevalere l'ipotesi di una sua presa con il mondo degli ultimi, con un progetto di civiltà che incorpori la nuova domanda di lavoro e di asilo. Una frontiera di una nuova cultura di mescolanza. È uno dei temi che emergono dal dibattito che ho più sopra riportato. Il nuovo bracciantato agricolo che è uno dei mondi di maggiore sfruttamento, di povertà e di precarietà della vita e del futuro, può essere alla base di un ripensamento del Sud agricolo contro forme di agricoltura estensiva e per lo più anticontadina. È un secondo modo di riferirsi a Rocco e alla sua attenzione, alla sua pazienza, alla sua pietas, come modo di costruire condizioni di vita e di futuro nuove come quell'alba 'sempre nuova' della sua poesia più nota. Tra il primo e il secondo modello si giocano anche la coscienza di classe e la coscienza di luogo: è una difficile scommessa farle alleare.

Leggendo sul web i commenti sulla ricorrenza del centenario, mi pare che Scotellaro possa anche essere assunto a patrono della Basilicata contemporanea come regione marginale che vuole affermare la propria identità (la 'lucanità', la cui traccia sta già nel titolo de *L'uva puttanella [30]*). Un approccio identitario che può essere del tutto positivo visto che Scotellaro non si presta a mitologie turistiche, ma può forse offuscare le grandi potenzialità sociali della memoria scotellariana, sui temi delle diseguaglianze, includendola in una prospettiva giocata sul passato e tendente a non evidenziare lo stato attuale della Basilicata e le sue innovazioni e contraddizioni.
Questi tre modelli esemplari – i nuovi contadini, i migranti, l'identità regionale – possono anche intrecciarsi e assumere così grande forza. Non ne sono sicuro ma, secondo me, il modo di ridare contemporaneità a Scotellaro è solo all'inizio.
Finisco – per non farmi illusioni – con una testimonianza recente che ho trovato sul web:

«A Tricarico, …, il ricordo di Rocco, suo figlio vero, pare più nascosto. Un dipinto murale all'entrata del paese lo raffigura, ma poi ne scompare ogni traccia. I quartieri Saraceno e della Rabata, pur abitati, e le sue strade, testimoniano di un passato che più non c'è e dell'assenza di Rocco. Il centro di documentazione a lui dedicato è stato chiuso. "Io sono uno degli altri" che, come lui, sono stati cancellati» [31].

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

[*] È appena uscita la rivista *L'ospite ingrato*, numero monografico dedicato a Rocco Scotellaro col titolo *1923-2023: Rocco Scotellaro, presente e futuro* per la cura di Marco Gatto e Lorenzo Pallini. Un numero davvero importante con 18 testi tra i quali alcune interviste ai principali studiosi di Rocco. Mi dispiace di non aver potuto tenerne conto in questo scritto. Ho avuto solo modo di usare qualche utile riferimento. Si precisa che questo testo esce in coedizione tra le riviste *Dialoghi Mediterranei* e *Dalla parte del torto.* Le foto sono tratte dal volume a cura di Carmela Biscaglia, *Album di famiglia di Rocco Scotellaro,* Claudio Grenzi Editore, Foggia 2019.

Note

[1] P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Cultura popolare ed., 1976, dove scrissi: *Movimento operaio, cultura di sinistra e folklore*; *Sul folklore progressivo; Il caso Scotellaro.* La dispensa didattica da cui nasceva il libro è del 1974/5, quando avevo 32 anni ed ero al secondo anno d'insegnamento universitario.
[2] Anche Scotellaro entrò nel partito socialista, in una fase del dopoguerra in cui esso si chiamava PSIUP, e a quel nome ci si ispirò per il partito nato nel 1964 al quale Cirese ed io aderimmo
[3] Franco Fortini, *La poesia di Scotellaro,* Matera, Basilicata editrice, 1974
[4] ibidem

[5] Sono grato – in memoria – a Leonardo Sacco con il quale ho dialogato in amicizia e stima negli anni '80, per avere pubblicato questo testo e le pagine che seguono sulle poesie, senza – pare – attendere l'autorizzazione di Fortini. È un carteggio di prima mano forse ricostruito dalla registrazione, ma anche da appunti sulle poesie. Ne ho trovato riferimento in Alessandra Reccia, *Al di qua della storia. Franco Fortini sulla poesia di Rocco Scotellaro* in *L'Ospite ingrato*, n. 13, 2023, titolo generale: *1923-2023: Rocco Scotellaro, presente e futuro.*
[6] Rocco Scotellaro, *L'uva puttanella. Contadini del Sud,* Bari, Laterza, 1955.
[7] A Portici mio padre studiò Scienze agrarie e incontrò mia madre. Proprio a Portici dove, molti anni dopo, morì Scotellaro
[8] Ora grazie alle tante collaborazioni di ricerca con l'Università della Basilicata mi è diventata familiare, come era giusto che fosse
[9] *Cristo si è fermato ad Eboli,* Torino, Einaudi, 1945
[10] DEA una sintesi acronima di demo-etno-antropologici, dove *demo* stava per demologici ovvero di tradizioni popolari
[11] Lezioni di economia, 1952, in Fortini, cit.: 29. In questi casi non c'entra solo l'antropologia ma anche il messaggio etico che fa da riferimento nella vita reale, così come nel caso di 'uno si distrae al bivio', si tratta di un messaggio che riguarda me stesso.
[12] Da *Passaggio alla città,* I primi tre versi recitano Ho *perduto la schiavitù contadina, /non mi farò più un bicchiere contento/ho perduto la mia libertà.* Se ne ricava una tematica della nostalgia che si avvicina a quella formulata da A. Cirese in *Condizione contadina, nostalgia, partecipazione*, in id. *Oggetti, segni musei*, Torino, Einaudi 1977
[13] Baudelaire *Il rinnegamento di San Pietro* è all'origine del passo di Fortini, che lo capovolge: «Per quel che mi riguarda, andrò via soddisfatto da un mondo ove l'azione non è sorella del sogno; m'auguro di spada ferire e di spada perire!» Da *I fiori del male* 1857.
[14] A. M. Cirese, *Per Rocco Scotellaro: letizia, malinconia e indignazione retrospettiva*. – In: *SM Annali di San Michele*, n. 18, 2005. *"Contadini del Sud, Contadini del Nord. Studi e documenti sul mondo contadino in Italia a 50 anni dalla morte di Rocco Scotellaro*", a cura di Giovanni Kezich e Emilia De Simoni. All'epoca Cirese aveva 84 anni e tornava su un tema per lui doloroso: i rapporti con De Martino, con il PCI anni 50, con Scotellaro.
[15] Per questi aspetti è un punto di riferimento il numero di *Lares* dedicato a *Una "difficile alleanza":il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto De Martino*, e l'articolo di Antonio Fanelli *"Stiamo dalla stessa parte della barricata politica", la difficile alleanza tra A.M. Cirese e E. De Martino*, ivi: 407-442
[16] Said Edward W. *Sullo stile tardo,* Milano, il Saggiatore 2009, forse anche il mio ora che scrivo con una età analoga, è uno 'stile tardo'
[17] De Martino era stato socialista ma in quegli anni era impegnato ad essere accolto nel PCI dove aveva avuto anche diversi attacchi.
[18] Ricordo che anche Leonardo Sacco era molto critico verso la rappresentazione che De Martino aveva dato della Lucania.
[19] Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in *Società* 1953.
[20] Id. *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli 1980. La prima edizione è del 1962.
[21] Ferdinando Mirizzi, *Scotellaro e il popolare,* Lares n.3, 2016; Ferdinando Mirizzi, *Contadini del Sud tra valore documentario e dimensione letteraria*, in Forum Italicum 50(2)2016.
[22] Marco Gatto*, Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Roma, Carocci, 2023
[23] Marco Gatto *Tra dimensione privata e impegno pubblico. Sull'Album di famiglia di Rocco Scotellaro* in Archivio di etnografia, 1, 2021
[24] Alessandro Leogrande, *Gli anni dello straniero*. *Italia 1998-2017,* Roma, Edizioni dell'asino, 2021; mentre scrivevo queste pagine ho scoperto che Leogrande è morto quarantenne nel 2017, il libro che cito tramite G. Gatto è postumo, curato da Nicola Villa. La sua carriera di studioso e giornalista sulla frontiera del cambiamento e della disuguaglianza è straordinaria.
[25] M. Minicuci, *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma. Scanzano Jonico*, Roma, CISU 2012
[26] E. De Martino. *Note Lucane* in *Furore simbolo e valore*, citato,
[27] P. Clemente, *Penne di petto: antropologia, poesia, generazioni,* in *Il gallo silvestre»,* 13, 2000
[28] Alberto Magnaghi, Il principio territoriale, Torino, Bollati Boringhieri, 2020; Id. *La conscience du lieu*, Eterotopia France/ rhizome, Paris, 2017, A.De Rossi e altri, a cura di*, Riabitare l'Italia*, Roma, Donzelli, 2018 Segnalo inoltre tutti gli altri titoli della collana Donzelli su Riabitare l'Italia

[29] Jan Douwe Van Der Ploeg *I nuovi contadini* [29]*;* Silvia Perez Victoria, *Il ritorno dei contadini*, Milano, Jaca Book 2015
[30] L'uva puttanella è quella che presenta un difetto di sviluppo della bacca, che però non incide sul gusto. Dolce ma più piccola, Scotellaro la assume a simbolo della condizione dei contadini del Sud
[31] Pier Giorgio Ardeni *Il manifesto* 23 aprile 2023.

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); *I Musei della Dea*, Patron edizioni Bologna 2023). Nel 2018 ha ricevuto il Premio Cocchiara e nel 2022 il Premio Nigra alla carriera.

Che ci facciamo con questo patrimonio culturale? Le fontane di Roma e il David di Michelangelo

Roma, Le transenne che impediscono l'accesso a Piazza Colonna e la vista di una parte della Colonna di Marco Aurelio (ph. Fulvio Cozza)

CIP

di *Fulvio Cozza*

Introduzione

Componente italiana della rete internazionale A22 che da qualche anno organizza delle campagne di disobbedienza civile per la lotta al collasso ecoclimatico, Ultima Generazione ha organizzato numerose azioni che hanno riguardato varie località italiane e ovviamente il territorio capitolino.

Proprio a Roma, l'imbrattamento con vernice lavabile dell'ingresso del Palazzo del Senato è spiccato per le reazioni dell'opinione pubblica e per l'invocazione di pene esemplari (Il Manifesto, 01/06/2023).
Partendo dall'analisi delle azioni non violente che hanno coinvolto i monumenti nella città di Roma, in questo articolo tenterò di descrivere i modi di usare il patrimonio culturale emergenti delle pratiche di Ultima Generazione, i rischi di cristallizzazione culturale posti dalle politiche di estrema tutela promosse dalle istituzioni italiane nonché dall'adozioni di provvedimenti che più o meno ufficialmente mirano a recintare e a separare il patrimonio culturale dagli usi delle collettività. Anche facendo tesoro di una recente caso giudiziario fiorentino che ha riguardato il David di Michelangelo, discuterò poi dei processi di nazionalizzazione che si verificano in un momento in cui, paradossalmente, si assiste ad una rinnovata sensibilità per il sociale da parte di istituzioni culturali globali come l'UNESCO.
In un contesto urbano già da tempo segnato dall'adozione di controversi provvedimenti volti a scoraggiare la libera fruizione degli spazi e dei monumenti pubblici – come nel caso del divieto di sostare lungo la scalinata di Trinità dei Monti in Piazza di Spagna o l'installazione delle transenne in Piazza Colonna che da almeno due anni impediscono la completa visione della Colonna di Marco Aurelio – la sensazione è che tali tendenze iper-conservative corrano il rischio di allontanare le persone dalla possibilità di familiarizzare con gli oggetti del patrimonio culturale e dunque con i valori di inclusione e libero confronto che questi possono veicolare.

Abitare il patrimonio

Domenica 21 maggio 2023, nella stessa settimana che ha registrato una serie di disastrosi eventi alluvionali in Emilia-Romagna con 17 morti e drammatici costi ecologici, abitativi e sociali, a Roma una decina di attiviste ed attivisti di Ultima Generazione gettano un liquido nero a base di carbone vegetale nella Fontana di Trevi e entrano in acqua mostrando il cartello "Non paghiamo il fossile". Si tratta di un'azione che fa parte della campagna contro il collasso ecoclimatico indirizzata ad ottenere il tanto promesso stop dei sussidi pubblici ai combustibili fossili (Ultima-Generazione, 30/05/23).
Come tante altre iniziative di disobbedienza civile intraprese dal gruppo, il clamore dell'azione non solo getta il riflettore sulle politiche ecoclimatiche italiane ma sembra volontariamente indirizzata a superare quella caratteristica pigrizia che pubblico e media mostrano quando si trovano a trattare temi così centrali quanto poco spettacolari o spettacolarizzabili.
Nonostante le critiche di ecoterrorismo e le accuse di vandalismo, cioè che colpisce delle azioni svoltesi usando i monumenti della Capitale è che questi sono certamente coinvolti nell'azione ma allo stesso tempo vengono protetti da eventuali danni permanenti con una sensibilità ambientalistica. Si tratta di un modus operandi che mentre agisce sull'oggetto ne riafferma il prestigio storico, artistico e simbolico aggiungendovi tuttavia un valore sociale, cioè assecondando le medesime prospettive delle discipline storico-artistiche e sublimando la funzione pubblica del patrimonio culturale ed ecologico. È proprio quest'ultimo atteggiamento che certamente distingue le azioni di Ultima Generazione da quelle di singoli individui che si immergono nella fontana con intenti più o meno contestatori o da quelle realizzate dal neofuturista Graziano Cecchini. L'artista, in un'intervista in cui significativamente vengono tacciate di "gretta militanza" le azioni di Ultima Generazione, pone al centro delle sue performance il crudo intervento sul monumento mentre l'individuazione di una missione di pubblica utilità, oltretutto piuttosto vaga, è collocata sullo sfondo (Open, 01/04/2023).
In questo senso è emblematico che il comunicato di Ultima Generazione riguardante il riversamento di carbone vegetale nella Fontana della Barcaccia si richiami all'episodio che sarebbe stato all'origine della costruzione della fontana e dunque al suo valore di testimonianza storico-artistica:

«A Roma alle 11:30 tre persone hanno versato del liquido a base di carbone vegetale nelle vasche della fontana della Barcaccia. La tradizione popolare vuole che la forma dell'opera del Bernini, posta ai piedi di Trinità dei

Monti, fosse stata ispirata dalla presenza sulla piazza di una barca in secca, portata fin lì dalla piena del Tevere del 1598. Un richiamo fortissimo, che prefigura oggi lo scenario della "fine del Mondo" a cui stiamo andando incontro, pigiando sempre di più il piede sull'acceleratore: siccità alternata a devastanti alluvioni, che metteranno fine alla vita sulla Terra, insieme alle ondate di calore. Dopo una ventina di minuti le tre persone sono state portate via dalla polizia municipale» (Ultima-Generazione, 01/04/23).

Stesso discorso vale per l'azione dei due attivisti che nell'agosto del 2022 si sono incollati alla base della statua del Laocoonte ai Musei Vaticani. Ancora una volta l'opera d'arte diviene co-partecipe della protesta poiché, come è noto, nell'Eneide il personaggio di Laocoonte denuncia l'arrivo della catastrofe ma, dal momento che nessuno lo ascolta, le porte della città vengono aperte al Cavallo che segnerà la distruzione di Troia. Nell'istante in cui l'azione ha avuto luogo, la biografia del gruppo statuario del Laocoonte si arricchisce di questa nuova attribuzione di senso.
Come nel caso delle azioni con fontana della Barcaccia, quella dei Quattro Fiumi in Piazza Navona e quella di Fontana di Trevi, l'azione con l'opera raffigurante il Laocoonte fa emergere un uso tattico, inaspettato e innovativo dei monumenti (De Certeau, 2001); un uso che mostra anche una peculiare abilità artistica nell'instaurare un dialogo con i significati dei monumenti e con la cosiddetta agency degli oggetti d'arte, cioè la loro capacità di catturare lo spettatore e meravigliarlo mediante una sapiente commistione di quelle tecnologie dell'incanto di cui parla Alfred Gell (2020, 2021; Pinney e Thomas 2001).
In sostanza, di concerto alla complessa simbologia artistica che veicola il tema marino attraverso il peculiare e stratificato immaginario della romanità classicheggiante, guardando Fontana di Trevi tutti restano catturati dall'enigma simbolico-tecnologico sotteso da quella enorme massa d'acqua che scroscia letteralmente dal retro di un palazzo che sta nel bel mezzo dei vicoli della città, proprio ai piedi del colle Quirinale.
Vista da questa prospettiva, e in accordo con l'antico binomio tra potere e l'edificazione di sistemi idrici per l'Urbe che traccia una linea di continuità tra la Roma imperiale, quella papalina e la Roma attuale, Fontana di Trevi mette in scena la bontà del potere che commissiona o che tutela l'opera, lo splendore dell'acqua e la sua potenza vivificatrice (Thomassen e Clough Marinaro, 2014). In fondo è la densità di tali storie e tecnologie a rendere magico lo scatto di una foto ricordo o il fatidico lancio della monetina nella vasca della fontana. Si tratta di uno "scattare" e di uno "scagliare" che attestano la volontà di partecipare a quella secolare storia romana di durabilità nonché il desiderio di intercettare quella energia propiziatoria attraverso una rete di contatti tra soggetti e oggetti che sembrano rimandare alle teorie frazeriane della magia contagiosa (Frazer, 2016; Gell, 2021).
Ecco allora che le azioni ecologiche e non violente che anneriscono per pochi minuti l'acqua di fontane che celebrano Roma come capitale dell'Italia, la potenza benefica dell'acqua e la purezza di tale elemento essenziale, in primo luogo costringono le istituzioni locali e nazionali ad assumere una posizione in merito al tema del rischio ecoclimatico spesso insabbiato nel dibattito pubblico; in secondo luogo, creano un'esperienza che fa riflettere su quanto la presenza dell'acqua non vada mai data per scontata; in terzo luogo, trasformano gli statici oggetti del patrimonio in elementi socialmente utili, attualizzabili, che parlano dei rischi del presente e del futuro.
Il funzionamento di quella stessa tecnologia dell'incanto che ammalia il pubblico e che cattura la sua partecipazione da circa quattrocento anni, viene creativamente manipolata per spingere quello stesso pubblico ad avvertire nuove emozioni e a porsi nuove domande: come si può evitare che l'acqua si trasformi in veicolo di minaccia? Cosa si può fare per scongiurare la catastrofe ecoclimatica? Quali sono le nostre responsabilità di umani? Quali sono le prospettive dei nostri rappresentanti politici?
Da questo punto di vista, le azioni di Ultima Generazione che coinvolgono il patrimonio culturale di Roma possono aprire la strada a dei nuovi modi di "abitare i monumenti" (Fabre e Iuso, 2010). Mi riferisco a quell'ampio ventaglio di pratiche di intervento, innovazione e personalizzazione che tra l'ufficioso e l'ufficiale mirano a fare degli oggetti del patrimonio culturale la sede della propria dimora simbolica o lo strumento di un'appartenenza e di un'agency che, anche se a suo tempo non

era stata considerata dai progettisti dell'opera, oggi si fa carico delle ansie e delle aspirazioni di una collettività.
Non si tratta di una privatizzazione del bene né tantomeno della loro cieca o autoreferenziale distruzione, abitare un monumento significa farne un uso sociale, pubblico, democratico ed inclusivo. Dal momento che molti modi di abitare i monumenti sono spesso fortemente legati all'attualità e ai bisogni del presente e del futuro, il concetto di abitare arricchisce quello di patrimonio culturale nella misura in cui viene chiamata in causa quella funzione di riscatto e di progresso che lo sviluppo dell'ingegno e della cultura umanistica dovrebbero promuovere e che una tutela fatta solo di conservazione cieca e sorda rischia di bloccare (Bortolotto, 2006; Lattanzi, 2021).
Ma è purtroppo in questo senso "disabitativo" che sembra andare il sistematico transennamento di fontane e palazzi storici romani. Pratiche che non solo condizionano negativamente la riproduzione delle foto ricordo, cioè l'elemento imprescindibile dell'esperienza turistica, ma impediscono l'avvicinamento del pubblico a quel "suo" tanto decantato patrimonio.

Un David nazionalista

Le questioni appena trattate fanno parte del tanto dibattuto tema dell'uso pubblico del patrimonio culturale, questioni che stanno al centro dello stesso art. 9 della Costituzione della Repubblica Italiana, la quale, va ricordato, nacque nell'emergenza dell'Italia devastata dalla guerra ed è probabilmente per tale ragione che vi si introduce il cruciale quanto ambiguo concetto di tutela (Montanari, 2022). Se infatti al termine tutela si attribuisce un'accezione rivolta all'attualizzazione e ad un uso sociale si sta nel campo dell'abitare il monumento; se invece si assegna una sfumatura esclusivamente conservativa si sta dalla parte dell'affermazione di una esclusiva e arbitraria interpretazione istituzionale del monumento o, peggio ancora, in un utilizzo alternativo a quello ufficiale concesso solo in cambio di un congruo compenso economico; un uso che, come si può facilmente immaginare, è riservato ad una clientela tutt'altro che ampia e rappresentativa (Herzfeld, 2004; Palumbo, 2004; Bortolotto, 2006; Guermandi, 2021).
Quest'ultima possibilità è quella emergente da una sentenza giudiziaria che ha riguardato la pubblicazione su una rivista di un fotomontaggio contenente un'immagine del David di Michelangelo. Una volta interpellato, il Tribunale di Firenze non solo ha segnalato il danno patrimoniale relativo al mancato pagamento del canone per l'uso del bene (e calcolato in 20.000 euro così come da tariffario del museo), ma soprattutto ha decretato l'esistenza di un danno di natura non patrimoniale, quantificato in 30.000 euro, poiché la società editoriale «ha insidiosamente e maliziosamente accostato l'immagine del David a quella di un modello, così svilendo, offuscando, mortificando, umiliando l'alto valore simbolico ed identitario dell'opera d'arte e asservendo la stessa a finalità pubblicitarie e di promozione editoriale» (IlSole24ore, 15/05/23; Avvenire, 15/05/23). Se nella prima parte la sentenza punisce la mancata richiesta di consenso all'utilizzo dell'immagine per fini commerciali, nella seconda parte viene punito il fatto che la campagna pubblicitaria ha interpretato il David in una maniera diversa da quella decretata dal discorso identitario prodotto dallo Stato e dai suoi saperi istituzionali (un discorso che nasce con il processo di unificazione nazionale ovvero almeno 350 anni dopo la realizzazione dell'opera).
In buona sostanza, con l'attribuzione di un carattere nazionale e univoco al David di Michelangelo, la sentenza mette in pericolo il concetto di pubblico dominio e con esso la possibilità che proprio dal pubblico possano essere avanzate interpretazioni nuove, di pubblico interesse e di pubblica utilità (Finestre sull'arte, 25/05/2023). Proposte cioè che rendano giustizia del carattere tutt'altro che cristallizzato della dimensione culturale e materiale (Dei, 2018), proposte che mirino ad abitare i monumenti, a reinventarli, a renderli presidi di inclusione e di innovazione come caldeggiato da diverse correnti museologiche e addirittura da organizzazioni come l'UNESCO che negli anni ha introdotto termini come "partecipazione", "rivitalizzazione" e "salvaguardia" da affiancare a quello più statico di "tutela" del patrimonio e a quello economicistico di "valorizzazione" (UNESCO, 2003; Bortolotto, 2006; Guermandi, 2021; Lattanzi, 2021; Montanari, 2022).

Conclusioni

Giovedì 25 maggio, alla presenza del sindaco di Roma e del Sovrintendente capitolino ai Beni Culturali, è stata presentata l'opera dell'artista Giangaetano Patanè collocata all'interno della Fontana della Barcaccia in Piazza di Spagna (la stessa fontana protagonista di una delle azioni di Ultima Generazione). L'opera è una rappresentazione scultorea di cinque pesci di terracotta dipinta, della grandezza di circa 85 cm, adagiati in maniera assolutamente non invasiva sul fondo della fontana come a simulare il nuoto libero nell'acqua. Titolata *Gli ultimi cinque pesci del mare*, l'installazione si pone l'obbiettivo di sensibilizzare i cittadini e le istituzioni sulle conseguenze dei cambiamenti climatici e sulla salvaguardia dell'ecosistema terrestre. La targa esplicativa spiega che l'opera «rappresenta il grido di allarme e di dolore dell'ecosistema ferito. I pesci nuotano liberi nei cinque oceani, ma davanti al pericolo si uniscono per affrontare le minacce. Allo stesso modo l'Umanità, con un impegno collettivo, deve proteggere e tutelare la propria Casa comune».
Stando a quanto riferito nel sito di informazione locale Roma Today:

«L'installazione artistica rimarrà all'interno della fontana per circa un mese. È stata scelta la Barcaccia, monumento di grande pregio e fama, non solo perché garantisce la piena visibilità dell'opera dal piano stradale, ma soprattutto poiché simboleggia una barca prossima all'affondamento, ma ancora a galla e in grado di navigare. Un messaggio di speranza per il futuro: adottando comportamenti sostenibili, siamo ancora in tempo per salvare il pianeta». (Roma Today, 26/05/23).

Leggendo l'appena citata notizia proprio nel momento in cui mi accingo a scrivere le conclusioni di questo articolo, non posso fare a meno che cimentarmi in un'attività comparativa tra l'azione di Ultima Generazione e quella di Giangaetano Patanè, poiché oltre ad aver trattato il medesimo monumento hanno avanzato delle rivendicazioni che presentano similitudini e differenze. Infatti, come ho qui mostrato, viste dal punto di vista dei modi di abitare i monumenti, le due azioni si fondano sull'esigenza di generare un interesse sociale e pubblico attraverso un uso del patrimonio culturale che è temporaneo, creativo e che mira a non danneggiare irrimediabilmente il monumento.
Eppure, un'importante differenza c'è e riguarda il non trascurabile fatto che l'azione artistica di Patanè è promossa e verosimilmente controllata dall'alto, mentre l'azione di Ultima Generazione è espressione di un progetto politico – fatto essenzialmente di giovani – che fa critica culturale mettendo a nudo le responsabilità del potere. Si tratta di una differenza bene espressa dal vago e assai generico "grido di allarme" riportato sulla targhetta apposta dal Comune di Roma che stride con la concretezza dei dati scientifici e delle fonti legislative citate dalle attiviste e dagli attivisti di Ultima Generazione nonché con le spropositate reazioni punitive che sono state invocate contro il gruppo da parte dei membri del Governo.
Al di là delle caratteristiche della lotta politica condotta secondo i criteri della disobbedienza civile (e che dunque fonda la sua ragione d'essere sulla nonviolenta violazione di leggi), le azioni di Ultima Generazione offrono utili spunti per tutte quelle pratiche che mirano ad incentivare l'uso pubblico del patrimonio culturale. Ancora una volta si tratterà di chiamare in causa il senso pubblico, rivitalizzante, diffuso e partecipato del patrimonio culturale nonché il fatto che la sua dimensione vitale non può essere costretta da criteri estetici, vincoli di potere e progetti di nazionalizzazione calati dall'alto.
In tal senso, la sistematica installazione di barriere e recinti sui monumenti del patrimonio pubblico e tutte le forme di violenza simbolica che escludono ogni forma di interpretazione alternativa a quella proposta dal discorso istituzionale, mostrano tutti i rischi delle prospettive che impediscono quelle pratiche di sublimazione del valore storico-artistico del monumento che si realizza attraverso l'aggregazione di un valore sociale, inclusivo, creativo e di pubblica utilità. In fondo, se si dovesse portare agli estremi questo modo esclusivistico e nazionalistico di pensare il patrimonio culturale, si dovrebbero multare tutte le spiritose riproduzioni del David, tutte le carbonare con la cipolla (Il Post,

30/04/23), tutte le persone che "sorreggono" la Torre di Pisa e tutti i desideri espressi lanciando una monetina nella Fontana di Trevi.

Riferimenti bibliografici

Bortolotto, C., 2006, From objects to processes: UNESCO'S "Intangible Cultural Heritage", *Journal of Museum Ethnography*, 19: 21-33.
De Certeau, M., 2001, *L'Invenzione del Quotidiano*, Roma: Edizioni del Lavoro.
Dei, F., 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna: Il Mulino.
Fabre, D., Iuso, A., (eds), 2010, *Les monuments sont habités*, Paris: MSH.
Frazer, J., 2016, *Il Ramo d'Oro. Studio sulla Magia e la Religione*, Torino: Bollati Boringhieri.
Gell, A., 2020, *The Art of Anthropology. Essays and Diagrams*, London, New York: Routledge.
Gell, A., 2021, *Arte e Agency. Una teoria antropologica*, Milano: Raffaello Cortina.
Guermandi, M.P., 2021, *Decolonizzare il Patrimonio. L'Europa, l'Italia e un passato che non passa*, Roma: Castelvecchi.
Herzfeld, M., 2004, The Body Impolitic. *Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago: University of Chicago Press.
Lattanzi, V., 2021, *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive*. Roma: Carocci.
Montanari, T., 2022, *Art. 9. Costituzione Italiana*, Roma: Carocci.
Palumbo, B., 2004, *L'Unesco e il campanile*, Roma: Meltemi.
Pinney, C., Thomas, N., (eds), 2001, *Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment*, Oxford, New York: Berg.
Thomassen, B., Clough Marinaro, I. (eds), 2014, *Global Rome: changing faces of the eternal city*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Sitografia

Avvenire: https://www.avvenire.it/agora/pagine/david-michelangelo-tribunale-firenze-esiste-diritto-a-immagine-dei-beni-culturali (16/05/2023).
Finestre sull'arte: https://www.finestresullarte.info/opinioni/caccia-al-david-di-michelangelo-perche-posizioni-sulle-immagini-sono-anacronistiche (25/05/2023).
Il Post: https://www.ilpost.it/2023/04/29/grandi-carbonara/ (30/04/23).
IlSole24ore: https://www.ilsole24ore.com/art/la-testa-un-modello-david-michelangelo-svilito-valore-simbolico-AEqn6sTD (15/05/2023).
Open: https://www.open.online/2023/04/01/ultima-generazione-intervista-graziano-cecchini/ (01/04/2023).
Roma Today: https://www.romatoday.it/eventi/cultura/gli-ultimi-cinque-pesci-del-mare-nella-barcaccia-di-piazza-di-spagna.html (26/05/2023).
Il Manifesto: https://ilmanifesto.it/la-persistenza-di-ultima-generazione (02/06/2023).
Ultima-generazione: https://ultima-generazione.com/ (30/05/2023).
UNESCO, 2003, *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*: https://unescoblob.blob.core.windows.net/documenti/5934dd11-74de-483c-89d5-328a69157f10/Convenzione%20Patrimonio%20Immateriale_ITA%202.pdf

---

Fulvio Cozza, ricercatore indipendente, PhD in Antropologia culturale ed Etnologia presso la Sapienza Università di Roma. I suoi studi riguardano il rapporto tra vita quotidiana, pratiche archeologiche e forme di intimità nello spazio urbano di Roma. Nel 2021 ha pubblicato una monografia frutto della sua ricerca sul campo in alcuni scavi archeologici universitari dal titolo: *Fare Archeologia. Etnografia delle Pratiche Ricostruttive*, Roma, Cisu.

Lo scudetto di tutti e il colloquio ininterrotto tra i vivi e i morti a Napoli

di *Giovanni Gugg*

Per chi sa interpretarne i segni e il linguaggio, le città parlano. A volte sussurrano, altre gridano… basta ascoltarne le voci, i suoni, i rumori: le città comunicano attraverso i monumenti e i palazzi, per mezzo della toponomastica e il colore dei loro edifici, ma si esprimono anche con i balconi e le aiuole, cioè in base alla cura che si ha dei fiori, degli alberi e del verde pubblico. Le città parlano sui muri con i manifesti e i tatzebao, le pubblicità e le insegne dei negozi, oppure con il writing e gli stencil, i murales e la street-art.

Nella sua trama estesa come lo skyline o nelle sue espressioni più minute come il graffitismo, il paesaggio urbano è assimilabile ad un immenso discorso polifonico tra le generazioni che si susseguono in un determinato spazio, ma anche ad un dialogo tra gli abitanti, qui e ora, senza trascurare che si tratta anche di un colloquio ininterrotto con i morti, nel doppio senso dei vivi che si rivolgono ai trapassati e dei defunti stessi che prendono la parola attraverso i necrologi lungo le strade. Con le sue stratificazioni ultrasecolari, i muri e le vie di Napoli raccontano la storia e lo spirito dei suoi abitanti, come un'immensa lavagna che raccoglie le più disparate affissioni. A differenza di altre metropoli, però, a Napoli questa narrazione è arricchita proprio dai manifesti funebri che annunciano al passante la scomparsa di un abitante, coniugando presente e passato in un foglio in formato A3 (Ippolito, Siravo 2019). Il loro perimetro urbano è quello del quartiere, verso cui assolve una triste funzione divulgativa, ma a volte è addirittura più ristretto, perché ha senso nella sola via o nel solo vicolo, cioè là dove la persona scomparsa ha lasciato tracce del suo passaggio.

A Napoli questo dialogo tra vivi e morti è fittissimo e costante, quotidiano, basti pensare alle innumerevoli manifestazioni pubbliche e private, individuali e collettive che, nei secoli e ancora oggi, vi sono elaborate: dal culto delle "anime pezzentelle" al "tiro a otto" per i cortei funebri più solenni, dalla cura delle "capuzzelle" nei sotterranei della città, come nel Cimitero delle Fontanelle e nella chiesa di Santa Maria delle Anime del Purgatorio ad Arco, alle opere teatrali come "Le voci di dentro"

di Eduardo de Filippo, in cui il grande drammaturgo parla con i defunti annidati sotto i mobili di casa, nella convinzione che chi muore non vada mai via sul serio. In certi frangenti, però, questo dialogo con l'aldilà si fa ancora più magico e suggestivo, come ad esempio nel caso del primo scudetto del calcio Napoli nel maggio del 1987, quando sulle mura perimetrali del cimitero di Poggioreale apparve un grande striscione con la frase «*E che vi site perzi*», alludendo alla vittoria sportiva e all'inebriante allegria che ne derivò.

Cimiteri parlanti e funerali teatrali

Sul piano storico la veridicità di questa notizia è controversa, c'è chi la definisce esplicitamente un "falso storico", ma nel tempo ha comunque assunto un'aura leggendaria, infatti si racconta che la notte successiva sarebbe apparsa addirittura una scritta "di risposta" da parte dei defunti: «*E chi ve lo ha detto?*», come per dire che i morti avevano festeggiato eccome. Quelle scritte, tuttavia, non sono documentate, non esiste alcuna foto, anzi ne esisterebbero troppe, almeno tre. Come ha ricostruito il giornalista Giuseppe Cozzolino (2023), «sono tutte diverse e nessuna di queste riguarda quel giorno specifico, né tantomeno il cimitero di Poggioreale», mentre un'altra immagine piuttosto nota risale al 2012 e riguarda uno striscione affisso all'ingresso del cimitero di Pomigliano d'Arco, nell'area metropolitana di Napoli, dopo la vittoria della squadra nella finale di Coppa Italia contro la Juventus. Come accade con le leggende, anche questa è diventata "reale" attraverso il passaparola, tant'è che in questa primavera del 2023 ha prodotto effetti concreti, ad esempio quando striscioni simili sono apparsi all'ingresso di alcuni cimiteri, come a Maddaloni, nel casertano, dove è apparso lo striscione «*Cosa vi siete persi! Questo scudetto è anche vostro*», e a Pesco Sannita, nel beneventano, dove i tifosi hanno affisso la frase «*Non siete più dove eravate ma sarete ovunque noi siamo*». Oppure come a Torre Annunziata, sulla costa vesuviana, dove il blogger "Peppe O Frances" ha annodato una sciarpa del Napoli al cancello del camposanto, documentando tutto con un video su TikTok in cui lo si vede inginocchiarsi e nominare tutti i suoi amici morti negli ultimi 33 anni, quelli trascorsi dallo scudetto precedente: «Li ho persi tutti, sono rimasto solo; loro adesso riposano nelle braccia del Signore. Ve lo avevo promesso e sono venuto da voi a festeggiare, amici miei: io vi ho sempre amato. O Frances non vi dimenticherà mai. Adesso si sono mescolate gioia e dolore nel cuore del Frances, [per cui] ho il diritto di stare solo e di piangere»[1].
A Napoli, invece, il cimitero di Poggioreale ha visto un tocco di ironia, perché prima della festa ufficiale, quando il trionfo calcistico non era stato ancora matematicamente raggiunto e l'attesa si faceva ogni giorno più febbrile, è stato apposto uno striscione con la frase «*Scusate l'eventuale disturbo*», in riferimento alla fragorosa festa che presto sarebbe esplosa per le vie della città e dell'intera regione, rischiando di non far dormire nessuno.
Il rapporto con la morte è molto presente nelle modalità con cui si esprime il tifo calcistico partenopeo, che ha una lunga tradizione di manifesti a lutto ogni volta che la squadra batte un'avversaria, specie le più forti del campionato, come Juventus, Milan e altre. Quest'anno, tuttavia, è stato fatto di più, perché sono state organizzate sia una "camera ardente", sia una mini "necropoli calcistica", vere e proprie installazioni d'arte popolare e performance teatrali spontanee.
La prima è stata realizzata fin dai primi di aprile nel centrale quartiere di Forcella: una farsa sagace contro la rivale calcistica di sempre, la Juventus di Torino, dove una stanza a livello stradale, al civico 91, è diventata meta di turisti e curiosi perché è stata trasformata in "cappella mortuaria", con tanto di addobbi floreali a lutto e tende bianconere, oltre ad un'intestazione con la frase «*Per la nostra gioia napoletana, qui riposa la Vecchia Signora Juve. Per sé e per i suoi*».
Nella zona delle Case Nuove, in via Marina, invece, è stato allestito un cimitero "goliardico" con tutte le avversarie del Napoli in Serie A: Juventus, Milan, Inter, Roma, Lazio e così via, seppellite con tanto di crocifissi, lumini e, anche qui, con una frase esplicativa: «*Per l'Italia intera un dolore atroce, dopo tanti anni li abbiamo messi in croce*».
La morte e i suoi riti qui sono stati declinati in forma di compassionevole sfottò, dove l'inumazione è la fine delle sofferenze calcistiche, la sottrazione da ulteriori sconfitte sul campo. Il Napoli ha vinto,

per cui si eleva al cielo come i trofei alzati dai campioni durante il rito di premiazione di una gara, mentre le rivali sprofondano nell'Ade del pallone, un ipogeo buio e freddo di insuccesso, la cui memoria, tuttavia, va comunque onorata, come in una sorta di "livella" che appiattisce le distanze che erano andate accrescendosi nei lunghi mesi di campionato.

Un pantheon partenopeo

In un'intervista televisiva trasmessa dal telegiornale regionale della Rai alla fine di aprile, un giornalista ha chiesto a Corrado Ferlaino, l'ex presidente della società calcistica del Napoli ai tempi dei primi due scudetti, quali fossero le sue emozioni adesso, dinanzi al primo scudetto *«senza Maradona»*. L'anziano ingegnere ha risposto in maniera scintillante, guardando sornione il suo interlocutore: «E chi l'ha detto che Maradona non ci sia anche questa volta?», sottintendendo una sorta di "presenza divina" del grande campione scomparso improvvisamente nel novembre del 2020. Negli striscioni sulle facciate dei palazzi e sulle strade di Napoli, i riferimenti a Diego Armando Maradona sono stati innumerevoli, così come anche quelli a Totò, Eduardo De Filippo, Mario Merola, Pino Daniele, Massimo Troisi (ovunque il suo "Ricomincio da tre", in riferimento al terzo scudetto) e altri personaggi dell'immaginario collettivo delle ultime generazioni. Tutti defunti da alcuni anni, ma tutti presenti con frasi, citazioni e fotografie, a formare un pantheon popolare, politeista e laico, di leggende sportive e culturali.
Come nel culto delle "capuzzelle" un tempo si sceglieva un teschio negli ossari cittadini al fine di elevarne l'anima dolente a propria protezione, ricambiando con preghiere e cura dei resti mortali, quindi "rinfrescandola" dai bollori infernali, così alcune personalità sono state innalzate a rappresentanti della napoletanità, dunque a protezione della collettività, come reincarnazioni del mondo antico: eroi che forse oggi durano poco – dei "mitoidi", dice Marino Niola (2012) – eppure che riescono ad essere, in questa realtà che cambia alla velocità della luce, «frammenti mitici a tempo determinato, stelle provvisorie che si staccano dal nucleo incandescente dell'immaginario […], meteoriti del senso che si accendono e si spengono con grande velocità» (ivi: 12).
Queste icone dello star-system sportivo e dello spettacolo raccontano alcuni dei personaggi più emblematici della seconda metà del Novecento a Napoli, soprattutto Maradona che, come gli sportivi dell'antichità, è diventato un semidio verso cui si è sviluppato un culto effervescente.
A Napoli Maradona è ovunque, nelle strade, nei vicoli dei quartieri, sulle facciate dei palazzi in forma di gigantesco murale: in un bar del centro c'è un'edicola votiva con la "reliquia" di un suo capello, che per essere fotografato richiede il consumo obbligatorio di un caffè. Posto accanto ai grandi nomi tutelari dell'immaginario napoletano, Maradona, in quanto "figlio di un dio minore", ha sancito la rivalsa degli ultimi con il suo talento e ha dimostrato che Napoli poteva riscattarsi da un'immagine di perenne decadenza: lui poteva vincere, la squadra poteva trionfare, la città poteva farcela. Nel tempo, tra il calciatore e la città è venuto a crearsi un legame simbiotico che non ha smesso di crescere neanche nei decenni successivi alla fine della sua carriera sportiva, neanche con la sua morte, anzi, per certi versi in quel caso l'agiografia si è fatta liturgia, perché si è cominciato a celebrarlo con altarini, candele, canti corali, in particolare nei giorni della sua nascita e della sua morte.
Così, superando la loro leggendaria scaramanzia, i napoletani hanno decorato strade, palazzi e vicoli con l'azzurro e il bianco della squadra e con le immagini e le parole dei suoi eroi già alla fine dell'inverno, per cui la festa di questo terzo scudetto è stata l'occasione perché la città si narrasse una nuova volta: attraverso i festoni e gli addobbi è riaffiorata la memoria collettiva, con i titoli delle canzoni di Pino Daniele e dei film di Massimo Troisi, o con le frasi di apprezzamento di altri artisti, come il bolognese Lucio Dalla, considerato napoletano ad honorem: «Se ci fosse una siringa intramuscolo con tutto il napoletano e costasse 200mila euro me la farei per pensare e parlare come i napoletani».
A Napoli c'è un filo vitale che tiene insieme chi se ne è andato e chi ancora abita nei vicoli più antichi: in città la complicità tra i morti e i vivi è più forte che mai e si esprime al suo meglio proprio nel calcio che, come affermava Jean Paul Sartre, «è una metafora della vita», tra ruoli e regole, riti e

divinità, sconfitte e trionfi. Bruno Barba (2016) aggiunge che il calcio «è danza, guerra, linguaggio, letteratura, competizione, caso, simulazione, vertigine. Ancora, è politica e business, poesia e scienza». Seguendo questa prospettiva, si può continuare dicendo che il calcio è un "fatto sociale" e che la festa per il terzo scudetto del Napoli è stato un "fatto sociale totale", perché ha coinvolto tutti i suoi abitanti, tifosi o meno, siano essi vivi o meno, appunto.

A colloquio con i defunti

Tra le migliaia di bandiere, cartelli e decori con cui è stata bardata la città, particolarmente interessanti sono stati quelli con le voci e le foto dei defunti. Ad esempio, in via Giacomo Savarese, la strada che dalla stazione ferroviaria di Porta Nolana della Circumvesuviana conduce a corso Umberto e alla zona universitaria, issato all'altezza del secondo piano e disteso al centro della carrozzabile tra i palazzi dirimpettai, un grande striscione recava una lunga frase scritta in un napoletano incerto, ma comprensibile, con la quale i tifosi Totore, Pepp o' scuorz, Salvatore e Tonino si rivolgono dall'aldilà direttamente ai calciatori: «*Wagliù arrvutat tutt cos ca pur nuj mbaravis stam festeggiann*» («*Ragazzi, rivoluzionate tutto, perché anche noi in Paradiso stiamo festeggiando*»).
A completare l'opera c'erano delle immagini: ad un'estremità quelle dei campioni sportivi, compreso Maradona, con i tre scudetti e, dall'altra parte quattro fotografie con i ritratti dei firmatari. Si tratta di persone di cui, purtroppo, non so niente, ma che, com'è evidente, sono riconosciuti e noti nel rione, presumibilmente dei grandi tifosi del Napoli che, nonostante siano deceduti, partecipano comunque alla gioia collettiva e alla festa spontanea prendendo la parola e rivolgendosi direttamente ai calciatori. Uno striscione simile è apparso su un muro del rione Sanità, dove sono stati ricordati ben dieci tifosi scomparsi, le cui foto in degli ovali alle estremità del cartello incorniciavano uno slogan rivolto a loro dai vivi: «*Voi festeggiate da lassù e noi da quaggiù*». Al contrario delle persone di cui al caso precedente, queste erano anziane e impegnate nel gruppo di tifosi "Brigata Carolina", dunque alquanto note nella zona, perché non è stato necessario neanche indicarne i nomi. Dello stesso tipo, ma individuale, è, inoltre, un piccolo striscione nella zona della Salita Ritiro Purità, dedicato ad un solo ragazzo, anche costui senza nome, in cui parenti e amici gli hanno scritto: «*Questo è dedicato a te*», ricordandolo con due ritratti mentre gioca a calcio e con un primo piano sorridente.
Questa propensione al dialogo con l'aldilà è stata alimentata anche dalla stessa società sportiva, che la sera in cui la squadra ha raggiunto la matematica certezza della vittoria del campionato di calcio, il 4 maggio, ha pubblicato sui suoi profili social l'immagine di un ragazzo vestito con la maglietta azzurra e la coppa alla sua destra. Mentre è affacciato di notte sul golfo nella classica prospettiva da occidente verso oriente, cioè con il centro abitato sulla sinistra e il profilo del vulcano sullo sfondo, con lo sguardo rivolto alla luna piena, dice: «*A voi… che ci guardate da lassù*». Su Twitter, Facebook e Instagram [2] le visualizzazioni sono state milioni, con migliaia di commenti, tutti comprensibilmente emotivi tra il ricordo delle icone partenopee e quello più intimo e personale dei propri cari trapassati:

«*Per Diego, per Troisi, per Pino, per il Principe De Curtis e a tanti altri artisti che hanno scritto la storia di Napoli. E soprattutto dedicato ai nostri cari che non ci sono più che ci guidano dall'alto. PER VOI*» (napoliculture)
«*Pensare che mio nonno (grande e storico tifoso del Napoli* […]*) sia scomparso lo scorso 4 maggio* [2022] *mi mette i brividi. Come se a distanza di precisi 12 mesi il destino abbia voluto associare la sua morte a quella che sarebbe stata la sua più grande gioia*» (vittorioxix)
«*Mi sono fatta stampare un piccolo tricolore da mettere sulla tomba di nonno. Ogni campionato, ogni partita penso a lui… Questo scudetto è anche per te, nonno*» (85adriana1926)
«*Nonno, siamo campioni d'Italia*» (pio_blackmamba24)
«*Babbo, questo scudetto è per te… mi manchi, Forza Napoli*» (stellabeatricemat)
«*Al mio papà che ci ha lasciati un anno e mezzo fa… Ti amo papi… e che spettacolo stu Napule!*» (mari_arca_c)

«*Voglio piangere ogni ora tutti i giorni, continuate così vi prego, non voglio smettere di piangere, lasciatemi piangere sempre, voglio chiagnere tutt a iurnat… NAPOLI TI AMO*» (passione_mentalita)

Nell'epoca attuale si tende a cancellare la morte dall'orizzonte di vita, con una pretesa di longevità di massa tanto ingenua quanto vincente che fa del perire stesso, appunto, quasi una colpa. Ma a Napoli i morti non vengono dimenticati, specie nelle occasioni importanti, per cui le anime di chi non c'è più continuano a parlare e fanno festa accanto ai vivi, mostrando che in quella città la morte può essere vita, in un inestinguibile legame che trasforma il dolore della separazione in una esperienza affettiva emozionale.
Come attesta una luminosissima letteratura dedicata al dialogo tra i vivi e i morti a Napoli e nel Sud Italia, questa relazione avviene eminentemente nel sogno: sognare i defunti, raccontare i sogni, cercare di interpretarli, di spiegarli e decifrarli è qualcosa che avviene ancora, anzi che è sovente ritenuto essenziale e non virtuale, perché il rapporto tra i vivi e i morti – scrivevano Luigi Maria Lombardi Satriani e Mariano Meligrana (1982) – risulta non di contrapposizione, ma di continuità tra storia e metastoria. Evidentemente, nel sogno l'incontro con i defunti non fa paura, perché il sogno è lo spazio del possibile, dacché diventa realizzabile anche un legame tra coloro che sono e coloro che non sono più. Come spiega Vito Teti (2017), «la dimensione onirica è lo spazio protetto in cui, nella coscienza popolare, il defunto può ritornare»; il sogno cioè è il luogo in cui può avvenire il ritorno controllato dei defunti, uno spazio intermedio che congiunge la morte e la vita.
Del resto, la parola "sogno" è una delle più ricorrenti nella narrazione del terzo scudetto del Napoli: «*Abbiamo un sogno nel cuore, Napoli torna campione*» è lo slogan più cantato in coro dell'ultimo anno, dove la paura che potesse essere solo un abbaglio è stata spazzata via dal pathos con cui tutti si sono lasciati cullare dalla congiunzione di vista e visione, di leggerezza e profondità, di immaginario e mitologia.
A Napoli il dialogo tra vivi e morti dura da secoli ed è tuttora parte dell'esserci perché riesce a rinnovarsi e a adattarsi ai mutamenti storici e sociali, agli eventi e alle contingenze, esprimendo una implicita concezione della vita e del mondo che, ancora una volta, appare in contrapposizione con i parametri razionali della modernità. «*Si ll'ammore è 'o ccuntrario d''a morte*» (Se l'amore è il contrario della morte), come cantava Sergio Bruni [3], allora i legami profondi – la fraternità – non possono essere interrotti dal decesso, perché continuano in sotterranea, nonostante e comunque; evidentemente, tenendo saldo quel dialogo nella zona del numinoso, dove tutto è possibile, la morte non è un'assenza (Thomas 1975), perché lì il tempo si contrae e tiene uniti mondi solo apparentemente distanti.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Il video di Peppe 'O Frances al cimitero di Torre Annunziata (4 maggio 2023): https://www.facebook.com/100044148414026/videos/6120696311384738/
[2] Le citazioni sono estratte dai commenti al post su Instagram della Società Sportiva Calcio Napoli, pubblicato il 4 maggio 2023: https://www.instagram.com/p/Cr4IlXSKfwr/
[3] Si tratta di un verso della canzone "Carmela", incisa da Sergio Bruni nel 1975.

Riferimenti bibliografici

Barba Bruno, 2016, *Calciologia: per un'antropologia del football*, Mimesis, Milano.
Cozzolino Giuseppe, 2023, *"Cosa vi siete persi!": la storia della scritta per lo scudetto al cimitero di Napoli*, in "Fanpage.it", 29 aprile: continua su: https://www.fanpage.it/napoli/cosa-vi-siete-persi-la-storia-della-scritta-per-lo-scudetto-al-cimitero-di-napoli/
Ippolito Daniele, Siravo Nicandro, 2019, *Morire a Napoli*, Rogiosi Editore, Napoli.
Lombardi Satriani Luigi, Meligrana Mariano, 1982, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.

Niola Marino, 2012, *Miti d'oggi*, Bompiani, Milano.
Teti Vito, 2017, *La dimensione comunitaria della morte*, in "Atlante Treccani", 31 ottobre: https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/La_dimensione_comunitaria_della_morte.html
Thomas Louis-Vincent, 1975, *Anthropologie de la mort*, Payot, Parigi.

Giovanni Gugg, dottore di ricerca in Antropologia culturale è assegnista di ricerca presso il LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative) dell'Université Paris-Nanterre e del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e docente a contratto di Antropologia urbana presso il Dipartimento di Ingegneria dell'Università "Federico II" di Napoli. Attualmente è scientific advisor per ISSNOVA (Institute for Sustainable Society and Innovation) e membro del consiglio di amministrazione del CMEA (Centro Meridionale di Educazione Ambientale). I suoi studi riguardano il rapporto tra le comunità umane e il loro ambiente, soprattutto quando si tratta di territori a rischio, e la relazione tra umani e animali, con particolare attenzione al contesto giuridico e giudiziario.

Sui pericoli della reificazione delle categorie. Per un'alfabetizzazione antropologica

di *Dario Inglese*

L'antropologia culturale si trova da almeno mezzo secolo (se non di più) al centro di un rompicapo difficile da risolvere: nel momento in cui alcuni dei suoi "concetti guardiani" – *cultura*, *etnia*, *identità*, *alterità* – sono migrati fuori dal recinto disciplinare per fare capolino, con la loro aura di scientificità, nei discorsi mediatici, politici e del senso comune, gli antropologi hanno iniziato a fare sfoggio di prudenza. Hanno invitato ad un uso cauto di tali categorie, ne hanno fatto un'attenta archeologia, hanno ripensato il modo in cui essi, *in primis*, se ne sono serviti, si sono battuti affinché non venissero indebitamente reificate ed essenzializzate e, in certi casi, hanno anche suggerito di sbarazzarsene. Da tempo si assiste così a un fatto alquanto curioso: mentre gli antropologi

si trovano parecchio a disagio a parlare di "cultura" o "etnia" – ben conoscendo, grazie alla loro pratica di campo, la problematicità di questi termini – *fuori* il loro successo non accenna a placarsi. Con un rapporto inversamente proporzionale, più questi concetti escono dall'universo discorsivo dell'antropologia meno essi appaiono credibili agli occhi degli scienziati!

Ora, si potrebbe a tutta prima additare l'antropologia di snobismo o accusarla, come del resto si è fatto, di essere vittima di una strutturale debolezza epistemologica che la rende incapace di produrre discorsi oggettivi e paradigmi robusti. L'*accanimento* contro i tropi che ha contribuito a legittimare e intorno ai quali si è accreditata come scienza, proprio nel momento in cui questi sono stati recepiti dagli altri saperi e dilagano nel discorso pubblico, insomma, dimostrerebbe l'immaturità degli antropologi e della loro disciplina. Ovviamente la questione è molto più complessa e sfumata: investe il contesto politico-sociale-accademico in cui l'antropologia culturale è nata e si è sviluppata, il suo peso intellettuale odierno, nonché la natura stessa del suo oggetto di studio (l'essere umano e i suoi prodotti) e la sua estrema variabilità, ovvero la sua spiccata storicità.

Mutevole e fluida come le comunità di uomini e donne che essa indaga fin dalla sua genesi, l'antropologia, *sporcandosi le mani*, si è ben presto scontrata con un dato di fatto: le categorie sono strumenti euristici fondamentali per leggere la realtà e tuttavia vanno maneggiate con grande attenzione avendo cura di non farsi irretire dai *trucchi* che, grazie ad esse, le comunità mettono in pratica – sovente senza nemmeno rendersene conto. Perché, come ammoniva Roger Keesing (1974: 88), i simboli – soprattutto i «simboli condivisi» – possono essere «magici»: hanno il potere di costruire e cementare l'identità di un gruppo e, allo stesso tempo, naturalizzandosi, di sottrarsi all'analisi cosciente. Tutti gli esseri umani sono, in certa misura, vittime di questo *incantamento*: costruiscono dei *noi*, tracciano confini e si distinguono dagli *altri* esagerando somiglianze e differenze e occultando la loro opera di categorizzazione. Isolando sul mappamondo "culture" ed "etnie" secondo una logica classificatoria, anche l'antropologia ha finito spesso con il credere alle sue stesse *finzioni,* subendo il fascino dell'apparente autoevidenza di identità nette e circoscritte da poter raggiungere e studiare.

Con la caduta delle illusioni scientifiche e politiche che ne hanno accompagnato i primi passi – crisi dei paradigmi fondazionalisti e disgregazione dello spazio coloniale –, l'antropologia culturale si è come *risvegliata* da questa *fascinazione* scoprendo di aver la coscienza un po' sporca e richiamando tutti all'attenzione. Adesso che la vulgata corrente *si è appropriata* di "cultura" ed "etnia", essenzializzandole fino a trasformarle in *enti naturali* cui richiamarsi politicamente nell'arena pubblica, l'antropologia si guarda allo specchio con un po' di imbarazzo e sente la responsabilità di dire qualcosa: non per fragilità metodologico-epistemologica, ma per sensibilità e profonda esperienza. "Culture" ed "etnie" – ecco la lezione dell'antropologia contemporanea – sono *in primis* classificazioni, astrazione, *discretum* di un *continuum* indifferenziato: definizioni di volta in volta autorizzate da contingenti rapporti di forza (scientifici, politici, culturali, economici, *etc.*); concetti che, portandosi dietro stratificazioni storiche e incrostazioni semantiche impossibili da ignorare, tentano di interpretare *realtà* sociali complesse cui, secondo i punti di vista, si attribuisce (dall'interno o dall'esterno) un certo grado di somiglianza. Non sono *realtà* essi stessi.

In questa sede, la volontà di "dire qualcosa" si accompagna alla decisione di intervenire nel dibattito innescato dalle improvvide dichiarazioni del titolare del *Ministero dell'Agricoltura, della sovranità alimentare e delle foreste* in merito alla difesa della "cultura italiana" dalla minaccia di un non meglio precisato progetto di "sostituzione etnica". Si tratta, invero, solo dell'ultimo di una lunga serie di episodi in cui concetti antropologici vengono utilizzati per rivendicazioni identitarie reazionarie e, cosa ancor più grave, per legittimare surrettiziamente, attraverso un uso strumentale dell'autorità scientifica, pericolose (e, per il momento indicibili, indicibili) posture neo-razziste.

La cronaca. Intervenendo al congresso del sindacato Cisal (18.04.2023), il titolare del Dicastero dell'Agricoltura ha affermato che il calo delle nascite in Italia va contrastato attraverso l'attivazione di un *welfare* cucito *ad hoc* sulle giovani coppie autoctone e che non debba essere in alcun modo bilanciato dall'arrivo di popolazione migrante. Non ci si può arrendere, ha testualmente chiosato il rappresentante del Governo, all'idea della "sostituzione etnica". Travolto dalle polemiche per aver

evocato una delle teorie del complotto [1] più in voga negli ambienti neofascisti, razzisti e xenofobi, il Ministro ha corretto il tiro, o almeno ci ha provato: «Credo che sia evidente a tutti che non esiste una razza italiana, è un falso problema quello di immaginare un concetto di questa natura. Esiste però una cultura, un'etnia italiana, che la Treccani definisce raggruppamento linguistico-culturale, che in questo convegno si tende a tutelare» (11.05.2023).
Provo a isolare i punti salienti del ragionamento: 1) là fuori esistono *entità*, chiamate "culture" ed "etnie", che si possono indicare tautologicamente come agglomerati di linguaggio e cultura; 2) l'esistenza di queste *cose* è certificata dall'autorità scientifica, in questo caso rappresentata dalla Treccani; 3) tutte le "culture" e le "etnie" hanno diritto ad esistere ed essere tutelate; 4) esiste, ovviamente, una "etnia italiana" o comunque una "cultura italiana"; 5) questa "cultura/etnia italiana" è in pericolo e va protetta. L'argomentazione – evidentemente viziata dall'ambigua formula "non sono razzista, ma…" – merita attenzione proprio perché rinvia ad alcune delle considerazioni precedentemente esposte: se il Ministro ha pensato di rendersi credibile pronunciando queste parole è perché negli ultimi decenni "cultura" ed "etnia", dopo essere state benedette dal discorso antropologico, hanno assunto un'aura di neutralità che le fa apparire ovvie e non problematiche. Sono diventate, parafrasando Ugo Fabietti (2004: 10), «concetti spiega-tutto» in grado di rendere immediatamente conto della dialettica identità/alterità nello scacchiere transnazionale contemporaneo. I non antropologi, al di là delle loro posizioni politiche e del giudizio sul personaggio in questione, ci pensino onestamente: negherebbero a cuor leggero l'esistenza di una "cultura italiana"? E tutto sommato, al di là di un certo disagio dovuto all'uso di un termine ancora gravato da una cappa di *arretratezza e premodernità*, troverebbero così scandaloso aggettivare una comunità linguistico-culturale riconosciuta – financo la propria – come "etnica"?
Peccato però che tali concetti siano molto meno trasparenti di quanto si possa pensare a tutta prima e, soprattutto, che si portino dietro un bagaglio di indeterminatezza che non può essere sottovalutato. Così impiegate, infatti, "cultura" ed "etnia" sostengono, dietro il rispetto per le differenze, una *posizione radicalmente differenzialista* che suscita molte perplessità e contrasta con le più recenti acquisizioni della ricerca antropologica. Tale *postura differenzialista*, in particolare: a) reifica delle categorie interpretative fino a farne dei dati oggettivi; b) sopravvaluta l'omogeneità dei gruppi sociali riconducendola a tratti isolabili, ben definiti e stabili nel tempo; c) elimina la processualità delle costruzioni sociali/culturali ipostatizzandole; d) radicalizza le differenze e innalza muri di incomunicabilità confinando i *noi* e gli *altri* nei propri recinti culturali/etnici. E c'è di più: un tale atteggiamento evoca sinistramente, pur non nominandoli, fantasmi genetico-biologici – il *sangue*, la *razza* – che sembravano definitivamente esorcizzati, sconfitti dalla scienza e dalla storia.
Riflettiamoci: se il Ministro credesse realmente alla sua apparente retromarcia («Esiste […] una cultura, un'etnia italiana, che la Treccani definisce raggruppamento linguistico-culturale […]») perché mai dovrebbe preoccuparsi di una eventuale "sostituzione etnica"? Perché mai dovrebbe temere l'arrivo di stranieri che questa lingua e questa cultura potrebbero tranquillamente imparare e perpetrare? Evidentemente c'è qualcosa di più profondo, atavico, in gioco e, d'altra parte, anche una veloce analisi della voce curata dall'istituto Treccani – quella che, a quanto pare, il Ministro ha consultato per cavarsi d'impaccio – mostra quanto delicata sia la questione:

«ETNIA – Nell'antropologia della fine del 19° sec., raggruppamento umano (dal gr. ἔθνος "razza, popolo") distinto da altri sulla base di criteri razziali, linguistici e culturali. Tale definizione, tuttora impropriamente ma correntemente usata, è stata sottoposta a radicale revisione dall'antropologia contemporanea [2]».

Insomma, che la posizione del rappresentante del Governo italiano sia ben lontana dall'essere innocente è testimoniata da almeno due fattori: aver citato una definizione vecchia di cent'anni espungendo per vergogna i criteri razziali dal novero dei tratti che fanno un'etnia; aver interrotto la lettura dopo le prime due righe… Ecco allora emergere un *quid sostanziale* in questo avventato pensiero sull'identità italiana che va sviscerato: indagato nei suoi presupposti ideologici, smontato nelle sue pretese analitiche e studiato nelle sue ricadute politiche – le quali, mi si conceda una rapida

considerazione a margine, sono sempre più evidenti nei modi in cui l'attuale esecutivo tratta il dissenso o affronta il rapporto con le minoranze e le questioni migratorie.
Se c'è una scienza chiamata ad assumersi tale compito, questa è proprio l'antropologia culturale. A patto che abbia la forza di farsi ascoltare e sciogliere il rompicapo di cui sopra. A patto che venga ascoltata e non sia ridotta a macchietta da utilizzare strumentalmente. Accanto al significato classico di "cultura" (la *cultura animi* di matrice ciceroniana: l'accrescimento del sapere e della conoscenza individuale che metaforizza il significato del verbo latino *colere* estendendolo dall'agricoltura al campo delle relazioni umane), esiste un'accezione etnografica che risale almeno alla celebre definizione di Edward Burnett Tylor (1871):

«la cultura o civiltà, considerata nel suo più ampio significato etnografico, è quell'insieme complesso che comprende il sapere, le credenze, l'arte, i principi morali, le leggi, le usanze e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisite dall'uomo quale membro di una società».

Come argomenta Annamaria Rivera (2001: 79-80), l'operazione di Tylor è il punto di approdo di un lungo lavorio intellettuale che coniugava sensibilità illuminista – il Voltaire dell'*Essai sur le moeurs et l'esprit des nations* (1756) per quanto riguarda l'universalità della facoltà umana di simbolizzazione – e romantica – Johann Gottfried Herder per quanto riguarda, invece, il legame della *Kultur* al territorio. Tylor, in definitiva, pur mantenendone l'accezione cumulativa, fa di "cultura" «una nozione descrittiva e oggettiva, non valutativa»; le conferisce una «dimensione collettiva, acquisita e interiorizzata»; la articola in compartimenti ugualmente degni di essere studiati; la concede a tutti gli esseri umani. Da questo momento, atto fondativo dello studio scientifico dell'uomo, tale categoria diventa – pur tra tanti distinguo – il fulcro dell'intera impresa antropologica.
Agli inizi del Novecento gli antropologi relativisti americani, cresciuti alla scuola di Franz Boas, si distinguono per la pratica della ricerca sul campo e operano un ulteriore slittamento semantico del concetto di "cultura" rifiutando la logica scalare dei colleghi evoluzionisti. Il loro fine, infatti, non è più la ricerca di "sopravvivenze" da rapportare diacronicamente all'Inghilterra vittoriana (considerata l'apice evolutivo della civiltà umana *tout court*), bensì lo studio sincronico delle società umane. La "Cultura", dopo il processo di democratizzazione istituzionalizzato da Tylor, si pluralizza e scompone in tante "culture", ancorate a determinate porzioni di territorio, da indagare omeostaticamente senza alcuna pretesa gerarchica [3].
A sostenere l'azione di Boas e dei suoi epigoni erano motivazioni etico-conoscitive: 1) opporsi alle teorie dell'evoluzionismo sociale e mostrare la pari dignità di tutte le "culture"; 2) fare "etnografia d'urgenza": registrare usi, costumi, miti delle popolazioni indigene che si stavano via via perdendo dopo il contatto con l'Occidente; 3) contrastare il discorso razzista che imperversava tra Ottocento e Novecento (e che avrebbe prodotto di lì a poco i ben noti orrori). Dietro questi nobilissimi scopi, tuttavia, si celava una strisciante ambiguità alimentata dalle strategie utilizzate per parlare di *cultura/culture* e dal dispositivo coloniale all'interno del quale quegli studiosi operavano.
Sulla scia del maestro Boas (il quale, d'origine tedesca, aveva in qualche modo introiettato la lezione *herderiana* sul "genio culturale" proprio di ogni popolo), infatti, i relativisti si concentravano su società circoscritte – viste come entità chiuse e dai confini ben definiti –, depositarie ognuno di una singola "cultura" – intesa come un sistema integrato di conoscenze, saperi, credenze e comportamenti. A tal fine essi *esageravano* le somiglianze intra-culturali e, simmetricamente, *gonfiavano* le differenze interculturali. Così facendo, "cultura" finisce ben presto per reificarsi in un'entità stabile, autoevidente e dal carattere normativo: si fraziona definitivamente in tanti isolati puri e omogenei e, parallelamente, il ruolo creativo dei singoli, al suo interno, viene oscurato dall'equilibrio e dalla coerenza del sistema.
Col tempo gli esiti di queste mosse teoriche non generano solo atteggiamenti progressisti fondati sul dialogo e l'apertura alle differenze, ma finiscono paradossalmente per ritorcersi contro i buoni propositi di quegli antropologi. Così pensata – irrigidita in una sorta di programma che indirizza senza appello le vite degli individui (*culturalismo*) e moltiplicata in frammenti incomunicanti

(*multiculturalismo*) – "cultura" subisce un processo di «ritorsione» utile a legittimare quello che il filosofo Pierre-André Taguieff (1999) ha definito «neo-razzismo de-biologizzato»: il razzismo senza la razza. Se per il razzismo classico il destino degli esseri umani è inscritto nei loro geni, per il nuovo razzismo è scritto nella loro cultura.
Il relativismo, portato alle estreme conseguenze, non solo esagera artatamente la separazione tra le culture umane (recidendo i legami che storicamente le uniscono), ma finisce per cadere nelle stesse secche etnocentriche contro le quali era nato: sostenendo, con la scusa della difesa delle differenze culturali, la chiusura dei confini e le politiche di *apartheid*; legittimando le diseguaglianze in nome del rispetto delle differenze; alimentando politiche identitarie aggressive e "scontri di civiltà"; sostituendo al determinismo biologico un altrettanto pericoloso determinismo culturale fondato anch'esso su tratti atavici e primordiali. Insomma, un neo-razzismo al passo con i tempi che predica la difesa della diversità (astratta) per rifiutare, in un tragico paradosso, i diversi (in carne e ossa). Un «neo-razzismo simbolico» tanto pericoloso quanto difficile da scorgere perché nascosto tra le stesse pieghe del discorso antirazzista.
Il concetto di "etnia" ha una storia altrettanto tortuosa e, se possibile, ancora più ingarbugliata. Deriva dal greco antico *ethnos*, termine con cui i popoli ellenici designavano i raggruppamenti sociali che non appartenevano alla *polis*: i primi, infatti, erano contraddistinti da confusione istituzionale e affiliazioni basate su legami di sangue e parentela, mentre la seconda era lo spazio della legge e della cittadinanza. La nozione aveva un carattere evidentemente svalutativo: veniva utilizzata per indicare (e stigmatizzare) tanto i *barbari* che non parlavano il greco quanto quei *greci primitivi* (ad esempio i pastori) che non vivevano in villaggi e città.
Come ha evidenziato Ugo Fabietti (1998: 29), tale «connotazione "difettiva" del termine *ethnos* si manterrà nella storia dell'Occidente sino all'età moderna» ed entrerà nel discorso delle scienze sociali in pieno Ottocento, l'epoca dei nazionalismi, quando "etnia" finirà con «l'assumere le caratteristiche di una "nazione per difetto" o di una nazione "diminuita", "incompiuta"». Sarà ancora una volta l'antropologia culturale, però, ad avere un ruolo decisivo per la transizione del termine dal discorso scientifico a quello pubblico. Nel primo Novecento gli etnografi se ne serviranno per descrivere le realtà politiche "acefale", "segmentarie", "senza Stato" che andavano indagando in giro per il mondo al seguito delle amministrazioni coloniali – *modus operandi*, questo, in linea con le politiche di *indirect rule* nei territori d'oltremare –, mentre nel secondo dopoguerra lo sdoganeranno definitivamente sostituendolo a due concetti ormai inservibili: *razza* (squalificato dagli orrori nazisti) e *tribù* (decaduto dopo il crollo degli imperi coloniali) (cfr. Vereni 2023).
Come "cultura", con il suo approdo nell'arena pubblica, anche "etnia" subisce un processo di reificazione/ipostatizzazione. Secondo la rigida logica differenziale cui si è già fatto cenno, infatti, essa passa dall'essere un "oggetto intellettuale" utile a interpretare alcuni fenomeni all'identificare «gruppi fittiziamente dotati di una irriducibile identità linguistico-storico-culturale» (Fabietti 1998: 59). Tale transizione, tuttavia, non liquida quella «connotazione difettiva», ancestrale e razzializzata ben evidenziata da Fabietti. La trasposizione di questa categoria nel discorso politico e del senso comune (o nel discorso scientifico non antropologico) ne accentua semmai l'oscurità semantica finendo col trasformarla in un concetto lasco abbastanza da poter essere usato per dire tutto e il contrario di tutto. Oggi essa riesce a «tenere insieme implicitamente il naturalismo di "razza" e le connotazioni politiche di "tribù"» (Vereni 2023). In altre parole, è in grado di rinviare tanto a supposti legami biologici che identificano un raggruppamento sociale (solitamente non inquadrato in strutture statali o minoritario nel quadro degli ordinamenti nazionali occidentali), quanto a un certo grado di coscienza politica (sebbene sovente immatura e poco consapevole).
Se così stanno le cose, non sorprende come "etnia" possa designare, senza alcuna contraddizione in chi se ne serve, sia gli *altri primitivi* che vivono in povertà lontano da *noi*, sia gli *altri premoderni* che arrivano da *noi* minacciando la nostra integrità fisico-culturale, sia *noi stessi* intesi come una grande, complessa ed evoluta "etnia" sotto assedio. Si prenda, ad esempio, una provocazione che ha fatto scuola negli ambienti dell'estrema destra europea, quella del *Front National*, il quale parla da decenni di "etnia francese" sfruttando abilmente la polisemia del termine: "siamo noi francesi", affermano i

militanti del partito transalpino, «la minoranza che deve affrontare un'orda straniera potenzialmente sterminata» – una rivendicazione, questa, che in Italia la Lega Nord ha declinato in chiave etno-regionalistica negli anni Novanta nel Novecento.
Ecco allora come, all'interno del discorso differenzialista accettato e *politicamente corretto* [4], "etnia" si saldi a "cultura" per diventare un deposito di tratti originari e immutabili che accomunano un gruppo e lo distinguono nettamente da un altro. Ecco spiegato, inoltre, il loro comodo utilizzo quando si vogliono *analizzare* i "primordialismi" che, secondo la *vulgata*, alimentano i cosiddetti "conflitti etnici" negli *altrove* lontani e primitivi o nelle periferie ad alto tasso di immigrazione delle nostre città. Ed ecco spiegato, infine, perché "etnia", legittimata da una certa congiuntura politico-scientifica, venga spesso introiettata orgogliosamente dai gruppi sociali – anche da quelli *subalterni* che, per molto tempo, sono stati sprezzantemente marchiati, in quanto minoritari e premoderni, come "etnici" – finendo per diventare la principale moneta di scambio nelle politiche dell'identità e del riconoscimento della contemporaneità.
Così utilizzate "cultura" ed "etnia" perdono la loro natura di strumenti euristico-intellettuali per diventare *realtà granitiche e immobili*; smarriscono il carattere processuale e storico dei fenomeni che intendono definire per somigliare a piazzeforti da presidiare e difendere. Attenzione però: evidenziare il loro carattere *fittizio* non vuol dire ridurle a gratuite astrazioni sganciate da qualsivoglia appiglio *concreto*. Tutti i raggruppamenti umani, lo si sosteneva prima, creano e ricreano incessantemente dei *noi* e, per chi le usa, queste categorie sono tremendamente vere. Vuol dire, piuttosto, riconoscere come esse indichino *costruzioni* sempre in movimento, sempre passibili di essere e farsi diversamente. La loro *concretezza* non è a monte: carattere tangibile di un oggetto naturale che viene semplicemente registrato. È a valle: precipitato di un determinato modo (storico, sociale, culturale, politico, economico, *etc.*) di segmentare il *continuum* del reale. Il fatto di identificare, di volta in volta, un "raggruppamento culturale o etnico", allora, non è un'operazione illegittima di per sé: può essere frutto di sguardo esterno o di autodefinizione. Tuttavia, è un'operazione che «non autorizza a reificarne l'esistenza, a considerarle come cose, come realtà empiriche, fisse e immutabili» (Rivera 2001: 96).
Torno alle parole del Ministro dell'Agricoltura. Appare evidente come, al di là della scivolata complottista su cui è meglio stendere il classico velo pietoso, egli abbia rintracciato in un certo vocabolario dei termini apparentemente oggettivi con i quali ha creduto di rendere accettabili, se non formalmente inattaccabili, le sue affermazioni. Ma, dovrebbe essere ormai evidente, l'uso di "etnia" e "cultura" all'interno di certi discorsi non è scientificamente neutro, semmai politicamente interessato. Evocando la difesa dell'"etnia italiana" – contraddistinta da una "cultura" pura, chiusa e bloccata – il Ministro veicola l'immagine di un fortino sotto assedio e di una minoranza autoctona chiamata a difendere le sue tradizioni (ovviamente anch'esse immobili nel tempo) da un'orda di barbari alloctoni.
Ora, si potrebbe ribadire, come hanno già fatto molti attenti commentatori, che non esiste affatto una "etnia italiana". Si potrebbe altresì argomentare che ciò che convenzionalmente chiamiamo "cultura italiana" nulla abbia a che fare con ambigui *legami etnici* fissati *ab origine* ed è al contrario il risultato perennemente in divenire di una straordinaria congiuntura storico-geografica che ha fatto dello *stivale* un crocevia di genti, idee, segni e simboli mai dati una volta per tutti, aperti agli apporti esterni e alle rielaborazioni interne e sempre passibili – accade, senza che ce ne rendiamo conto, ogni giorno – di mutare, scomparire, ritornare. Alla "cultura italiana", insomma, si potrebbe applicare la bellissima metafora coniata qualche anno fa da Ulf Hannerz (1998: 6-7) per evidenziare quanto ricche e complesse le culture umane siano:

«Quando osserviamo un fiume da lontano questo appare come una linea blu […] che attraversa il paesaggio; qualcosa che possiede una suggestiva immobilità. Ma allo stesso tempo "non ci si bagna due volte nello stesso fiume", perché questo scorre in continuazione, e soltanto in tal modo mantiene la sua continuità nel tempo. Così accade per la cultura. Anche quando se ne percepisce la struttura, questa è interamente dipendente da un processo continuo».

E si potrebbe far notare, infine, come le ricerche empiriche facciano a pezzi l'idea di un Paese, l'Italia, alle prese con una insostenibile pressione immigratoria e ne restituiscano, semmai, l'immagine di primo approdo e zona di transito. Forse, però, il miglior servizio che un antropologo possa svolgere in una situazione come questa è, come ho fin qui cercato di fare, lavorare sui concetti e le categorie: sulla loro storia, sul loro significato, sulla loro interpretazione e reinterpretazione, sulla realtà che producono fingendo *solo* di fotografarla. Con un obiettivo chiaro: rivelarne le aporie e scongiurarne le contro-finalità. Perché? *In primis* perché l'antropologia ha qualcosa da farsi perdonare; poi perché rimane indubitabilmente il sapere più esperto in questo campo; infine perché ha già visto "com'è andata a finire" (*spoiler*: male, molto male…) negli spazi [5] in cui ha prevalso un uso reificato di tali concetti.

Il ragionamento del Ministro, infatti, utilizza "cultura" ed "etnia" come scuri identitarie (Noi *Vs* Loro) che mettono in forma un determinato modo di concepire i rapporti sociali e le differenze culturali. Si tratta, in ultima analisi, di un *modus operandi* tipico di quelle che Arjun Appadurai, uno che ha speso buona parte della sua carriera a smontare le interpretazioni primordialiste dell'etnicità, definisce «identità predatrici» (Appadurai 2005: 139): raggruppamenti, quasi sempre maggioritari nel quadro di uno Stato-nazione, che vivono nella «paura dei piccoli numeri», ovvero nel timore che le minoranze, soprattutto se alloctone (o considerate come tali), possano un giorno *usurparne* il potere ribaltando i rapporti di forza (*ivi*: 142). Queste identità, continua l'antropologo indiano, consultano compulsivamente i dati demografici, sono ossessionate dalla purezza e soffrono la consapevolezza di essere *solo* «una semplice *maggioranza*, e non un *ethnos* totale e indisputabile» (*ibidem*). Si tratta di raggruppamenti, frutto di rapporti di forza contingenti, che si coagulano intorno a una definizione sostanziale e primordialista del sé sociale che non appartiene solo a mondi lontani dal nostro (quelli storicamente *etnicizzati* dalla classificazione antropologica e dalla politica coloniale e post-coloniale), ma che è già emersa nel cuore dell'Europa nel primo Novecento e, ci mette in guardia Appadurai, rappresenta un rischio cui le stesse democrazie liberali non sono immuni (*ivi*: 147-153).

È contro un una tale postura che, come antropologi, dobbiamo scagliarci, denunciandone il dissimulato razzismo e i perniciosi risvolti politici: discriminazione, segregazione, violenza strutturale. Ugo Fabietti (1998: 170) ce lo ricordava citando il Claude Lévi-Strauss di *Razza e storia*: «quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuna può perpetuare al di là di sé stessa» (Lévi-Strauss 2002: 49). Considerazione, questa, cui si potrebbe affiancare la formula che chiudeva il celeberrimo *Séminaire* del 1974-75: l'identità è «una sorta di fuoco virtuale cui ci è indispensabile riferirci per spiegare un certo numero di cose, ma senza che tale fuoco abbia mai un'esistenza reale»; «un limite cui non corrisponde […] alcuna esperienza» (Lévi-Strauss 1996: 310-311). In tal modo, parafrasando il grande antropologo francese (*ivi*: 309), si può affermare che cultura ed etnia non stiano tanto nel fatto di postularle o di affermarle, bensì nel fatto – *continuamente facentesi* – di rifarle e ricostruirle attraverso un infinito gioco dialettico tra alterità e identità. E ricordare ancora una volta – *repetita iuvant* – che le categorie sono *oggetti intellettuali* e non *oggetti reali*, anche se finiscono con l'avere conseguenze concrete – sovente positive, sovente tragiche – sulla realtà.

Forse, come suggeriva Fabietti (1998: 20), i primi antropologi hanno davvero «lavorato per il nemico»: con la loro ansia classificatoria hanno contribuito a dividere il mondo in tante tesserine facili da studiare e da dominare. Tuttavia, hanno anche prodotto un fondamentale lavoro critico che va diffuso con ogni mezzo affinché il rompicapo da cui è partito questo ragionamento, da nodo disciplinare, diventi monito e slancio verso una sensibilità autenticamente aperta e plurale: per evitare che «gli errori compiuti […] nella comprensione degli altri spazi sociali» si ripetano ancora e ancora (Augé 1982: 126). Da questo punto di vista, l'immediata sollevazione provocata dalle affermazioni del Ministro lascia un briciolo di speranza per il futuro di questo Paese. Se non altro ha dimostrato che la "cultura italiana" è molto meno omogenea di quanto certi nostalgici credano o vogliano farci credere.

Note

[1] La teoria della sostituzione etnica (*Grande sostituzione*) è una tesi di origine nazista che paventa la presenza di un disegno, in certe versioni della storia ordito dell'ebraismo internazionale, volto a favorire le migrazioni internazionali per rimpiazzare le popolazioni bianche euro-americane e creare una manodopera globale docile e sottomessa al soldo del Capitale.
[2] https://www.treccani.it/enciclopedia/etnia/
[3] Oltre oceano, in Europa, il funzionalismo britannico operava più o meno su coordinate simili. Tuttavia, a differenza dei colleghi statunitensi, i funzionalisti preferivano lo studio della "struttura sociale" concreta a quello dell'astratta categoria di "cultura".
[4] Utilizzo il concetto di "politicamente corretto" in modo provocatorio mutuandolo dalla riflessione di Pierre-André Taguieff (1999). L'obiettivo è mostrare come il «razzismo culturale» contemporaneo giochi abilmente con il linguaggio antirazzista pressoché universalmente accettato e, in seconda battuta, far notare come, contrariamente a quel che si dice, l'attenzione alla *politically correctness* non sia appannaggio dei soli buonisti di sinistra eterofili.
[5] L'antropologia ha indagato i processi di formazione delle identità etniche evidenziando la tensione dialettica esistente autodefinizioni ed eterodefinizioni del sé sociale e mettendo in guardia dai pericoli di un'interpretazione sostanziale dell'etnicità. A tal proposito, emblematici sono i cosiddetti *conflitti etnici* deflagrati nella ex Jugoslavia e in Ruanda: in entrambi i casi una lettura primordialista dell'identità – rigidamente etno-nazionalista e insensibile ai legami storici tra i diversi gruppi nei Balcani; tribale e prodotta dalle classificazioni amministrativo-antropologiche di stampo coloniale nel paese africano – ha portato agli esiti tragici che purtroppo abbiamo imparato a conoscere.

Riferimenti bibliografici

Appadurai A. 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Milano.
Augé M. 1982, *Simbolo, funzione, storia*, Liguori, Napoli (ed. or. 1979).
Fabietti U. 1998, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
Fabietti U., 2004, *Da idoli della tribù a idolo del foro: riflessioni sul concetto di cultura*, in *Achab*, n. III: 9-13.
Gallisot R., Kilani M., Rivera A. 2001, *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari.
Hannerz U. 1998, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1992).
Keesing, R. M. 1974, *Theories of Culture*, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 3: 73-97.
Lévi-Strauss C. 1996, *L'identità*, Sellerio, Palermo (ed. or. 1977).
Lévi-Strauss C. 2002, *Razza e storia. Razza e cultura*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino (ed. or. 1967).
Rivera A. 2001, *Cultura*, in Gallisot R., Kilani M., Rivera A. 2001, *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari: 75-106.
Rivera A. 2001b, *Etnia-etnicità*, in Gallisot R., Kilani M., Rivera A. 2001, *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari: 123-152.
Taguieff P. A. 1999, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. 1997).
Vereni P. 2023, *Sostituzione etnica? La colpa non è (solo) del ministro Lollobrigida, ma degli antropologi culturali*, in *Kami*, https://kamicose.it/sostituzione-etnica-la-colpa-non-e-solo-del-ministro-lollobrigida-ma-dellantropologia-culturale/?fbclid=IwAR07k6XcqwtQ-elqObNTmpYFI9juVuFjF-CEnfu2UBpIrqtaufXvsAyug2g#

Dario Inglese, ha conseguito la laurea triennale in Beni Demo-etnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo e la laurea magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca. Si è occupato di folklore siciliano, cultura materiale e cicli festivi. A Milano, dove insegna in un istituto superiore, si è interessato di antropologia delle migrazioni e ha discusso una tesi sull'esperimento di etnografia bellica *Human Terrain System.*

Stranezze attorali e cultura preteatrale fra le anomalie dello spettacolo in Sicilia

Commedia dell'arte, Troupe Gelosi con Isabella Andreini (Parigi, Musée Carnavalet)

di *Giovanni Isgrò*

Da alcuni decenni scrivo che la mancanza di una tradizione attorale in Sicilia al di qua della soglia ottocentesca sia in larga parte dovuta alla dominante del cosiddetto teatro festivo urbano che, secondo il progetto della monarchia ispanica, animò piazze e assi di parata delle città di rappresentanza dell'Isola in occasione di celebrazioni civili e religiose a partire dal Cinquecento.
Al di fuori di questo steccato, all'interno del quale si misurarono artigiani geniali costruttori di macchine e apparati, rimasero personaggi fuori canone ad orientamento attorale, tuttavia non omologabili a settori specifici del teatro "riconosciuto", anche se alcuni di essi ebbero modo di vivere all'interno delle dinamiche teatrali dominanti, rivelando originali stranezze, proprio per difetto di appartenenza, come nel caso di Vincenzo Belando.
Profugo dalla Sicilia, iniziò il, suo peregrinare negli anni settanta del '500 in Italia e fuori, fino all'approdo a Parigi, dove rimase fino al 1609, data di pubblicazione della sua commedia *Gli inganni d'amore.* A metà fra commedia dell'arte, con le sue maschere canoniche fino all'elogio della sua «singolarissima ed antica padrona» Isabella Andreini, della cui compagnia Belando verisimilmente fece parte, è testimonianza autobiografica dell'attore emigrante che nella veste del servo Catonzu si abbandona a ricordi nostalgici della sua Sicilia.
L'opera ripropone a suo modo l'originalità delle varianti del teatro quali potevano essere pensate da un siciliano. Nonostante il mestiere del comico e l'acculturazione di chi giunge alla soglia dello scrittore di commedia, rimane sottesa l'inibizione di chi mantiene nella scena, e poi di seguito nella

vita, la configurazione di servo. Un servo però *sui generis*, in quanto determinato a raggiungere una posizione onorata al servizio di signori di alto lignaggio, che lo porterà a conquistare lo *status* di *bourgeois de ville.* Come dire un servo-attore che riuscì a diventare servo di professione. Tutto questo spiega come mai la stessa configurazione dell'attore-servo ne *Gli inganni d'amore*, come scrive Meldolesi, non abbia alcunché dello Zanni dai bisogni primordiali. Al contrario, «è il servo curioso che conosce i traffici dei suoi signori, che sa farsi passare anche da dotto, che usa e scambia le diverse lingue chiribizzose e che pretende sempre riportare il mondo alla misura del suo essere e delle sue conoscenze» [1].
"Esule integrato" è stato per questa ragione definito Vincenzo Belando, ma anche autore orientato su percorsi di regolarizzazione della commedia dell'arte; e che, secondo gli attributi scenici della sicilianità codificati da Andrea Perrucci, propone i tratti tipici della maschera sicilianizzante «garrula e contenziosa».
In definitiva Belando testimonia, da un lato la distanza dell'*humus* antropologico siciliano dai meccanismi della macchina "zannesca" della commedia dell'arte, dall'altro, l'attitudine siciliana alle varianti anomale progettate da una psicologia un po' servile, un po' ribelle, ma anche virtualmente predisposta ad un conservatorismo regolarizzatore. E proprio in vista di questa condizione che, a fronte del gesto estremo dell'esule, non c'è contraddizione con la configurazione del nuovo percorso siciliano del teatro di quella metà degli anni '60 con la sua armoniosa complementarietà fra l'avvento del teatro gesuitico e il progetto scenico della monarchia dominante.
Fatta esclusione di Isabella del Campo che lasciò la Sicilia per seguire Tiberio Fiorilli (in arte Scaramouche) che la sposò e la introdusse direttamente nelle dinamiche della commedia dell'arte, un altro commediante siciliano anomalo che lasciò l'Isola operando nel resto d'Italia ed oltralpe fu Giuseppe Tortoriti .
Accolto nella seconda metà del '600 presso la corte di Modena e poi a Parigi insieme a grandi comici come Antonio Riccoboni e Domenico Costantini, prima del rientro a Modena, e ricoprendo ruoli diversi (da servo acrobata a Pascariello a Scaramouche), Tortoriti cercò di supplire con l'esteriore versatilità del suo talento alla mancanza di un tessuto siciliano orientato verso il lavoro del comico al quale potere proficuamente attingere. Al tempo stesso dalla Sicilia ereditò, insieme alle energie espressive, la caparbietà al mantenimento di un genere, quale fu quello della "improvvisa", proprio nel momento in cui esso entrava in crisi con la fine dei grandi comici del passato; condizione paradossale, questa, in nome di un conservatorismo che finì per ricongiungerlo idealmente con l'esprit della sua terra artigiana.
E non è un caso che a sua volta il palermitano Andrea Perrucci, trapiantato a Napoli, noto letterato dai molteplici interessi, all'esperienza di attore teatrale associò, come ha già notato Meldolesi [2], quello di teorico della commedia dell'arte nel tempo in cui essa era ormai giunta al suo culmine, e comunque al di fuori della sua genesi storica. A metà fra compendio e opera critica, il suo trattato *Dell'Arte rappresentativa, premeditata e all'improvviso* pubblicato nel 1699 confermò in effetti l'orientamento dell'uomo di teatro anche quando si naturalizzò all'estero.
Regolarizzatore e conservatore di un genere che non poté vivere direttamente da interprete, Perrucci segnò nei confronti del teatro delle maschere una distanza doppia rispetto a quella di Tortoriti, geniale nell'invenzione e apprezzato nella tecnica, ma privo di una identità culturalmente predisposta all'arte dell'improvvisa. Da qui, la meticolosa precisione con la quale l'arte recitativa e gestuale, insieme alla costante presenza creativa dell'attore, vennero illustrate tenendo conto della tradizione migliore della commedia dell'arte con il lungo studio, i tempi e i ritmi che la caratterizzarono. Come dire: un trattato conclusivo e conservativo di una forma d'arte destinata a consegnare al futuro la conoscenza del fenomeno più significativo del teatro dell'età moderna. E mentre l'evoluzione settecentesca portava all'affermazione della riforma goldoniana, in Sicilia si assistette ad un altro genere di cambiamento, che pose le premesse per la riconquista del teatro d'attore.
Proprio in questa stagione di sovvertimento del plurisecolare progetto dell'*Hispanidad* emerse quanto era andato maturando nella sfera popolare "occulta" nei due secoli della dominazione di Madrid. Stante che la politica della monarchia dominante fu causa primaria della marginalità della Sicilia dai

circuiti del continente europeo, negli ambienti delle classi subalterne nelle realtà non esposte all'ufficialità, si andò consolidando un *humus* culturale nel quale l'esperienza festiva favorì un rapporto forte con le sorgenti e le forme preteatrali. Da qui, il ridefinirsi di una pratica siciliana che paradossalmente approdò ad una modernità scenica fino all'avvento dell'Opera dei pupi che tanto appassionò Meyerhold e del grande attore anomalo, da Giovanni Grasso ad Angelo Musco che affascinò Marinetti e il pubblico europeo.
In effetti i grandi serbatoi siciliani del preteatro si alimentarono di memorie medievali e di costanti aggiornamenti determinati dalla continuità delle feste popolari, nelle quali la ricchezza delle invenzioni fu foriera di varianti e di libere stranezze non inquadrabili tuttavia nella forma del professionismo, e per questa ragione destinate a rimanere anonime e sconosciute a di fuori di ristretti ambiti territoriali.
In questo senso la pratica più ricca di testimonianze fu l'arte carnevalesca fondata sul gioco e sul divertimento animati da danze, pantomime, ma anche da prove di abilità, da gesti acrobatici, oltre che da buffonerie e provocazioni estreme; un vero e proprio laboratorio preteatrale nel quale mutuarono e maturarono forme potenzialmente predisposte alla *clownery*, all'esercizio circense ma anche al teatro d'avanguardia. E non è un caso che il marchese di Villabianca nel descrivere i giochi soliti farsi nel carnevale palermitano del '700 adoperò termini teatrali. "Attori" furono da lui chiamati i personaggi del "gioco dell'oca e della papera", cui veniva assegnato un ruolo destinato a diventare una sorta di specializzazione a tipologia fissa: «chi fa da militare, chi da cittadino, chi da attore, chi da pulcinella, chi da bandito, chi da barriggello, chi da marte armato d'arco» [3] ecc.. e non mancavano spettacolari azioni di gruppo come la "guerra di lazzari", una sorta di combattimento ispirato al gioco cavalleresco della quadriglia, o le pantomime mascherate.
Il personaggio che maggiormente emerge nella carrellata del Villabianca è il protagonista della pantomima "Mastro di Campo" di Mezzojuso. "Folle attore" era da lui chiamato per i convulsi gesti cadenzati nei quali si lasciava andare con la spada in mano accompagnato dal suono del tamburo, prima di iniziare l'assalto al castello della regina Bianca della quale era follemente innamorato. Respinto dalle guardie della regina, si lasciava cadere all'indietro rimanendo arrampicato su una scala in legno. Acrobazia, uso del corpo quasi come una danza, relazione convulsa con il pubblico, esternazione della passione amorosa verso la regina, erano tante componenti di un approccio preteatrale, carico di energia e di abilità espressiva, provata con cura prima della effettuazione dell'azione scenica offerta al godimento del pubblico di Mezzojuso. La festa, dunque, si trasformava in spettacolo vero e proprio nel quale si proiettavano diavolerie, figurazioni anomale, contrasti fra realismo e fantasia, conflitti tra morte e godimento, ma anche intrattenimenti farseschi in un assetto di relazione fra scena e pubblico, in un contesto di ritualità festiva che sarebbe stata la base della rivoluzione dei padri fondatori del teatro europeo del '900.
Nel caso di Palermo, alla fine del Settecento si collegò al tempo del carnevale l'affermazione di un genere di farsa popolare destinata a diventare la prima forma di teatro comico regolare, ossia la "vastasata" [4]; e fu il primo importante approdo ad un genere in qualche modo accostabile alla commedia dell'arte mediata dall'esempio delle" pulcinellate" napoletane, anomalo, tuttavia, rispetto alla pratica dei comici professionisti, in quanto interpretato da artigiani ed esponenti del ceto medio basso della stessa città.
Anche in questo caso perdurò l'idea del teatro/festa caratterizzato da una platea sempre uguale, legata alle tematiche dei personaggi in scena dall'appartenenza ad uno stesso stato sociale, in un'atmosfera di rito collettivo, proprio come sarebbe successo pochi anni dopo con la nascita di un'altra forma di teatro, questa volta di figura, anomalo, ossia l'Opera dei pupi. Non a caso il fenomeno della vastasata fu preceduto dalla comparsa di un'inedita figura di attore solista, Nardu da Ferrazzano.
Così ce lo descrive Daniele Bartoli:

«vestiva un abito tutto bianco e pressoché alla foggia dei pagliacci o dei Pierò de' giocolatori. Grazioso nelle parole e nei gesti, con le arguzie della lingua e co' movimenti del corpo divertiva moltissimo il suo auditorio. Quando il padrone lo sgridava, egli si faceva tutto pallido, che sembrava un infermo spirante, e se lo stesso

placavasi poco dopo, e lo accarezzava, tutto infiammavasi in volto, diventando rosso in sì notabile guisa che cagionava meraviglia nell'anima degli spettatori. Talvolta faceva la bocca e ingrandiva il mento con sì fatto sberleffo che muoveva le risa anche dei più svogliati, e malinconici. Se la serva di cui mostravasi innamorato era seco in collera e lo rimproverava, tu lo vedevi nascondersi la testa in fra le spalle, tal che senza collo appariva, ed allora, quando [ella] faceva seco la pace e lo blandiva, tutto il collo nascosto per sì fatto modo allungava, che pareva quello d'una gru, o d'altro simile augello. Toltosi poi Nardo alla professione del comico, andava per le pubbliche vie di Palermo chiedendo ad alta voce perdono dello scandalo dato col suo parlar libero sul teatro, ma facevalo in un modo capriccioso e bizzarro. Vi chiedo scusa (egli diceva) del cattivo esempio che v'ho dato e m'accuso d'esser stato un furfante; ma più furfanti siete stati voi altri portandovi così vogliosi ad ascoltarmi. Il popolo rideva a tali parole e per ogni strada seguivalo, facendo suo proprio divertimento e trastullo […]» [5].

Dalla descrizione di Bartoli emergono due dati significativi. Nardu esercitò in un primo tempo la professione di comico, anche se sostanzialmente definito e circoscritto, come scriveva Meldolesi, nel suo ruolo e nel nome in quanto tale, e per quanto sapesse verosimilmente assimilare esempi di figurazioni buffe importate (fossero esse il pagliaccio o il pierrot dei giocolatori o ancora lo stesso pulcinella) stabilì un trait-d'union con l*'ars mechanica* della pratica artigiana, ma anche con l'intrattenimento di ispirazione feerica. Si determinarono in questo modo le condizioni per dare vita ad una sorta di attore-marionetta: un attore-icona in grado di trasformare il colore del volto (ora bianco per la paura, ora rosso per l'imbarazzo o per la vergogna) e capace di controllare il proprio corpo come fa il manovratore con i burattini o come avrebbero fatto nell'Ottocento gli inventori dell'Opera dei pupi.
Nardu da Ferrazzano fu però al tempo stesso, ancora nella sua pur moderna eccezione di attore liberato dagli schemi cerimoniali, una sorta di prototipo. Per questa ragione la sua vita da comico orientato verso il professionismo non poté attuare una condizione autonoma, né tanto meno attorno a lui poté crearsi al momento un gruppo d'arte. La sua invenzione scenica fu tuttavia un fenomeno di rottura e al tempo stesso di nuovo arricchimento, in grado di congiungere l'alto e il basso, ossia il culto e il popolare. La costante della teatralità urbana ebbe modo così di sperimentare una nuova formula, al di fuori delle regole della ritualità paratattica, ma anche al di sopra della tradizione anonima delle rappresentazioni popolari. In questo senso un ruolo determinante ebbe la rappresentazione de *La Conversione di Santa Margherita* di Bernardo Bonajuto (in arte Aci Drepaneo), dell'Accademia degli Ereini, uno spettacolo destinato ad essere replicato per tutto il resto del secolo in centri grandi e piccoli della Sicilia.
In quest'opera Nardu intrecciava il suo ruolo di buffo con la storia di Santa Margherita rivelandosi protagonista comico, in grado di attirare il pubblico più che l'azione sacra. Egli nella veste del servitore di Olinto, l'innamorato di Santa Margherita, sfruttava le sue originali capacità interpretative, la varietà dell'uso del corpo in scena, e la tempestività reattiva rispetto alla battuta dell'interlocutore, sì da attirare le simpatie del pubblico sempre, in qualsiasi situazione si trovasse, sia che prendesse alla berlina il padrone innamorato, sia che entrasse nel gioco scherzoso con Fiammetta, la serva di Margherita, sia nell'indossare la veste del monaco, pur senza ricorrere agli standard comici della commedia dell'arte, ma anche ai poco spettacolari buffi entrati nella letteratura teatrale popolaresca degli imitatori del Della Porta [6] proprio come un artista da *foire*.
L'attore popolare Nardu si era trasformato in una vera e propria maschera. Ma fu proprio allora che decise di scendere dal palcoscenico e conquistare la strada con le stranezze del suo corpo e le arguzie del suo parlare, prendendo in giro la gente che incontrava senza risparmiare esponenti della borghesia e commercianti, da lui visti come usurai. Poi, terminato il tempo delle esibizioni burlesche divenne una sorta di cortigiano parassita della nobiltà, conquistando il plauso di una aristocrazia a sua volta liberata dagli schemi cerimoniali del passato.
La maschera di Nardu, sia pure con varianti topiche, dovette tuttavia rimanere nelle consuetudini della festa popolare di alcuni centri minori della Sicilia. Nardu ricompare ancora oggi nel giorno dell'Epifania a Santa Elisabetta, un piccolo paese dell'agrigentino. Qui in veste di un trasandato

pastore buffo si presenta alla comunità locale infastidendo e divertendo al tempo stesso tutti coloro con cui viene a contatto con finti sputi di cibo ed erba, come dire che frammenti del nostro personaggio sono rientrati in quell'*humus* di cultura popolare sempre in grado di prodursi in nuove invenzioni sceniche così antiche e al tempo stesso così nuove ed originali.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] C. MELDOLESI, *Les Siciliens: da Vincenzo Belando allo Scaramouche dei pittori*, in *Scritti in onore di Giovanni Macchia*, Mondadori, Milano 1983, n. II: 655.
[2] *ibidem*
[3] F. M. EMMANUELE E GAETANI, MARCHESE DI VILLBIANCA, *Opuscoli palermitani*, n. XII*, De' teatri antichi e moderno della città di Palermo,* ms .Bibl. Comunale di Palermo, Qq E 88, n. 4, ff. 5-16
[4] Si veda G. ISGRO', *Il Teatro degli artigiani a Palermo fra Sette e Ottocento*, in «Teatro e Storia» nuova serie 2-2010 [a. XXIV vol. 31]: 321-341
[5] F. BARTOLI, *Notizie istoriche de' comici italiani*, Consatti, Padova, 1782, !, s.v. "Nardu").
[6] Fra i più famosi: Fantastico Rapa della *Servitù d'amore*, Todaro Calcagna degli *Amorosi ritratti*, Berti Spicchiu degli Sposi Ingannati, Nino della *Moglie Odiata,* Tiberio de *Gli amorosi sospiri*, di Alessandro Dionisio, ma anche de *La Notti di Palermu.*

Giovanni Isgrò, docente di Storia del Teatro e dello Spettacolo presso l'Università di Palermo, è autore e regista di teatralizzazioni urbane. Ha vinto il Premio Nazionale di Saggistica Dannunziana (1994) e il premio Pirandello per la saggistica teatrale (1997). I suoi ambiti di ricerca per i quali ha pubblicato numerosi saggi sono: Storia del Teatro e dello Spettacolo in Sicilia, lo spettacolo Barocco, la cultura materiale del teatro, la Drammatica Sacra in Europa, Il teatro e lo spettacolo in Italia nella prima metà del Novecento, il Teatro Gesuitico in Europa, nel centro e sud America e in Giappone. *L'avventura scenica dei gesuiti in Giappone e* Il *Teatro dei gesuiti* sono i titoli delle sue ultime pubblicazioni.

William Harris: una memoria perduta da duecento anni

Palermo, Cimitero acattolico, monumento funebre di William Harris (ph. Laura Leto)

di *Laura Leto*

Il 16 luglio 2023 ricorrerà il duecentesimo anniversario della morte di William Harris Esquire. Chi ricorderà il celebre architetto inglese? Per lui non ci sarà alcuna corrispondenza di amorosi sensi, nessuna visita da parte delle istituzioni, nessun fiore sulla sepoltura. Il Cimitero che ospita le sue spoglie, dimenticate come il sito che le accoglie [1], è in uno stato di totale abbandono da anni, aperto in rarissime occasioni che lo relegano più ad un affascinante location per spettacoli piuttosto che ad una importantissima testimonianza di uno dei periodi più felici di Palermo [2].
Il monumento funebre dell'architetto-archeologo non è tra i più vistosi, si tratta di una semplice stele marmorea con epigrafe che reca l'incisione:

M S

WILLIAM HARRIS

OF LONDON

ARCHITECT

AGED 27 YEARS

OB. 16 JULY 1823

Le uniche informazioni che si desumono sono la data, l'età al momento della morte e la provenienza, nulla che rimandi alla professione o allo status sociale. Per quanto la lapide sia una delle meglio conservate del sito, la sua essenzialità lascia alquanto perplessi.
Dalla ricerca intrapresa presso la British Library di Londra, risulta che la salma sia stata traslata presso il Cimitero acattolico per gli Stranieri al Testaccio di Roma [3], ma ulteriori indagini hanno avvalorato il fatto che presso quest'ultimo vi fosse esclusivamente un monumento commemorativo [4], la cui epigrafe recita:

TO THE MEMORY

OF WILLIAM HARRIS

OF LONDON ARCHITECT

WHO DIED AT PALERMO THE 16 JULY 1823

AGED 27 YEARS

HIS ARDOUR IN THE STUDY OF HIS PROFESSION

[…]

In questo caso è possibile ottenere ulteriori conferme relativamente alla sua professione e alla dedizione al lavoro, aspetto che verrà approfondito in seguito. Una delle fonti documentarie a me più care nell'ambito della ricerca sulla storia degli individui inumati al Cimitero "degli Inglesi" rivela che:

«Maggior compianto muove il monumento elevato al giovane architetto inglese morto nel suo anno vigesimo secondo in Palermo dalla sua fidanzata che era in Londra, e che mandò al console britanno 40 onze, ultimo dono dell'infelice superstite allo sposo suo mancato nei più bei giorni della vita» (Quattromani 1836: 135-136).

Nonostante susciti degli interrogativi sull'esattezza della data di nascita [5], racconta la commovente storia della fanciulla che si fece carico della sepoltura del promesso sposo. Mi stranisce il fatto che il padre William Harris Senior, noto commerciante inglese, non si fosse fatto carico delle spese. Pisani (Palermo, 1761 – 1837) scriveva: «Padre infelicissimo quale atroce martirio arrecheratti per tutta la vita il ferale annuncio della irreparabile perdita dell'unico tuo figliuolo» (Pisani 1823: 6) [6]. Si ha

però la certezza dell'identità della fidanzata, sorella del caro collega Thomas Evans, membro di quel gruppo di amici [7] che attratti dal patrimonio della Grecia antica, affiancarono Harris nell'impresa del *Grand Tour*, del quale la Sicilia era tappa fondamentale.
Il Nostro venne ammesso alla Royal Academy of Art di Londra il 18 maggio del 1818, era il pupillo di Sir Wyatville [8], un'istituzione nel campo. Il venerdì del 10 dicembre 1820, all'anniversario della sua fondazione, l'Assemblea Generale degli Accademici, radunatasi presso la Somerset House di Londra, consegnò al ventiquattrenne Harris il premio per il miglior disegno di edificio pubblico [9].
L'Università del Kent si è rivelata un aiuto prezioso per scoprire ulteriori aspetti della vita dell'Architetto. Come scrive un archivista dell'Università britannica, nel 2014 tra le *Collezioni e archivi speciali* sono state scoperte dodici lettere scritte da William Harris al padre, conservate in una scatola di latta non catalogata, risalente agli anni venti dell'Ottocento [10]. Alcune di queste sono scritte su un unico foglio, ma con l'orientamento del testo sovrapposto, in verticale e in orizzontale, probabilmente un espediente del cauto Viaggiatore per risparmiare la carta.
Si è rivelato davvero interessante scoprire come – lettera dopo lettera – emergesse il ruolo di storico dell'arte e archeologo, dedito al suo lavoro piuttosto che agli svaghi, e ricostruire le tappe che dall'Inghilterra lo condussero in Sicilia dove la scoperta delle metope di Selinunte, esposte al Museo Archeologico Regionale "Antonino Salinas", ha consolidato la sua fama.
A differenza dei suoi amici mondani che si facevano inviare bauli pieni di abiti all'ultima moda, William chiese al padre di spedirgli in Sicilia matite, carta, acquerelli e «una regola parallela di 2 piedi», ricordando che l'aveva lasciata sulla scrivania o nell'armadio inferiore dello studio, spiegando che tali materiali da disegno «non potevano essere ottenuti di qualità nemmeno tollerabile sul continente» [11].
Il viaggio ebbe inizio dal porto di Dover, dove il gruppo prese il largo per Calais. Passando per Parigi, giunse a Ginevra, in seguito in Italia e dalla Toscana, raggiunse Roma nell'autunno del 1821 e da lì partì per la Sicilia. Dalle lettere traspare l'intraprendenza di questi giovani che sfidarono epidemie, brigantaggio e crateri vulcanici, come nel giugno 1822 quando decisero di scalare l'Etna [12], ma procediamo con ordine.
Della prima notte in Sicilia scriveva: «Non c'era nessun tipo di locanda in città e tutto l'alloggio che il palazzo offriva erano miserabili materassi, umidi e sporchi, e questo in una fredda notte d'inverno. Ho preferito sdraiarmi nel mio mantello», era il 16 dicembre. Fortunatamente, il giorno successivo si incontrarono con il noto Benjamin Ingham che li affidò al commerciante James Rose, il quale li presentò alla comunità inglese residente a Palermo.
Il Nostro denunciava la deplorevole assenza di strade in Sicilia, causa di degrado e ostacolo per le attività commerciali. Citava il tentativo da parte degli inglesi di costruire strade sull'Isola, fallimentare a causa dei pedaggi imposti sulla popolazione. Di certo non rimase colpito dalle condizioni del popolo siciliano, ma fortunatamente vennero in soccorso le bellezze architettoniche e il clima.
L'unico mezzo disponibile era il mulo, altrimenti si procedeva a piedi, come fecero nel tragitto da Messina a Taormina, per una distanza di 30 miglia. William così scriveva: «il nostro principale incentivo per camminare e godere del sole che era particolarmente bello in quella circostanza». Seguì Siracusa, Agrigento e poi Palermo:

«Circa un'ora prima di arrivare a Palermo, le alture offrono una bella vista delle ricche pianure su cui è costruita la città. La circonda un teatro di monti che, protendendosi nel mare, formano le due punte della baia. Il lungomare di Palermo si estende per quasi un miglio lungo il mare. Supera persino quello di Napoli ed è di gran lunga il più bello che abbia mai visto» [13].

Dopo una breve permanenza partirono per Segesta, Harris in compagnia di Atkinson percorse il tragitto a piedi e passò per le saline di Trapani, dove il commerciante John Woodhouse li accolse calorosamente.

Ciò che tuttavia segnò profondamente la sua carriera e la sua esistenza fu la campagna di scavo intrapresa nel 1822 presso la città greca Selinunte [14].

«Alla fine del 1822 arrivammo a *Selinus* [15], pronti a trovare tra le sue rovine oggetti molto interessanti, e molto materiale per la ricerca inedita e professionale. Queste aspettative sono state più che realizzate, perché al nostro primo esame delle rovine, le abbiamo trovate meritevoli di più attenzione di quanto avessimo previsto, erano rimaste probabilmente nascoste per uno spazio di più di duemiladuecento anni».

Questa volta assieme a Samuel Angell, collega della Royal Academy of Art di Londra, Harris non si fece scoraggiare dal fatto che i reperti fossero completamente ricoperti dalla vegetazione e decise di dedicarsi all'impresa della quale abbiamo fortunatamente traccia nella pubblicazione *Sculptured metopes discovered amongst the ruins of the temples of the ancient city of Selinus in Sicily* (Angell, Evans 1826), corredata di splendide tavole.
Oltre alle difficoltà logistiche, i due architetti si dovettero scontrare con la "burocrazia locale". Così infatti è scritto:
Continuavamo il nostro lavoro con zelo e dedizione. Era grande l'incertezza di ottenere un permesso in tal senso dal Governo siciliano e indotti allo stesso tempo da una potente tentazione, quella di essere i primi viaggiatori che hanno misurato correttamente queste rovine, ci siamo azzardati a rimuovere l'accumulato di terra a nostro rischio e pericolo senza la conoscenza o il permesso del Governo».

Harris e Angell dovevano alloggiare in una "casa colonica" a Castelvetrano, ma decisero di sistemarsi in un ricovero presso il sito di scavo. Sarebbero stati molto più comodi, ma la soddisfazione di esaminare scientificamente e in modo del tutto inedito i piani e i dettagli architettonici di sei templi non aveva prezzo! I reperti erano stati fino ad allora considerati come semplici cumuli di rovine, in uno stato troppo caotico per sperare in una catalogazione.
L'importanza di tali scoperte è stata sottolineata anche dall'archeologo Pietro Pisani che nell'opera *Memoria sulle opere di scultura in Selinunte ultimamente scoperte*, sottolinea come il contributo dei due Architetti sia stato un vanto per la Sicilia, rivelando una nuova stratigrafia dello sviluppo dell'arte greca.

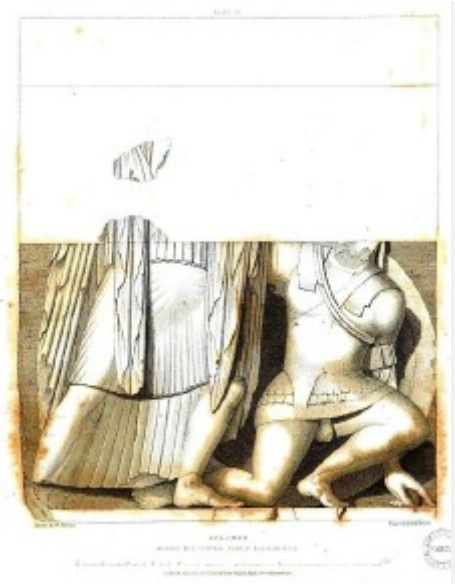
«I due giovani […] volsero nello scorso inverno le loro fatiche e la loro diligenza alle immense rovine di Selinunte. Sei mesi durarono il travaglio nello studio di questi avanzi preziosi; e volendo con esattezza ricavare i disegni e la pianta di quei tempj, cominciarono a levar terra […]. Scoprirono le scalinate, e su i gradi delle facciate principali di due tempj tra tutti i più grandi che il genio distruttore di un nemico barbaro et inesorabile gettò al suolo, ne ritrovarono le metope a fianchi nei triglifi in mille pezzi rotte […]. Crebbe allora nei due giovani, bramosi di riunire tali pezzi, l'impegno e la fermezza di continuare una impresa per loro sommamente onorevole» (Pisani 1837: 5).

Anche l'archeologo Clemente Marconi – dopo aver speso le sue energie presso gli archivi di Palermo e Castelvetrano – racconta come i due Architetti abbiano studiato i templi di Siracusa e Agrigento, per poi recarsi alla fine del 1822 a Selinunte, dove alloggiavano in una piccola casa rurale sul colle Manuzza – attualmente parte del parco archeologico di Selinunte – e qui portarono alla luce un impianto abitativo, originariamente circondato da mura, risalente alla fondazione della Città (Marconi 2007 : 133).
Inizialmente vennero scoperte la gradinata e il fregio del 'tempio F' [16] e la manodopera utilizzata diffuse ben presto la notizia dell'impresa non autorizzata. Ne fu informato il governo borbonico che invitò immediatamente alla sospensione delle attività e, nello specifico, il Luogotenente Generale Antonio Lucchesi Palli, Principe di Campofranco, sequestrò i reperti, chiuse gli scavi e risarcì le spese sostenute per la campagna.
Segretamente, con il benestare della Royal Accademy, Harris ed Angell continuarono ad esaminare il sito e scoprirono ulteriori reperti del 'tempio E' [17] unitamente alle note metope del 'tempio C' [18]. Comunicarono a Lord Hamilton, ambasciatore presso la corte borbonica di Napoli,

l'intenzione di trasferire i pezzi rinvenuti al British Museum di Londra. Non mancarono ulteriori tensioni, ma si giunse ad un compromesso:

«Il 16 giugno [del 1823] le 11 casse furono imbarcate nel bastimento dell'armatore Antonio Zichichi e giunsero a Trapani; qui sostarono a bordo del battello in attesa di venti favorevoli per la traversata fino a Palermo […], sbarcate il 23 giugno vennero depositate nei magazzini del porto. Le casse furono prese in consegna dal barone Pietro Pisani, Ufficiale della Real Segreteria di Stato presso il Luogotenente, che ne verificò il contenuto in presenza di Angell e Harris» (Ruvituso, Merra 2018).

I due ebbero la possibilità – assieme al cognato di Harris, l'architetto Thomas Evans – di effettuare calchi e di disegnare tutti i reperti, occupandosi inoltre del loro restauro e ricomposizione. Questi vennero trasferiti in un primo momento al Museo dell'Università di Palermo, successivamente l'intera collezione divenne esposizione permanente del Museo Salinas. Presso quest'ultimo, è stata allestita nel 2018 la mostra *The Mach: I disegni ottocenteschi del British Museum a confronto con le metope di Selinunte*.
Più di duecento disegni del Nostro sono conservati al British Museum che gli riserva una snella biografia, la quale non aggiunge particolari informazioni a quelle già note, ma invito sentitamente i lettori appassionati ad ammirare le splendide tavole alla voce *Related objects* [19].
Ancora più arido è il sito della *Royal Academy* che riporta soltanto: «William Harris (b. c. 1796)» [20]. L'archeologo Domenico Lo Faso Pietrasanta, duca di Serradifalco, presidente della Commissione di Antichità e Belle Arti per la Sicilia, ha diretto gli scavi a Selinunte a partire dal 1831 e ha tenuto conto del lavoro degli Architetti, soprattutto delle tavole elaborate e riproposte nella sua opera *Antichità della Sicilia*.
Consola la sopra citata opera *Sculptured metopes discovered amongst the ruins of the temples of the ancient city of Selinus in Sicily*, nella quale sono riportate le descrizioni di tutte le tavole disegnate durante la campagna di scavi. I tre architetti Harris, Angell e Evans giunsero alla conclusione che le sculture esaminate, pur non essendo di produzione greca o modelli di eccellenza nelle arti, sono meritevoli di considerazione, in quanto testimonianza del fatto che la Sicilia non abbia mai temuto confronti con il più avanzato degli Stati greci, sia per il progresso della Civiltà che delle Arti. Le scoperte a *Selinus*, offrono un esempio notevole dei primordi dell'arte scultorea; si ipotizzò difatti che le metope del tempio sulla collina occidentale vennero considerate modelli ancora più antichi, in quanto conservatori dello stile scultoreo egizio [21]. Quelle della collina orientale erano più vicine alla raffinatezza dei marmi d'Egina, in Attica.



TAV. III, metopa 2, disegno di William Harris

Nessuna delle metope ritrovate era integra, tutte vennero ricondotte orientativamente al 590-490 a.C. Riporto di seguito le tavole più significative disegnate da Harris. La prima tavola è la numero III e riporta il disegno della metopa del fronte orientale del 'tempio F', questa era costituita da due blocchi di pietra, uniti tra loro da grappe metalliche. Il frammento raffigurato costituiva il blocco inferiore, la cui dimensione è di 1,3 m ca di larghezza e poco meno di un metro di altezza. Il soggetto rappresentato è un combattimento tra un guerriero e una donna. Dal momento che quest'ultima è priva di attributi che ne definiscano l'identità, non si è certi se fosse un'amazzone o una divinità. L'uomo che ne subisce la forza, indossa un'armatura in cuoio, il fodero della spada è assicurato al laccio a tracolla. Alle spalle si intravede un grande scudo rotondo, è visibile una piccola porzione del bordo dell'elmo sopra la spalla sinistra. L'ipotetica figura femminile indossa la tunica e il peplo che cadono in una serie di rigide pieghe. L'atteggiamento e l'azione nella quale è colta induce a supporre che si tratti di una dea – forse Minerva – alla quale questo tempio era probabilmente dedicato.

– TAV. IV, metopa 3, disegno di William Harris

La tavola successiva rappresenta un'altra metopa del fronte orientale. Il frammento rivela il corpo e la testa di un guerriero morente, assieme a una parte di figura femminile. Il corpo del guerriero è protetto da una corazza metallica che riproduce le fattezze del corpo, da questa fuoriesce la tunica. Il frammento della testa (vedi tav. IV) è stato considerato di grande interesse dagli Architetti in quanto determina lo stile e il carattere della scultura del tempio preso in esame. Traspare dal volto l'abilità dello scultore nel rendere l'agonia della morte, il guerriero è infatti ritratto con gli occhi chiusi, la bocca leggermente aperta e la lingua tra i denti. I capelli e la barba sono disposti con la massima cura e simmetria. Il frammento della figura femminile riesce a trasmettere l'azione, si intravede parte del piede sinistro sulla coscia del guerriero (Angell 1826: 42-43).

TAV. VI, metopa centrale, incisione su disegno di William Harris

La tavola VI illustra la metopa che era originariamente collocata al centro della facciata del 'tempio C', al di sopra dell'intercolumnio centrale. Come scrive Angell, si tratta di uno degli esempi più curiosi e importanti di scultura antica. È la rappresentazione di una quadriga e tre figure; uno di questi – apparentemente un fanciullo – è in piedi sul carro e tiene con la mano sinistra le redini dei cavalli, mutilo del braccio destro e della mano. Su entrambi i lati del carro e in piedi immediatamente dietro i cavalli esterni della quadriga, vi è una figura con un braccio alzato verso il giovane. Quest'ultimo regge in mano un elemento che a causa delle cattive condizioni di conservazione del reperto, non può essere decifrato. La figura alla sinistra dello spettatore sembra reggere l'anello di uno scudo, mentre la mano dell'altra appare coperta da un paramano. I cavalli sono rappresentati come pronti per la corsa; più piccoli in proporzione alle figure dietro di loro, al fine di dare maggiore rilievo alla figura umana e – come scrivono gli Architetti – nelle loro forme c'è più grazia ed eleganza di quanto ci si sarebbe ragionevolmente aspettati in tali primi esempi di arte antica. I due centrali sono assicurati al giogo del carro, quello di sinistra sfoggia una criniera intrecciata secondo i costumi dell'epoca. Molte parti della scultura rivelano il cromatismo originario, ad esempio la cintura ornamentale del giovane, il palo del carro e i finimenti dei cavalli erano colorati di rosso.

L'iconografia riporta al mito greco di Pelope e Enomao, sovrano di Pisa in Elide, il quale proponeva ai pretendenti della figlia di gareggiare con lui in una corsa di carri e, qualora avessero vinto, avrebbero sposato Ippodamia; in caso contrario sarebbero stati uccisi (Palazzi 1990: 102). Come racconta Pausania questa celebre storia fu scolpita sul Tempio di Giove ad Olimpia, e la sua descrizione è stata di grande aiuto per l'attribuzione del soggetto rappresentato in tale metopa (Angell, Evans 1826: 44-47).

L'ultima delle tre metope del 'tempio C' raffigura l'episodio della mitologia greca che vede protagonista due Cercopi (folletti astuti) di nome Passalus ed Aehemon, i quali nonostante le raccomandazioni della madre, s'imbatterono in Eracle che riposava sotto un albero. Tentarono di rubargli la clava, ma prontamente l'eroe li afferrò e li legò per i piedi a un palo che si caricò sulle spalle, da questa posizione acquisì l'attributo di *Melampygos* (μέλας, nero; πυγή, natica). Grazie alla loro astuzia e alle battute divertenti sul suo corpo, esaminato da una prospettiva particolare, vennero rilasciati. Secondo altre fonti Eracle indignato li avrebbe puniti, uccisi, trasformati in scimmie o pietrificati. La tavola VIII ritrae il corpo di Ercole nudo e possente, sopra la spalla destra passa una cintura alla quale è assicurata la faretra. I due Cercopi sono legati da cinghie e raffigurati a testa in giù, le ciocche di capelli ne enfatizzano la posizione. Originariamente la cintura, la faretra di Ercole e le cinghie erano dipinte di rosso.

Negli *Advertisement* della pubblicazione si precisa che:

«I disegni delle sculture sono stati realizzati dal sig. Harris, ma la sua prematura morte avendolo privato della soddisfazione che avrebbe avuto nel presentarli al pubblico, tale dovere è toccato al suo compagno di viaggio e coadiutore nella scoperta, in concomitanza con il signor Thomas Evans, il cognato del signor Harris, che, per rispetto al suo defunto parente, e in rappresentanza del suo diritto ai disegni, ha aderito alla pubblicazione» (Angell 1826).

Il Nostro rimase a Selinunte per continuare a fare i rilievi della planimetria della città antica. Giunta la stagione estiva, morì a causa della malaria diffusa presso la palude Gonusa ¬ denominata *Yalico* dagli arabi (Amico 1757-1760: 538 e 553). Venne condotto febbricitante a Palermo, dove si spense in pochi giorni a causa di un peggioramento delle condizioni [22].

«[…] Le sue capacità superiori, le sue varie acquisizioni, la sua assiduità e tutta la dedizione nel perseguimento della sua professione, il progresso che aveva già fatto nel suo studio, e la sua entusiastica predilezione per essa come arte, fece rimpiangere la sua prematura fine come una perdita per la società» (Angell, Evans 1826).

Anche Pisani lo ricorda così:

«Harris, che dalle viscere della terra tratto avea le pregevoli reliquie di una delle più famose città dell'antica Sicilia, mentre delineava i disegni di quei sontuosi edifizj, fu colpito dalle venefiche esalazioni della palude Gonusa ora nominata Jalico […] e dopo cinque giorni di tormentata malattia si vide perduto» (Pisani 1823: 6).

Harris sarebbe tornato in patria nella primavera del 1824, il suo viaggio sarebbe durato dunque tre anni, ma questi piani non sarebbero mai stati realizzati.
Sebbene l'importante lavoro dell'archeologo napoletano Ettore Gabrici abbia lasciato il segno a partire dal 1915, credo che Harris e i suoi colleghi meritino un riconoscimento maggiore. Nella speranza di ritrovarlo nel nuovo allestimento del Museo Salinas, ho nuovamente visitato le meravigliose stanze e scrutato i pannelli esplicativi. Quello che illustrava la storia di Selinunte riportava: «L'esplorazione archeologica di Selinunte ebbe inizio nel 1823 quando gli architetti inglesi Samuel Angell e Willam Harris rinvennero le metope del tempio C sull'acropoli e quelle del tempio E sulla collina orientale». Nessun pannello con i suoi disegni, né tantomeno della presenza del monumento funebre a Palermo.
Concludo, condividendo con i lettori l'immagine utopica di un Sito recuperato, un cimitero-giardino [23] che come un'oasi metropolitana custodisca i monumenti al suo interno, divulghi le splendide storie degli individui di diverse nazionalità che vi hanno trovato riposo, paladino di quel valore necessario per il genere umano che è la memoria. Un luogo promosso dagli altri poli culturali della Città, in quanto a molti profondamente connesso, menzionato nuovamente nelle guide turistiche come un tempo e infine come il mio caro – ormai anche vostro – William Harris, degno di fama e gloria.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Ho denunciato più volte lo stato di totale abbandono del Cimitero acattolico "degli Inglesi" all'Acquasanta, si vedano i miei contributi pubblicati su "Dialoghi Mediterranei".
[2] Non ho nulla in contrario riguardo le manifestazioni culturali che si sono svolte nel corso degli anni, ma come ho più volte scritto al Comune di Palermo, è necessario un recupero dei beni e un importante restauro che preservi il patrimonio storico-artistico del luogo e soprattutto una tutela che garantisca il rispetto delle sepolture.
[3] British Library I 520, 370 – II 1530, 83

[4] Mi è stata inviata la scheda del monumento dalla direttrice da Amanda Thursfield, questo si presenta come una semplice stele poggiata sul terreno, ormai quasi del tutto illeggibile. Nel documento viene riportato: «Cenotaph only. Buried in the English cemetery, Palermo; S129: Zona Vecchia: Ledger; stone. 83 x 70». Venne eretto dagli amici conosciuti a Roma, addolorati della precoce perdita.
[5] Le epigrafi di Palermo e di Roma riportano entrambe la data del 1827, nonostante non abbia trovato il certificato di morte dubito ci siano errori. Anche l'archeologo Pisani conferma l'età al momento della morte e la data del decesso. Di diverso avviso sembra essere Gustave Fougères che riporta l'età di 23 anni al momento della morte.
[6] Si ha così conferma che William non avesse fratelli. Al momento della famiglia di William Harris, si conosce l'identità del padre, della sorella Margareth e della madre la cui salute fu la ragione del trasferimento da Londra a Peckham, una ridente località sul fiume Tamigi, leggermente fuori dalla città. Si conosce il nome della domestica Jane, licenziata in seguito dal padre e dell'amato cavallo zoppo Dick che purtroppo fece una brutta fine. Cfr. Lettera n° 10 del 10 agosto 1822, Lettera n° 11, pubblicate da Jane Gallagher nel blog dell'Università del Kent.
[7] I componenti del gruppo variarono durante il viaggio ma dalle lettere inviate al padre da Harris vengono menzionati Thomas Evans, Thomas Angell, Mr Brooks, il quale si era unito dalla Francia e il Mr Charles Atkinson, un ex studente di giurisprudenza che mollò i suoi studi per girare l'Europa.
[8] Sir Jeffry Wyatville RA (3 agosto 1766 – 18 febbraio 1840) proveniva da una consolidata dinastia di architetti inglesi. Nel 1824 mutò il suo nome da Jeffry Wyatt in Wyatville per concessione del re Giorgio IV. Cfr. British Library I 520, 370 – II 1530, 83.
[9] Pur non sapendo di quale edificio si tratti, è utile per comprendere la sua indiscussa abilità. AA.VV., *The New Monthly Magazine and Aniversal Register*, London, 1820: 89.
[10] https://www.kent.ac.uk/
[11] Lettera n° 11, pubblicata da Jane Gallagher nel post *Going on a summer holiday? 11: an unexpected discovery.* Cfr. https://blogs.kent.ac.uk/specialcollections/2015/12/03/going-on-a-summer-holiday-11-an-unexpected-discovery/
[12] Lettera n° 9 del 28 giugno 1822, Siracusa, pubblicata da Jane Gallagher nel post *Going on a summer holiday? 9.1: what William did next.* Cfr https://blogs.kent.ac.uk/specialcollections/2014/07/17/going-on-a-summer-holiday-9-1-what-william-did-next/
[13] Lettera n° 11, pubblicata da Jane Gallagher nel post *Going on a summer holiday? 11: an unexpected discovery.* Cfr. https://blogs.kent.ac.uk/specialcollections/2015/12/03/going-on-a-summer-holiday-11-an-unexpected-discovery/
[14] Tucidide fa risalire la sua fondazione nel 628 a.C. ca., da parte dei coloni di Megara Hyblaea. L'impianto urbanistico, circondato da mura, era costituito dall'acropoli con i templi, l'agorà e le abitazioni sul colle Manuzza e il porto. Si aggiungevano due grandi santuari extraurbani gli altri templi sulla collina orientale, la zona industriale e la necropoli. La città cadde per mano cartaginese nel 250 a.C.
[15] Nome antico dell'attuale fiume Modione. Che scorre nel territorio della provincia di Trapani, Sicilia occidentale.
[16] Il 'tempio F', in stile dorico era collocato sulla collina orientale e realizzato e con la pietra delle cave di Cusa, in provincia di Trapani. Le metope, scolpite nel calcare di Menfi, presentavano come tema decorativo la Gigantomachia, tema che ha consentito di ricondurle al V secolo a.C. ca.
[17] Il 'tempio E', in stile dorico, sorse assieme al 'tempio F' sulla collina orientale, anche questo orientato Est-Ovest, venne realizzato nel V secolo a.C. Era consacrato ad Era, regina degli dèi.
[18] Il 'tempio C' era l'edificio più importante dell'acropoli, non a caso era stato realizzato sul punto più alto. Di ordine dorico, il fronte era orientato verso est e presentava un monumentale altare probabilmente dedicato al dio Apollo. Le dieci metope che adornavano il frontone principale erano realizzate con la pietra calcarea di Misilbesi, in provincia di Agrigento.
[19] Cfr. https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG236077
[20] Cfr. https://www.royalacademy.org.uk/art-artists/name/william-harris
[21] Lo stile scultorio egizio è stato riscontrato in particolare nel modo di rappresentare la parte inferiore dei corpi – in posizione laterale – unitamente ad alcune espressioni dei volti.
[22] Mi stranisce il fatto che, da momento che il decesso è avvenuto a Palermo, non sia riuscita a trovare il certificato di morte.
[23] Si rimanda al mio contributo *Percorsi antropologici nel Giardino all'Acquasanta a Palermo*, su "Dialoghi Mediterranei", n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *The New Monthly Magazine and Aniversal Register*, London, 1820.
V. M. Amico, *Lexicon topographicum siculum, Palermo-Catania 1757-1760*, vol. I.
S. Angell, T. Evans, *Sculptured metopes discovered amongst the ruins of the temples of the ancient city of Selinus in Sicily: by William Harris and Samuel Angell, in the year 1823 / described by Samuel Angell and Thomas Evans,* Published for the authors by Priestley and Weale, London 1826.British Library I 520, 370 – II 1530, 83.
A. Fesina, G. L. Bonanno (a cura di), *Selinunte: insieme a Hulot e Fougères,* CRicd, Palermo 2013
C. Marconi, *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World: The Metopes of Selinus*, Cambridge University Press, New York 2007
F. Palazzi, *Mythos, Dizionario mitologico e di antichità classiche*, Bruno Mondadori, Milano 1990.
P. Pisani, *Memoria sulle opere di scultura in Selinunte ultimamente scoperte*, Dalla Tipografia del fù Francesco Abbate, Palermo 1823
G. Quattromani (a cura di), *Lettere su Messina e Palermo di Paolo R. pubblicate per cura di Gabriele Quattromani,* Tipografia R. D. Guerra, Palermo, 1836.
A. Ruvituso, A. Merra, *Brochure della mostra The Mach: I disegni ottocenteschi del British Museum a confronto con le metope di Selinunte*.
D. Serradifalco, *Le antichita della Sicilia esposte ed illustrate per Domenico Lo Faso Pietrasanta*, tomo II, presso A. Altieri, Palermo1834

Sitografia

https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG236077
https://www.kent.ac.uk/https://www.royalacademy.org.uk/art-artists/name/william-harris

---

Laura Leto, antropologo e storico, è attualmente impegnata nel Dottorato di Ricerca con l'Universidad del Paìs Vasco UPV/EHU che ha come oggetto di studio il Cimitero acattolico dell'Acquasanta di Palermo. Partecipa al Catalogo collettivo delle biblioteche ecclesiastiche italiane in qualità di bibliotecaria e catalogatrice. Ha cooperato, in qualità di operatore didattico, con diverse Associazioni culturali palermitane, in seguito all'acquisizione del titolo di Esperto in Didattica museale.

I ricordi, la fotografia e l'epistemologia dell'antropologia

La compostezza del mondo (ph. Mattia Montes)

di *Stefano Montes*

Il libro di Khaled Khalifa, *Morire è un mestiere difficile*, mi è capitato tra le mani per caso mentre spolveravo, qui e lì, per casa. Non avevo niente di meglio da fare? Spolveravo forse più per rilassarmi che per vera e propria voglia di pulire o per necessario bisogno di riassetto casalingo. Spolverare mi aiuta a pensare, in ogni caso, comunque sia! Prima di finire tra le mie mani casualmente, il testo di Khalifa si trovava, in alto, nella scaffalatura di una stanza di casa in cui ripongo di solito tutti quei libri che accumulo, ormai da anni, sulla figura del padre. Ebbene sì, lo ammetto, è un'ossessione, per me, la ricerca del padre tramite i ricordi, così come lo è quella relativa all'iniziare e finire. E a ragione!

Mio padre è morto, infatti, quando avevo appena dodici anni. La sua vita è finita lì, interrotta bruscamente da una brutta malattia. E io, da sempre, attraverso la letteratura – oltre che con il ricorso a testi di varia natura saggistica – cerco di capire come avrebbe potuto essere il rapporto con mio padre se lui avesse continuato a vivere, se le cose fossero andate diversamente. Che ne sarebbe stato? Quali altre strade avrebbe intrapreso il mio corso di vita, se fosse stato accompagnato da mio padre? Cosa vuol dire essere padre dopotutto? Quale rapporto, nello specifico, ha un figlio con il proprio padre? Non si tratta di parlarne in generale o in base a principi teorici soltanto, ma di vedere in che modo una relazione particolare, tra un padre e un figlio, si sarebbe potuta instaurare. Ciò può avvenire soltanto in potenza, naturalmente, nel mio caso, visto che mio padre è morto e la sua vita è terminata: ciò può avvenire, comunque, attraverso i ricordi della sua figura e della nostra relazione di allora. Resta il fatto che io stesso sono divenuto padre nel tempo, ho una madre, amici e tanti altri ruoli sociali nella vita che aiutano a capire il mio passato, oltre che a tessere – e ritessere – relazioni possibili tra il presente e ciò che è stato, tra la mia identità di allora e la mia identità di adesso. È utile ribadire qui, per inciso, il principio che le relazioni instaurate con i nostri simili sono strettamente intrecciate con il senso che attribuiamo all'identità e alla sua – non secondaria – attuazione pragmatica nelle varie situazioni in cui incappiamo. Vale per me, in un contesto specifico legato all'esplorazione del ricordo, ma vale inoltre, più in generale, per qualsiasi altro individuo e tema preso in considerazione da uno studioso. Le relazioni contano, in ogni campo, soprattutto se si parla di identità, nozione ingannevole! Ed è bene precisare che «la relazione, anziché essere vista solo come conseguenza dell'identità [va] invece considerata come costitutiva di quest'ultima» (Donati 2013: 58). Non è irrilevante qui, tra le altre cose, notare il fatto che io sia antropologo, oltre che figlio e padre, e tenda inevitabilmente a coniugare le varie prospettive emananti dai miei diversi ruoli.

Agli occhi di alcuni, un antropologo è un ricercatore che studia le culture lontane e l'organizzazione sociale dei gruppi, ma non sempre la vita degli individui in particolare. Niente di più errato! Il rimpatrio dell'antropologia è ormai avvenuto, si è consolidato nel tempo, ha persino preso la felice piega dell'analisi degli spazi – e dei soggetti che riflettono negli spazi – della modernità e surmodernità (Augé 1992; Augé 1993). Gli antropologi hanno imparato, da tanto, a concentrarsi anche sull'individuo e sulla sua vita, in relazione agli schemi della cultura, all'interno della quale egli si inserisce in quanto membro produttore di significato e non unicamente come elemento trasparente o secondario di un insieme più vasto (cfr. Biehl 2055; Heiss 2015). Secondo Geertz, poi, l'essere umano è «un animale impigliato nelle reti di significati che [lui] stesso [ha] tessuto» (Geertz 1987: 11). In questa prospettiva, la cultura non diviene un oggetto da prendere in conto dall'esterno – elemento separato dall'individuo inteso come soggetto passivo – ma il prodotto stesso dell'essere umano che si trova attivamente avviluppato al suo interno, fin troppo preso dalla sua prossimità con il mondo per essere in grado di avere idee univoche o associate ad astrazioni universalizzanti. Se l'essere umano è impigliato nelle reti di significati, in una prossimità che risulta essere abbagliante, allora c'è una ragione di più per meglio rimettere a fuoco, strizzando gli occhi, su queste reti – che si impongono all'individuo nella sua adiacenza con il mondo – e trasformare l'antropologia in ricerca esistenziale e strumento di conoscenza personale. Nella stessa direzione, benché in una tonalità più riflessiva che mi è consona, ecco quanto dice Piette: «l'antropologia è diventata una ricerca esistenziale, sia personale sia scientifica, di informazioni sulle credenze degli altri, come pure un esercizio di conoscenza di se stessi che è al contempo una prospettiva globale sull'essere umano» (Piette 2005: 9).

Io ho deciso di parlare in prima persona, in quanto soggetto, e non mi nascondo dietro – sotto copertura di – una oggettività simulata o di principio anche se il mio scopo non è quello di fondare un tipo di soggettività originaria o precostituita, ma di «farne sorgere dall'esterno i limiti […] non tanto per afferrarne il fondamento e la giustificazione, ma per ritrovare lo spazio dove essa si dispiega, il vuoto che le serve da luogo, la distanza dalla quale essa si costituisce e dove sfuggono, non appena osservate, le sue certezze immediate» (Foucault 1971: 114). Lo spazio epistemologico dove la soggettività si situa maggiormente, dal mio punto di vista, è l'esistenza stessa nel suo complesso insieme culturale e individuale. Non è fuor di luogo sottolineare qui il fatto che, in passato, lo stesso Malinowski, da antropologo funzionalista, ha accennato al rapporto istituito tra cultura e individuo affermando che si tratta proprio di «studiare l'uomo e ciò che lo riguarda più intimamente, cioè la presa che ha su di lui la vita» (Malinowski 2004: 33-34).

Questo mio saggio, per quanto personale, intimamente vissuto, si inserisce in questo quadro teorico che trova corrispondenza in una antropologia dell'esistenza (cfr. Jackson 2005; Jackson, Piette 2015). Per chiarire, si può dire che l'antropologia dell'esistenza mette l'accento sul vivere, anche ordinario, e su una nozione di identità più processuale, legata alla vita dell'individuo stesso visto in primo piano e non come sfondo sbiadito della cultura. Per quanto riguarda la più classica nozione di cultura, significa, in quest'ottica, ridefinirla abbandonando l'idea di totalità coerente e compatta, abbracciando invece l'ipotesi di una cultura in quanto «insieme poroso di intersezioni» che consente un certo spazio di manovra all'individuo e alla sua vita vissuta (Rosaldo 2001: 61). Più particolarmente, per quanto mi riguarda, io cerco di mettere l'accento, nei miei scritti etnografici, anche sui flussi di coscienza dell'individuo e su una articolazione del pensiero più fluido, meno eterodiretto. Al pari di altri elementi costitutivi in antropologia, quali l'identità e le relazioni sociali, io credo che sia importante esplorare il disordine in tutti i suoi aspetti, ivi compreso quello relativo al pensare ordinario e caotico definito, da alcuni, in letteratura, come *stream of consciousness*. Questa è un'etichetta a cui faccio riferimento – presa in prestito da una corrente letteraria – giusto per dare un'idea al lettore, ma non vuol certo dire che intendo imitare James Joyce o Virginia Woolf.

Ciò che intendo fare – che già faccio e fatto in altri miei contributi – è dare spazio al pensiero meno ordinato e al vissuto più prossimo. Credo che sia utile rendere, in chiave antropologica, questo effetto di immediatezza da trasporre e di prossimità da trasmettere – persino mettendo in scena i ricordi, il passato e alcuni luoghi che lo hanno cristallizzato – senza necessariamente pensare nei termini di una

oggettivazione preliminare e già costituita che smussi gli – ugualmente importanti – elementi soggettivi. Non si tratta di favorire un certo solipsismo o una chiusura al sociale e culturale, ma, al contrario, di intraprendere una «battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio» (Wittgenstein 1967: 66) che permetta di meglio comprendere la cultura come forma di comunicazione e conoscenza con diverse inclinazioni (spesso manipolatorie o poco visibili di primo acchito). A questo riguardo, un punto va senz'altro ribadito: siamo nel mondo, e questa prossimità «ci impedisce di coglierci come puro spirito separato dalle cose o di definirle come puri oggetti senza alcun attributo umano (Merleau-Ponty 2002: 39). Questa prospettiva è un ottimo punto di partenza antropologica, non soltanto filosofica. Persino nell'introspezione più profonda – apparentemente sganciata dal reale – non possiamo fare a meno di risiedere nella prossimità con il mondo, con gli oggetti e con gli altri esseri umani e non-umani. Che il nostro ego, in quanto 'centro di osservazione ed esperire', sia rivolto verso l'esterno o l'interno, poco cambia. Siamo esseri incarnati (con un corpo di cui non vogliamo e non possiamo sbarazzarci) e siamo pure esseri forniti di strumenti linguistici di cui ci avvaliamo costantemente per comunicare e conoscere (con gli altri ma anche con noi stessi in modalità endofasica).

Se parlo in prima persona qui, quindi, è anche perché non penso di essere una fotocamera che prende le distanze e registra il reale eliminando ciò che sta dietro, di lato o al suo interno (per usare la metafora spaziale). Penso di essere un soggetto da interrogare – che entra in relazione con gli altri soggetti etnografandoli – anche nel disordine del reale. Questo 'intento decentrante' che mira a mettere in valore il disordine vale anche per quanto riguarda i ricordi e la loro emergenza nell'individuo. I ricordi si presentano spesso, se non forse sempre, in modo disordinato. I ricordi consentono, a volte, di recuperare il passato ma è anche vero che il presente – ribadiamolo – interviene in questo processo modificandoli e trasformandoli nel tempo. Inoltre, i ricordi raramente emergono in quanto immagine isolata, separata: si rimandano l'un l'altro, sintatticamente e paradigmaticamente, associandosi anche ad alcuni luoghi che li ancorano e li tramandano in uno strano e affascinante coacervo. Un altro elemento interessante di cui tenere conto è la tendenza dei ricordi a rivelarsi in quanto immagine e non tanto come forma precipua di scrittura: si presentano sotto forma di immagini sintetiche che ne veicolano i più ampi valori e i processi in tenuta con la dimensione emotiva e affettiva. «Perché di rado ci accontentiamo di lasciar che le immagini arrivino a noi senza cercare […] di datarle, collocarle, collegarle, insomma d'imbastirne un racconto» (Augé 2000: 34). Non ultimo, dunque, è importante il fatto che i ricordi costituiscono materiale per la costruzione di narrazioni più ampie del ricordo stesso visto in solitudine, singolarmente: ricordi e narrazione sono un tutt'uno inscindibile a mio parere e vanno indagati insieme.

Infine, pur rimandando al mondo e ai suoi luoghi (o alle persone e agli spazi a esse associate), i ricordi sono una via privilegiata per la manifestazione dell'interiorità e dell'emotività degli individui. Alla luce di tutto ciò, non sembra strano quanto afferma Feld – legando ricordi, storie e soggettività – che «cucire insieme delle storie è al tempo stesso un'attività generatrice di senso, che denota una chiara consapevolezza analitica della continuità e delle discontinuità nei discorsi pubblici e privati. Ascoltare con attenzione le storie significa prendere sul serio la soggettività locale; ripeterle, porta a concentrarsi sul ricordo» (Feld 2021: 14). Quale che sia il rilievo assunto da ciascuno di questi elementi di cui parlo, l'immaginazione, in casi di assenza o di vuoto mnestico da parte del soggetto, interviene aiutando a riempire i vuoti esistenziali e a recuperare i ricordi sfuggenti e labili legati al passato, nonché a dare un senso alle figure sociali che tessono le relazioni di gruppi e culture nella loro interezza. L'immaginazione non è, come comunemente si crede, un volo pindarico nella fantasia stralunata che niente ha a che vedere con la realtà esterna e interna dell'individuo. L'immaginazione, essendo radicata culturalmente, non è altro che un modo – implicito o esplicito – per interrogarsi sul «nostro modo di aprire o di chiudere, il nostro modo di costruire, intenzionalmente o meno, orizzonti che determinano ciò che esperiamo e il modo in cui lo interpretiamo» (Crapanzano 2007: 11). Volgere lo sguardo al passato in maniera continuata, anche tramite l'immaginazione, significa tentare di gettare uno sguardo d'insieme sulla propria identità trasformando «un passato fatto di rotture e discontinuità in un tracciato che collega ciò che era slegato» (Candau 2002: 91).

È probabile, quindi, che, andando alla ricerca di mio padre attraverso i ricordi, io vada pure alla ricerca di una riorganizzazione della mia stessa identità che comporta, soprattutto, una accentuazione delle forme di continuità. Quale che sia la giusta ipotesi dietro la mia ricerca (ricerca di continuità da dare alla mia vita in società o un più semplice interrogarsi sulle discontinuità sociali al fine di meglio comprenderle), resta il fatto che, tessendo immagine su immagine, mi tuffo nei ricordi pensando in modo titubante – non espressamente o unicamente nostalgico – al mio passato. Quel che è certo è che vivo bene nel presente, mi interesso al passato per meglio conoscerlo, per meglio capire da dove vengo, ma non sono incline a rivederlo con la nostalgia di chi pensa a un triste tempo perduto, non più recuperabile. Insomma, il mio presente mi piace, mentre il passato mi interroga, benché in modo sofferto ma non sicuramente triste o disperato. Recupero ciò che posso, se posso, senza afflizioni. Il passato mi suscita sentimenti di tenerezza per un padre che ho conosciuto ma non tanto quanto avrei voluto. La questione più generale è: cosa posso ricordare al meglio di un passato tanto lontano? Cosa dovrei ricordare? Cosa non mi viene invece in mente che avrebbe la sua importanza? Cerco, come posso, di ricomporre frammenti del mio passato, dandogli altresì un ordine, andando indietro nel tempo, ancorandomi sovente ai luoghi associati a mio padre, al suo passaggio e risiedere. Mi aiuto con le immagini: le passo in rassegna. Mi aiuto con i luoghi: ci torno e li rivivo. Me ne servo: da persona comune e da antropologo. Li metto in relazione: con gli strumenti teorici che posseggo, con la mia stessa esperienza. So bene che il ricordo ha bisogno di oblio affinché i colpi del destino siano assorbiti senza lasciare tracce indelebili o troppo sofferte e affinché il presente possa essere gioia di vivere vissuta nel suo sciolto scorrere e discorrere. Come scrive Augé, «bisogna saper dimenticare per gustare il sapore del presente, dell'istante e dell'attesa» (Augé 2000: 11). Ma, nel mio caso, il pericolo di ricordare troppo non esiste perché l'oblio ha sovente la meglio sulla forza del ricordo ormai lontano ed evanescente.

Diversi anni sono trascorsi, dalla morte di mio padre, e ciò non è d'aiuto al processo mnestico! Io vorrei ricordare più che posso, in effetti, ma il tempo trascorso non me lo consente. L'articolazione usualmente instabile tra oblio e ricordo che caratterizza il processo mnestico, nel mio caso pende decisamente in favore della ricerca del ricordo. So bene, inoltre, che il ricordo interrompe quel flusso del vivere che si presenta in genere in divenire – a molti – e al quale io aderisco con piacere deliberato proprio perché sono consapevole del fatto che «non c'è termine da cui si parte, né uno a cui si arriva o si deve arrivare» (Deleuze 1998: 8). Senza imposta partenza o predestinato arrivo, mi sento più libero, più felicemente indisciplinato. Mi sento in sintonia con il mondo inteso nei suoi termini più fluidi. Accetto le trasformazioni in corso senza esitare. Non sono il solo ad agire in questo modo: sono in molti a vivere pensandosi in divenire, in un processo di azione continua. Tutto sta nell'accettarlo, avendone presa coscienza! Le trasformazioni, per quanto silenziose, sono ineludibili, volenti o nolenti, e portano il segno imprescindibile della cultura (Jullien 2010). Ma è anche vero che siamo – ci pensiamo spesso, noi stessi, individualmente e culturalmente – attraversati da soglie temporali e spaziali, teoriche e pratiche.

Il quesito che si pone è, allora, se si deve indugiare nel divenire irruente oppure ricorrere alla memoria del passato che, immancabilmente, lo interrompe e ne smussa l'irruenza della proiezione nel presente. All'articolazione di un equilibrio instabile tra oblio e ricordo, si deve quindi aggiungere questa ulteriore articolazione altrettanto variabile posta – e riproposta – tra divenire nel tempo presente e proiezione indietro nel tempo passato. Io, per quanto mi riguarda, sono consapevole di essere spesso sulla soglia tra le due forme di vita. Io penso al divenire come a uno straripamento che, decentrando, libera pure da quelle costrizioni attraverso le quali la società tende a inquadrarci. Naturalmente, il divenire è parte della cultura, accolto all'interno di schemi di pensiero e comportamento prodotti culturalmente. Il divenire è esso stesso elemento della cultura. Per questa ragione, intendo il divenire una indicazione di massima da seguire che mi consente di mettere l'accento su flussi ed elementi non discontinui. Sicuramente non scrivo «in qualità di guida a cui affidarsi, una guida che mette in ordine i collegamenti esistenti tra le categorie teoriche e il mondo reale, ma nella veste di chi espone punti di impatto, curiosità e incontro» (Stewart 2007: 5). Se è allora vero che il divenire – in senso

deleuziano – è il mio principio guida, è anche vero che sono consapevole della forza del rituale la cui tendenza è quella di inquadrare l'individuo all'interno di norme e direttive.
Come tutti, non posso sfuggire integralmente alle norme sociali e al passato che torna alla carica sotto forma di rituali che inquadrano la vita degli individui in società. Non tutto il male vien per nuocere, si potrebbe dire, dal momento che conoscere i propri vincoli è anche un modo per liberarsene o, comunque, per agire con più consapevolezza: «chi pretende di conoscere fuor d'ogni vincolo è cieco ai propri vincoli» (Miceli 1990: 35). L'inquadramento di cui parlo, lungi dall'essere norma sterile, ha i suoi fini socialmente esemplari: l'individuo, che è «inquadrato, sincronicamente o per stadi successivi, in compartimenti diversi, e obbligato a sottomettersi, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte, a cerimonie spesso differenti nelle loro forme, ma simili per il loro meccanismo: tutto ciò per poter passare da un compartimento all'altro, al fine di riuscire ad aggregarsi a individui classificati in compartimenti diversi» (Van Gennep 1981: 165).
Io sento, dunque, di stare in bilico tra queste due diverse concezioni del vivere e del pensare. Oscillo tra una cosa e l'altra. Oscillo ben sapendo che anche i riti più formali e regolati, nonostante il costante richiamo all'ordine, contengono elementi di disordine che contribuiscono alla resa performativa dell'evento. Oscillo avendo bene in mente che un elemento interessante, nei riti, risiede nel fatto che anche una regola nota e ben stabilita contiene spazi di libera manovra soggettiva che non entrano in opposizione con la regola stessa. In tutto questo, il caso interviene spingendo in un senso o nell'altro: perché «gran parte della vita sociale accade in modi non pianificati né attesi» (Rosaldo 2001: 147). Il caso interviene richiamando la mia attenzione sulla vita sociale, nei suoi vari aspetti, persino quelli non programmati, non intrisi di puro calcolo. Interviene mettendo l'accento sul pensiero in quanto elemento che prende corpo senza premeditazione, senza diretta intenzione. Interviene, com'è successo oggi, mettendomi in mano *Morire è un mestiere difficile* di Khalifa, convincendomi sempre più che bisogna «accepter d'introduire l'aléa comme catégorie dans la production des événements. Là encore se fait sentir l'absence d'une théorie permettant de penser les rapports du hasard et de la pensée» (Foucault 2004 : 61). Di suo, il testo di Khalifa è potente benché sia, per tanti aspetti, molto triste. L'incipit precipita il lettore, fin dall'inizio, nel cuore del dramma:

> «Due ore prima di morire Abd al-Latif al-Sàlim guardò suo figlio Bulbul dritto negli occhi, come per strappargli una promessa solenne, e con le poche forze che ancora gli restavano gli ricordò il suo desiderio di essere seppellito nel cimitero di Annabiyya, il suo paese natale. Dopo tanto tempo, le sue ossa avrebbero riposato accanto alle ceneri della sorella Layla […]. Considerò quelle poche parole come un ultimo testamento […]. Chiuse gli occhi, estraniandosi dalle persone che lo circondavano, e sprofondò nella solitudine con il sorriso sulle labbra» (Khalifa 2019: 5).

La storia ruota attorno alla figura di Bulbul che, perso il padre, cerca in tutti i modi di portare il suo cadavere ad Aleppo per seppellirlo accanto a quello della sorella e mantenere, così, la promessa fatta. Bulbul deve viaggiare. Deve riuscire ad arrivare sul luogo designato, accompagnato da due familiari. Deve riuscirci ma non è facile. Deve superare, in piena guerra, controlli e frontiere, rischi e imprevisti. Deve farlo perché lo ha promesso al padre in punto di morte. Nonostante il pericolo incombente, il viaggio si trasforma in un'occasione per mettere insieme – in modo corale, tra i due fratelli e la sorella – i pezzi del ricordo ricomposto del padre, nonché il tipo di relazione che, ognuno dei figli, aveva col defunto ancora vivo nei loro pensieri. Il ricordo dei figli, all'interno del testo, incrocia e si sovrappone a un mio ricordo personale, realmente vissuto: è il ricordo che mi ha spinto a comprare il libro di Khalifa. All'epoca in cui ho comprato *Morire è un mestiere difficile* non conoscevo l'autore. Mi aveva colpito il titolo, mentre lo sfogliavo accuratamente in libreria. Era un testo, quello di Khalifa, che mi impegnava nella bella lettura, tenendomi al suo interno, ma allo stesso tempo mi portava da qualche parte, al suo esterno, soprattutto ancorandomi al titolo. Mi ricordava qualcosa, ma non capivo esattamente cosa. C'era qualcosa che mi frullava per la testa, ma non sapevo bene dove mi avrebbe portato, verso quali fantasmi – assopiti – del passato mi avrebbe spinto. Resistevo forse? Forse sì, senza saperlo! Finché, a un certo punto, mi è venuto in mente un libro e il ricordo, definendosi, ha

preso spessore, divenendo immagine chiara e solida nella mia mente: *Patrimonio. Una storia vera*, di Roth, racconto autobiografico della vita e morte di suo padre. Una scena emergeva nitida: quella in cui, dopo una lotta impari contro un tumore, in fin di vita sul letto dell'ospedale, il padre sembra ancora resistere alla morte prossima:

« – Papà, devo lasciarti andare –. Era privo di sensi da parecchie ore e non mi poteva sentire, ma, scosso, sorpreso e piangente, glielo ripetei più volte, fino a crederci io stesso. Dopodiché, non potei fare altro che seguire la lettiga fino alla stanza dove lo collocarono e sedermi al suo capezzale. Morire è un lavoro e lui era un gran lavoratore. Morire è orribile e mio padre stava morendo. Gli tenni la mano, che almeno sembrava ancora la sua mano; gli carezzai la fronte, che almeno sembrava ancora la sua fronte» (Roth 2007: 184).

I due testi di Khalifa e Roth sono collegati da almeno un elemento: in entrambi i casi, morire è una sorta di lavoro non soltanto per colui il quale muore, ma anche per i familiari che si prendono cura del morente in vita e, persino dopo la sua morte, per esaudirne i desideri e continuare ad averne un ricordo positivo e pacificato. Sembrerebbe, questo, di primo acchito, un paradosso perché la morte è sovente associata a un 'venir meno delle forze e della vitalità'. In realtà, benché ciò sia in parte vero, se non altro biologicamente, è anche più vero il fatto che il morente ingaggia, a volte, una lotta con la morte affinché la sua vita duri il più a lungo possibile. Non è esattamente il caso del padre di Bulbul in *Morire è un mestiere difficile*. La lotta viene, però, ingaggiata dai figli al fine di mantenere la promessa fatta al padre di seppellirlo vicino la sorella morta. La promessa è un modo per tenere un legame con i figli in vita e, allo stesso, tempo per avere la certezza di potere essere là dove si vuole, in pace con se stessi. Comunque vadano le cose, nei due testi la morte comporta difficoltà certa. Detto questo, c'è una ragione d'ordine prettamente culturale che rende questo aspetto – la difficoltà del morire – più comprensibile in chiave antropologica.

La morte pone il problema della discontinuità tra il vivere e ciò che rappresenta il trapasso agli occhi della comunità. Viviamo nell'azione quotidiana, persino rutinaria, si potrebbe dire. Ed è indubbio. Ma è anche vero che, più surrettiziamente, viviamo nell'attesa della morte che, ogni giorno, con il passare del tempo, ce la rende più presente, imminente, con una scadenza, invecchiando, sempre meno approssimativa. Viviamo nello scorrere del tempo. Viviamo nella morte che si approssima. Viviamo tutti, senza distinzioni, sin dalla nascita, in questa attesa assurda della morte. L'assurdità della morte ci porta, inevitabilmente, al senso dell'esistenza: le due istanze sono collegate, benché il problema non venga risolto, di per sé, soffermandosi unicamente su questo legame. Jankélevitch, che ha riflettuto a lungo nei suoi studi sulla morte e sul possibile legame con la vita, è deciso a riguardo: «è inutile fare troppe speculazioni, meditare sul senso dell'esistenza in generale o della mia in particolare – perché questo senso non lo troveremo mai» (Jankélévitch 1995: 38). Jankélévitch crede inoltre che il rischio e il pericolo trovino fondamento nella 'certezza' della morte e che, questo, costituisca, a sua volta, il fondamento della vulnerabilità dell'essere umano: «L'uomo è fondamentalmente vulnerabile, e la morte può entrare in lui attraverso tutte le giunture del suo edificio corporeo» (Jankélévitch 1995: 35). Che sia questo, mi chiedo in sostanza, in termini di attribuzione di senso, il nesso stabile instaurato tra la vita e la morte? L'essere umano è vulnerabile e la morte ce lo ricorda imponendoci delle scelte. Possiamo, rischiando, sfidare la morte; oppure, evitando il rischio, possiamo accettarla come dato di fatto e vivere – apparentemente tranquilli, dimenticandocene – nella routine.

Resta il fatto che la morte, in quanto soglia, rimane un mistero: nessuno è mai tornato indietro per raccontare la sua esperienza e dare una valida pista di senso alla comprensione della sua presunta essenza. La questione si pone anche in chiave antropologica a partire da alcune domande che fungono da catalizzatori culturali: come porre rimedio a questa snervante attesa non sempre consapevole, comunque soggiacente, continuamente richiamata dalle morti altrui? Cosa significa morire per l'intera collettività e per l'individuo nella sua singolarità di essere purtuttavia sociale? Un modo per addomesticare la morte consiste nell'istanziazione di riti adeguati, culturalmente accettati e orientati. Come scrive Van Gennep, insistendo sulla connessione tra l'agire e l'attesa, determinanti per la

definizione del rito e dell'esistenza stessa, «si tratta di agire per poi fermarsi, aspettare e riprendere fiato per poi ricominciare ad agire, ma in modo diverso» (Van Gennep 1981: 166). Si agisce, ci si ferma, si attende e, poi, si ricomincia. Il ricominciamento acquisisce allora un valore importante per l'individuo e la collettività, oltre che per la definizione stessa di rito. Nella scena di morte descritta da Khalifa, all'inizio del suo libro, l'addio non è straziante e il morente riesce a estraniarsi dalle persone che gli stanno intorno con un sorriso pacificato sia per i parenti sia per se stesso. Invece, nella scena descritta da Roth, il padre non è soltanto in fin di vita, è inoltre – benché privo di sensi – ancora attaccato alla vita. Nel caso di Khalifa, il morente si lascia andare abbandonandosi agli ultimi momenti vissuti, fiducioso del fatto che i figli cercheranno di mantenere la promessa; al contrario, nel caso di Roth sia il figlio sia il padre, pur manifestando segni di resistenza alla morte, devono rassegnarsi al sopraggiungere della fine. In entrambi i casi, tuttavia, si fa similmente riferimento al fatto che morire – anche di un soggetto allo stremo delle forze – richiede una certa energia (sia per chi muore sia per chi accudisce il morente o vuole esaudire i suoi ultimi desideri). Più in generale, lo sforzo dei parenti non solo è grande, in sé, in caso di morte della persona cara, ma è anche intriso di elementi contraddittori che sembrano irrisolvibili in prima istanza: i parenti cercano, nel tempo, di mantenere vivo il ricordo della persona scomparsa ma vogliono pure lasciarsi alle spalle il trauma dovuto all'assenza.

In sostanza, la morte, benché sia uno stadio finale e misterioso della vita, è circolo di fitti rimandi sociali – in un caso e nell'altro – che la rendono parte integrante della cultura e degli orientamenti rituali che la caratterizzano. La morte è una soglia per un altrove sconosciuto che richiede un trattamento rituale da parte di familiari e amici del morente. Attraverso il rito, la morte diviene la possibilità stessa del ricominciamento. Di soglie, ce ne sono tante nel corso di una vita. È bene ricordarlo. L'importanza delle soglie viene sottolineata da Van Gennep in un testo fondamentale sui riti di passaggio: «Sono sempre nuove le soglie da valicare: soglie dell'estate o dell'inverno, della stagione o dell'anno, del mese o della notte; soglia della nascita, dell'adolescenza o della maturità; soglia della vecchiaia; soglia della morte e soglia dell'altra vita (per coloro che ci credono)» (Van Gennep 1981: 166). Nonostante la vita sia attraversata da tante soglie, la morte è quella soglia alla quale siamo meno preparati perché ignoriamo cosa ci sia dopo effettivamente. La morte equivale a un non-ritorno, in ogni caso materiale, che abbisogna, per la sua elaborazione (compreso l'elaborazione del lutto), di un possibile ricominciamento che risolva culturalmente la contraddizione – la discontinuità apparente – tra il vivere e morire. Per un credente, quale che sia la sua adesione religiosa, il ricominciamento è più ovvio, meno traumatico: un cattolico, per esempio, sa di dover essere giudicato, una volta morto, affinché gli sia assegnato un luogo di appartenenza nell'eternità, e sa pure che la sua vita ricomincia in altri modi; per un buddista, a sua volta, il ciclo stesso delle reincarnazioni assicura altre forme di vita. Per un ateo, la possibilità del ricominciamento risiede, probabilmente, nel 'passaggio di consegne' ai figli o nella continuità della memoria che consente, talvolta, persino un dialogo tra i vivi e i morti. In che modo, più esattamente? In alcuni casi, come è stato sottolineato nella ricerca di Vinciane Despret – incentrata sul modo in cui i morti entrano nella vita dei vivi – i morti continuano ad avere «dei compiti da assolvere, ma loro stessi devono essere l'oggetto di un compimento» (Despret 2017: 16). Più che sbarazzarsene attraverso una elaborazione del lutto che tenderebbe a smussare il peso della memoria e ad attutire il dolore per le persone care defunte, si tratterebbe, secondo Despret, di prolungare la loro presenza in altro modo. Il riferimento teorico di Despret è Latour, il quale parla dei diversi modi di esistenza – caratterizzanti gli esseri umani e non-umani, gli oggetti e i soggetti – cercando di andare oltre le due sole categorie costituite da ciò che è fisico e da ciò che è psichico (Latour 2013). Scrive Despret:

«Se non ci prendiamo cura di loro, i morti muoiono del tutto […] Ci tocca l'onere di offrire loro un 'plus' d'esistenza. Questo 'plus' si intende certamente nel senso di un supplemento biografico, di un prolungamento della presenza, ma soprattutto nel senso di un'*altra* esistenza. Il 'plus d'esistenza', in altri termini, che è una promozione dell'esistenza del defunto, non sarà né quella del vivente che era, avrà altre qualità, né quella del

morto muto e inattivo, totalmente assente, che potrebbe diventare in mancanza di cure o attenzioni. Continua a divenire in altro modo, cioè su un altro piano» (Despret 2017: 12).

Tra gli esempi che Despret cita, nel suo libro, vi è quello del commediografo Patrick Chesnay, il quale, avendo perso il figlio in un incidente, ha continuato a lasciare, dopo la sua morte, dei messaggi telefonici nella sua segreteria e, in seguito, a scrivergli anche delle lettere. Chesnay ha affermato che, grazie a queste lettere, suo figlio avrebbe vissuto ancora, in altro modo (Chesnay 2011). Nel mio caso, rispetto a Chesnay, il senso della relazione viene capovolto: sono io ad aver perso mio padre e a volerlo 'mantenere' in vita in altri modi. L'ho perso quando avevo dodici anni. Mio padre – la sua figura nella mia memoria – rappresenta una soglia tra il passato lontano che non ricordo più molto bene e il presente che vivo, fortunatamente, in buon ordine, senza scosse. Vivo bene, ma ho un occhio al passato che continua a interrogarmi. Questa è pure la ragione per cui intendo mettere su carta i miei ricordi: per interrogarmi apertamente sul loro valore e capire che tipo di connessioni si instaurano con la mia vita presente. In questo senso, sono io stesso una soglia oscillante tra una dimensione temporale e l'altra.

Sono una soglia che si avvale della scrittura per andare al fondo della questione auto-etnograficamente, mettendomi io stesso in gioco, in prima persona, rivelandomi. L'auto-etnografia ha stentato, in passato, ad affermarsi perché i suoi oppositori l'hanno considerata una sorta di auto-biografia personale che niente ha a che vedere con le interazioni dialogiche e le reti culturali che fanno solitamente l'oggetto degli studi nella disciplina. In realtà, l'auto-etnografia è un modo per includere nell'analisi e interpretazione anche il soggetto stesso che la compie e, quindi, ha una prospettiva molto più ampia, invece, di analisi e interpretazioni già date, in partenza, come oggettivanti. È in ogni caso utile rivelare la prospettiva del soggetto e il posto da lui occupato nell'analisi: c'è sempre tempo per oggettivare. Può sembrare strano, a questo riguardo, ma persino uno strutturalista quale era Lévi-Strauss – attento analista della struttura in termini di relazioni più oggettive – ha spezzato una lancia in favore dell'investimento soggettivo: «in una scienza in cui l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, *l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione»* (Lévi-Strauss 1950: XXXI). Un etnografo non è una macchina, in effetti, ma una persona che riflette, interpreta, sbaglia, si riaggiusta modificando la propria prospettiva anche in virtù delle interlocuzioni con i soggetti osservati che si trasformano, tra l'altro, a loro volta, in soggetti osservatori. Accettare il principio che l'etnografo ha un ego significa, di pari passo, accettare l'idea che il soggetto osservatore non è al di sopra delle parti, ma è, lui stesso, all'interno del quadro stesso che sta osservando. Accettare la riflessività dell'ego, vuol quindi dire rifiutare l'idea di soggetto in quanto macchina neutrale (cfr. Okely, Callaway 1992).

In questo senso, io sono certamente – su – una soglia che ha un debito con la scrittura e con l'antropologia: mi hanno insegnato, entrambe forme di 'cattura' del mondo, a mettermi in gioco riflettendo sul modo in cui sono soggetto, osservo, partecipo e divento, a mia volta, oggetto osservato da altri. Sono talmente soglia auto-etnografica che penso di dover confessare il fatto che esito qui a lanciarmi a briglia sciolta nei ricordi: esito a farlo come vorrei perché resisto a me stesso e ai miei ricordi. Per quanto debolmente, resisto. Inavvertitamente, resisto. Parlo e scrivo anche per resistere. Il chiarimento, relativo alla mia impostazione, va pure visto, tra le altre cose, come una forma di resistenza all'esplorazione, senza fronzoli, del mio passato. Aprirsi al passato può essere piacevole, ma rischioso: potrebbero venire a galla pezzi di vissuto che non si riconoscono come parti integranti dell'attuale identità del soggetto, creando attriti non facilmente risolvibili in un quadro d'insieme che tiene il tutto armonicamente. È rischioso tuffarsi nel passato, ma senz'altro fruttuoso perché, per conoscere, si «tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe» (Adorno 1979: 304). Dalla rivelazione di crepe e fratture può forse nascere, dietro riflessione, un insieme migliore.

Sarei rimasto bloccato su questa soglia instabile se mio figlio Mattia, opportunamente, non mi avesse sottratto al mio torpore oscillatorio. Mattia mi ha dato, in effetti, una mano oggi pomeriggio. Mi ha detto, a un certo punto, venendo improvvisamente fuori dalla sua stanza: cosa fai, papà? Usciamo?

Andiamo da qualche parte a fare foto? È già da qualche tempo che lavoriamo insieme sui nessi possibili esistenti tra ricordi e spazi, tra ricordi e cesure di vita su cui interrogarsi fotograficamente e antropologicamente. Lui ci riflette da fotografo, attraverso le immagini e la loro possibile composizione paradigmatica e sintagmatica. Io, per mia parte, ci rifletto da antropologo scrivendo, sdoppiandomi, nel ruolo di soggetto rimembrante e di soggetto interpretante. Mi interrogo, nella mia 'doppiezza', richiamando alla mente i ricordi e i loro intrecciati significati: «si tratta di un esercizio di etnologia al contrario, giacché, di solito, chi è oggetto dell'indagine dà risposte, ma non pone domande» (Augé 2000: 11). Coniugare le due prospettive è utile non soltanto perché noi mettiamo in scena – reinstaurandolo, reimpostandolo, riflettendoci – il rapporto esistente tra un padre e un figlio nei nostri dialoghi, ma anche perché pensiamo che il confronto tra scrittura e fotografia sia estremamente proficuo al fine di un'esplorazione più approfondita del va-e-vieni stabilito tra questi due strumenti – in apparenza separati, ma in effetti convergenti – di vera e propria cattura del mondo. L'idea di Mattia è che la foto è un vero e proprio viaggio nel tempo. Chi viene ripreso nella foto non può che appartenere al tempo in cui viene fotografato, mentre il fotografo che ha scattato la foto, da parte sua, rivedendola, può tornare indietro nel tempo e prodursi – se è ancora in vita – in un andirivieni fruttuoso tra presente e passato che è, oltretutto, corrispondente a un certo modo di pensare la conoscenza in antropologia.

La fotografia non è soltanto uno strumento conoscitivo (guardare una foto ci consente di conoscere qualcosa che non sapevamo già) ma è anche un dispositivo concettuale che consente di riproporsi una domanda soggiacente a qualsiasi modalità adottata: che vuol dire conoscere? Come scrive Lévi-Strauss, «non sarebbe possibile nessuna conoscenza se non si distinguessero i due momenti [la prossimità e la distanza]; ma l'originalità dell'indagine etnografica consiste in questo va-e-vieni incessante» (Lévi-Strauss 1988: 214). L'ipotesi di Lévi-Strauss è che un dispositivo essenziale del conoscere è l''andirivieni': nel dinamismo instaurato tra prossimità (alla quale si concede il dettaglio) e distanza (nella quale si lascia intravedere l'insieme), è possibile spiazzare – e rimpiazzare – il posizionamento dato sull'oggetto e la relazione con esso instaurata. Il dato diventa, così, un darsi. E il soggetto si trasforma felicemente in processo di soggettivazione più dinamico. Mettere l'accento sul processo – e sull'identità mutevole, in divenire del soggetto – non ha effetti importanti soltanto sulla nozione di identità e di soggetto in sé; è estremamente utile, epistemologicamente, perché consente inoltre una migliore riflessione dell'antropologo «su se stesso e sulla propria società nel descrivere le culture altre» (Marcus, Fischer 1994: 39).

In questa prospettiva, l'antropologia dovrebbe essere vista – io la vedo – come una disciplina indisciplinata che, lavorando sulle culture e sugli individui che le compongono, rivela le proprie e altrui categorie. E ciò per una ragione molto semplice che, però, non viene sovente messa in risalto: «L'antropologo conosce le prospettive culturali usando lui stesso prospettive che sono tuttavia culturali» (Miceli 1990: 131). Nella fotografia, questo effetto di svelamento è tanto più evidente perché si è confrontati con un'immagine apparentemente bloccata da un'inquadratura e con il mondo – all'interno del quale viviamo – che ce ne propone tante altre nello scorrere del tempo e del nostro vario posizionamento al suo interno e nell'approssimarsi tra ciò che è inquadrato (la foto) e il mondo che muta inquadratura (in relazione ai posizionamenti del soggetto). Nonostante il tempo irrimediabilmente corra e scorra, la foto diventa quindi uno strumento per rallentarlo e fissarlo in uno scatto singolo che incornicia parte del mondo secondo una prospettiva ben definita: quella del fotografo che è anche un individuo inserito in una cultura che lo orienta, in qualche modo, in un verso o nell'altro. Una foto può, dunque, essere equiparata a una interrogazione – implicita ed esplicita – sul divenire del tempo (e della cultura che lo modella): benché in movimento, il tempo presente chiede conto, infatti, del passato riprodotto persino in una semplice istantanea. La foto obbliga a pensare l'aporia del tempo – siamo nel presente ma oscilliamo verso il passato e la proiezione nel futuro – e la sua forza di penetrazione del reale. Barthes, a riguardo, scrive:

«niente può impedire che la Fotografia sia analogica; ma, nello stesso tempo, il noema della Fotografia non è affatto nell'analogia (peculiarità che essa condivide con ogni altra forma di raffigurazione). I realisti, fra

cui mi schiero, e fra cui ero già schierato quando affermavo che la Fotografia era un'immagine senza codice […] non considerano affatto la foto una 'copia' del reale, ma la considerano un'emanazione del *reale passato*: una *magia*, non un'arte. Domandarsi se la fotografia è analogica oppure codificata non è un buon criterio di analisi. L'importante è che la foto possieda una forza documentativa, e che la documentatività della Fotografia verta non già sull'oggetto, ma sul tempo. Da un punto di vista fenomenologico, nella Fotografia il potere di autentificazione supera il potere di raffigurazione» (Barthes 1980: 89-90).

La foto obbliga a pensare l'aporia del 'tempo che diviene', ma che appare – nel vivere quotidiano, reiterato giorno dopo giorno – bloccato nella più ordinaria routine. La foto obbliga inoltre a riflettere su tutto ciò che è stato, ivi compreso le persone care che non sono più tra noi. La foto rimette, perciò, in circolo la complessa articolazione esistente tra la vita e la morte. Ma non è finita qui. La questione ha, inoltre, a che vedere con l'articolazione di ciò che viene mediato e di ciò che riteniamo essere immediato. Confrontando i nostri reciproci vissuti e modi di pensare durante le – mie e di Mattia – incursioni sul campo, ci siamo resi sempre più conto che i nostri modi di codificare la realtà – la scrittura e la foto – consentono un accesso mediato e incrociato alla realtà stessa. Se è vero che siamo nella prossimità del mondo, è anche più vero che non è facile – forse è addirittura impossibile – rendere questa prossimità nella sua immediatezza autentica. Si perde sempre qualcosa per strada sia con la foto sia con lo scritto.
Se la scrittura è forse più malleabile ma più distante dalla realtà, la fotografia ha invece il vantaggio di rappresentare un pensare per immagini che sembra aderire meglio, di primo acchito, alla realtà ripresa, ma è pur sempre effetto di scelte di un soggetto (il fotografo) che si muove anch'egli nel tempo e nella cultura. Pensare per immagini è uno dei modi salienti di essere nel mondo in ogni caso. Essere nel mondo è il solo modo che abbiamo di vivere. Vivere significa tante cose. Una di queste cose è proprio cercare di essere nell'immediatezza dei sensi mediata dagli strumenti che la traspongono in testo o foto: stare incollato a ciò che senti e pensi di lasciar passare, per esempio, in un'immagine o in un appunto. Per molti aspetti, quindi, le incursioni mie e di Mattia sul campo sono un modo di confrontare la presa che scrittura e foto hanno sulla realtà (il bilanciamento di 'mediato' e 'immediato'), ma sono inoltre un 'esercizio' di traduzione del nostro pensare nell'immediatezza di ciò che sentiamo, vediamo e vorremmo riprodurre con i nostri, pur imperfetti, mezzi. Ci proiettiamo nel mondo. Dialoghiamo. Scattiamo. Ci appuntiamo qualcosa. Ci traduciamo reciprocamente parlando, scattando foto, prendendo nota, associandola a una foto, riscrivendo la nota, cancellandola, scattando nuovamente. Fare riferimento, in etnografia, all'appunto e alla foto risulta forse essere più direttamente comprensibile.
Perché, però, parlare di traduzione nel contesto di un vissuto vero e proprio? A questo riguardo, un punto va precisato. La traduzione non ha a che vedere unicamente con la trasposizione di un testo scritto da una lingua all'altra (per esempio, dall'inglese in italiano o viceversa). Come spiega bene Jakobson, esistono diverse forme di traduzione: la traduzione endolinguistica che ha luogo all'interno di una stessa lingua attraverso sinonimi e definizioni, la traduzione interlinguistica che si produce nel passaggio da una lingua all'altra e, infine, la traduzione intersemiotica che «consiste nell'interpretazione dei segni linguistici per mezzo di sistemi di segni non linguistici» (Jakobson 1966: 57). L'impresa etnografica è stata ineluttabilmente improntata, fin dall'inizio, all'insegna della traduzione soprattutto interlinguistica. Poteva essere altrimenti? È impossibile dialogare e interagire con gli altri, sul campo, senza avere una lingua comune di scambio o un interprete che, in carne e ossa, fa opera di mediazione tra l'etnografo e il suo interlocutore. In un caso e nell'altro, si traduce comunque. Ma si dimentica spesso che si traduce pure quando si decide di filmare o fare foto: la realtà stessa è quell'elemento di partenza che viene trasposto, per quanto complicato sia, in immagini che cercano di renderne la complessità. Se la realtà è complessa, la traduzione è imperfetta. E bisogna farsene una ragione! Come scrive Lévi-Strauss, «trascrivendo un'osservazione, quale che sia, non si conservano i fatti nella loro autenticità originaria: li si traduce in un altro linguaggio e si perde qualcosa per strada. Ma che dobbiamo concluderne? Che non si può tradurre né osservare?» (Lévi-Strauss 1988: 214).

Nel caso mio e di Mattia, la questione non si applica soltanto alla realtà che, singolarmente, vorremmo tradurre in immagine e scritto. Noi intendiamo inoltre mettere a fronte scritto e foto producendo interazioni – Jakobson chiamerebbe, questa, traduzione intersemiotica – che sono anche rimandi traduttivi da un nostro strumento d'indagine all'altro. E, visto che si tratta essenzialmente di incursioni sul campo che mirano a tradursi in auto-etnografia, cerchiamo di essere inoltre visibili in quanto soggetti e traduttori: ci inscriviamo, cioè, il più possibile, nel testo e nella foto, mostrando i nostri posizionamenti e le nostre enunciazioni enunciate. Questo effetto di visibilità, a proposito di traduzione, non è per niente scontato, nemmeno nella più classica e canonica tradizione occidentale. Come scrive Darnell: «nonostante molti antropologi del linguaggio siano anche poeti a pieno titolo – da Sapir a Dell Hymes, Dennis Tedlock e Paul Friedrich – il nostro canone letterario continua a dare per scontato, in modo del tutto inadeguato, che i traduttori dovrebbero essere invisibili» (Darnell 2001: 375). La visibilità non riguarda soltanto il traduttore di testi letterari o i poeti, ma anche l'etnografo stesso che, avendo a che fare con diversi interlocutori sul campo, può decidere di rendersi visibile o invisibile nel trasporre la sua interlocuzione in testo scritto o visivo. Rendersi invisibili è una strategia che non assicura l'oggettività del punto di vista adottato; semmai, è una scelta discorsiva che camuffa il posizionamento dell'etnografo che si enuncia dietro l'assunzione di una forma impersonale del linguaggio.

Se io parlo di strategia, è proprio perché penso che, attraverso il discorso, si possono costruire forme di adesione alla verità che non necessariamente hanno un riscontro effettivo nella realtà: il soggetto dell'enunciazione, più che un discorso vero, cerca di produrre, in questi casi, «un discorso che produce l'effetto di senso verità» (Greimas 1985: 107). Greimas parlava, essenzialmente, di due strategie: il mascheramento soggettivante e il mascheramento oggettivante. Nel primo caso, il soggetto enuncia un discorso che contiene un piano di verità da decifrare che, proprio perché dissimulato e 'nascosto', si presenta come vero: Greimas fa l'esempio del 'discorso per parabola' di Gesù che richiede la collaborazione interpretativa dell'enunciatario per essere compreso. Nel secondo caso, si può pensare al discorso scientifico perché cancella, il più possibile, le tracce dell'enunciazione per darsi, subito, fin dall'inizio, come oggettivo e neutrale, come se non ci fosse una istanza enunciativa che se ne fa carico. Visibilità e invisibilità hanno a che vedere, strettamente, con queste strategie ed etnografi e fotografi dovrebbero tenerne conto. Si tratterebbe, dunque, di riflettere sul modo in cui un'esperienza – l'osservazione-partecipante per esempio – viene tradotta in un testo che non cancella completamente il contesto dell'enunciazione e della vita vissuta. Si tratterebbe di riflettere sul modo in cui, più in generale, si riproduce questa discontinuità ineludibile tra l'oralità e la scrittura, tra il contesto e il testo, tra l'enunciazione e l'enunciato, tra la verità e gli 'effetti di senso verità'. Si tratterebbe, da antropologi, di ripensare il ruolo del contesto e dell'enunciazione e «ripensare qualcosa significa ricontestualizzarla, estrapolarla da precedenti cornici di significato per situarla in un nuovo insieme di relazioni e aspettative» (Duranti, Goodwin 1992: 31-32).

Io e Mattia abbiamo parlato un po', oggi pomeriggio, di tutto questo, prima della nostra incursione sul campo, facendo una sorta di riepilogo propositivo delle nostre reciproche intenzioni. Abbiamo deciso, comunque, di tenere questi propositi teorici in una sorta di magazzino degli strumenti da utilizzare senza esagerare. Abbiamo deciso, soprattutto, di lasciarci guidare dal contesto e dalle situazioni concrete nelle quali ci imbatteremo. Vorremmo fare prevalere la pratica alla teoria, la situazione all'idea astratta. Siamo indecisi sul luogo specifico da scegliere per la nostra incursione – fotografica e auto-etnografica – da collegare ai miei ricordi del passato relativi alla figura di mio padre (che è il nonno di Mattia). Si tratta di andare insieme sul posto. Io lascerò emergere i miei ricordi. Ne parlerò a Mattia, nel frattempo, che scatterà delle foto sulla base dei suoi orientamenti traduttivi e delle nostre interlocuzioni. La prima idea che ci viene in mente, parlandone, è di andare insieme al cimitero dove è seppellito mio padre. Non ci vado da anni e sarebbe un modo per confrontarsi con la morte, con alcuni ricordi indelebili, di cui ho parlato poco nella mia vita, cercando di riflettere sulla mia assenza e sulle eventuali motivazioni da me addotte in passato e nel presente. Perché non vado al cimitero da anni? Non lo so. Potrei dire che, dalla morte di mio padre, ne è passato di tempo. Potrei dire che mi sono 'distratto' vivendo, forse proprio con l'intento di non pensare alla

morte e a ciò che mi è successo da piccolo. Ma so bene che, per avere risposte efficaci, dovrei mettermi alla prova concretamente, etnograficamente, esplorando il mio stato d'animo presente e passato, se non altro perché «conoscere meglio la morte vuol dire ammettere la sua necessità per il rinnovamento della vita» (Thomas 1976: 567).
Si vive più pienamente e intensamente se si pensa che un giorno non saremo più in questo mondo. E io, in parte, lo faccio già, senza necessariamente pensare alla morte o a frequentare i cimiteri. Quale altra ipotesi potrei prendere in conto allora? Ripensando a Rosaldo, ripescando nelle mie conoscenze d'ordine antropologico, si potrebbe pure dire che non ho mai elaborato veramente il lutto dovuto alla morte di mio padre, anche se il tempo è passato e io sono, adesso, un adulto che vive la sua vita pienamente. Come scrive Rosaldo, ciò sarebbe, tuttavia, giustificato perché «i rituali veicolano processi che si realizzano sia prima che dopo la durata della loro esecuzione» (Rosaldo 1989: 60). In opposizione all'ipotesi ventilata da Van Gennep, l'idea di Rosaldo è che il rituale non trova la sua fine nell'immediata vicinanza del passaggio di status che usualmente avviene durante i rituali. Come è successo a Rosaldo, con la morte del fratello e della moglie, il rituale si è dispiegato negli anni e ha richiesto a Rosaldo di ristudiare ciò che pensava di sapere, oltre a ricorrere alla sua esperienza dedotta dal campo e dalla sua stessa vita personale. Detto in breve, per Rosaldo il rituale è dell'ordine del durativo e non del puntuale. E per quanto mi riguarda? Sarebbe l'occasione adatta, in ogni caso, per me, per chiedermelo scavando nella questione attraverso foto e dialoghi concepiti come strumenti di indagine per 'libere associazioni' d'ordine catartico. Ma il cimitero è già chiuso, apprendiamo. Decidiamo, così, di fare altro, di dirigerci verso il porto di Palermo. La nostra decisione non è comunque un ripiego.
Mio padre, per diversi anni, è stato un marinaio: ha lavorato sulle navi come elettricista. Si imbarcava in navi che andavano lontano, in paesi esotici, e io non lo vedevo per mesi. Me ne dimenticavo pure. Il primo vivido ricordo che ho di lui è frenetico e concitato allo stesso tempo: fa capo a mia madre che mi ripeteva, tutto il tempo, all'epoca, che mio padre sarebbe arrivato, da un giorno all'altro, e che finalmente lo avrei visto. Finalmente? Ma quando sarebbe arrivato? Il giorno del suo arrivo non sembrava mai arrivare e il tempo si dilatava. Nella frenesia dell'attesa, questo giorno fatidico mi pareva sempre molto lontano. Bisogna sottolineare il fatto che i tempi – e i mezzi tecnologici – erano diversi allora: non consentivano quell'effetto di maggiore immediatezza simulativo della presenza di oggi. Non esistevano le macchine fotografiche digitali, per esempio, ma solo le analogiche. E non se ne parlava nemmeno di ricorrere a piattaforme quali Facebook o Instagram. Cos'erano? Boh, avrei detto all'epoca! Si potrebbe dire che io vivevo, allora, davvero in un altro mondo se comparato con quello di oggi tecnologicamente più avanzato. Avrò avuto all'incirca quattro anni, se non sbaglio. Lo so perché mio fratello – minore di quattro anni – non era ancora nato. Mia madre mi parlava di mio padre continuamente; lei mi diceva che sarebbe arrivato presto, e io non vedevo l'ora di trovarmi al suo cospetto e di capire cosa fosse effettivamente un padre. Il tempo si sfaldava come forma piacevole dell'agire e vivere che poteva avere per un bambino, e prendeva invece una strana consistenza materiale, solida, più irrequieta. Più mia madre me ne parlava, e più l'attesa di mio padre cresceva freneticamente, giorno dopo giorno, mentre il tempo rallentava stranamente. In realtà, la verità dei fatti – al di là del tempo che sentivo sempre più rallentato – è che non soltanto non me lo ricordavo, ma non sapevo nemmeno cosa fosse un padre.
Che vuol dire essere padre? A che serve? Quale funzione ha? Ero piccolo, mio padre era assente da tanti mesi e io, vivendo soltanto con mia madre, lo avevo persino dimenticato. Non ne avevo esperienza diretta e mi facevo tante domande su cosa potesse essere un padre. Cosa avrebbe fatto mio padre non appena mi avrebbe visto? E cosa avrei fatto io in concomitanza? Come mi sarei dovuto comportare da figlio? Per presentarmelo al meglio – suppongo – mia madre mi ripeteva che mi avrebbe riempito di regali. E già, solo per questo, non vedevo l'ora che lui arrivasse e mi coprisse di tutti quei regali a cui accennava mia madre. L'attesa mi pervadeva. L'attesa mi interrogava. Attendere per un bambino è un elemento costitutivo delle sue azioni ed emozioni. Lo è per tutti, ovviamente, proprio perché l'attesa è un fenomeno dalle molteplici e complesse valenze. Il potere passa attraverso l'attesa, per esempio. Attraverso l'attesa alcuni di noi si impongono ad altri: disponendo del loro

tempo. Come ricorda Bourdieu, «l'attesa è uno dei modi privilegiati di subire il potere» (Bourdieu 1998: 239). Ma l'attesa può inoltre avere un dettato positivo, nel caso, per esempio, in cui si attende l'innamorato e non si vede l'ora di vederlo: l'attesa qui diviene qualcosa di avvincente, inebriante. Scrive Barthes infatti: «L'attesa è un incantesimo» (Barthes 1979: 41).
Il valore dell'attesa dipende, quindi, dalla situazione in cui si è proiettati. In attesa del proprio padre che, in pratica, non si conosce, può diventare una vera e propria molla esistenziale: ci si interroga e si interroga la misteriosa figura del padre. Più attendevo, più mi interrogavo, e più il tempo rallentava spasmodicamente. Da parte di mia madre, forse inconsapevolmente, parlarmene era anche un modo per associare mio padre a un evento positivo, da gustare nel tempo rendendo qualcuno più prezioso. E io pensavo, difatti, che questa fosse una delle funzioni del padre: fare regali e, così, fare felice il figlio in attesa. Quando, finalmente, quel giorno arrivò, successe una cosa strana che io non avevo affatto previsto. Chi se lo sarebbe mai immaginato! Andammo, io e mia madre, a prenderlo al porto, il giorno destinato. E tornammo a casa in carrozza, nonostante abitassimo vicino il porto. Andare in carrozza era un mio desiderio da piccolo. Ne parlavo da tempo a mio madre: salire su una di quelle carrozze che si vedevano all'epoca a Palermo, con quei bei cavalli neri, era una specie di sogno per me. E mio padre – dietro suggerimento di mia madre – mi accontentò giusto il giorno del suo arrivo. Tutto sembrava magicamente coincidere. Ed era una ragione di più per farmelo vedere in una luce di fascino infinito e tenero. Il fatto è che, in carrozza, lui cominciò ad abbracciare mia madre, a sbaciucchiarla, e io non sapevo che fare. Ero, a dir poco, imbarazzato. Certo, mio padre abbracciava pure me, con affetto, e indubbiamente sentivo questo affetto scorrere senza freno. Ma non capivo perché un uomo – etichettato come padre – si prendesse quelle confidenze con mia madre. Ero geloso? Forse, sì! Ma è anche vero che mio padre era, in fondo, uno sconosciuto ai miei occhi e non pensavo che, quello che era un padre per me, era pure un marito per mia madre. Lui aveva due ruoli associati. Con il senno di poi, da antropologo, avrei detto che un individuo è attraversato da un'identità in divenire composta – e ricomposta – dai molteplici ruoli assunti e persino abbandonati, a volte, strada facendo, nella vita. Nel caso di mio padre, alcuni dei suoi ruoli erano i seguenti: marito, padre, donatore, lavoratore, elettricista. Si sommavano, dunque, due problemi di non poco conto per un bambino di quell'età: associare ruoli in apparenza distinti e colmare il vuoto dell'assenza dandogli un senso. Un compito non facile! Ogni tanto mia madre, durante l'assenza di mio padre, mi mostrava qualche foto e me ne parlava. Ma non sapevo altro di lui. Mio padre era ciò che vedevo in foto, nelle navi, mentre era al lavoro. Mio padre era le foto. Mio padre era le immagini. Tutto qui, niente di più! Berger dice, giustamente, che «l'emozione che si prova osservando una fotografia è frutto di un trasalimento della memoria. È ovvio quando si tratta della foto di qualcosa che un tempo conoscevamo. La casa in cui abitavamo. Nostra madre da giovane» (Berger 2019: 31-32).
La fotografia è associata al mondo degli affetti e dei luoghi vissuti che, forse non più frequentati, prendono però, per il soggetto-osservatore, la forma emotiva della nostalgia e del ricordo dolce e meditabondo. Una foto è legata al passato, lo conserva, lo fa venire in mente, fa scaturire emozioni. In realtà, il mio caso era diverso, più raro. Osservando qualche foto di mio padre, io non avevo nessun trasalimento perché la sua persona, in carne e ossa, e l'immagine che mi rimandava la foto non erano associate, visto che non lo conoscevo veramente o, comunque, non me lo ricordavo più dal vivo, in presenza così com'era. La sua figura non era, insomma, associata a un deposito della memoria di vita vissuta insieme, una vita vissuta nel tempo che consente di sedimentare affetti ed emozioni. Non lo associavo, mio padre, nemmeno a mia madre: a una loro ipotetica unione sessuale e affettiva. Io associavo mio padre alle navi, ai lunghi pontili in cui si faceva fotografare, alle enormi leve e alle tubature delle macchine con cui lavorava. Anche il 'mondo delle navi' era, nonostante le foto, ignoto per me. Cosa si faceva in quelle navi tutto il tempo? Come passavano il tempo i marinai? Non si annoiavano? Le foto sembrano essere uno spaccato iconico di vita, ma, in effetti, ritagliano più di quel che si possa pensare: interrogano il soggetto che le guarda, rimandano a un contesto che è sempre, nel bene e nel male, inevitabilmente tronco. Io, perciò, chiedevo a mia madre; lei mi rispondeva, ma non mi capacitavo comunque. Comunque sia, la nave e mio padre erano, per dirla in breve, un tutt'uno nel mio distorto immaginario infantile.

Un altro elemento che faceva immancabilmente parte del mio immaginario infantile era il porto: era il luogo dove mio padre arrivava e partiva. Partire era sinonimo soprattutto di sparire per me. Se qualcuno partiva, voleva dire che spariva, forse per sempre, e mi dispiaceva ovviamente tanto. Sì, certo, sapevo che si arrivava in un altro luogo: da qualche parte, lontano nel mondo, in un altro porto, un altro paese. Per me, però, contava soprattutto il fatto che qualcuno sparisse e che non lo avrei più rivisto per tanto tempo e forse per sempre. Se, andando indietro nel tempo, devo parlare di emozioni, devo dire che, più che di nostalgia o speranza, nel mio caso si trattava di delusione e frustrazione. Il porto era, tra le altre cose, associato al ricordo di un mio zio al quale ero molto legato all'epoca: lo zio Nino. Anche lui era partito, e non lo avevo più visto. Sapevo che era andato a vivere in America, ma non capivo perché non potesse tornare, di tanto in tanto, a farsi rivedere da tutti noi, soprattutto da me, un nipote a cui lui era molto affezionato. Tornando indietro nel tempo, inoltre, mi rendo conto adesso – scavando e scivolando sui miei ricordi – che non era soltanto una questione di spazi quali il porto e la casa: due spazi molto rappresentativi, per me, in quel periodo. Si trattava anche di tempo e di elementi a esso associati. Io, infatti, all'epoca, non avevo la stessa sensazione odierna del tempo. Più che altro, allora, il tempo era legato al porto e alle navi, alle partenze e alle rare fotografie che ci mandavano coloro che partivano. Il porto è, pure oggi, la stazione marittima degli arrivi e delle partenze. Non può che essere collegato al tempo del viaggio per lavoro o per piacere! Ma, nel mio immaginario di allora, non esisteva qualcosa che si inserisse tra una cosa e l'altra. Non pensavo al viaggio in sé. Non pensavo al piacere che se ne potesse trarre. Non pensavo alla, talvolta faticosa, preparazione del viaggio. E, nemmeno, pensavo alla vita che le persone che partivano avrebbero avuto sul luogo di arrivo. Era come se tutto questo fosse sospeso ai miei occhi. Avevo soltanto in mente questa articolazione concreta, ma slegata da ogni altra cosa, relativa al partire e all'arrivare.

Ho parlato a Mattia di tutto questo. L'ho fatto in precedenza, in passato, per altri lavori che abbiamo fatto insieme. Gliene ho accennato nuovamente questa volta, sottolineando due punti sostanzialmente. Il primo punto è che non deve farsi scrupoli nel legare ciò che stiamo facendo e dicendo – in auto, al porto – ad altre questioni di cui abbiamo parlato le scorse volte: anche lui, se possibile, deve ragionare, se vuole, per 'libere associazioni' di pensiero. È un invito, il mio, rivolto a Mattia, ad approfittare dei lavori etno-fotografici che facciamo insieme per liberarsi, per investire se stesso nel lavoro con le sue competenze, ma anche per avviare una esplorazione di se stesso attraverso lo strumento della foto. È qualcosa che io faccio, è uno dei miei modi di intendere l'antropologia: come una esplorazione, tra le altre cose, del proprio Sé. Se io narro in chiave autoetnografica è anche per sottoporre a catarsi un frammento della mia vita particolarmente pregnante. Narrazione, pensiero ed emozioni sono strettamente collegati: come ribadisce Bateson, noi pensiamo per storie (Bateson 1984). La narrazione auto-etnografica risponde bene a questa affermazione di Bateson accettandola *in toto*. Il secondo punto, per Mattia, da tenere in mente è che il rapporto instaurato tra me stesso e i miei ricordi è debitore della mediazione offerta dallo spazio, ma, ancora più importante, è il risultato di una assenza: quella di mio padre che è, per lui, un nonno assente perché non lo ha conosciuto. Per quanto riguarda il primo punto, gli ho ricordato Deleuze, il quale sminuisce il valore di inizio e fine, mettendo l'accento sul divenire che consente maggiori associazioni: «Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa» (Deleuze, Parnet 1998: 34). Per quanto riguarda il secondo punto, gli ho rammentato Assmann che valorizza le nozioni di traccia e di assenza: «il luogo si configura come mediatore della memoria attraverso la sua inalterabile fissità […] un qui senza ora […] che rileva in modo più o meno marcato la traccia di un'assenza» (Assmann 2002: 448).

Volevo, inoltre, che Mattia ci pensasse, parlandone qui e lì, proprio per fare delle foto che avessero a che vedere con questo strano sentimento – per un bambino di quattro anni – che consiste nel vedere arrivare e partire – apparire e sparire – le persone care. In auto, mentre ci spostavamo per andare al porto, ne abbiamo parlato ancora. Finché, a un certo punto, il cellulare, con un sibilo sordo, mi ha comunicato che era arrivato un messaggio. Era Tonino. Mi ricordava la scadenza di consegna dell'articolo e chiedeva a che punto ero. "Avanzi", mi scrive gentilmente? Sto lavorando – gli rispondo – sui ricordi e sugli aspetti relativi non soltanto alla temporalità, ma anche ai luoghi che li cristallizzano e fanno, sovente, da catalizzatori mnestici in pianta più stabile, pervasiva, per una

persona. Abbiamo cominciato, io e Tonino a scambiare una serie di brevi messaggi sul senso del vivere e morire. A proposito di luoghi della memoria, abbiamo parlato pure del cimitero: un posto che consente – ha ribadito Tonino – di relativizzare la dimensione dei problemi quotidiani e di tuffarsi in un momento vissuto e sentito come rasserenatore. Io, per quanto mi riguarda, non vado spesso al cimitero e, come ho già accennato, non so veramente perché. Chissà mai, per quale ragione! Compenso questa mancanza, comunque, in qualche modo, tornando indietro, nella mia vita, riflettendoci, scrivendo sulle sue derive nel volgere del presente instabilmente situato tra i tuffi nel passato e il volgersi programmatico verso il futuro. Scrivere sui ricordi, dico a Tonino, è un modo altrettanto efficace per riportare i problemi quotidiani a una scala più accettabile, meno sofferta. Di fronte alla morte, in ogni caso, gran parte delle sofferenze passa in secondo piano! Tonino risponde che, in fondo, io non ho tutti i torti: ricordare è un po' fermarsi a pensare o ripensare – rallentando lo scorrere del tempo – all'articolazione del passato e del presente. Andare al cimitero, pensare ai propri morti, ridimensiona quelli che, di primo acchito, possono sembrare problemi insormontabili: di fronte alla morte, tutto passa in secondo piano!

Ripensandoci ancora, in auto con Mattia, credo che – l'andare nei cimiteri, volgendo lo sguardo interrogatore sulla morte – abbia almeno due risvolti compresenti: da una parte, si pensa al valore della vita e ci si sente giustificati a interpretarla al meglio, a pieno ritmo, forse pure con allegria; dall'altra, si pensa pure al fatto che, prima a poi, la vita avrà fine e, forse non ci sarà continuazione possibile (almeno per un non credente). La morte – il pensiero della morte – ci rende, in ogni caso, vulnerabili perché getta «un dubbio sulla ragion d'essere radicale di questa continuazione, ci costringe a scuotere il nostro torpore continuazionista» (Jankélévitch 2009: 450-451). A conti fatti, penso pure che, oltre la dimensione più personale e intima, la morte – il pensiero della morte – ponga un problema d'ordine politico che è stato largamente affrontato, in passato, da un noto antropologo e tanatologo: L. V. Thomas. Lo studioso afferma in maniera efficace che «lottare per una vita migliore, senza sfruttamento-appropriazione del dominato da parte del dominatore, per una società nuova che preferisce l'accumulazione d'uomini, a quella di beni, vuol dire nello stesso tempo rifiutare il tabù della morte in quanto mediazione del potere che sopprime» (Thomas 1976: 569-570). Mi riservo, ovviamente, di approfondire la questione in futuro usando lo stesso approccio che seguo negli ultimi tempi: oltre che lasciando parlare i libri scritti, ricorrendo al mio vissuto proiettato in una concreta situazione di campo in cui il mio sguardo da etnografo si pone il compito di interrogare il mio stesso vissuto e il confronto che ne scaturisce lasciando intervenire i ricordi.

Resta un punto da discutere. Agli occhi di un lettore ignaro la trasposizione del mio dialogo con Tonino può sembrare un inciso che riporta una voce dall'esterno su un tema, quale è quello del cimitero, che non affronto, qui, in primo piano, direttamente. In realtà, questo è un elemento integrante dell'approccio più fluido e polifonico che uso: «Scrivere determinati testi con l'esplicazione di una molteplicità di voci all'interno tenendo continuamente presente la molteplicità e la diversità dei lettori, è forse lo stimolo più energico che dà impulso allo sforzo sperimentale attuale nella letteratura antropologica» (Marcus, Fischer 1994: 251). Alla luce di questa affermazione, di felice orientamento postmodernista, io direi che l'antropologia è quella sperimentazione incessante che esercita una forza di decentramento su se stessa, sulle proprie teorie e sui soggetti che la praticano persino nel trambusto di un momento vissuto con dolore o disappunto.

Arrivati al porto, io e Mattia ci siamo messi a passeggiare senza una meta precisa. Io, in effetti, gli avevo parlato di un vecchio bar dove venivo in un passato remoto a fare colazione e a lavorare. Cercavamo questo bar, senza impegnarci troppo, andando alla deriva. Ma invano! Il bar non esiste più e il porto è completamente cambiato rispetto a come lo ricordavo. Dopo averlo cercato per un po', ci rendiamo conto che è inutile e continuiamo verso una zona del porto che pare, a prima vista, più tranquilla. Io vago con i pensieri. Vago, ma non troppo. Mi rendo conto che la mia mente segue un percorso comparativo. È un contesto, il porto, che mi porta istintivamente a comparare: il passato e il presente, me stesso come sono adesso e me stesso come ero da bambino, le dimensioni temporali e spaziali del vissuto, i ruoli da me assunti nel tempo e le diverse reti di relazioni che mi attraversano. Ho detto a Mattia di prendersi tutte le libertà possibili nel fotografare e di essere creativo, come lui

vuole, senza necessariamente ancorare le foto a ciò che gli ho raccontato sui miei ricordi e su suo nonno. Il mio racconto, relativo alla mia infanzia, non voleva essere altro che un rimando che tocca, con alcune sensazioni, il suo atto fotografico senza impegnarlo in modo referenziale.
Vorrei, se possibile, che le sue foto fossero un racconto parallelo al mio, tangente, ma non sottoposto. Vorrei che le sue foto mi facessero riflettere sul porto: su un luogo utopico della mia infanzia ormai assente e cambiato nel tempo. Il luogo è, insomma, per me, il luogo della presenza e dell'assenza, del presente e del passato. Man mano che passeggiamo al porto, sia io sia Mattia, sentiamo uno duplice esercizio di strana attrattività del porto nei nostri riguardi. Da una parte, è come se le linee orizzontali di alcune sue configurazioni ci attirassero in una sorta di pacata compostezza dandoci un senso di pace e di equilibrio. Dall'altra, è come se il porto manifestasse tutta la sua forza su di noi e ci facesse sentire piccoli, insignificanti. Questa ossimorica sensazione viene amplificata, man mano che passeggiamo, dalle varie forme che incontriamo: alcune piacevoli, altre meno, comunque tutte spiazzanti. Le forme si impongono, alternando varie simmetrie, mentre io continuo a pensare al bar. Impossibile che non ricordi più nemmeno dove sia lo spiazzo! A un certo punto, passeggiando, mi sembra di riconoscere il luogo dove si trova: è un sito vuoto, recintato, con enormi palazzi che si vedono alle sue spalle. Tutt'altra cosa rispetto al mio ricordo di tanti anni fa quando ci andavo a fare colazione apposta perché era un luogo tranquillo con pescatori, marinai, che entravano e uscivano e ispiravano la mia scrittura contrappuntistica. Potrei dire che ho trovato, più che il bar (che non esiste più), la presenza ossessiva degli spazi della modernità e del cambiamento.
Il porto è, in effetti, in subbuglio, ci sono lavori dappertutto. E, poi, cosa mi aspettavo di trovare dopotutto, dopo tanti anni? Nel bene e nel male, tutto diviene! Io avrei voluto, forse, un pizzico di nostalgia, di passato intonso. Ciò che ricavo, da questa incursione fotografica, invece, non è altro che uno straripamento degli edifici, alti e freddi, oltre che una bizzarra eterogeneità di forme e oggetti che non mi attendevo di trovare. Il porto non è più, come nei miei ricordi d'infanzia, il luogo delle partenze e degli arrivi, ma una sorta di ibrido eterogeneo in cui diversi elementi si mescolano: auto, parcheggi, palazzi, navi da crociera, recinti e manufatti per costruzioni. Se, nei miei ricordi, partire equivaleva a sparire – pur sempre in uno spazio legato alla navigazione, ai marinai e alle navi – adesso direi che partire è cedere alla presenza esuberante delle forme e degli spazi dell'attendere. Il porto, nel sommovimento che lo caratterizza oggi, è, per me, 'presenza' che scaccia ogni traccia di memoria dell'assenza'. Anzi, direi, che presenza ed assenza si combattono in questa, pur bella, passeggiata che facciamo io e Mattia. Strano a dirsi, ma l'unico momento in cui mi sento di essere a mio agio è quando vado in bagno per i miei bisogni fisiologici. Il bagno è una casupola che sembra piombata lì da un altro mondo. Com'è possibile, mi chiedo, che non l'abbiano rimossa? È mai possibile che, un cesso, sia l'unico luogo in cui mi sento proiettato nel passato, nei ricordi? No, non è così!
Un momento intenso in cui sento di afferrare briciole di memoria è quando Mattia si ferma a fotografare una nave, piccola, ma con tante tubature visibili. E, allora, sono repentinamente trasportato nel passato, nelle foto che mio padre mandava a mia madre in cui, lui, si vedeva tra tubi e macchine oppure su pontili deserti e interrogatori. Un momento straniante, se non altro per me, è invece quando – ormai si era fatto tardi – il sole è cominciato a tramontare dietro un albero di palme. Direi che questo è uno dei pochi momenti in cui mi sono sentito in un luogo altro, non tipicamente connotato dalla surmodernità. Il bagno e il tramonto, in effetti, benché tematicamente diversi, sono un tutt'uno nella mia immaginazione volta alla ricomposizione degli spazi di allora e di adesso. Inconsueto? Mi rendo conto, a un tratto, che, pensando al porto, avevo in mente, fin dall'inizio due luoghi: il bar e le navi con tubature (così le chiamavo e le chiamo ancora). In effetti, la nostra, mia e di Mattia, incursione è implicitamente proceduta seguendo l'ordine di una *quête* narrativa ed esistenziale continuamente sovvertita dall'imporsi degli spazi altri – diversi da quelli che cercavamo – e dall'irrompere del caso.
Con questo pensiero in mente – sarebbe mai possibile vivere lasciandosi andare totalmente al caso, annullando ogni *quête*? – arriviamo nel nuovo bar, sito in una zona del porto molto tranquilla. Ma è certamente tutt'altra cosa rispetto al bar che desideravo trovare! Io e Mattia beviamo qualcosa. Poi, torniamo indietro. Mattia, nel tornare, attira la mia attenzione su un individuo che parla al telefono in

assoluta tranquillità: sembra l'emblema dell'uomo moderno, continuamente impegnato in una comunicazione a volte priva di senso denso. L'immagine è, però, bella: con le gru sullo sfondo e con dei cordami che paiono tagliare trasversalmente il mondo. Scatto anch'io qualche foto, più che altro per annotare delle idee e usarla come contrappunto rispetto alle immagini di Mattia. Foto come appunto e contrappunto? Ci impegniamo, allora, io e Mattia, in una lunga discussione sulla funzione della foto. Mattia pensa che l'idea di Barthes – la foto come «emanazione del reale passato (Barthes 1980: 89) – sia affascinante ma colga solo un aspetto della questione: l'aspetto posto in rilievo da chi si pone come ricevente dell'immagine e non come soggetto attivo che crea. La foto è una 'macchina del tempo', ma è anche, per il fotografo, un mezzo per 'imprimere' sul mondo un segno della sua esistenza e agentività. Così la pensa Mattia! Se è vero che il mondo esterno esercita una forza sul fotografo, è altrettanto vero – continua – che il fotografo agisce sul mondo con il suo atto di ritaglio del mondo stesso. Inoltre, mi ha fatto notare Mattia, una foto – nella sua prospettiva – è comparabile all'articolazione del vivere e morire perché, con ogni scatto, ci si lascia dietro le spalle qualcosa e si intravede qualcosa di nuovo: è come se, scattando, una parte di lui morisse e un'altra parte nascesse. Mattia mi dice tutto questo mentre io cerco di non dargli molto conto: ero venuto, qui, al porto, in cerca di memoria rivitalizzante e non volevo parlare ancora di morte e assenza. Siamo, tutt'e due, d'accordo nel dire che, in fondo, il porto non è altro che un luogo – come tanti altri – delimitato da frontiere di accesso e di uscita. La finanza controlla chi entra e chi esce. E le frontiere, come altrove, non sono affatto immobili – come si pensa comunemente – ma in azione: sono agentive, fanno fare. Vorrei soltanto – dico a Mattia – che l'ultimo scatto del nostro saggio foto-etnografico riassumesse alcuni di questi aspetti coniugando l'ombra e la luce, i passi miscelati di una presenza e di un'assenza. Vorrei, allo stesso tempo, che fosse una sorta di rete – mi viene in mente Geertz – che tiene conto delle relazioni e allo stesso tempo dell'impossibilità, per il soggetto, di una forma di conoscenza chiara e limpida. Ma dico a Mattia che non so bene nemmeno io a cosa mi riferisco in termini di immagini. In realtà, parlo – e scrivo di reti – senza pensarci più di tanto: perché mi sono prefisso di lasciare interagire le associazioni che mi passano per la testa e si dispiegano in situazione. Ma so bene, per avere studiato e insegnato per tanti anni antropologia del linguaggio, che ogni concetto chiamato – da me stesso – in causa ha molteplici valenze teoriche e altrettante rispondenze pratiche. Secondo Latour, per esempio, la nozione di rete – alla quale lui stesso ha dedicato tanta attenzione teorica in passato – è insufficiente se si prendono in conto le persone stesse nel loro effettivo situarsi. Sarebbe preferibile, dal suo punto di vista, la nozione di attaccamento perché, oltre alle connessioni più specifiche della rete, valorizza le singole associazioni – d'ordine più lineare e personale – di un individuo (Latour 2000). Non si può che essere d'accordo con Latour! È, in fondo, quello che facciamo io e Mattia, scavando sui diversi strati del ricordo e cercando di tradurli in immagini incentrate su una forma o l'altra di attaccamento. Io ho amplificato questa rete di relazioni (nel senso che ne dà Geertz) e di attaccamenti (nel senso che ne dà Latour) perché sono antropologo e il mio mestiere ha a che vedere proprio con questi aspetti relazionali. Ho chiesto a Mattia di accompagnarmi perché lui è fotografo e contavo – come è effettivamente stato – di decentrare, grazie alle sue foto – il mio punto di vista e i vari posizionamenti da me adottati.

Di fatto, la nostra incursione, mia e di Mattia, si dispiega – si è dispiegata, in tutto – nell'arco di un pomeriggio al porto. Io ho continuato a prendere appunti, Mattia scattava foto mentre dialogavamo, ci fermavamo, riprendevamo, ci interrogavamo sul valore del cambiamento, facevamo una pausa per prendere un caffè, mettevamo a punto un piano d'azione, lo rifacevamo, e via di seguito. Siamo nel processo, siamo situati, prendiamo «in esame il modo in cui il linguaggio dà forma alla percezione nel contesto di un'attività situata» (Goodwin 2003: 194). Non sarà facile mettere su carta tutto quello che succede, pensiamo, osserviamo. Non sarà facile ricorrere a tutte le foto che Mattia scatta. Non sarà facile? Sarà impossibile, direi! È impossibile, nei fatti, trasporre interamente il vissuto e le interazioni correlate in testi e immagini. Nel bene e nel male, è necessaria una selezione. Ma è questo il nostro fine? Trasporre l'interezza dell'esperienza e la totalità del vissuto? Certo che no! I nostri fini erano molteplici ma non avevamo né la presunzione né l'ambizione di tradurre la densità del mondo – e l'irreggimentato fluire dei pensieri individuali – nella costrizione limitante di immagini e testi,

per quanto numerosi essi siano. Io e Mattia abbiamo utilizzato i miei ricordi come 'pretesto' per un ulteriore affondo – ne abbiamo già prodotti altri tre, in altre occasioni, con fini altri – vertente sulla dimensione polisemantica del tessuto esperienziale di un individuo – me stesso – concentrato sul suo passato, ma irrimediabilmente 'costretto' a vivere nell'improrogabile divenire presente.
Se richiamo il ricordo, in effetti, non posso che oscillare tra una dimensione temporale e l'altra: tra il passato che si presenta sotto forma di ricordo e il presente nel quale agisco e mi situo. L'interesse del ricordo – elemento tematico su cui è principalmente incentrato il nostro saggio foto-etnografico – nasce da un'esigenza personale che io ho definito auto-etnografica per il fatto stesso che, attraverso il ricordo esperito, si mette in scena, sottilmente, la cultura nei suoi raffinati meccanismi di presa in carico dell'ordine e disordine del mondo (e del soggetto). Il ricordo è uno di quegli elementi che, più di ogni altro, si collega al senso di identità. Il senso della nostra identità proviene, per lo più, dalla memoria depositata nei nostri ricordi personali e impalpabili, così come nelle varie forme materiali che la codificano culturalmente, trasponendone il tessuto di esperienza volatile in altro: una foto, un libro, un museo, una poesia, un brano musicale, un ballo, una edicola votiva, etc.
Il ricordo, comunque sia, ripropone sistematicamente l'interrogazione sul tempo sospeso tra oblio e rimemorazione, presente e passato, nonché sullo spazio che lo accoglie e lo mette in scena nel divenire incessante e irrequieto dell'essere umano. Non ultimo, come si è visto, il ricordo ha un rapporto stretto, benché poco esplorato in termini auto-etnografici, con il suo stesso divenire immagine nella memoria non soltanto individuale, ma anche materiale, cristallizzatasi persino – nel nostro caso – attraverso un luogo quale una 'semplice' stazione marittima. Non per niente, grazie all'ausilio di Mattia, ho cercato di tradurre in immagini concrete – le foto da lui scattate – ciò che all'inizio era la mia immagine introspettiva e personale. La foto ha il vantaggio certo di rendere palpabile un elemento che, altrimenti, rimarrebbe evanescente, legato all'immaginario 'privato' di un individuo. La foto ha un limite però: incornicia una fetta di spazio e un trancio di tempo tagliando fuori altri elementi, ugualmente importanti, del contesto. È inevitabile che questo avvenga! Con Mattia, tuttavia, ci siamo posti l'obiettivo – nel connubio ricomposto di relazioni instaurate con il testo scritto – di rinviare anche a quegli elementi che sfuggono alla cornice effettivamente posta. Un po' per scherzo, un po' seriamente, abbiamo definito le foto di Mattia 'degli oltre cornice': le sue foto, quindi, andrebbero viste, lette e decodificate in questo modo plurale. Ciò è in linea con l'intento generale che ci eravamo riproposti di attuare inizialmente: mettere in risalto i processi, più che i risultati o i punti finali del nostro pensare, ricordare e fotografare. Più che agli oggetti e ai soggetti, io e Mattia siamo interessati, infatti, ai processi di soggettivazione e oggettivazione. Questo aspetto vale anche per altro. Io ho lasciato correre i miei ricordi situandoli nel processo stesso in cui mi sono situato: non ho cercato di dare loro un ordine prefissato, mi sono affidato al disordine. Ho dato per scontato – seguendo l'ipotesi di Deleuze – che i ricordi fossero il tracciato, necessariamente ricontestualizzato, di un divenire senza né inizio né fine presupposti in cui imperversa il dialogo con la mia stessa coscienza e quella d'altri.
Io non ho il controllo dei miei pensieri; anzi, direi che, sovente, essi prendono il predominio e portano là dove essi desiderano, quasi a mia insaputa e diretta intenzione. Ragion di più, allora, per cercare di osservarli: osservare i flussi di pensiero nel modo in cui prendono corpo nelle varie situazioni retroagendo. Sembrerebbe difficile, se non proprio impossibile, farlo. In realtà, io penso alla cognizione in una prospettiva situata e non come un elemento racchiuso unicamente nella testa del parlante. La cognizione è, per me, situata e realizzata nell'interazione che si instaura con altri soggetti e oggetti, materiali e interazioni. Il contesto, dunque, acquisisce un'importanza considerevole – nel nostro lavoro e altrove – non soltanto in sé, ma anche in vista di mettere a fuoco sui flussi di pensiero e di azione. Un bell'orientamento, a noi consono, in questo senso è quello di Goodwin, secondo cui il presupposto di base è che pensare e agire – nonché significato e categorie – sono strettamente interrelati (Goodwin 2003).
Io e Mattia ci siamo prefissi questo fine in altri contributi sul ricordo con una prospettiva larga che intende recuperare quelle che sono due debolezze della ricerca nelle scienze sociali a nostro parere: la riflessione sulla soggettività dell'etnografo e la possibilità di una etnografia del pensare. Gli elementi relativi alla soggettività dell'etnografo dovrebbero essere presi in conto, debitamente, in

ogni caso; l'etnografia, nella nostra prospettiva, dovrebbe essere vista come uno spaccato sulle regolazioni soggettivanti e oggettivanti in divenire. Ciò non sempre avviene nelle scienze sociali. Per quanto riguarda la possibilità di realizzare etnografie del pensare, noi siamo convinti che non ci si dovrebbe limitare a testi visivi che inquadrano soltanto il mondo esteriore, ma si dovrebbe prendere in conto – in tutti i modi possibili – il rimando all'interiorità del soggetto. Ciò non deve sorprendere, in ogni caso, se si tiene conto del fatto che l'ego non è un'entità sovra-culturale ma il risultato di orientamenti culturali. A titolo d'esempio, si può fare riferimento a Nakagawa, il quale afferma che, nella cultura giapponese, «l'io è definito, in funzione della circostanza, dal suo rapporto con l'altro: la sua validità è occasionale, al contrario di quanto accade nelle lingue europee, dove l'identità si afferma indipendentemente dalla situazione» (Nakagawa 2006: 19-20).

Ci sarebbero, in conclusione, tanti punti da riprendere e discutere in lungo e largo, incrociando le prospettive e le tematiche in parte affrontate man mano che i ricordi si presentavano e chiedevano conto delle questioni inevitabilmente interrelate: il valore culturale della morte, il senso catartico della scrittura, l'attribuzione di effetto dirompente all'auto-etnografia, il posto da riservare a un'antropologia della conoscenza oggigiorno, la prospettiva antropologica incentrata sul divenire e la possibilità stessa dell'etnografia del pensare, la rivisitazione del significato di cultura, l'apporto della letteratura alla conoscenza della cultura, la funzione sociale del caso, l'interazione tra continuità e discontinuità nella ricerca, la semantica e pragmatica della figura del padre. Ma non vogliamo, riprendendo tutti questi punti, trasformare questo saggio di foto-etnografia in un libro vero e proprio. L'intento, più che altro, era quello di scommettere sulle pratiche e sulla loro retroazione teorica. Invece, solitamente, succede il contrario: si dà preminenza alla teoria e si pensa la pratica come conseguenza diretta. Noi abbiamo capovolto l'assunto privilegiando la pratica e l'osservazione-partecipante. Ovviamente, nel tessuto che collega le varie tematiche individuate e collegate prende corpo soprattutto quella del ricordo e del ruolo che, possibilmente, occupa l'immagine nella sua circoscrizione effettiva.

I lettori, del resto, privilegeranno, come sempre, l'interesse da manifestare alle varie questioni sollevate. Io e Mattia vorremmo, però, che – quale che sia la ricezione individuale – i lettori tenessero in mente queste parole di Bateson che mettono avanti quella è stata la materia di fondo che ha animato alla base i nostri propositi: «l'epistemologia è il grande ponte che collega tutte le branche del mondo dell'esperienza – intellettuale, emotiva, osservativa, teorica, verbale e non verbale. Dal punto di vista dell'epistemologia, la conoscenza, la sapienza, l'arte, la religione, lo sport e la scienza sono collegati. Ci distacchiamo da tutte queste discipline per studiarle, e tuttavia siamo proprio nel centro di ciascuna di esse» (Bateson 1997: 359).

Riferimenti bibliografici

Adorno T, W., *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1979 (1951)
Assmann A., *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, trad. di S. Paparelli, Il Mulino, Bologna, 2002 (1999)
Augé M., *Un etnologo nel metrò*, trad. di F. Lomax, Eleuthera, Milano, 1992 (1986)
Augé M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, trad. di D. Rolland, Eleuthera, Milano, 1993 (1992)
Augé M., *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, trad. di R. Salvadori, Il Saggiatore, Milano, 2000 (1998)
Barthes R., "L'attesa", in *Frammenti di un discorso amoroso*, trad. di R. Guidieri, Einaudi, Torino, 1979 (1977): 40-42
Barthes R., *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, trad. di R. Guidieri, Einaudi, Torino, 1980 (1980)
Bateson G., *Mente e natura*, trad. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1984 (1979)
Bateson G., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, trad. di G.Longo, a cura di R. E. Donaldson, Adelphi, Milano, 1997 (1991)
Berger J., "A che velocità va?", in *Sulla motocicletta*, trad. e cura di M. Nadotti, Neri Pozza, Vicenza, 2019: 29-43

Biehl J., *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*, photographs by T. Eskerod, University of California Press, Berkeley, 2005
Bourdieu P., "L'essere sociale, il tempo e il senso dell'esistenza", in *Meditazioni pascaliane*, trad. di A. Serra, Feltrinelli, Torino, 1998 (1997): 217-257
Candau J., *La memoria e l'identità*, trad. di T. Cappellini, Ipermedium libri, Napoli, 2002 (1998)
Chesnay P. *Il est où Ferdinand. Journal d'un père orphelin*, J'ai lu, Paris, 2011
Crapanzano V., *Orizzonti dell'immaginario*, trad. di D. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino, 2007 (2004)
Darnell R., "Traduzione", in *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, a cura di A. Duranti, trad. di A. Perri e S. Di Loreto, Meltemi, Roma, 2001 (2001): 372-376
Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni*, trad. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona, 1998 (1977)
Despret V., *Non dimenticare i morti. I racconti di quelli che restano*, trad. di G. D'Angelo, Nuova Ipsa, Palermo, 2017 (2015)
Donati P., *Sociologia della relazione*, Il Mulino, Bologna, 2013
Duranti A., Goodwin C., "Rethinking Context: an Introduction", in Duranti A., Goodwin C., eds., *Rethinking Context. Language as interactive phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992: 1-42
Feld S., *Jazz cosmopolita ad Accra. Cinque anni di musica in Ghana*, trad. di M. Bertoli, a cura di C. Serra, Il Saggiatore, Milano, 2021 (2012)
Foucault M., "Il pensiero del di fuori", in *Scritti letterari*, trad. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971 (1966)
Foucault M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 2004 (1971)
Geertz C., *Interpretazione di culture*, trad. di E. Bona, Il Mulino, Bologna, 1987 (1973)
Goodwin C., *Il senso del vedere*, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma, 2003
Greimas A. J., *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, trad. di P. Magli e M. P. Pozzato, Bompiani, Milano, 1985 (1983)
Heiss J. P., *Musa. An essay (or experiment) in the anthropology of the individual*, Duncker and Humblot, Berlin, 2015
Jackson M., *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, Berghahn, New York, Oxford, 2005
Jackson M., Piette A., eds., *What is Existential Anthropology?*, Berghahn, New York, Oxford, 2015
Jakobson R., "Aspetti linguistici della traduzione", in *Saggi di linguistica generale*, trad. di L. Heilmann e L. Grassi, Feltrinelli, Milano, 1966 (1963): 56-64
Jankélévitch V. *Pensare la morte?*, trad. di E. Lisciani-Petrini, Raffaello Cortina, Milano, 1995 (1994)
Jankélévitch V., *La morte*, trad. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino, 2009 (1977)
Jullien F., *Le trasformazioni silenziose*, trad. di M. Porro, Raffaello Cortina, Milano, 2010 (2009)
Khalifa K., *Morire è un mestiere difficile*, trad. di M. Avino, Bompiani, Milano, 2019 (2015)
Latour B., "Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement", in A. Micoud et M. Peroni, *Ce qui nous relie*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000: 189-208
Latour B., *Enquête sur les modes d'existence*, La Découverte, Paris, 2013
Lévi-Strauss C., "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965 (1950): XV-LIV
Lévi-Strauss C., Éribon D., *Da vicino e da lontano*, trad. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano, 1988 (1988)
Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, vol. I, trad. di M. Arioti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1922)
Marcus G. E., Fischer M. J., *Antropologia come critica culturale*, trad. di C. Mussolini, Anabasi, Milano, 1994 (1986)
Merleau-Ponty M., *Conversazioni*, trad. di F. Ferrari, a cura di S. Ménasé, SE, Milano, 2002 (1948)
Miceli S., *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Sellerio, Palermo, 1990
Nakagawa H., *Introduzione alla cultura giapponese. Saggio di antropologia reciproca*, trad. di F. Saba Sardi, Bruno Mondadori, Milano, 2006 (2005)
Okely J., Callaway H., eds., *Anthropology and Autobiography*, Routledge, Londra, 1992
Piette A., *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2005
Rosaldo R., *Cultura e verità. Ricostruire l'analisi sociale*, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma, 2001 (1989)
Roth P., *Patrimonio. Una storia vera*, trad. di V. Mantovani, Einaudi, Torino, 2007 (1991)
Stewart K., *Ordinary Affects*, Duke University Press, Durham, 2007
Thomas L.-V., *Antropologia della morte*, trad. di A. Bressana, R. Molinari e D. Piccioli, Garzanti, Milano, 1976 (1975)
Van Gennep A., *I riti di passaggio*, trad. di M. L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino, 1981 (1909)

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967 (1953).

Stefano Montes, insegna Antropologia del linguaggio e Antropologia dei processi migratori e dei contesti culturali presso l'università di Palermo. In passato, ha insegnato all'università di Catania, Tartu, Tallinn e al Collège International de Philosophie di Parigi. È stato inoltre direttore di ricerca di un team franco- estone con sede principale nell'Università di Tartu. In seguito, è stato anche direttore di ricerca per due anni di un team franco-estone con sede nell'Università di Tallinn. Ha pubblicato in diverse riviste nazionali e internazionali. I suoi temi d'interesse principale riguardano soprattutto i rapporti tra linguaggi e culture, tra forme letterarie e forme etnografiche. Più recentemente, si è interessato ai processi migratori e alle pratiche del quotidiano con particolare riguardo all'intreccio instaurato tra attività cognitive e agentive.

Mattia Montes, viaggiatore fin dalla tenera età, prima in famiglia, poi da solo, ha sviluppato una passione di lunga data per la fotografia che ha trasformato, nel tempo e nei diversi luoghi in cui ha vissuto, in una riflessione sulle immagini e sull'immaginazione, nonché sulle modalità attraverso cui la fotografia stessa diventa sedimentazione della memoria ed elemento di soggettivazione individuale e sociale nel mondo. Oltre che alla pratica e teoria della foto, si interessa agli oggetti, al loro ruolo simbolico, e si considera appassionato collezionista di macchine fotografiche d'epoca.

Una poesia vi seppellirà. Rap, migrazioni e periferie, tra New York e la banlieue francese

NY, Il Bronx nel 1956

di *Flavia Schiavo* [*]

New York City e le origini del Rap: potere al ritmo, potere alla parola

L'11 agosto del 1973, il *Day One* del Rap, a New York City, al 1520 di Sedgwick Avenue, nel South Bronx, Kool Herc (Clive Campbell), un giovanissimo DJ di origine giamaicana, organizzò il primo "*block party*" sancendo l'inizio di una tra le "pratiche" di un'innovativa forma contro-culturale "nera", l'Hip Hop, che stava nascendo in quegli anni. Il Rap, sorto durante quelle feste organizzate

nelle strade del quartiere o negli spazi comuni dei condomini, e poi in numerosi locali, era infatti parte costitutiva di questa nuova cultura, che comprendeva oltre al *mc'ing* (il Rap) anche il *writing*, il *b-boyng* cioè la breakdance, il *djing* (il mixare i dischi) cui andava aggiunta la *knowledge* (la conoscenza alla base del processo di innovazione, relativa al passato musicale cui ispirarsi). Matrici di tale espressione musicale furono, infatti, il R&B, il Soul, il Funk e il Jazz, e i grandi artisti neri, tra cui James Brown [1].

Il Rap, però, oltre a caratterizzarsi come una forma espressiva eminentemente nera, operava una doppia rivoluzione:

- da un lato agendo come una tattica e una "pratica" interna a una cultura svantaggiata e popolare (in quella fase in rivolta e reazione), modificava i rapporti di potere e il ruolo dei gruppi più emarginati, costruendo sia comunità, prima più disgregate, poi più resilienti, dotate di una specifica "voce" reattiva, sia uno spazio fisico e simbolico diverso, e quindi ri-territorializzando i luoghi;
- dall'altro facendo musica senza strumenti, grazie all'uso coordinato di due vinili che, fatti suonare su due piatti, attraverso lo "*scratch*", e l'utilizzo del mixer, di doppi amplificatori e di speciali *drum machine* come la Ronald TR-808, producevano una base che sfruttava soprattutto la ritmica del basso e della batteria.

Su questa base ritmica, spesso in loop, i DJ scoprirono che era possibile parlare, lasciando in seguito ai cosiddetti MC (*Master of Ceremonies*) la parola che, in breve, dopo esser stata utilizzata per incitare le persone alla danza e alla partecipazione, divenne una arte ritmica, chiamata appunto Rap che, in certi casi, oltre a incitare alla danza, veicolava narrazioni specifiche e contenuti denotativi del quotidiano vissuto dagli abitanti dei quartieri disagiati.

In quegli anni, tra il '60 e i '70, la cultura musicale stava producendo due forme differenziate, entrambe urbane che, in un certo senso, avevano origini comuni. Ambedue di protesta, caratterizzarono la scena culturale a NYC. Da un lato il Rap fortemente radicato al territorio e alla cultura nera locale, dall'altro la Disco music. La prima, parte sostanziale della cultura urbana nera situata nel Bronx, l'altra più patinata e legata alla compagine bianca, a partire dalle sperimentazioni di David Mancuso, un DJ che può essere considerato il padre fondatore della "disco" in America, nata ne The Loft, all'inizio degli anni '70, un club privato, al n. 647 della Broadway, a Manhattan.

Tra i '60 e i '70 l'onda lunga dello schiavismo, abrogato da più di un secolo (1865), segnava ancora tutta l'America. Anche le città più progressiste, come New York, erano fortemente contrassegnate da politiche e comportamenti discriminatori nei confronti dei neri. Le azioni coordinate, di grande rilievo, portate avanti dal movimento del Black Power, si scontravano non solo con tali comportamenti espressi nel quotidiano, ma con le scelte urbane e sociali dei governi locali, che prevedevano incentivi, trasformazioni e progetti tesi a produrre effetti tutt'altro che egualitari: favorendo la popolazione bianca e svantaggiando la popolazione afroamericana, di fatto gravata da macro e micro disparità in ambito sociale e lavorativo e riguardo al "diritto alla città" che, come H. Lefebvre aveva lucidamente scritto, prevedeva la partecipazione e il diretto intervento dei singoli e delle comunità, produttrici di spazio e riequilibrartici delle dinamiche del capitale.

Il movimento Black Power, termine coniato nel 1966 da Kwame Ture, nato nel 1941, noto come Stokely Carmichael [2], attivista trinidadiano-statunitense, ebbe il suo apice proprio tra gli anni '60 e i '70. In quella stagione, in cui era assai poco sviluppato ogni dialogo interculturale, si stavano mettendo in discussione alcuni principi, come quelli dell'integrazione razziale, criticata anche per gli aspetti omologanti, mentre alcuni leader del movimento dei diritti civili degli afroamericani, come Martin Luther King, si battevano per i diritti dei neri, promuovendo una protesta organizzata e non-violenta. Il pastore protestante e attivista, assassinato il 4 aprile 1968, ebbe un ruolo fondamentale nella formazione delle pratiche di disobbedienza civile e di resistenza attiva dei neri americani [3].

Già a metà degli anni '50 tali pratiche concrete, che puntavano anche a una rivendicazione delle culture di origine e di quella cultura afroamericana generatasi dalla contaminazione con il contesto statunitense, iniziarono ad avere seguito e risonanza mediatica su scala mondiale. Tra esse alcune ebbero grande ripercussione ed effetto: nel 1955 Rosa Parks (poi arrestata), rifiutò di cedere il proprio posto sull'autobus a un giovane bianco, dando vita a Montgomery (capitale dell'Alabama) al

boicottaggio dei bus e mettendo in evidenza quanto non solo le scelte governative ma i comportamenti quotidiani cancellassero i diritti di una porzione enorme di cittadine e cittadini americani. Nel 1960, in concomitanza della formazione del movimento studentesco, a Joseph Mcneill, studente afroamericano di un college del Carolina del Nord, fu rifiutato il servizio alla tavola calda, scatenando una protesta diffusasi in circa cinquanta città degli States. Nel 1968, ai Giochi Olimpici di Città del Messico, Tommie Smith vincitore dei 200 metri piani (segnando il record mondiale) insieme al suo connazionale John Carlos (terzo classificato), alzarono un pugno chiuso guantato di nero per protesta contro il razzismo perpetrato dai bianchi.
Questi episodi, che rappresentano solo una piccolissima parte di una lotta capillare condotta in quegli anni, nonostante le reazioni violente e repressive, danno la misura della capacità di aggregazione e coordinamento della Black Community, unitamente alle azioni promosse da Martin Luther King o da Malcom X, anch'esso grande leader degli afroamericani. Nonostante le azioni organizzate dal movimento le città americane erano però teatro di segregazione, di conflitti non del tutto "esternalizzati" e di forti sperequazioni dovute a fattori storici, a condizioni esogene e a scelte di gestione urbana. Tra le questioni sociali e organizzative rilevanti si denunciavano: la mancanza di accesso ai servizi sanitari e scolastici per le popolazioni con reddito inferiore (tra essi molti afroamericani), la mancanza di efficaci "ascensori sociali", la carenza di finanziamenti alle scuole pubbliche, la mancata realizzazione di servizi urbani, comunque pressoché inaccessibili ai neri, la ghettizzazione intenzionale, come si dirà più avanti, di alcuni ambiti cittadini. Tra essi il Bronx a NYC e il South Bronx, in particolare, gravato da difficili condizioni esito di scelte e di politiche complesse e strutturate nel tempo.
Anche alcuni intellettuali bianchi, come Marshall Berman [4], nativo del Bronx, misero in evidenza vari eventi critici, tra cui la realizzazione di una grande autostrada urbana che sventrò il quartiere, parte dei progetti che, secondo gli amministratori newyorchesi, avrebbero dovuto modernizzare il distretto e connettere NYC al resto del Paese. Per comprendere l'impatto di quella profonda lacerazione, non solo nel South Bronx, va sottolineato che i sistemi di collegamento furono, insieme alla proprietà immobiliare, uno strumento cardine della trasformazione nazionale anche prima dei provvedimenti che il pianificatore "haussmanniano" Robert Moses aveva promosso, tra cui il Cross Bronx Expressway, una imponente *highway*. Tra gli interventi precedenti nel distretto va citato, infatti, il Grand Boulevard and Concourse, un'arteria lunga 8.4 km che attraversa numerosi quartieri, tra cui Bedford Park, Concourse, Highbridge, Fordham, Mott Haven, Norwood e Tremont. Inizialmente progettato da Louis Aloys Risse, il boulevard fu costruito tra il 1894 e il 1909, e poi ampliato nel 1927, contestualmente alla costruzione di condomini sui lati della Avenue che nel 1939 fu chiamata "la Park Avenue della *middle class* del Bronx", prima dell'inizio della suburbanizzazione e della fuga della classe media dal distretto.
Il Cross Bronx Expressway fu, come già anticipato, uno specifico intervento del "governo urbano Moses". Porzione dell'Interstate 95, il Cross Bronx inizia dall'Alexander Hamilton Bridge sul fiume Harlem, dove la Trans-Manhattan Expressway prosegue a Ovest attraverso Upper Manhattan fino al George Washington Bridge. Concepita da Moses e costruita tra il 1948 e il 1972, con un finanziamento di 40 mln di dollari, è stata la prima *highway* sita in un'area urbana densa negli Stati Uniti.
Tale opera di trasformazione, era adeguata allo schema socio-ideologico, formale e funzionale di amministratori come Roger Starr, oltre che di Robert Moses[5] l'amministratore che dagli anni '30 circa aveva acquisito sempre maggior potere gestionale e burocratico. Oltre a modificare interi ambiti urbani, la *highway* cancellò sia molte piccole imprese locali, che alcune tra le reti delle comunità del distretto, il quale, da luogo di residenza "mista", (*middle class* e *working class*), divenne un ghetto marginale in degrado, caratterizzato da enormi e reiterati *tenements* e, in seguito, da isolati ridotti in rottami e detriti causati dall'abbandono e dai numerosi roghi, di cui si dirà più avanti. Moses, con la *highway* del Bronx, aveva portato a compimento le politiche federali che dal 1956 videro l'emanazione del Federal Aid Highway Act, firmato da Dwight D. Eisenhower e sponsorizzato da membri del Congresso, tra cui il democratico George Hyde Fallon.

L'atto, noto come National Interstate and Defense Highways Act, fu finanziato da 25 miliardi di dollari, un ingente importo prelevato da fondi destinati alla difesa, emanati durante il decennio successivo. In quella fase si costruirono circa 41.000 miglia (circa 66 mila km) di strade a grande traffico che, dopo la costruzione della rete ferroviaria (dal 1860 circa al 1890), rappresentarono la più grande opera pubblica nordamericana edificata fino allora [6]. La rete stradale, oltre a segnare l'intera nazione, collegava la maggior parte delle basi aeronautiche (assicurando una pronta risposta nel caso di guerre convenzionali o nucleari e accorciando enormemente i tempi di percorrenza tra gli Stati). Il budget fu gestito grazie a un fondo fiduciario federale che garantì il 90% dei costi, lasciando ai singoli Stati solo il 10% degli importi da erogare prevedendo che, grazie ai pedaggi, alle tasse sul carburante, sulle nuove automobili e sui camion e all'indotto economico connesso, si sarebbero non solo recuperati enormi proventi, ma si sarebbero messi in circolo ingenti quantità di danaro, attivando nuovi posti di lavoro.
La gigantesca rete autostradale incentivò ulteriormente la dispersione insediativa che stava crescendo, soprattutto nella fascia atlantica, descritta da Jean Gottmann nel 1961. Tale suburbanizzazione [7], promossa da politiche generali (es. da R. Nixon, latore di uno specifico *soft power*, come si dirà più avanti) era caratterizzata da vaste aree a bassa densità, costituite da case unifamiliari circondate da piccoli giardini privati dove si insediava la *middle class* prevalentemente bianca [8] che aveva, tra l'altro, facile accesso ai mutui erogati dalle banche, sostanzialmente preclusi ai neri.
Il suburbio, simbolo ed effetto del *soft power* americano fu favorito, infatti, anche da facilitazioni indirizzate alla classe media bianca. Furono quelli gli anni della segregazione residenziale [9] e dei cosiddetti *redline* e *redlining*, pratica governativa quest'ultima attraverso cui si negavano mutui contratti soprattutto in alcuni ambiti urbani. Ciò provocò effetti pesanti su alcune fasce più fragili e disagiate della popolazione residente, per il razionamento del credito, non accessibile, a causa delle *redline* che circoscrivevano specifici ambiti (segnati appunto in rosso) dove le banche non concedevano i prestiti.
Il *soft power* (termine coniato nel 1990 da un professore di Harvard, di indirizzo liberale, J. Nye), indica il potere di attori nazionali o internazionali applicato non unicamente sulle risorse materiali, ma anche su quelle immateriali e sulla capacità di indirizzare comportamenti. Attraverso la seduzione sottile e penetrante di alcuni modelli culturali, e attraverso le pratiche o le scelte politiche.
Funzionale all'interconnessione delle grandi città, il sistema delle autostrade fu pensato, in alcuni casi (es. a New York) contestualmente ad alcune opere di pianificazione anche precedenti [10], a una rete intra-urbana che facilitasse il traffico veicolare veloce e inducesse un incremento nell'acquisto di autovetture [11], assecondando le trasformazioni interne dei quartieri e la suburbanizzazione. A New York, tale prassi generava una struttura urbana opposta a quella prodotta sino a quel momento, e un diverso modello abitativo e culturale, mentre anche i settori pubblicitari promuovevano l'automobile, portando avanti il progetto di Henry Ford (un'auto per ogni americano), concepito ai tempi della mitica Model T.
Se in aree extraurbane sorgevano estesi ambiti residenziali abitati dai bianchi, in altri ambiti interni alle città nascevano quartieri voluti da pianificatori come il già citato Roger Starr, l'influente e oscurantista assessore al *social housing*, promotore di numerose politiche che puntavano sia a edificare case popolari (ghetti di bassa qualità architettonica, solo in termini formali ispirati ai modelli del Movimento Moderno), sia ad abbandonare aree problematiche come il South Bronx, estromettendole attraverso specifici tagli finanziari e l'abolizione di alcune linee della metropolitana. Gli interventi di *social housing* [12], costituiti spesso da "*superblocks*" o da condomini multipiano tutti uguali tendevano, ulteriormente, a segregare gli abitanti in enclave chiuse, isolandoli economicamente e socialmente.
Se da un lato le soluzioni proposte da Starr puntavano a rimuovere le questioni urgenti con il *Planning Shrinkage* (ritiro programmato), isolando quartieri come il Bronx, dall'altro ulteriori soluzioni pensate a livello governativo producevano progetti generali mirati a un rinnovamento tutt'altro che etico: Robert Caro [13] ci racconta, infatti, che già nel 1948 Moses incontrò un suo ex compagno a Yale, il senatore repubblicano Robert A. Taft, con cui discusse i dettagli di un nuovo programma

federale di "*slum clearance*", orientato al rinnovamento urbano di alcuni quartieri, come il Bronx, considerati da Moses "baraccopoli". Prima che il Congresso approvasse, l'anno seguente [14], un Atto per affrontare la questione del *public housing*, il sindaco di NYC, William O'Dwyer aveva nominato un comitato per risolvere in termini assolutamente unilaterali il problema degli *slums*, affidando a Moses il ruolo di presidente. Attraverso quel comitato, Robert Moses controllava il rinnovamento urbano a New York, attuando un programma più esteso che in qualsiasi altra città americana. Che tra l'altro ebbe effetti rovinosi sulla Black Community, cui Moses era profondamente avverso [15].

Gli *slums* newyorchesi erano presenti sia in aree centrali (es. a Manhattan, a Lower East Side), sia in vasti ambiti tra cui il Bronx e il South Bronx, costituiti da interi complessi di *tenements* (edifici multipiano a torre). Autori come l'iconico scrittore nero James Baldwin affermarono a chiare lettere in qual misura il rinnovamento urbano, condotto da Moses, coincidesse con la rimozione dei neri dai luoghi di residenza, sostenendo quanto: «*Urban Renewal means Negro Removal*» [16]. La politica dello *slum clearance* di Moses, infatti, puntava a mandare via la comunità nera per poi demolire interi *slums*, riqualificando solo in apparenza, attivando pesanti dinamiche di gentrification, espungendo le comunità afroamericane e quelle più povere dai quartieri di residenza, mentre si cancellavano tessuti sociali e fisici storici, come era stato fatto con l'autostrada urbana del Bronx.

Un documentario di Matt Tyrnauer, *Citizen Jane: Battle for the City*, rende più chiara la questione, mostrando esempi di quartieri nati negli Stati Uniti, tra essi Pruitt-Igoe, un enorme complesso costruito tra il 1954 e il 1955 a Saint Louis, nel Missouri, progettato dell'architetto Minoru Yamasaki, autore delle torri del World Trade Center a New York City. Dopo la conclusione dei lavori, le condizioni del quartiere iniziarono a decadere, mentre si manifestava una preoccupante crescita della micro-criminalità. Nel 1972 un primo edificio del complesso fu demolito mentre i restanti trentadue furono rasi al suolo nei due anni successivi. Tale emblematico fallimento provocò un intenso e sofferto dibattito in campo internazionale, ponendo sotto esame il modello residenziale e le politiche urbane che avevano generato siffatto esito.

Gli edifici dei quartieri ghetto (come Pruitt-Igoe) erano strutturati in *superblocks*, grandi isolati che necessitavano dell'uso dell'auto, sulla cui ipertrofia si concentrava la critica di autrici come Jane Jacobs che, con la sua opera e con il suo costante attivismo, contrastò efficacemente il "modello Moses". L'urbanista, infatti, sosteneva che l'eccessiva presenza delle automobili, delle *highways* intra-urbane, e degli spazi privatizzati in città avrebbe snaturato i luoghi allontanando le persone dagli spazi pubblici, intesi come spazi sociali di aggregazione.

I quartieri come il South Bronx, dunque, erano in quegli anni caratterizzati da forti e contraddittorie dinamiche endogene ed esogene. Il crollo economico del distretto, collegato pure alla crisi industriale del settore manifatturiero, fu attribuibile anche al transito alla produzione basata sulla tecnologia, e vide il trasferimento di numerosi comparti industriali, come ad esempio, quello relativo alla produzione di giocattoli, prima localizzata per il 40% nel Bronx. Questo settore altamente produttivo, così come altri, già dagli anni '70, si erano trasferiti altrove.

Le politiche di Starr, in particolare con il già citato *Planning Shrinkage*, miravano nel Bronx a ridurre i servizi di base, a chiudere le scuole, tagliando l'illuminazione pubblica in aree già degradate spingendo, così, all'abbandono e facilitando lo *slum clearance* di Moses. Tali politiche interrelate a numerosi altri fattori, avevano trasformato il distretto in un luogo spettrale dove molti giovani erano impossibilitati a raggiungere le scuole, troppo lontane per la riduzione o abolizione delle corse dei bus e della metro. Nel contempo lo squarcio della Cross Bronx Expressway aveva provocato la distruzione di circa 60 mila edifici, mentre circa 170 mila abitanti erano stati sfrattati e ricollocati in aree prive di servizi e reti fognarie. Le vecchie abitazioni avevano subìto un deprezzamento a danno anche dei vecchi proprietari, mentre il South Bronx veniva occupato dai nuovi immigrati che in gran parte avevano lavorato alla costruzione della autostrada urbana.

In quella fase, fine anni '60, numerosi conflitti interetnici tra gang giovanili segnavano le strade, mentre gli interventi della polizia locale esprimevano intransigenza e durezza nei confronti non solo dei neri. Le gang in guerra reciproca, fortemente territorializzate e in una certa misura gregarie delle

famiglie, controllavano i singoli isolati. Intorno al 1971 l'escalation della violenza spinse i capi delle bande a organizzare The Hoe Avenue Peace Gangs Meeting, avvenuto l'8 dicembre 1971 al Boys Club. Dopo questa azione gli scontri diminuirono, mentre crescevano sia alcune forme di protesta, come il graffitismo (prima utilizzato per marcare i confini territoriali di pertinenza delle bande, poi trasformato in un movimento di espressione [17] e di rottura con le ideologie delle categorie forti e degli *stakeholders*, e in seguito con il mercato tradizionale dell'arte), sia una coscienza collettiva rispetto alle condizioni di vita estremamente problematiche e contraddistinte, peraltro, dalla diffusione di droghe pesanti e letali, come il crack. In quella stagione, difficile per l'intera città di NY in crisi fiscale e quasi in bancarotta nel 1975, il Bronx era conosciuto come "*ghettos of ghettos*", "*the stain*", "*the cancer*", "*the city of despair*", uno stigma che la classe politica più reazionaria e alcuni film confermavano pianamente [18].
Lo stigma [19], screditante, attivo a livello internazionale, e la retorica negativa sul Bronx venivano confermati non solo dalle scelte politiche, ma dalla diffusione mediatica di notizie parziali e dai fittizi interventi dei governanti. Nel 1977 ad esempio Jimmy Carter visitò il distretto e nel 1980 Ronald Reagan, candidato alla Casa Bianca, competitor e vincitore nella battaglia elettorale con lo stesso Carter, si recò nel quartiere rimarcando gli errori e i programmi, a suo parere fallaci, che la porzione progressista aveva proposto per opporsi al declino del distretto.
La fase degli anni '70, nota come "*Decade of fire*" fu, peraltro, contrassegnata da continui incendi che contribuirono a gentrificare quasi 250 mila persone cresciute tra le macerie, devastando l'80% circa dell'intera area urbana. Il messaggio mediatico puntava ad attribuire le colpe dei roghi agli abitanti, come se gli incendi fossero meri atti vandalici compiuti per ottenere l'assegnazione di case popolari. Essi, invece, nascevano dall'intersezione e dagli effetti incrociati tra le condizioni reali del distretto, gli eventi storicizzati, le politiche locali e le scelte federali. E quasi sempre erano appiccati da ragazzini pagati pochi dollari dai proprietari che, riscuotendo affitti deprezzati e non investendo più in opere di manutenzione, optavano per tali scellerate soluzioni, destinate a consentire l'incasso del premio dell'assicurazione. Sin quando le compagnie assicurative cambiarono le condizioni contrattuali, non pagando più gli indennizzi per i danni causati dalle fiamme.
Gli incendi, quindi – solo nel 1974 ve ne furono più di 10 mila – non erano frutto di singole scelte, ma erano il precipitato di una serie di fattori co-agenti, che influenzavano le decisioni individuali. Sia sui proprietari delle case sia sui cosiddetti piromani. Nel volume *South Bronx Rising. The Rise, the Fall, and Resurrection of American City*[20], sono raccolte alcune testimonianze dalle quali si evince quanto tali incendi fossero programmati, per le ragioni già espresse, facendo leva sul desiderio degli abitanti di poter accedere all'*housing* sociale. Lo stesso stigma alimentato dall'incremento della criminalità, dalla diffusione del crack, dagli incendi, divenne poi un mezzo utile all'*establishment* per ignorare le proprie responsabilità e per evitare di agire in modo sistemico. Soprattutto durante e dopo la crisi finanziaria del 1975, si iniziarono a tagliare i servizi antincendio in zone dove questi sarebbero stati indispensabili. Roger Starr si espresse chiaramente affermando che l'unica possibilità perseguibile era l'abbandono di quei quartieri ritenuti da lui irrecuperabili. Se, come è noto, numerosi studi testimoniano che l'offerta e l'efficienza dei servizi condizionino l'andamento e i movimenti demografici, appare chiaro, quindi, che tagliare i servizi di base, secondo la logica di Starr, equivaleva ad attivare fenomeni indotti che Starr stesso definiva "spontanei" e che avrebbero condotto allo svuotamento dei quartieri, perseguendo lo *slum clearance* caldeggiato e promosso da Moses.
In questo scenario post bellico abitavano afroamericani, alcuni portoricani (più stabilmente presenti a Brooklyn e, soprattutto, ad Harlem) e giamaicani. Interi ambiti furono via via distrutti, tra essi Charlotte Street o il quartiere di Soundview, che nel 1970 contava più di ottocento edifici, ma all'inizio degli anni '80 ne annoverava in piedi solo nove.
Il DJ Kool Herc (Clive Campbell), con la sua famiglia, faceva parte dell'ultima ondata di migranti, prima insediatisi nel Western Bronx. Di origine giamaicana, i Campbell erano arrivati nell'America del Nord nel 1967 e si erano appunto insediati in un *tenement* di Sedgwick Avenue al 1520, molto vicini alla Cross Bronx Expressway, in prossimità dello Yankee Stadium. Clive frequentava una High School, praticava il writing, molto diffuso dopo il meeting di pacificazione dell'8 dicembre 1971.

Numerosi gruppi in quel momento operavano, sui muri, sui vagoni della metro, e Clive faceva parte di una importante *crew*, quella degli ExValdals, guidata da Dino Nod e da altri esponenti di rilievo del writing: Wicked Gary, Kings of Kools, Wicked Wesley, Conrad is Bad, Flin, Big Time Glass-Top, cui si aggregò anche Phase 2 [21] (Michael Lawrence Marrow), un afroamericano nativo del Bronx tra i fondatori del wild style, insieme a Tracy 168.
Phase 2 fu un artista iconico, writer, rapper e b-boy. Iniziò a dipingere nel 1971. Nel 1974 fondò un collettivo di writer, la United Graffiti Artists, ed ebbe un ruolo fondamentale nella formazione della cultura Hip Hop, ispirando numerosi rapper e partecipando a spettacoli, tra cui uno organizzato dalla promoter Kool Lady Blue, nel 1982. L'evento fu tenuto a Chelsea (a Manhattan) quando l'intera scena mondiale aveva oramai riconosciuto sia il Rap che l'Hip Hop; in questa, come in occasioni simili, i writer, oltre a produrre graffiti e street art, curavano la grafica dei volantini e si esibivano sul palco. Sempre nel 1982, Phase 2, con altri artisti del Roxy NCY, un locale di Chelsea dove si era tenuto il concerto del 1982, pubblicò due singoli: *Beach Boy*, con Barry Michael Cooper, poi parte della colonna sonora del film *New Jack City* [22], e *The Roxy*, con Material, e con il DJ Grand Mixer DXT.
Gli anni in cui la famiglia di Kool Herc arrivò a NYC la musica giamaicana non era ancora esplosa sulla scena mondiale, Bob Marley infatti irromperà nel 1975 sul mercato internazionale. Inizialmente i giovani arrivati da Kingston furono attratti dai musicisti neri come il già citato James Brown, dai brani funk o R&B e, abitando al Bronx o in altre enclave nere come Harlem (a Manhattan), frequentavano i *block* e gli *house party* che la comunità nera organizzava, per strada o negli spazi comuni dei condomini, non potendo frequentare i club dove si ballava la disco, nata in origine in seno alla comunità gay (più abbiente). Come nel Rap anche nel caso della disco music i brani, mixati dai DJ, producevano un *continuum* musicale senza interruzioni. V. Aletti, un giornalista dell'importante magazine «Rolling Stone», nel 1973, ne scrisse, mentre nel 1977 il regista J. Badham girò un film di enorme successo, *La febbre del sabato sera*, (*Saturday Night Fever* [23]) che, oltre a lanciare J. Travolta, mostrava la vita dei giovani bianchi americani, molti di origine italiana, nelle discoteche dove non entravano i neri, sia i ragazzi che le ragazze.
La festa dell'11 agosto, un "*back to school party*", fu allestita oltre che da Kool Herc, dalla sorella del DJ, Cindy [24]. Kool, assiduo frequentatore delle feste organizzate dai portoricani (es., i Ghetto Brothers), aveva potuto notare che il break, cioè la parte strumentale delle percussioni, era quella più amata dal pubblico. Battezzata come "*the get-down party*" fu da Kool Herc isolata e suonata a ripetizione, utilizzando un'altra copia del disco su un altro piatto, facendo andare in loop la serie ritmica delle percussioni.
Quel giorno di agosto, *The Day One*, Kool Herc coinvolse Coke La Rock, come MC, *Master of Cerimony*, una specifica figura che animava la festa, parlando ritmicamente sulla musica, mentre frasi come "*You rock and you don't stop*", incitavano i ballerini a non fermarsi, mentre *i b-boy*, cioè i *dancer* di breakdance si esibivano. Quel party fu l'inizio di una lunga e intensa stagione, ma dal 1974 circa le feste iniziarono a svolgersi, contando oramai tanti partecipanti, per strada, ad esempio a Cedar Park, nel Bronx o in alcuni locali, come il Twilight Zone o l'Hevalo dove Kool Herc promosse brani cult, come *Apache*, della Incredible Bongo Band [25]. Quel brano era utilizzato dal DJ come incipit del cosiddetto *Merry-Go-Round* [26] (la giostra) che in origine impiegò un altro pezzo cult, di J. Brown, *Give it up or turnit a loose* (con il suo refren, "*Now clap your hands! Stomp your feet!*"). La tecnica del *Merry-Go-Round*, influenzò altri DJ, tra cui Grand Master Flash o Grand Wizard Theodore, che svilupparono ulteriori capacità, tra cui il *turntables* con il *cutting*, lo *scratch* e il *beat juggling*.
Oltre alla appropriazione dei luoghi, in una fase in cui il Bronx andava letteralmente a fuoco, ridotto in macerie e abbandonato dagli amministratori, l'Hip Hop configurava una identità collettiva che, partendo dalle condizioni urbane e sociali vissute nella città, utilizzava la città stessa come luogo cardine dell'espressione e come teatro della stessa. Esisteva, infatti, un doppio legame tra i luoghi, ri-territorializzati e la nascente controcultura. La Comunità urbana dei giovani neri, al Bronx, aveva inventato una maniera per esprimersi. Con il tempo, grazie all'azione di altri pionieri, come il già

citato Gran Wizard Theodore (noto per essere considerato l'inventore dello *scratch* [27]) e in virtù dell'esplosione del fenomeno e di gruppi che ebbero successo sul mercato internazionale, come i Run DMC (fusione tra Rap e Hard rock) o soprattutto i Public Enemy (testi forti e grande attenzione ai temi politici e alla Comunità afroamericana) Rap e Hip Hop divennero *mainstream*. Una serie di documentari canadesi, distribuita da Netflix, *Hip Hop Evolution*, e inizialmente rilasciata su HBO Canada, narra, attraverso la voce del rapper Shad, l'evoluzione del fenomeno culturale, dai suoi esordi durante gli anni '70.
La cultura Hip Hop visse un incremento in coincidenza con il lungo blackout del 13 luglio del 1977. Durante quella notte senza luce furono saccheggiati negozi e centri commerciali, e uno tra i più influenti DJ, Granmaster Caz, disse che dopo quella lunga interruzione aumentarono i gruppi di DJ che organizzavano feste o rappavano, probabilmente per la maggiore disponibilità di attrezzatura tra cui piatti, casse, amplificatori, giradischi e *drum machine*.
Già in quella fase il Rap [28], un potente strumento di riscatto, era diviso in due movimenti, uno ludico [29], legato al ballo e al divertimento, l'altro più "politico"[30], ispiratore di una feconda compagine successiva e focalizzato a sviluppare stile e contenuti sociali con gruppi come i Grandmaster Flash [31] o Africa Bambataa, inserito da «Life» nel 1990 nel novero degli americani più importanti del XX secolo. Già nel 1973 Bambataa fondò la Bronx River Organization (poi Zulu Nation) che, in alternativa alle gang, promuoveva "*Peace and Unity*", slogan della organizzazione stessa che caldeggiava pacifismo e orgoglio nero, anche con i testi dei brani. I messaggi veicolati erano di grande rilevanza, infatti i membri della Zulu Nation non potevano vendere droga o drogarsi (in quella stagione NYC e il Bronx in particolare erano luogo di consumo di crack [32] una pericolosa sostanza che come già accennato mieteva vittime).
Una interessante Serie *The Get Down*, distribuita da Netflix, dal 2016, e prodotta e diretta da Buz Luhrmann e Stephen Adly Guirgis, racconta l'esordio dell'Hip Hop nel South Bronx. Certi protagonisti, come il giovane poeta Ezekiel che riceve lezioni di musica da Granmaster Flash, rimandano ad alcuni personaggi reali, come Kool Herc. Nella storia di Ezekiel [33] riecheggiano, infatti, vicende vissute dai primi rapper nativi del Bronx, le loro contraddizioni e la spinta a controbilanciare, con la forza eversiva e rivoluzionaria dell'Hip Hop, l'abbandono e il disagio esistenziale e sociale del loro quotidiano.

La Banlieue francese e il Rap franco-maghrebino, la rabbia e la poesia, tra Marsiglia e Parigi

Pur non essendoci legami troppo diretti tra il Rap delle origini e quello franco-maghrebino, in entrambi i casi tali espressioni controculturali nascono dalla tensione tra le forme organizzative socio-spaziali del potere e la condizione di vita, non sempre vissute passivamente, dei migranti o di altre categorie fragili o svantaggiate.
La banlieue materiale e immateriale, sociale e simbolica, di numerose città francesi, tra esse Parigi e Marsiglia, è stata ed è, oltre che un luogo concepito in base a una visione discriminante e coloniale, un ambito di produzione di una forma peculiare, diffusasi anche in altre parti della Francia urbana: il Rap franco-maghrebino, nato a Marsiglia circa trent'anni fa, indipendente, popolare e in alcuni casi di successo, prodotto da giovani originari del Nord Africa, figli dell'immigrazione dal Maghreb. Questi autori e queste autrici (le rapper sono poche rispetto agli uomini), alla stessa stregua dei giovani abitanti del Bronx, possono essere definiti "cittadini e cittadine incompleti". Discendenti di una vasta compagine di migranti che giunsero in Francia, questi giovani possono essere intesi come visibili contro interpreti di una lunga storia contraddistinta dall'invisibilità dei loro genitori. I rapper, in tal senso, sono importanti attori che esprimono: da un lato la domanda di riconoscimento dei diritti concreti e non teorici di cittadinanza, dall'altro il duplice sentimento della rabbia e dell'acredine ormai incarnato nel loro difficile quotidiano.
I testi, la dura poesia, la stessa rabbia, i video che raccontano impietosamente la banlieue, sono una trama fondamentale per riflettere sulla segregazione, e per evidenziare, confrontandole, le differenti narrazioni, quella mediatica e predominante che edifica lo stigma e lo stereotipo di categoria, e quella

che proviene dai rapper stessi, singolari romanzieri del romanzo della vita nella banlieue. Dai testi e nei video dei rapper, infatti, emerge la realtà autentica di una comunità tartassata, il disagio di un vissuto quotidiano sfiduciato, consumato per strada e caratterizzato da perdite, assenze, carenze e mancanza di opportunità. I brani oltre a dichiarare rabbia e rivendicazioni, hanno il potere di costruire comunità che si riconoscono nella narrazione condivisa. Spesso tale rabbia – che appare il sentire dominante, insieme allo sconforto – si configura come risposta "politica" e rivoluzionaria, riguardo allo spazio-ghetto della periferia e rispetto a due parametri basilari, il potere e lo *status*, rappresentativi dell'esistenza dolente dei cittadini francesi di origine maghrebina.
Il Rap franco-maghrebino non aiuta solo a ricostruire la parte in ombra delle storie di vita dei migranti, ma a ragionare sulle forme dello "spazio assegnato" [34] dalle politiche e dalle scelte di governo, spazio in cui i migranti sono costretti a vivere. Nodo trattato da numerosi brani, in profonda analogia con quanto accadeva al Bronx, dai rapper che negli anni '70 privilegiavano i contenuti politici e sociali. A tal proposito è utile citare il pezzo, *Le quartier* dei Fonky Family [35] che raffigura il quartiere come l'unico possibile teatro di esistenze stentate, tra padri spesso assenti, madri a servizio, droga, arresti, ragazze incinte prematuramente.
Occorre specificare che, riferendosi alla "cittadinanza incompleta", si richiama uno *status* concreto, un *corpus* di politiche, e la condizione dei migranti, destinatari di azioni (pressoché impossibilitati a rispondere in termini civici) e raccontati dal potere istituzionale e dai media in modo ambiguo, ma sempre espunti: nel contempo "cittadini" teorici e "oggetti" stranieri, da criticare e soggiogare. In tale contesto i rapper, quasi tutti nativi delle banlieue o dei sobborghi, tutti "*banlieusards*" [36], in prevalenza abitano i *Grands ensembles* (gli HLM, *habitations à loyer modéré,* estesi quartieri costituiti da macro isolati, spesso location delle clip) siti nelle cosiddette ZUS, *Zones Urbaine Sensibles*, a forte presenza e densità abitativa nordafricana. Luoghi problematici, rappresentati da moltissimi rapper, tra cui Kery James [37] che, in *Banlieusards,* descrive la condizione marginale e contraddittoria di chi, pur padroneggiando la "lingua di Moliere", rimane irriducibilmente escluso.
Gli IAM [38], uno dei gruppi storici della Nord Africana Marsiglia, dove su un milione di abitanti vi sono quasi 250 mila musulmani, in *Les Raisons De La Colère*, mettono in evidenza quanto l'incidenza della descrizione dei media dei migranti sia una delle "ragioni" della rabbia espressa. Ed è in tal senso che il Rap può essere considerato come uno dei modi di azione collettiva dei giovani che vivono nelle banlieue, una voce da ascoltare per costruire strumenti non impositivi che possano innescare nuovi percorsi per migliorare le condizioni, favorendo anche forme partecipative e di autorganizzazione.
Dai brani emerge la volontà di ribaltare le colpe attribuite ai migranti dallo Stato, come pure le responsabilità delle istituzioni, come notano i Fonky Family in *Haute tension* o i Supreme NTM [39] in *Odeurs de soufre,* la mancanza di politiche sociali, e quell'individualismo che contribuisce a disegnare l'"inferno" delle banlieue.
Le ZUS, dove sorgono i quartieri ghetto, identificate con la legge 96-987/1996, sono assai numerose: delle 751 inizialmente identificate, 718 erano in ambito metropolitano. La Legge, definendo tali zone, attesta che esse siano oggetto di aiuti ed esenzioni. Abolite nel 2015 e sostituite dai distretti prioritari (*quartiers prioritaires*), rappresentano una porzione di un più ampio contesto, infra urbano o periferico, interessato solo in parte da contratti urbani mirati alla coesione sociale. Successive leggi, nel 2003 e nel 2005 hanno affrontato, con programmi di rinnovamento urbano sempre in modo sostanzialmente debole o autocrate, la ristrutturazione dei quartieri caratterizzati dalla presenza dei *Grands ensembles*, dove vivono altissime quantità di residenti.
La genesi della periferia-ghetto e la sua modificazione, lenta e stratificata, vanno ricondotte alla interrelazione tra scelte politiche e fenomeni migratori, e possono essere esplorate anche tramite le "fonti non convenzionali" [40], tra cui cinema e letteratura che mostrano l'abitare marginalizzato, le culture presenti, le identità in rapporto ai fenomeni storici, urbani, spaziali e di potere.
La formazione degli insediamenti periferici in Francia (le cosiddette "*cités*") – interconnesse al processo di "ridefinizione" delle baraccopoli dove inizialmente abitavano i migranti – ha radici alla fine dell'Ottocento (1880 circa) quando, post e durante la fase di esordio dello sviluppo industriale (1850-1918), iniziarono a giungere in Francia milioni di persone dal Maghreb. Intorno al 1910, infatti,

nelle fabbriche francesi vennero assoldati numerosi lavoratori algerini, concentrati a Parigi, Marsiglia o nella Regione del Pas-de-Calais [41].
Con la Prima Guerra mondiale, e poi dal 1921 al 1955, la migrazione maghrebina, a dominante algerina, aumentò ulteriormente. Dapprima i "lavoratori coloniali" sostituirono nelle fabbriche i francesi in guerra, ma già dal 1916 fu reclutato circa un milione di migranti, di cui i tre quinti furono impiegati nell'esercito, molti di essi morirono, mentre la maggioranza dei sopravvissuti fu rimpatriata nel primo dopoguerra. Un fenomeno analogo si riscontrò anche durante il Secondo Conflitto mondiale. In seguito, quasi 3 milioni (nel 1962, circa 5,2 milioni) di migranti arrivarono in Francia dalle ex colonie [42], attratti da incentivi e politiche del Governo. Dal 1954 al 1975 si registrò, nonostante un maggiore controllo sull'immigrazione, un aumento demografico, macroscopico nelle cinture urbane esterne abitate dai migranti (già nettamente caratterizzate dai *Grands ensemble*).
Quando negli anni '50 la grande onda migratoria rese più impellente la costruzione di abitazioni, le politiche francesi governative, soprattutto dal 1953 al 1960 e sino al '75, iniziarono a pianificare i quartieri residenziali che, secondo le teorie espresse, avrebbero dovuto risolvere il disagio abitativo dell'enorme mole di coloro che già dimorava nelle bidonville. I *Grands ensemble* – edificati a basso costo, una distorsione esasperata del modello "Le Corbusier" – che avrebbero dovuto rimpiazzare le baraccopoli, si configurarono, invece, come vere e proprie città alienanti che manifestavano e producevano, *ab origine*, segni di deterioramento sociale e fisico. Localizzati in varie città industriali, a Parigi a Est e Nord, e in alcune aree Est più centrali, oltre che nelle corone periferiche, ancor oggi rendono evidente la difformità interna dell'immensa banlieue parigina (L'Area metropolitana è costituita da 780 comuni).
La banlieue contemporanea, a Parigi già in parte "tratteggiata" durante la fase haussmanniana, e a Marsiglia (soprattutto nei quartieri a Nord, dove vivono i musulmani del Maghreb e quelli originari delle Comores; o nel Vecchio porto) connessa soprattutto allo sviluppo industriale e dei cantieri navali, registra ancor oggi una crescita demografica (soprattutto a Parigi "centro" vi è un trend inverso) e non è omogenea. Nella Capitale è costituita da molteplici ambiti dove vivono e lavorano i benestanti definiti *Français de souche* ("Francesi dalle radici", con riferimento alla discendenza e all'etnia caucasica) e da un ampio contesto degradato e fatiscente caratterizzato da disoccupazione (ben oltre il 50-70%) [43], uso e traffico di droga [44], dispersione e abbandono scolastico, carenza di servizi e spazi pubblici, criminalità.
Luogo di malessere sociale, di proteste (dal 1968, quando erano definite "Banlieues rouge", fino ai giorni nostri), le banlieue, sono e furono un epicentro in cui prevalsero da un lato terribili misure repressive (es. il "massacro di Parigi" del 1961) e dall'altro, inizialmente, alcune rivolte pacifiche, come la Marche puor l'égalité et contre le racisme ("la marche des Beurs") [45], del 1983, da Marsiglia, definita da Harlem Désir, fondatore di Sos Racisme e dal 2012 segretario del Partito socialista francese come «l'irruzione nel dibattito politico dei figli dell'immigrazione» [46].
Alle forme di protesta sociale poco organizzate, soprattutto per l'atteggiamento governativo rigido e non incline a costruire un dialogo *peer to peer,* a seguito della grande disillusione collettiva dei giovani consapevoli di essere "cittadini incompleti", prevalsero azioni come quelle del 1995 e del 2005, culminate nei roghi e nelle rivolte iniziate a Clichy-sous-Bois [47] e poi diffuse in molte aree urbane. Episodi raccontati in alcuni pezzi, es. *Banlieusard* di Kery James o in *Niquer le système* di Sniper [48], dove si afferma: «La France accueille à bras ouverts (…) Mon coeur abrite la souffrance des colonies».
È quindi proprio nei testi dei rapper che si legge con chiarezza, oltre alla rabbia, il racconto di tale disinganno, come afferma Youssoupha [49] in *À force de le dire* [50]*,* per ribadire la propria storia di vita e la propria collera, il disincanto rabbioso oramai cronicizzato dall'assenza di azioni, dallo sfruttamento, dalle derive del consumismo, dalla lunga storia di vessazioni, e soprattutto dell'organizzazione capitalista, dalla diseguaglianza come condizione ineluttabile, dalla mancanza di qualità dei luoghi di vita, efficacemente rappresentati nelle clip di moltissimi brani [51].
La Banlieue abitata dai franco-maghrebini, oltre a essere un ghetto, si traduce nei testi (vedi, *Ma ville e ma vie*, di Naps [52]), in un gravoso confine interno, interiorizzato, ambiguizzante, che separa i

luoghi centrali da quelli periferici e che soprattutto divide i cittadini privilegiati dagli altri. Luogo da distruggere, da amare, da cui fuggire, denso di conflitti, da ricusare sia materialmente, sia per le narrazioni istituzionali (i media hanno equiparato il flusso dei migranti, a un'"invasione verticale di barbari" [53], definiti da Sarkozy, tra i politici più odiati e più duri, "*racaille*", feccia).
Le prospettive interpretative statali (quella di Sarkozy e di molti politici precedenti e successivi), che ignorano le difficoltà delle generazioni presenti e antecedenti [54], restituiscono, infatti, i giovani con stereotipi standardizzati (arroganza, violenza, pericolosità); mentre le politiche – che hanno generato il binomio migranti/spazio – producono segregazione e dispute difficili da sanare, che innescano netta opposizione e violento odio verbale reattivo, senza intermediazioni: come afferma Mister You, in *Lettre au président* [55].
Le risposte, dirette e gravide d'odio dei rapper, declinate con un linguaggio che deride il lessico borghese, sono in tale assetto funzionali a ricreare una propria alterità, tra l'essere rifiutati e il voler essere cittadini francesi, non omologati. Il Rap, quindi, esprime un dissenso preciso, mantenendo la propria durezza e "indistruttibilità", distinguendo i giovani testimoni (i rapper) dalla "massa" («Naître pour n'être qu'un numéro de dossier», dice Sinik [56], in *Zone Interdite*), considerata dai francesi "puri" e dai media, rovinosa e indifferenziata (secondo una tradizione descrittiva miope e strumentale, presente fin dall'inizio delle migrazioni dei maghrebini in Francia).
Come apprendiamo dal già citato brano, *Les Raisons De La Colère* (IAM), il Rap si configura come una duplice "pratica urbana", di rivolta e di "resilienza" sociale [57] e, in un certo senso, di ri-territorializzazione più simbolica che materiale (tra appartenenza e avversione per i luoghi), di chi ha imparato a difendersi e a manifestare con i testi (il racconto) e le azioni (le rivolte). A differenza del Rap delle origini, nei brani dei rapper francesi prevale nettamente sia l'aspetto sociale e politico, oltre quello di appartenenza a una cultura diversa e non accettata dalla Nazione ospitante, sia quello religioso, mentre grande evidenza viene data alle condizioni materiali di vita, come dice il rapper Sinik, in *Sarkozik,* «Bienvenu en banlieue (…) le ghetto français».
In questo quadro, che mette in luce gli atti statali e istituzionali e il mancato "diritto alla città" [58], è utile sottolineare da un lato la rigidità e la "sordità" delle istituzioni, dall'altro quanto le azioni locali più proficue siano mosse da Associazioni di quartiere del terzo settore (es. Le réseau régional des sociétés de migrants; Enfants d'aujourd'hui, Monde de Demain; Approches Cultures et Territoires, a Marsiglia) o dalle parrocchie, che puntano a un'azione sul campo, per trasformare la rabbia ricorrente, a volte paralizzante o autolesiva, in riscatto civico. Quella rabbia che tracima dai brani di numerosi artisti e artiste, tra queste Keny Arkana che, in *La Rage* [59] ne spiega il radicamento e le innumerevoli declinazioni.
Dai testi e dai video, inoltre, emerge la stretta relazione con la strada («La rue c'est ma femme les voyous m'appellent papa», come si afferma ne *L'Itinéraire* di Mister You [60]), e il radicamento urbano [61] (ai quartieri e soprattutto a Marsiglia, «Ma putain de vie, c'est le quartier mais le quartier c'est pas le vie», ne *Le quartier* di Fonky Family), il forte sentimento di appartenenza ai luoghi, emozioni consustanziali di tale incompletezza, tra l'essere francesi (pur volendo mantenere le proprie radici) e l'essere considerati per sempre con un ossimoro: (colpevoli) cittadini temporanei e stranieri.
Va sottolineato, dunque, quanto nei testi dei rapper il rapporto con la strada, luogo cardine sia degli scontri, sia delle relazioni sociali, manifesti tale duplicità, tra attaccamento e odio critico: il rapper Jo Le Phéno, in *La Rue* [62] ne descrive gli aspetti rischiosi e le regole autoprodotte, mentre Kamelancien, coerentemente, in *Le charme de la tristesse,* con amara ironia, enfatizza quanto il quartiere "marchi" le persone, mentre gli IAM, nel bellissimo brano già nominato, *Les Raisons De La Colère* [63] mettono in luce il contraddittorio radicamento con la strada, quasi fosse l'unica grande pedagoga, dispensatrice di insegnamenti pratici.
Come già anticipato, a seguito delle ondate migratorie, alla crisi abitativa e alla trasformazione della Nazione da rurale a urbana, furono edificati, ai bordi delle città dense, i *Grands Ensembles* e gli HLM, attraverso le ZUP (Zone à Urbaniser par Priorité), introdotte in Francia nel 1959 [64]. Gli HLM, che danno una repressiva forma spaziale alla repressiva forma politica, sorsero massivamente tra la metà degli anni '50 e i primi '60. Voluti dai tecnocrati e dai politici francesi, applicarono i principi di

un'urbanistica autoritaria e di un modello storicizzato che trasferiva la prassi del potere centralizzato (politico e in questo caso relativo al sapere urbanistico di tipo elitario) sullo spazio.
Gli HLM trapiantarono sul territorio del Novecento le derive delle città segregate del secondo Ottocento e del Movimento Moderno, dei dettami costruttivi (cemento armato), dell'organizzazione formale dello spazio (macro-isolati; spazi pubblici assenti o dal disegno "metafisico"; penuria di aree verdi ridotte a qualche sporadico albero) e della conseguente viabilità interna. Gli estesi quartieri disconnessi dalla "città centrale", costituiti da spazi omologati, senza servizi comuni, edificati con materiali a basso costo, divennero subito crocevia di contraddizioni, disagio e rivolta, rappresentazione esplorabile della responsabilità delle istituzioni e della collisione tra culture differenti non dialoganti. Va ricordato che gli HLM furono promossi dall'amministrazione francese, mentre H. Lefebvre scriveva un saggio sulla Comune di Parigi e apriva un fecondo ragionamento sul "diritto alla città", come si dirà più avanti.
Inizialmente gli estesi alloggiamenti furono occupati anche dalla classe media (poi trasferita in aree centrali o suburbane, collegate e servite) e da altri gruppi, come peraltro sostiene lo scrittore di origine algerina Nadir Dendoune [65], nato nel 1972 e cresciuto nell'Ile Saint-Denis, a Nord di Parigi. Egli con chiarezza spiega che, se nei primi anni '80 ancora gli HLM erano abitati da persone a basso reddito, francesi, europei dell'Est, oltre a neri e arabi, nel corso di un ventennio crebbe la presenza di immigrati provenienti dalle ex colonie nordafricane. In quel contesto socio-abitativo – pessime scuole, nessuna azione governativa, disoccupazione endemica – la periferia migrante divenne un ghetto-prigione da cui è davvero molto difficile evadere. Appare superfluo sottolineare le analogie con il Bronx degli anni '70.
Ancor prima degli HLM le bidonville divennero la "casa" dei numerosi migranti, giunti in Francia fin dagli anni '40, sia quando le politiche nazionali favorirono l'immigrazione dal Portogallo e soprattutto dal Maghreb, sia in seguito al flusso per il ricongiungimento familiare. Nel 1970 il 6% della popolazione francese, infatti, era "straniera" (termine ricorrente nel linguaggio politico, dei media, in quello comune e nei testi rapper, (vedi, *Bavure 2*.0 [66] di Jo le Phéno) e in gran parte abitava gli HLM. Trasposizione distorta del "sogno" dell'abitare collettivo, tali insediamenti tradussero in spazio abitato l'opportunismo economico e politico francese che ghettizzò uomini e donne attratti dalla promessa di diventare "cittadini/e francesi".
L'esclusione dalla città centrale, fisica e simbolica, la strutturazione spaziale interna, rendeva gli HLM alieni alle culture dei migranti (alla cultura di chiunque, in realtà [67]), mentre rendeva, soprattutto in precedenza, difficoltosa ogni forma di auto-organizzazione [68], dimostrando come l'urbanistica top-down, al servizio di una politica dispotica e reazionaria, esautorasse qualità fondamentali, ma pericolose per le istituzioni, quali: partecipazione, autodeterminazione civica, concertazione, integrazione sociale. Bloccando la mobilità sociale, l'ordine autocrate, contrario al modo in cui un centro cittadino esprime la propria vitalità, con la suddivisione in rigide zone funzionali, produceva quartieri di "detenzione sociale" e comunità sofferenti e straniate, rendendo difficile, per il quotidiano dei migranti, non solo il dialogo tra le culture, ma la possibilità di reagire civicamente.
È in tal senso che il Rap, nato in seno ai ghetti, può essere inteso quale strumento "politico" e interpretativo, una "pratica sociale", come suggerisce M. Certeau [69], da esplorare per ricostruire un quadro applicabile in vari contesti. Che declinazioni assumono i testi? Quali i sistemi di circolazione dei brani? Quali e in che modo i luoghi sono scelti o rappresentati? L'insieme stesso dei brani, le parole e i temi (ricorrenti), la musica, la gestualità, gli *outfit*, i luoghi, ci pongono davanti all'altra verità del contesto confermando che i "testi", frammenti della "storia culturale", non esistono senza i propri paratesti.
I pezzi si oppongono ai report computazionali delle istituzioni e dei media, includono un "discorso" sulle storie di vita (elaborate da specifici insider) e coniano un "linguaggio" [70] specifico e potente come un'arma («Je retranscris les joies et larmes les cris et drames, Dénonce l'État et ses méfaits car la bouche est une arme», in *Niquer le système*, di Sniper), dai cui emergono, oltre agli irrisolti già trattati, la restituzione dello spazio urbano, il potere, la disoccupazione, le disparità, le regole e la loro

negazione (vedi *Sarkozik* di Sinik, «J'représente le block parce que la rue ça me concerne, J'arrive d'un monde ou la violence à tous les droits»), le speranze, le fughe, il rapporto con il femminile (nodo che andrebbe approfondito[71], sia per la schiacciante maggioranza di maschi tra i rapper, sia per la narrazione machista e sessista che spesso emerge sia nei testi, che nei video) e le identità religiose, questioni trattate in numerosi lavori dei rapper tra cui Kamelancien [72] che, ne *Le poème du droit chemin,* ribadisce quanto la retta via della fede e dell'osservanza possa essere salvifica.
Attualmente, pur non essendo possibile un censimento preciso, in Francia sono stimati circa 5 milioni di musulmani. Viene valutato, altresì, che di essi il 35% sia di origine algerina, il 25% marocchina e il 10% tunisina. Un insieme spesso identificato attraverso la religione vista come minaccia al modello laico francese, ancor più dopo il 2001. Tale stigma, narrato dai testi dei rapper, concorre alla percezione e all'auto-percezione dei giovani franco-maghrebini: essi, "marchiati" dalla propria origine araba e islamica [73], manifestano la propria opposizione con una sorta di orgogliosa resistenza che vuole confutare le colpe attribuite, come nota Sinik, in *D.3.32*, «Aucun remord, aucune putain d'excuse à présenter». Opposizione condivisa dalla maggioranza dei musulmani che rivendicano l'integrazione e la capacità di adattamento dialettico dell'islam ai contesti [74], come sostenuto da Azzedine Gaci (capo del consiglio regionale musulmano a Lione) [75].
Un aspetto ricorrente nei testi è dato dalla denuncia presente ai metodi della polizia e della giustizia. Tra il 1995 e oggi, possono essere citati innumerevoli casi di rapper sotto processo. Nel 1995 il gruppo Ministère A.M.E.R [76] fu posto sotto accusa per *Sacrifice de poulets* (poliziotto in gergo) e per l'istigazione all'omicidio, dal Ministro dell'interno Jean-Louis Debré. Nel 1996 per i brani *Police* e *Mais qu'est-ce qu'on attend pour foutre le feu?* un membro dei Supreme NTM fu condannato a tre mesi di carcere anche per aver gridato «Nique la police».
Nel 2002 Nicolas Sarkozy, allora Ministro degli interni, denunciò Hamé [77], dei La Rumeur, e nel 2003 Sniper (peraltro accusati anche di antisemitismo e definiti da Sarkozy «criminali che disonorano la Francia» [78]) per aver diffamato la polizia. Tra i brani incriminati, entrambi di Sniper, *Jeteur de pierres*, un forte testo politico di accusa (contro la mancata cittadinanza «J'écris et j'crie juste le combat d'un peuple qui s'bat pour sa patrie» e il potere colonizzatore, «puissance colonisatrice», che costringe: «a danse entre les balles pour esquiver un couvre-feu») e *La France* (del 2001) che mette in evidenza il grande tradimento della madre Francia («La France est une farce et on s'est fait trahir»), la democrazia fittizia, i rapporti di causa ed effetto esistenti tra le azioni di governo e le azioni dei migranti [79]. Tali frammenti, affrontando le condizioni del contesto in modo diretto e potente, rendono chiaro come siano nate quelle reazioni che non vanno certamente legittimate, ma possono essere considerate mezzo per svelare e capovolgere la narrazione istituzionale.
In questa storia di cittadinanze mutilate e lacunose, va osservata la dinamica conflittuale che, in più occasioni, mette in evidenza le strategie e i limiti del potere francese, nonché la castrazione delle attese generali e delle esigenze connesse all'abitare e al quotidiano dei migranti. Come afferma Rosaldo, l'idea statalista del «sedetevi e zitti. Sarete i benvenuti fintanto che vi adatterete alle nostre norme» [80], si fonda ovviamente sulla collocazione dei migranti nello "spazio prigione" degli HLM, luogo devastante sul quale riversare l'odio provato, come sostengono i Fonky Family, in *Sans rémission*: «Pourquoi on se calmerait, On vit pas dans des palmeraies». In tal senso la periferia degli HLM si mostra come strumento del controllo vessatorio, piuttosto che "errore" riconosciuto o spazio fluido di transizione da modificare, per esempio secondo le riflessioni valoriali di Lefebvre.
Tra i rapper che descrivono la realtà dell'abitare nei quartieri sensibili, Niro [81], in due brani, *VivaStreet* e *Live in the ghetto,* si segnala anche per un graffiante B/N, e per il "montaggio" urbano, dove la rappresentazione della strada assurge a metafora della condizione generale che spinge a vivere il quotidiano come se si trattasse di una guerra: «On vit ghetto, on meurt ghetto donc on meurt très tôt», proseguendo in inglese «Life in the ghetto is not easy not at all, You gotta be a soldier or you really gonna fall».
Per evidenziare la profonda antitesi tra l'idea di spazio urbano portata avanti dalle politiche francesi, e l'illuminata visione di Lefebvre è utile richiamare, anche se in sintesi, i principi dello studioso francese sul diritto alla città, utili a chiarire come durante la fase di realizzazione dei quartieri ghetto

per i migranti, esistesse la possibilità di varare significative politiche in contrasto con quanto effettivamente accaduto. Se Marx aveva identificato il proletariato come fulcro della rivoluzione, Lefebvre identificava una differente categoria, quella dei soggetti urbani (gli abitanti) portatori del diritto alla città, pur mostrandoci come tale diritto non fosse né dato in sé, né sempre conseguentemente esercitato. Occupandosi delle dinamiche di produzione dello spazio, riflettendo sul ruolo del capitalismo e dei processi collegati quali attivatori di standardizzazione dello spazio, spesso disegnato dalla pianificazione razionalista, Lefebvre aveva messo in luce la crisi della città novecentesca, pianificata dall'urbanistica asservita al capitale o dai meccanismi della rendita.
Tale pianificazione, organizzando geometrie, confini e funzioni, castrava la complessità urbana, esautorando la popolazione non appartenente alla élite politica, sociale o economica, annullando le possibili trasformazioni dello spazio urbano nel tempo, originate "dalla base". La pianificazione razionalista e le sue derive avevano da un canto prodotto, proprio mentre Lefebvre [82] scriveva (nel 1968, nel 1970, nel 1972), teorie e realizzazioni mirate a migliorare la qualità della vita delle persone, dall'altro avevano smarrito il senso profondo dell'urbano, dato sia dal valore d'uso, che dall'"opera". Le *cités* francesi degli HLM, infatti, pensate ed edificate secondo il valore di scambio, obliteravano il valore sociale e quello collettivo inibendo l'uso e la produzione dello spazio in modo più libero e autodeterminato. Ed è in tal senso che Lefebvre parla di diritto all'opera, identificando con esso, in sintesi, non solo l'uso dello spazio ma la possibilità di trasformarlo e di pensarlo collettivamente insieme a una sua evoluzione non eterodiretta nel tempo. Tale prezioso diritto non avrebbe dovuto essere, però, elargito, secondo un iter top-down, da un potere istituzionale che avrebbe consentito, demagogicamente, gradi di libertà agli abitanti, ma avrebbe dovuto essere alimentato dall'uso e dai meccanismi di appropriazione (non di proprietà) e dallo stesso diritto alla città (vedi: Lefebvre; Marcuse; Harvey; Friedmann; Don Mitchell; Susan Parnell; Edgar Pieterse; Salzano) intesi come parte dell'opera. Possibile se lo spazio urbano fosse concepito come sistema complesso in evoluzione e come valore comune da costruire collettivamente.
L'opera urbana alla Lefebvre era ed è, quindi, dicotomica alla standardizzazione capitalista e sarebbe stata la linfa collettiva che avrebbe consentito agli abitanti di sperimentare relazioni e rapporti esterni ai vincoli interni al potere che aveva, invece, prodotto le *cités* HLM e i modi di abitare connessi. Un «gruppo si appropria uno spazio, quando [...] lo modifica secondo i propri bisogni e le proprie possibilità» scrive Lefebvre. Perché ciò accada è necessario, però, che lo spazio sia co-progettato *in itinere* (non pensato solo da gruppi elitari, tecnici, politici, o da *stakeholders*), sia flessibile e nasca anche dall'osservazione, dalla ricerca sul "*marquage social*" e urbano degli abitanti, dalla loro libertà di immaginazione e di azione, scoprendo gli indizi ambientali nelle loro diverse declinazioni. Facendo ricorso a tutte quelle espressioni di desiderio presenti che, seppur non totalmente esplicite o intenzionali, incidono il territorio, costruendo il paesaggio quotidiano con un metodo antitetico a quello che produsse le rigide "*cités* HLM".
Aver ignorato le pratiche culturali e urbane degli abitanti, la loro capacità appropriativa e trasformativa, e le azioni repressive hanno, nel tempo, innescato e alimentato disagio e sottomissione sociale, potenziando la segregazione, soprattutto nelle *cités* francesi. Se le politiche urbane successive non hanno realmente affrontato i nodi del contesto, il governo ha condannato e perseguito i comportamenti dei giovani delle banlieue, nei quartieri sensibili, con i presidi di polizia, percepita come forza di occupazione e, paradossalmente, come interlocutore principale, in assenza di contatto diretto con le istituzioni. Ancor più dopo il 2003, quando Sarkozy, con una precisa scelta governativa, soppresse la polizia di prossimità, fornendo precise indicazioni sulle modalità di intervento in quei territori di margine dove si vive una quotidiana opposizione che alimenta la distanza tra le istituzioni e migranti, come efficacemente rappresentato dai Supreme NTM (in *La Fièvre*) e da La Fouine [83] in *Capitale du crime*: vi si descrive la guerriglia con la polizia quale braccio armato del potere che sottomette, sostenendo (vedi, *Banlieue Sale musique* in *Capitale du crime2*) che «La rue n'a pas de règle».
La visione duale tra il potere e i *banlieusards*, porta a riflettere su un altro termine, dal valore dirimente: "insicurezza". Presente nei testi dei rapper (vedi, *Banlieusards* di Kery James), secondo

un'ottica tesa a mostrare quanto il quotidiano sia rischioso e labile, compare con altra accezione nella definizione delle ZSP, acronimo che dal 2012 designa le zone de sécurité prioritaire, ambito pattugliato (dai gendarmi) che «souffre plus que d'autres d'une insécurité quotidienne et d'une délinquance enracinée (…) connaît depuis quelques années une dégradation importante de ses conditions de sécurité» [84]. È pertinente in tal senso il riferimento alla BAC, la Brigade anti-criminalité [85] di Marsiglia creata nel 1992, peraltro coinvolta in un difficile caso giudiziario nel 2012, quando alcuni agenti furono arrestati per traffico di stupefacenti e racket. La vicenda, raccontata dal film *BAC Nord*, del 2021 di Cédric Jimenez, assume una visione ideologizzata, descrivendo i poliziotti come innocenti. Tale restituzione, proprio in quanto orientata, mostrando il contesto periferico di Marsiglia e i giovani abitanti per lo più neri, cliché violenti e armati, fa riflettere sullo stigma e sulle rappresentazioni prevalenti [86] negate dalla versione dei rapper e da altri romanzieri e cineasti, come ad esempio Hafsia Herzi [87]. La giovane regista, nel suo *Bonne mère*, del 2021, racconta il ruolo di una madre che vive una quotidianità a tratti disperata, nei "quartieri sensibili" Nord di Marsiglia.

La ricorrenza dei "nodi" trattati dal cinema, dalla letteratura, e dai fenomeni controculturali, tra cui il Rap con la *Banlieue Banlieue Sale musique* (di La Fouine), mostra, nelle varie declinazioni (testi, video, arte, street art, performance e relativi linguaggi), un articolato "sistema" di reazioni e repliche ai "contrassegni" imposti, alle condizioni di vita e alle scelte dei politici. La "rete culturale" che emerge dai prodotti dei e delle rapper, dei registi/e, dagli scrittori e dalle scrittrici, dagli artisti/e ancor più quelli che hanno origini maghrebine, configura un macro-insieme eterogeneo e potente dal quale la politica e la cultura ortodossa francese dovrebbero imparare[88], per dar vita a un confronto tra *insider* [89] differenti che metterebbe in discussione scelte e orientamenti, come quelli portati avanti dallo stesso Sarkozy. Questi, soprattutto durante il suo mandato come Ministro dell'Interno, ha avuto un ruolo chiave rinforzando, nell'immaginario francese, i caratteri negativi della banlieue maghrebina e dei suoi abitanti, caratteri fondati sul "nesso" migrante-spazio urbano.

Oltre all'immaginario eterodiretto, le condizioni reali, strutturatesi nel tempo, soprattutto dal secondo dopoguerra a oggi, i fenomeni in corso, le preponderanti e unilaterali rappresentazioni del sistema di governo, hanno concorso a bloccare sia la mobilità sociale (negli anni '80 furono varate alcune politiche, non troppo efficaci, per l'integrazione unicamente delle ridottissime élite dei migranti) [90], sia le reazioni organizzate, la cui carenza contribuisce ad alimentare la disillusione e a fomentare l'opposizione. In questa banlieue abbandonata dove si registra il 70% di astensione al voto e che le voci istituzionali più retrive definiscono il "territorio perduto della Repubblica", vigono vendetta, auto-regolamento di conti, attività criminale, mentre vi alligna non solo la rabbia e lo sconforto, ma oscure forme di resistenza conflittuale nate dalla mancata interazione con le istituzioni «avare», come ci ricordano i Fonky Family, in *Sans rémission*: «De Mars on part en croisade, Contre l'état avare, Représente les quartiers dit sensibles» (dove "Mars", sta per Marsiglia).

Un quadro che marca quanto le diversità, ricchezza potenziale, siano divenute pretesto di colpevolizzazione, come afferma La Fouine, in *Capitale du crime*: «On sera toujours exclus même si nos cheveux sont défrisés». Il breve documentario, *Le plafond de verre* del 1992 di Sophie Bissonnette, e ancor più il documentario *Le plafond de verre / Les Défricheurs* [91] del 2004, di Yamina Benguigui (francese di origine algerina) – che apre una finestra sui migranti di seconda o terza generazione, minoranze questa volta diversamente "visibili" che hanno conseguito una formazione superiore – mostra i costi aggiuntivi della segregazione spaziale e sociale: limitando le aspettative di miglioramento, l'immagine residua della "banlieue" corrisponde, comunque, a un piccolo Maghreb senza un domani [92], dove *tutti* esperiscono il rifiuto di una identità e di radici considerate non integrabili, tra speranza e sconfitta. Tema presente in numerosi testi da cui tracimano rassegnazione e attese, tra essi *C'est ma vie* di Lacrim [93], dove in un ipotetico dialogo con i propri figli, si auspica un diverso futuro, richiamando la rabbia, come ci ricordano gli IAM in Le *Raisons De La Colére*, e riferendosi all'enorme peso di un destino segnato anche per le persone meno fragili.

Ne *Il decalogo delle periferie*, M. Augé, riflette retrospettivamente sul processo di migrazione, affermando che le politiche hanno considerato e considerano i migranti come "temporanei": essi,

prosegue l'antropologo, si sentirono accettati solo in apparenza, percependosi come cittadini di serie B [94], pertanto stranieri. Come nota U. Beck (in Melotti [95]) essi furono e sono, dalle restituzioni più vicine al potere, narrati come inammissibili, talvolta come "superflui in rivolta", ai quali si imputa un dichiarato rifiuto delle regole. È facile, in tal modo, per il potere centrale autore di politiche discriminanti presentare i quartieri dei migranti come polveriere pronte ad esplodere, con narrazioni che, nota Alan Touraine, sottolineano come nel mondo capitalista, le persone sono definite per ciò che fanno non per ciò che sono. Intellettuali come Adil Jazouli [96], che fin dagli anni '90 ha posto in luce la questione giovanile, mostrano, di contro, come la banlieue sia un concentrato non solo di rabbia, ma anche di speranza e vita.

L'immersione nel Rap fin dalle sue origini americane (testi, video e location scelte nei clip) – evidenziando un proficuo slittamento prospettico sul piano empirico per esplorare gli intrecci e i conflitti tra le narrazioni e tra le culture potenzialmente ibridate, le azioni, le pratiche locali e le costruzioni globali generalizzanti delle istituzioni francesi e nordamericane – oltre a mostrare l'interrelazione tra le culture imposte e le culture reattive (le uniche realmente contaminate) di alcuni migranti, pone in evidenza la reazione delle comunità (alcune più coese e resilienti, altre meno), e la questione giovanile in rapporto al passato e al disagio quotidiano vissuto da specifici gruppi di abitanti. Abitanti americani e francesi, cittadini e cittadine solo in teoria, descritti come latori di uno specifico schema comportamentale, erano e sono forzati a vivere in uno spazio loro assegnato, degradato e rigido, il quartiere del Bronx e gli HLM, le quali forme, concepite attraverso precise idee, modalità programmatiche e progettuali, riflettono le derive urbanistiche e civiche, elaborate tramite un progetto autoritativo e non partecipato, e in virtù di un controllo sullo spazio urbano che non tiene conto delle comunità insediate e della loro cultura.

Diventa interessante, allora, esplorando la nascita del Rap e le sue declinazioni in tali differenti ambiti geografici, notare, anche, come, per quanto attiene la comunità nera, il Rap sia stato una tra le molteplici modalità tramite cui la comunità si è strutturata e ha acquistato coesione e coerenza interna, mentre per ciò che riguarda la comunità franco-maghrebina il ruolo del Rap non abbia rivestito analoga forza, ma sia rimasta più strettamente legata ai giovani.

Ciò che appare comune, invece, risiede negli esiti delle politiche urbane intrecciate a quelle federali e nazionali, non solo relative allo spazio, che hanno, in ambedue i casi studiati, prodotto alienazione e una "periferizzazione" intenzionale[97] che racconta, da un lato, il riproporsi della modalità di segregazione di matrice ottocentesca (il connubio fabbrica-residenza operaia, l'invisibile esterno al "centro", descritto da Engels) e dall'altro la supremazia del capitalismo maturo quale agente sulla formazione dei contesti socio-spaziali, rappresentando gli effetti di governo che hanno colpito duramente le popolazioni più deboli, quelli cui alienare i diritti. Un fenomeno, complesso e rovinoso, che, riguardando ambiti non solo francesi o nordamericani, può assumere valore generale.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

[*] Questo saggio nasce dalla sintesi e dall'integrazione di un contributo da me presentato al Convegno internazionale: *Peoples and Cultures of the World*, tenutosi, dal 30 giugno al 1 luglio 2022, presso Università degli Studi di Palermo. Il mio saggio, intitolato *"Le ragioni della rabbia". La "cittadinanza incompleta" e l'urbanistica francese, tra diritto alla città, HLM, migranti e Rap*, qui richiamato, ha costituito la struttura portante per la parte inerente al Rap franco-maghrebino, ed è stato integrato da una ricapitolazione relativa agli approfondimenti da me condotti per il recente PCTO da me diretto presso il Liceo Cannizzaro di Palermo (aprile-maggio 2023). Il PCTO (Rap e Cinema), costituito da alcune lezioni sul Rap inteso come forma di rivolta sociale e come pratica di ri-territorializzazione, ha previsto una parte laboratoriale (con i rapper palermitani Picciotto e Othello Man che hanno lavorato con gli allievi e le allieve di alcune classi del Liceo) e ha puntato a ricostruire le origini del Rap stesso, nel contesto newyorchese del Bronx. Si sottolinea che, per quanto attiene i contributi dei rapper franco-maghrebini, si è preferito riportare alcuni frammenti tratti dai testi, per la loro estrema pregnanza e per la stretta connessione con le dinamiche di potere e di trasformazione spaziale, qui analizzate. E si è preferito non tradurli, soprattutto per le contaminazioni linguistiche, per la persistenza di numerosi termini arabi e per l'uso del Verlan.

Note

[1] James J. Brown (1933-2006), nato a Barnwell, nella Carolina del Sud, attivo dal 1954, fu tra gli indiscussi riferimenti dei giovani rapper newyorchesi; il brano funk e R&B: *Give it up or turnit a loose,* https://www.youtube.com/watch?v=BjsdJiGwkj8, del 1969 è in tal senso un capolavoro emblematico, essendo legato agli esordi dell'Hip Hop, dato che lo stesso Kool Herc poneva su due piatti le copie del pezzo, contenuto nell'album *Sex Machine*, eseguendo un esteso mix del breakdown delle percussioni.

[2] Carmichael, all'epoca presidente dello Student Nonviolent Coordinating Committee, coniò il termine durante la marcia dei neri americani attraverso lo stato del Mississippi, nel 1966.

[3] Nell'agosto del 1960, King incontrò J. F. Kennedy, in campagna elettorale, che sostenne la posizione dei diritti civili e di voto dei neri. Quando Kennedy ottenne la nomination invitò King a tenere un discorso, ma dovendo invitare anche il competitor, R. Nixon, l'iniziativa non fu portata avanti.

[4] Vd. M. Berman, *Modernism in The Streets: A Life and Times in Essays*, Verso Book, London & New York City, 2017.

[5] Moses, nato nel 1888 e morto nel 1981, fu attivo a New York dalla metà degli anni Venti agli anni Sessanta del Novecento. Figura polarizzante e controversa, ebbe un macro obiettivo, mirato a una specifica "utopia concreta": riformare NYC, attraverso un modello ideologico e una razionalizzazione funzionale tecnico-amministrativa, che contrastava la diffusione dei poteri in ambito gestionale, teneva assai poco in conto le pratiche quotidiane delle persone (anzi le avversava), non si curava della stratificazione storica da preservare, né in senso estetico, né in senso sociale o civico. Affermando, "tu puoi disegnare qualunque immagine voglia su una lavagna pulita o assecondare ogni fantasia, quando progetti Nuova Delhi, Canberra o Brasilia, ma quando agisci in una metropoli tanto densa e costruita devi aprirti la "strada" come se usassi un'ascia da macellaio", Moses esprimeva appieno la sua pragmatica filosofia, come nota R. Caro, in *The Power Broker: Robert Moses and the Fall of New York*, Knopf, 1974.

[6] Vd. J. Stromberg, "Highways gutted American cities. So why did they build the", May 11, 2016, in «Vox», disponibile al sito: https://www.vox.com/2015/5/14/8605917/highways-interstate-cities-history.

[7] K. Wilhite, "Decentering Whiteness: Race, Democratic Citizenship, and Multiethnic American Suburbs", in «Journal of Urban History», 1-7, March 6, 2023.

[8] Un interessante film, *Suburbicon* (di G. Clooney, del 2017, soggetto dei fratelli Coen, col. 105 min.) racconta il conflitto interrazziale scatenatosi a seguito dell'insediamento di una famiglia nera, in un contesto residenziale xenofobo, nella emblematica cittadina modello caratterizzata da abitazioni unifamiliari tipo. Contraltare a *Suburbicon* potrebbe essere *Fences* (di e con D. Washington, del 2016, col. 138 min.) che narra la storia di una coppia nera a Pittsburgh (un netturbino e una casalinga), e del loro figliolo Cory. Il film, che affonda nella carne viva della discriminazione razziale, è tratto da una *pièce* di un importantissimo drammaturgo americano (figlio di un tedesco e di una afroamericana), August Wilson.

[9] Vd. K.-Y. Taylor, "How Real Estate Segregated America", in «DISSENT», Fall, 2018; P. Mullins, "Color and Conformity: Race and Integration in the Suburb", in «Archeology and Material Culture», Sept 2022.

[10] Strumento cardine di tale visione e frutto del primo Novecento, il Regional Plan of New York and its Environs (1929-31). Un ambizioso strumento urbanistico di area vasta che ambiva a una sorta di ridisegno utopico della New York del XX secolo, fondato su due parole chiave: ricentralizzazione e infrastrutturazione ferroviaria. Manhattan sarebbe stata il centro vitale, il fulcro dell'economia, della cultura e delle relazioni sociali, accessibile, secondo l'idea del Piano, grazie a un sistema di trasporti di massa ampliato, estremamente raffinato e strutturato, quello delle ferrovie. Reputato in quella fase l'unico possibile per connettere i 5 Distretti con la Regione urbana e con il resto del Paese. Tra gli scopi del Piano vi era quello di decongestionare Manhattan sia dagli usi industriali presenti, che da quelli definiti impropri (alcune produzioni *soft*, es quella dell'abbigliamento), compiendo una netta inversione di tendenza rispetto al trend di sviluppo urbano che sino a quella fase temporale si era compiuto (senza alcun piano), non solo a Manhattan, ma nell'intera Greater New York. Tema cardine era quello del controllo e della interconnessione che, in seguito e non solo in ambito strettamente urbano, Robert Moses sviluppò con la creazione delle *highways*.

[11] I dati di produzione delle auto in Nord America in quella fase erano in ascesa: un americano su sei era impiegato nel settore e nell'indotto relativo. Gli Stati Uniti divennero il maggior produttore di automobili del pianeta, mentre nelle città sorgevano *drive-store*, *drive-restaurant* e cinema *drive-in*. Ogni americano con un buon lavoro possedeva un'auto. Il decennio successivo alla Seconda Guerra Mondiale iniziò con l'immatricolazione di 25 milioni di automobili; la rete autostradale, già dal 1955, era concepita come un

sistema di supporto in cui muoversi velocemente, istituiva un paesaggio nuovo, sgranato e fortemente comunicativo, anche per i numerosi cartelloni pubblicitari.
[12] Pur essendo un tema pressante sin dal XIX secolo, il 1949 fu uno spartiacque con l'introduzione dell'Housing Act che offriva sussidi federali per le riqualificazioni urbane; vd. William J. Collins, Katherine L. Shester, *Slum Clearance and Urban Renewal in the United States*, National Bureau of Economic Research, 2011, disponibile al sito: www.nber.org/system/files/working_papers/w17458/w17458.pdf.
[13] Vd. R. Caro, "The Power Broker I. The best bill-drafter in Albany", in «The New Yorker», 14 July 1974; R. Caro, "The Power Broker II. If the End Doesn't Ju- stify the Means, What Does?", in «The New Yorker», 21 July 1974; R. Caro, "The Power Broker III. How Robert Moses Got Things Done", in «The New Yorker», 4 August 1974; R. Caro, "The Power Broker IV. Point of no Return", in «The New Yorker», 11 August 1974. I saggi di Caro, oltre la già citata biografia, restituiscono nel dettaglio le azioni e le strategie di Moses e mettono in luce anche l'enorme quantità di funzionari amministrativi, politici, banchieri, persino sindacati coinvolti nelle operazioni di pianificazione e di gestione urbana, in connessione con una economia eterodiretta, locale e nazionale.
[14] Pur essendo un tema pressante sin dal XIX secolo, il 1949 fu uno spartiacque con l'introduzione dell'Housing Act che offriva sussidi federali per le riqualificazioni urbane; W. J. Collins, Katherine L. Shester, *Slum Clearance and Urban Renewal in the United States*, National Bureau of Economic Research, 2011, disponibile al sito: www.nber.org/system/files/working_papers/w17458/w17458.pdf.
[15] Alcuni servizi come parchi o piscine pubbliche erano raggiungibili percorrendo tunnel la cui altezza, durante l'era Moses, era stata progettata in modo che non potesse essere attraversata dagli autobus. I neri che, per ovvie ragioni, in gran parte non possedevano le automobili e quindi erano costretti a spostarsi in autobus o con la metropolitana, non erano spesso in grado di raggiungere i servizi e le attrezzature pubbliche.
[16] Vd. Ad esempio, oltre al corpus di romanzi e saggi dello scrittore, il frammento di un'intervista, rilasciata a K. Clarck nel 1963, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=T8Abhj17kYU.
[17] F. Schiavo, "Due Città. Dalla forma urbis ottocentesca alla metropoli contemporanea: la retorica dello spazio", in «Dialoghi Mediterranei», n. 31, maggio, 2018, disponibile al sito: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/due-citta-dalla-forma-urbis-ottocentesca-alla-metropoli-contemporanea-la-retorica-dello-spazio/.
[18] Se i film spesso costruivano stereotipi, vd. *I guerrieri della notte* (1979), *Bronx* (1993), *Bronx 41 distretto di polizia* (1981), *American Gangster* (2007), *Il Padrino* (1972), *Green Book* (2018), *Vampires vs. the Bronx* (2020), *The Get Down* (2016), *Dollari sporchi* (1995), *I migliori del Bronx* (1991), alcuni documentari ricercano le ragioni storiche, vd. *The Bronx Was A "War Zone" In The 1970s | Street Justice: The Bronx*, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=VhChJ4sEw84;
Who Burned the Bronx? PBS Film "*Decade of Fire*" *Investigates 1970s Fires That Displaced Thousands*, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=x3Tyj0AQu0o.
[19] E. Goffman, *Stigma. L'identità negata,* Ombre Corte, Verona, 2003.
[20] J. Jonnes, *South Bronx Rising. The Rise, the Fall, and Resurrection of American City*, Fordham University Press, Fordham, 2022.
[21] H. Marsala, "Addio a Phase 2, pioniere dell'hip-hop. Il mondo del writing perde un fratello e maestro", in «Artribune», 14 dicembre, 2019, disponibile al sito: https://www.artribune.com/arti-visive/street-urban-art/2019/12/addio-a-phase-2-pioniere-dell-hip-hop-il-mondo-del-writing-perde-un-fratello-e-maestro/; vd. "Intervista a Phase 2", disponibile al sito: http://adammansbach.com/other/phase.html; A. de Palma (a cura di), *Introduzione*, in *Culture Aerosol. Storie di writers*, Odradek, Roma, 1998.
[22] Del 1991, tratta dell'incremento dell'uso del crack. Del regista statunitense di origine messicana, Mario Cain Van Peebles, il film ambientato nel 1986 a New York, vanta un interessante cast, tra cui Ice-T un rapper statunitense che vive a Los Angeles. La colonna sonora (non solo Hip Hop), l'album si intitola *Music From The Motion Picture New Jack City*, contiene brani di Ice-T, Christopher Williams, Guy, Jonny Gill, Keith Sweat, Danny Madden, Queen Latifah, Color Me Badd, Essence, F.S. Effect. A forte impronta R&B, Swing e Soul, oltre che Rap.
[23] Contraltare cultura bianca inaccessibile ai neri, *Saturday Night Fever*, film del 1977 diretto da John Badham, narra la vita di Tony Manero, alcune clip: la danza di Manero: https://www.youtube.com/watch?v=fT42ocqmI9s;
Tony & Stephanie, Tango, scene alla dance school: https://www.youtube.com/watch?v=e-nTfgDy7pM;
Tony & Stephanie: https://www.youtube.com/watch?v=z7G1y70Al0A
[24] Vd. l'intervista: "Cindy Campbell y DJ Kool Herc raccontano la nascita dell'Hip Hop", disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=btXVvpwgHcQ

[25] Vd. https://youtu.be/WY-Z6wm6TMQ; vd. sempre di Sugarhill Gang, *Apache* (*Jump on it*), disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=YKhi9ITkRgA,
[26] Intervista, "Kool Herc "Merry-Go-Round" technique", disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=7qwml-F7zKQ. "Kool DJ Herc, Merry Go Round", come avviene il passaggio da un vinile all'altro, come si mixano i suoni con la *drum machine*, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=Hw4H2FZjfpo.
[27] Tecnica di manipolazione dei vinili, che consente ai DJ di produrre una nuova base ritmica, mediante il *turntablism* creando musica mediante giradischi e mixer.
[28] "The Bronx Anthem: Origin of Hip Hop",
a proposito delle origini del rap e dell'Hip Hop nel Bronx, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=v1jtZwV_zL4;
The Get Down, S1, Ep1, Intro, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=NME-en3qYQw
[29] Vd. Sugarhill Gang, il brano, *Rapper's Delight*, del 1979, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=mcCK99wHrk0; o *Birthday Party*, del 1981, dei Grandmaster Flash and Furious Five.
[30] Vd. *The Message*, dei Grandmaster Flash and The Furious Five, del 1982, il testo tradotto:
È come una giungla a volte/Mi chiedo come faccio a non finire sotto/Vetri rotti ovunque/La gente piscia sulle scale, sai che a loro non importa/Non sopporto l'odore, non sopporto il rumore/Non ho soldi per andarmene, immagino di non avere altra scelta/Topi in soggiorno, scarafaggi nel retro/Drogati nel vicolo con una mazza da baseball/Ho cercato di scappare ma non sono riuscito ad andare lontano/ Perché un uomo con un carro attrezzi ha preso possesso della mia macchina/Non spingermi perché sono vicino al baratro/Sto cercando di non perdere la testa/A volte è come una giungla/Mi chiedo come faccio a evitare di andare sotto/Stare in piedi appeso davanti a me fuori dal finestrino/guardando tutte le macchine che passano, ruggendo mentre soffia la brezza/pazza signora, che vive in un sacco/mangiando dai secchi della spazzatura, era una strega frocio/ha detto che ballerà il tango, salta il fandango leggero/Una principessa di zirconi sembrava aver perso i sensi/Giù al peep show a guardare tutti i brividi/Così può raccontare le sue storie alle ragazze a casa/È andata in città ed è diventata così sediziosa/Doveva farlo prendi un magnaccia, non ce la farebbe da sola/A volte è come una giungla/Mi chiedo come faccio a non finire sotto/Mio fratello se la cava male, ha rubato la TV di mia madre/Dice che guarda troppo, semplicemente non è in salute/Tutti i miei figli di giorno, Dallas di notte/Non riesco nemmeno a vedere la partita o la rissa di Sugar Ray/Gli esattori mi chiamano al telefono/E spaventano mia moglie quando non sono a casa/Ho un'educazione da barbone, inflazione a due cifre/Non riesco a prendere il treno per andare al lavoro, c'è uno sciopero alla stazione/Neon King Kong in piedi sulla mia schiena/Non riesco a smettere di girarmi, si è rotto il "sacroiliaco"/Emicrania, membrana cancerosa/A volte penso che sto impazzendo/Giuro che potrei dirottare un aereo!/A volte è come una giungla/Mi chiedo come faccio a evitare di affondare/Mio figlio ha detto, papà, non lo so non voglio andare a scuola/Perché l'insegnante è un idiota, deve pensare che sono uno stupido/E tutti i bambini fumano spinelli, penso che sarebbe più economico/Se trovassi un lavoro, se imparassi a fare lo spazzino /O ballare al ritmo, trascinare i piedi/Indossare camicia e cravatta e correre con i brividi/Perché è tutta una questione di soldi, non è una cosa dannatamente divertente/Devi avere una truffa in questa terra di latte e miele/ Hanno spinto quella ragazza davanti al treno/l'hanno portata dal dottore, le hanno ricucito il braccio/hanno pugnalato quell'uomo proprio nel cuore/gli hanno fatto un trapianto per un nuovo inizio/non posso camminare per il parco perché è così pazzo dopo il tramonto/tieni la mano sulla mia pistola perché mi hanno messo in fuga/mi sento un fuorilegge, ho rotto la mia ultima mascella di vetro/sentendoli dire: "ne vuoi ancora?"/vivere su un'altalena/A volte è come una giungla/Mi chiedo come faccio a evitare di sprofondare/Un bambino nasce senza uno stato d'animo/Cieco alle vie dell'umanità/Dio ti sta sorridendo ma è anche accigliato/Perché solo Dio sa cosa passerai/Crescerai nel ghetto vivendo di second'ordine/E i tuoi occhi canteranno una canzone chiamata odio profondo/I posti in cui suoni e dove stai/Sembra un grande vicolo/Ammirerò tutti i truffatori/Teppisti, magnaccia e spacciatori e i grandi affaristi/Guidare grandi auto, spendere venti e decine/E vorrai crescere per essere proprio come loro, eh/Contrabbandieri, scrambler, ladri, giocatori d'azzardo/borseggiatori ambulanti, persino mendicanti/tu dici che sono figo, eh, non sono uno stupido/ma poi finisci per abbandonare il liceo/ora sei disoccupato, tutto non vuoto/camminando in giro come se fossi un bel ragazzo Floyd/Diventato un ragazzino rapinatore, ma guarda cosa hai fatto/Sono stato inviato per un'offerta di otto anni/Ora la tua virilità è stata presa e tu sei un Maytag/Trascorri i prossimi due anni come un frocio sotto copertura/Essere usato e maltrattato per servire come l'inferno/Finché un giorno, sei stato trovato impiccato morto nella cella/Era chiaro che la tua vita era persa/Avevi freddo e il tuo corpo oscillava avanti e indietro. Ma ora i tuoi occhi cantano la triste, triste

canzone/di come hai vissuto così in fretta e sei morto così giovane/a volte è come una giungla/mi fa pensare a come faccio a evitare di affondare.
[31] Vd. Grandmaster Flash & The Furious Five, *The Message*, disponibile al sito: https://www.youtube.com/watch?v=0g-Yk9F2mM8.
[32] Fino dagli anni '70 la diffusione del crack, diffuso tra le categorie socialmente svantaggiate, che esplose ulteriormente tra il 1984 e il 1990 anche per i costi decisamente più bassi di quelli di altre sostanze stupefacenti, era già rilevante. La dipendenza si sviluppava già dalla prima dose e l'uso provocò un numero altissimo di decessi. Nel 1986 Keith Haring dipinse un murales in East Harlem, intitolato *Crack Is Wack*. Dopo il completamento del murales Haring fu arrestato per vandalismo dal New York City Department of Parks and Recreation. Vd. "Keith Haring's Crack is Wack mural – From illegal to protected", in Public Delivery, 2017, disponibile al sito: https://publicdelivery.org/keith-haring-crack-is-wack/; K. McGrath, "A Major Keith Haring Mural in New York City Gets a Second Life", in «Architectural Digest», Retrieved, December 4, 2019.
[33] Vd. M. Hale, Review, "The Get Down", is "West Side" with Rappers and Disco Queens", in «The New York Times», August 11, 2016. Per il poema di Ezekiel, *The Get Down*, S1, Ep1, https://www.youtube.com/watch?v=h1SZoWjkdEg. L'incipit onomatopeico, "*Boom, then crash*", ha un forte effetto sull'ascoltatore, preparandolo a ciò che il poema dirà successivamente. Il testo: Boom, then crash /The shattering of glass /I dive to the floor /(il vetro frantumato/ mi tuffo a terra) Busted my ass /What the hell was that?Was all that I said/Then I seen the pool of blood (ho visto la pozza di sangue e ho visto che mia madre era morta)/Then I see my moms was dead/No emotion in the commotion (nessuna emozione)/I wasn't even sad/Even when I learned the bullet was meant for my dad/Vietnam made pops crazy/He was already half dead/So Why couldn't it had him that they shot in the head?/All the news that fits the print/Momma's death went unreported, not a whiff, word, or hint/They don't care about us nigga is how my pops explained/But i didn't know I was a nigga until my dad proclaimed It (La morte di mamma non è stata denunciata, non un soffio, una parola o un accenno. A loro non importa di noi, negro, è come ha spiegato mio padre. Ma non sapevo di essere un negro finché mio padre non l'ha annunciato)/Six months later my pops was dead too/Drug related shots fired/His skin turned cold blue/On the news that night the president's wife got a new hairdo/The news guy said I like it, how about you?/No word about my pops on the post or CBS/Why was that you ask?/Take a fucking guess/And yeah why is that?/Is what politicians should be asking/But/who's got time for questions/When your skiing up in Aspen/Bronx get gun shots to the head/And all yall swerving us as hasbeens (Al telegiornale quella sera la moglie del presidente si è fatta una nuova pettinatura. Il tizio del telegiornale ha detto che mi piace, e tu? Nessuna parola sui miei pop sul post o sulla CBS. Perché hai chiesto? Prova a indovinare, cazzo. E sì, perché è così? È quello che dovrebbero chiedersi i politici. Ma chi ha tempo per le domande? Quando scii ad Aspen, Il Bronx riceve colpi di pistola alla testa. E tutti voi ci state facendo deviare)/My mom was so lovely she would have made your head spin/Level the playing field and y'all see who really win/And yeah I got anger/But i don't let it take me down/Cause my/momma taught me better/And she holds me up when I fall down/Rest in Peace Ma/Don't worry about your son/Someday i'll make you proud/Because yeah I am the one.
Alcuni versi: "Vietnam made pops crazy/He was already half dead", ci ricorda che molti veterani del Vietnam hanno sofferto e ancora soffrono di disturbo post traumatico da stress, il padre del protagonista ritorna, come si dice nel testo, a casa "mezzo morto"; "All the news that fits the print", la morte della madre, narrata nel testo, non viene riportata dalle news, ciò evidenzia come la stampa sia pilotata e insabbi le storie di vita dei quartieri sensibili. "Rest in Peace Ma/Don't worry about your son/Someday i'll make you proud", rispecchia la relazione del protagonista con la madre, con la quale egli comunica come se scrivesse una lettera. La madre può stare tranquilla dato che il figlio la renderà orgogliosa grazie alla sua unicità.
[34] Vd. C. Caniglia Rispoli, A. Signorelli (a cura di), *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica*, Guerini, Milano, 2008.
[35] Un importante gruppo marsigliese Hip Hop, noto anche come FF, tra i pionieri del genere, attivo dal 1994. Composto da Le Rat Luciano, di origine spagnola e martinicana, e numerosi altri rapper tra cui Sat e Don Choa, e da un ballerino di breakdance. Insieme ad Akhenaton (IAM) gli FF parteciparono alla colonna sonora del film del 1998, *Taxxi*, di Luc Besson.
[36] Si rimanda anche all'omonimo film del 2019 diretto da Kery James e Leïla Sy, una regista militante, nata nel 1977, di madre francese, padre senegalese e fondatrice nel 2004 del collettivo antirazzista Devoirs de mémoires che ha lo scopo principale di preservare la storia relativa alla schiavitù e alla colonizzazione francese. Oltre a ciò il collettivo tratta e si impegna contro la lotta al razzismo e alle discriminazioni connesse, a prescindere dall'etnia. Di recente il collettivo si è speso per combattere l'altissima astensione al voto nelle banlieue, invitando i giovani a iscriversi alle liste elettorali con una iniziativa chiamata Devoir de réagir. Il

film *Banlieusards* con Kery James e Chloé Jouannet, distribuito e prodotto da Netflix, tratta di una famiglia, i Traoré – composta da tre figli e da una madre – che abita in un sobborgo di Bois-l'Abbé, tra i comuni di Chennevières-sur-Marne e Champigny-sur-Marne. La pellicola è di grande interesse anche perché mostra le possibili traiettorie di vita dei giovani delle banlieue e perché consente, ascoltando i dialoghi dei protagonisti, di riflettere sui differenti punti di vista (Stato/Abitanti) e sulle responsabilità dello Stato rispetto alla condizione delle periferie, anche grazie a un ottimo artificio narrativo, fondato sull'eloquenza.

[37] Membro del gruppo Rap Mafia K'1 Fry nonché tra i fondatori del gruppo Hip Hop Thug Life, Kery James è nato in Guadalupa, nel 1977, poi convertitosi all'islamismo; si è trasferito con la famiglia nel 1984 a Orly, un sobborgo di Parigi, caratterizzato da numerosi quartieri classificati ZFU (Zones Franches Urbaines, "zone sensibili" dove dominano gli alloggi collettivi HLM) alcuni attualmente in ristrutturazione. Sono ZFU: La Pierre au Prêtre, Les Hautes Bornes, Calmette, Les Tilleuls, Les Aviateurs, Les Navigateurs.

[38] Gli IAM (pronuncia: I am), pionieri e rilevanti protagonisti del panorama Hip Hop e Rap, sono un gruppo fondato a Marsiglia nel 1984-85. Composto da: Akhenaton (nato nel 1968 nel Dipartimento Bouches-du-Rhône il cui capoluogo è Marsiglia, la famiglia è di origini italiane), convertitosi all'islamismo è anche produttore; Imhotep (nato in Algeria nel 1960) DJ, producer e tecnico del suono, oltre che rapper, vanta un'alta formazione scolastica, non troppo diffusa tra i rapper, e una carriera da insegnante, durata alcuni anni; Shurik'n (distintosi anche per il ruolo da solista e con il fratello), è nato nel 1966, a Marsiglia; Khéops; Kephren.

[39] I Suprême NTM (l'acronimo sta per "Nique ta mère"), è stato fondato nel 1989 ed è composto da due artisti, riconosciute colonne portanti dell'Hip Hop francese, originari del dipartimento Senna-Saint-Denis (nell'Île-de-France). I testi, che registrano le lotte e i disagi, sono densi di questioni sociali; vedi, ad esempio: *Police*; *Le monde de demain*; *La Fièvre*, *Odeurs de Souffre*, *Paris Sous Les Bombes.*

[40] Vd. F. Schiavo, *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, Sellerio, Palermo, 2004; F. Schiavo, *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, Castelvecchi, Roma, 2022; vd. es. *La Haine*, 1995 di M. Kassovitz; *Les Misérables*, 2019 di *Ladj Ly; Athena di R. Gavras del 2022, ambientato a Essonne, un dipartimento nell'Île-de-France, co*mune citato in *Sarkozik* («Essone c'est la West Coast») o in *D.3.32*, entrambi di Sinik*; Dheepan* di J. Audiard del 2015. A tali film noti va aggiunto un patrimonio più indipendente di corti, serie e film, tra essi *Taxxi*, che vedono i rapper franco-maghrebini protagonisti.

[41] A. Fadloullah, "Colonizzazione ed emigrazione in Maghreb", in R. Cagiano De Azevedo, "Migration et cooperation au développement", «Etudes démographiques» n. 28, Direction des affaires sociales et économiques, edizioni del Consiglio d'Europa, 1994.

[42] Dalla metà degli anni '50 gli stati dell'Africa settentrionale furono caratterizzati dalla presenza di movimenti indipendentisti. Libia, Egitto, Tunisia e Marocco divennero indipendenti rispettivamente nel 1951, 1952, 1956. L'Algeria, colonia francese dal 1883, dopo un lungo conflitto (La battaglia di Algeri, 1956-1962) nel luglio del 1962 ottenne l'indipendenza. Immediatamente dopo più di un milione e mezzo di profughi si riversarono in Francia.

[43] Le cui cause possono ascriversi a questioni esogene ed endogene, generali e locali. Tra quelle generali va segnalata il fenomeno di deindustrializzazione che ha riguardato l'intera Europa, tra fine degli anni '70 e gli '80.

[44] Questione ricorrente nei brani dei rapper.

[45] Il 3 dicembre 1983 giunsero a Parigi circa 100 mila giovani, che erano partiti, solo una decina, da Marsiglia. Il film del regista Nabil Ben Yadir, *La Marche*, narra la marcia che vide protagonisti un gran numero cittadini francesi di origine maghrebina, figli di immigrati. In quell'anno Mitterrand aveva ricevuto un gruppo di essi e concesso un diritto: la carta di soggiorno di 10 anni per gli immigrati, diritto superfluo e non richiesto dal gruppo in quanto i giovani erano già di nazionalità francese. Partiti il 15 ottobre 1983 da Marsiglia avevano percorso verso Nord l'intera Nazione per denunciare il razzismo e chiedere che si garantisse l'uguaglianza dei diritti. A Lione, da un agente, fu gravemente ferito Toumi Djaïdja che aveva difeso un amico aggredito da un cane poliziotto.

[46] Vedi, A.M. Merlo, "La marcia lunga trenta anni", in «il manifesto», 29 novembre, 2013, disponibile al sito https://ilmanifesto.it/la-marcia-lunga-trenta-anni.

[47] Comune nel dipartimento della Senna Saint-Denis (Nord-Est della corona parigina) tra gli ambiti dove vi è una grande concentrazione sia di *Grands ensemble,* sia di migranti della prima e seconda generazione provenienti dalle ex colonie, che di un alto tasso di giovani.

[48] Gruppo fondato, nel 1997, originario della Val-d'Oise, è composto da El Tunisiano (nato nel 1979, di origine tunisina), Aketo (nato nel 1980, di origine algerina), Black Renégat/Blacko (nato nel 1979, originario de La Reunione) e di DJ Boudj (nato nel 1980, di Saint-Denis).

[49] Rapper di origini congolesi, nato nel 1979, trasferitosi a Parigi, vanta un'alta formazione e una laurea in mediazione culturale, alla Sorbonne Nouvelle ; Vd. Par AFP, "E. Zemmour fait condamner un rappeur (MAJ)", in «Le Figaro», https://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/10/26/97001-20111026FILWWW00448-eric-zemmour-fait-condamner-youssoupha.php; S.A., "Eric Zemmour fait condamner une chanson du rappeur Youssoupha", in «La Depeche», 26/10/2011, https://www.ladepeche.fr/article/2011/10/26/1201757-eric-zemmour-fait-condamner-le-rappeur-youssoupha-maj.html.

[50] Da *À force de le dire* di Youssoupha: On me reproche les memes colères/les memes foutus themes/Moi j'fais du rap populaire dans tous les sens du terme/Nos esprits sont descendus à force de les réduire alors nos speechs ne seront entendus qu'à force de les dire.

[51] Dagli HLM provengono numerosi rapper, tra cui Sniper, 113 (gruppo Hip Hop, fondato nel 1994, originario di un sobborgo di Parigi, Vitry-sur-Seine); Mafia K'1 Fry ("K'1 Fry" è un termine verlan, sta per africano); vedi, *La Cerise Sur Le Ghetto,* di Mafia K'1 Fry, «J'ai mangé ma part du ghetto, maintenant je veux la cerise»; Kery James. Alcuni interpreti "fotografano" fin dagli anni '80 la vita dei quartieri, come Renaud nel pezzo *Dans mon H.L.M.* che testimonia l'alta densità abitativa e il tessuto sociale ancora misto in quegli anni («Au rez-d'-chaussée, dans mon HLM, Y a une espèce de barbouze, Qui surveille les entrées, Qui tire sur tout c'qui bouge, Surtout si c'est bronzé»); Mister You, nell'album *HLM2*; La Swija, in *H.L.M.* («Tous ensemble en bas des tours, On construit nos vies dans le ghetto (…) Passe nous le mic et une instru qu'on fasse plané les tours (…) Parties de foots improvisés sur le bitume»); Rohff in *L'Oseille*; Tryo in *L'hymne de nos campagnes* o in *Bidonville* («Regarde là, ma ville, Elle s'appelle Bidon, Bidon, Bidon, Bidonville, Me tailler d'ici, à quoi bon? (…) Je verrais toujours de la merde, Même dans le bleu de la mer»); altri rapper scelgono gli HLM come location, es. gli IAM, ne *Nés sous la même étoile*, in *Je suis Marseille*, soprattutto in *Les Raisons De La Colère*; il duo PNL (originari del quartiere Tarterêts, una area sensibile, a tal proposito, vd., O. Bertrand, "La délinquance chute aux Tarterêts. La cité s'apaise", in «Liberation», 8 mars, 1999, diponibile al sito: https://www.liberation.fr/societe/1999/03/08/la-delinquance-chute-aux-tarteretsla-cite-s-apaise_266196/. Ancora: i PNL con *Le monde ou rien* (location: Le Vele, a Scampia) esoprattutto con *Deux Frères* («J'suis pas là pour être aimé, faudra t'y faire à l'idée (…) J'ai grandi dans le zoo, Je suivais les cris dans la jungle, les pas de grand frère, Papa nous a cogné tête contre tête»), che riprende la visione della *citè* dall'alto così intensa come in *La Haine*; Jo Le Phéno in *La Rue,* e *Bavure*; e ancora i Fonky Family in *Art de la Rue*; o *Zone Interdite* di Sinik; Kamelancien in *Peine de mort*, e *Le Cri de ma Communaute*; in *Capitale du Crime*, *Capitale du Crime*2 di La Fouine o *L'immortale* (alle Vele), di Lacrim.

[52] Nato in un sobborgo di Marsiglia nel 1986, è di origine algerina. Il verso, «On était cachés dans le ghetto, J'avais peur de me faire cramer par mon frérot, Traîner dans le métro, on esquivait les contro», restituisce la condizione rispetto ai conflitti interni e a quelli con la polizia.

[53] Vale la pena di riflettere su tale definizione che ripropone e strumentalizza la concezione elitaria della società e ciò che José Ortega y Gasset, nel suo *La rebelión de las masas* (pubblicato tra il 1927 e il 1929), identifica come "barbari verticali": coloro che non sono stranieri, ma parlano la "nostra" lingua e vengono considerati "*hombre-masa*", figli "degeneri" emersi da una società spesso totalitaria, privi di cultura e di consapevolezza individuale. Nel caso dei migranti provenienti dal Maghreb andrebbe osservato che tale definizione equivale a uno "stigma", marcando gli sbarramenti, l'assenza di permeabilità sociale, posti dal potere francese, democratico in teoria, che definisce "cittadini" i migranti, ma li emargina e li considera una folla inferiore e senza qualità. Potrebbe dirsi, allora, che la riduzione a massa di ciò che viene chiamata folla sia compiuta, *ab origine*, proprio dal potere francese che ha prodotto marginalizzazione anche con la realizzazione dei quartieri destinati ai migranti. Questo tragico incardinamento, migranti/spazio, mostra come le politiche stesse abbiano prodotto una marginalizzazione poi sfociata in rabbia come unica espressione possibile. Vedi, J: Ortega Y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa colección Austral, Barcelona,1939.

[54] Presenti solo nelle statistiche, i migranti più anziani non costituiscono alcuna minaccia per i modello francese, non agendo e non protestando.

[55] Da *Lettre au président* di Mister You: Cher monsieur le président va niquer tes morts/Ton discours est trop amer je répète va niquer ta mère.

[56] Nato a Parigi nel 1980 (14º *arrondissement*) da madre francese e padre algerino; nel 1984 la famiglia si trasferisce a Les Ulis (nella banlieue), un agglomerato edificato alla fine degli anni '60, non direttamente interconnesso con le linee ferroviarie. Les Ulis è sede di un grosso parco industriale, creato nel 1960, di 378 HA, con moltissime imprese che impiegano complessivamente circa 25.000 addetti. La crescita demografica ha registrato un picco all'inizio degli anni '80, per puoi subire un lieve decremento negli anni successivi. Tra gli anni '60 e i '70, tramite le ZUP, vennero edificate circa 10 mila residenze (sul modello HLM), e nel 1968 iniziò il trasferimento di numerosi abitanti anche se ancora l'acqua non fosse disponibile in parecchie case.

[57] Da *Les Raisons De La Colère* degli IAM: On a voulu me parquer mais j'ai flairé le piège à loup/Et la passion m'a enlevé et élevé comme une louve/Grain de sel dans l'océan j'ai pas voulu me dissoudre/J'ai remonté le courant jusqu'à ce qu'une autre porte s'ouvre/Il me fallait un ailleurs là bas ça sentait trop le souffre/Par manque d'envie combien des nôtres croupissent dans les douves/Laisse moi traîner ma plume sur cette route immaculée/Semer les graines les plus dures les mots les plus ciselés.
[58] È opportuno richiamare come nel tempo la questione del diritto alla città sia stata, oltre che negata, ripresa e trattata da vari documenti redatti e sottoscritti da istituzioni e/o associazioni. Tra essi, ad es., la Carta Europea di Saint Denis del 2000 (concepita come guida per l'azione), la World Charter on the Right to the City di Porto Alegre del 2005, la Carta de la Ciudad de México por el Derecho a la Ciudad del 2007, quella di Barcellona del 2000. La Carta di Saint Denis, adottata dalla Seconda Conferenza Europea delle città per i diritti umani definisce la città, luogo dove vivere la democrazia di prossimità, «come spazio collettivo che appartiene a tutti gli abitanti» (art. 1), e richiama concetti nodali, tra cui la partecipazione al diritto di cittadinanza per tutti gli abitanti, sancendo principi quali l'uguaglianza e obiettivi come l'accrescimento della consapevolezza politica di tutti gli abitanti. Vedi, Carta Europea dei diritti umani nella città, Carta di Saint Denis, in Centro di Ateneo per i Diritti Umani, Università degli Studi di Padova, disponibile al sito: https://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Carta-Europea-dei-diritti-umani-nella-citta/88.
[59] Nata a Boulogne-Billancourt, nel 1982, è una rapper francese, di origine argentina, tra le poche donne presenti sulla scena, produce brani potenti, dimostrando quanto, se fosse combattuto il maschilismo imperante, il Rap sarebbe un campo trasversale di espressione. Keny Arkana inizia la sua carriera nel 1996, a Marsiglia, producendo via via testi sempre più maturi e diretti verso una lotta contro il sistema, densi di rabbia, tra Rap e Reggae. Da *La Rage* di Keny Arkana: La rage d'être autant balafré par les putains de normes/Et puis la rage, ouais la rage d'avoir la rage depuis qu'on est môme/Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive/La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie/Parce qu'on a la rage, on pourra plus se taire ni s'asseoir dorénavant/On se tiendra prêt parce qu'on a la rage, le cœur et la foi.
[60] Nato a Parigi (nel quartiere di Belville, 20° *arrondissement*, zona Nord-orientale) nel 1985, è di origine marocchina. Nel 2006 fu arrestato per detenzione di cannabis. Nel novembre 2021 ha partecipato al progetto collettivo *Le classico organisé*, su iniziativa di Jul (rapper, nato nel 1990 a Marsiglia), che riunì più di 150 rapper, tra Bouches-du-Rhône e l'Île-de-France. Nel luglio 2022 fu arrestato e condannato a due anni di reclusione.
[61] A tal proposito è utile ricordare, in *La Haine*, del 1995, di M. Kassovitz, il "viaggio" (lungo circa un'ora) dei tre protagonisti verso Parigi. Il loro arrivo nelle aree ricche e centrali della metropoli (inizialmente sono ripresi sul tetto delle Galeries Lafayette) e il senso di straniamento da essi percepito, mostra con chiarezza come Vinz, Hubert e Saïd (un ebreo, un nero e un arabo) siano profondamente legati al luogo "brutto" (location del film: Cité de la Noé a Chanteloup-les-Vignes, circa 15 miglia a Nord Ovest di Parigi) che considerano, comunque, "casa"; vd. F. Schiavo, *Lo schermo trasparente. Cinema e Città,* Castelvecchi, Roma, 2022.
[62] Da *Le Rue* di Jo le Phéno: Elle attaque en traître, elle dit pas un mot/Remplie d'hypocrites son quotidien est parano/(…)/La rue, autrement dit la Street/Elle peut t'enlever la vie, bellek les règles sont strictes/Elle donne les crocs comme une pute avec un string/Chez elle c'est la course au khaliss/Ma gueule putain faut qu'on sprint.
[63] Brano citato anche per l'interessantissimo video in B/N, tra aree incolte e ibride e margini urbani.
[64] Istituite con il Decreto 58-1464 del 31 dicembre 1958. Presenti anche in Algeria, in quella fase ancora francese, nella sola Île-de-France furono edificate, tra il 1958 e il 1969, più di 20 ZUP, per una superficie di 5.900 HA (corrispondente circa alla metà di Parigi) con 140 mila unità abitative. La rapida procedura attuativa – l'ente locale, il comune o lo Stato, stipulavano una convenzione con un ente pubblico o una SEM (Società responsabilità limitata) che espropriava il terreno, lo attrezzava e lo rivendeva ai costruttori, con finanziamenti in parte statali e con approvazioni dei piani regolatori e dei programmi da parte del Prefetto – e una mancanza di politiche sociali adeguate hanno prodotto i quartieri ghetto-dormitorio.
[65]Vd. N. Dendoune, *Nos rêves de pauvres*, JCLattès, Paris, 2017.
[66] Da *Bavure 2.0* di Jo le Phéno: Tous les jours des bavures judiciaires/(…)/'suis l'ennemi de Cazeneuve et du commissaire/Le parisien essaie de m'faire/La pute de proc veut qu'on m'enferme/(…)/Marre de vivre en France comme un étranger. Nel frammento vi è un riferimento a Bernard Cazeneuve, politico francese, ex membro del PS, Primo ministro dal 2016 al 2017.
[67] F. Schiavo, "Da Downtown is for People" a "The Florida Project": nuovi attraversamenti in spazi destrutturati", in XXIV Conferenza SIU, Dare valore ai valori in urbanistica, Worthing values for urban planning, Brescia, 23 e 24 giugno, 2022; F. Schiavo, "Titani a confronto: Caos e Ordine", in ibd, *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, op. cit.

[68] Anche se in sintesi è opportuno notare come la forma dello spazio incida sulla auto-organizzazione e sulle reti di interazione e incerti casi, viceversa. Sia la prima che le seconde sono spesso fondate sulla morfologia eterogenea dello spazio, costituita da ambiti di dimensione variabile, da piccoli e grandi luoghi pubblici intermedi, da giardini anche condivisi, luoghi che favoriscono la cooperazione e, talvolta, il conflitto (da affrontare), attivando la formazione di uno spirito collettivo solidale che incrementa e sostiene gli atteggiamenti civici di rivolta e di "disobbedienza civile" non violenti e organizzati.
[69] Vd. M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
[70] Vd, G. Sabato, "Barbès, "Parigi: conflitto urbano e conflitto mediatico", in Conflitti. *Studi e Ricerche*, M.P Paganini., D. Sabbedotti (a cura di), EDICUSANO, Roma, 2020.
[71] Probabilmente legato, anche, al persistere dei ruoli (le donne e la figura della madre) e delle strutture parentali tradizionali, in prevalenza basate su una organizzazione patrilineare.
[72] Rapper di origine marocchina, è cresciuto a Le Kremlin-Bicêtre nella banlieue parigina.
[73] In alcuni contesti, es. in Nord America, equivalenti radici vengono rivendicate, dove gli Afroamericani, probabilmente per le lotte che li hanno portati al riconoscimento dei propri diritti e per il diverso assetto politico, possono vantare quelle origini che costruiscono la loro identità; origini che, nel caso dei franco-maghrebini, vengono utilizzate come parte dello stigma e in tal senso rispecchiano la mancata conquista dei diritti di cittadinanza.
[74] H. Astier, "French struggle to build local Islam", in *BBC NEWS*, 14 November, 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4430244.stm.
[75] H. Astier, "Ghettos shackle French Muslims", in *BBC NEWS*, 31 October 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4375910.stm.
[76] Gruppo Hip Hop, fondato nel 1988. L'acronimo A.M.E.R., Action, musique et rap; Agent du Ministère Éloquent et Radical.
[77] Regista e rapper, nato a Perpignan (Sud della Francia), di origina algerina, figlio di un lavoratore agricolo analfabeta, che si trasferì negli anni '50 in Francia, Hamè, oltre ad aver collaborato con il gruppo La Rumeur (fondato a Élancourt nel Dipartimento di Yvelines, nell' Île-de-France, nel 1995, composto da quattro rapper, noto per un costante attivismo, con particolare attenzione ad alcune vicende come il "massacro di Parigi" del 1961), ha studiato cinema alla Sorbonne e ha curato la regia di numerosi tra i video del gruppo. Dopo una borsa di studio di un anno alla New York University, Hamé è tornato in Francia e ha diretto: *Je ne suis pas le gardien de mon frère* (un corto, che ha ricevuto il sostegno del CNC); con Canal Plus ha firmato per un musical Hip Hop e, sempre sui temi dell'immigrazione post coloniale ha scritto un lungometraggio, *Faux*. Dal 2002 è stato coinvolto in numerosi procedimenti legali, tra cui quello mosso da Sarkozy, che lo ha, denunciato per uno scritto in cui Hamé poneva in luce, anche citando le opinioni di sociologi e accademici, l'insicurezza dei quartieri migranti e il ruolo repressivo della polizia e del potere.
[78] Vd. S.A., "Nicolas Sarkozy s'en prend au groupe Sniper", in «OBS nouvel.com», disponibile al sito: https://web.archive.org/web/20071014082156/http://archquo.nouvelobs.com/cgi/articles?ad=societe/20031105.OBS9287.html&host=http://permanent.nouvelobs.com/.
[79] Da *La France* degli Sniper: En tant que citoyen, non en tant que chien/La France nous ronge à un point /de ne plus avoir confiance en son prochain/Législation conçue pour nous descendre/Frères derrière les barreaux et maintenant/Y penseraient que l'on pourraitse render/On est pas dupes, en plus on est tous chaud/Pour mission, exterminer les ministres et les fachos/Car de nos jours, ça sert à rien de gueuler, de parler à des murs/À croire que le seul moyen/de s'faire entendre est de brûler des voitures/Un putain de système haineux, cramé mais après tout ça avance pas/Et je sais que ça les arrange si on se bouffe entre nous/Soit-disante/démocratie aux yeux d'un peuple endormi/(…)/Le système, voilà ce qui nous pousse à les haïr/La haine, c'est ce qui rend nos propos vulgaires/On nique la France sous une tendance/de musique populaire/On est d'accord et on se moque des répressions/On se fout de la république et de la liberté d'expression/(…)/Nous on baisse pas la tête on est pas prêt de s'avouer vaincus/Des frères béton tous victime de trahison/T'façon si y aurait pas de balance y aurait personne en prison/La délinquance augmente même les plus jeunes s'y mettent/Pèttent des bus/parlent de braquage et à l'école ils raquettent/Des rondes de flics toujours là pour nous/pourrir la vie/Attendent de te serrer tout seul et de font voir du pays/Emeut qui explose ça commence par interpellation/Suivie de coups de bâtons et ça se finit par incarcération/T'façon on se démerde, mec ici on survie.
[80] Vd. R. Rosaldo, *Cultura e verità: rifare l'analisi sociale*, (a cura di) M. Canevacci, Meltemi, Roma, 2001.
[81] Di origine marocchina, nato nel 1987 a Blois, dove nel 1959 fu edificata una ZUP (Zone à Urbaniser par Priorité), in zona Nord.

[82] Vd. H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova, 1976; H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano, 1976.
[83] Nato nel 1981 a Trappes («J'ai grandi à Trappes la où le crime régnait», dice in *Banlieue sale music*), nella periferia interna alla "corona" a Ovest di Parigi; di origini marocchine è un imprenditore e produttore.
[84] Vd. Ministère de la Justice et Ministère de l'Intérieur, "*Création de 49 nouvelles Zones de Sécurité Prioritaires (ZSP) – dossier de presse*", Ministère de l'Intérieur, 15 novembre 2012. Localizzate soprattutto nel Nord (oltre che anche nella Francia del Sud, es. a Marsiglia) "ospitano" moltissimi abitanti, es. la ZSP di Roubaix-Wattrelos-Tourcoing, comprende sedici quartieri e 90 mila abitanti.
[85] La BAC è presente anche a Parigi, nella periferia interna (Hauts-de-Seine, Seine-Saint-Denis, Val-de-Marne), e nella estesa banlieue (Seine-et-Marne, Yvelines, Essonne, Val-d'Oise). Con l'abolizione della polizia locale nel 2003 da parte del ministro dell'Interno Sarkozy, la BAC è la prevalente espressione della polizia nelle aree sensibili.
[86] Vd. F. Lemercier, "Recensione: Bac Nord", in «Cineuropa», 14 luglio 2021.
[87] Francese di origine algerina e tunisina (da parte dei genitori) è nata a Manosque nel Sud della Francia. Nota per aver interpretato Rym, in *La Graine et le Mulet* del 2007, di Abdellatif Kechiche (francese, di origine tunisina).
[88] Sarebbe auspicabile la nascita di un luogo, o una rete di luoghi interconnessi, gestito dai diretti interessati – una sorta di *cultural urban center* dei migranti, complementare a importantissimi centri di ricerca e azione esistenti, come gli Osservatori sulle Banlieue – che accolga e diffonda i prodotti, consentendo di rendere lo "sguardo altro", la visione oppositiva, un punto di forza della rivolta. Considerazione che, ovviamente, mette in luce aspetti già evidenziati, tra cui la difficoltà di organizzazione; la mancanza di fondi necessari per strutturare luoghi di aggregazione e diffusione culturale.
[89] Vd. F. Schiavo, *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, op. cit.
[90] Tralasciando le questioni più complesse e la condizione dei giovani.
[91] È utile ricordare che "plafond de verre", dall'inglese, *glass ceiling*, è un concetto che si affermò intorno agli anni '70; i n precedenza vedi, *The Invisible Wall* (di E. Kazan, del 1947); nel 1984, nella rivista americana Working Woman; nel 1986, Wall Street Journal, rimanda a una serie di barriere artificiali e a una struttura gerarchica dove i vertici non siano accessibili a gruppi o soggetti specifici, per disprezzo classista, discriminazioni razziali o sessiste.
[92]Vd. A. Bertho, *Les Enfants du chaos. Essai sur le temps des martyrs,* Éd. La Découverte, Paris, 2016.
[93] Francese di origini algerine, nato nel 1985, Lacrim trascorre un'adolescenza segnata da carcere e riformatorio, nella *cité* Anatole-France. Nel 2009 si trasferisce a Marsiglia collaborando anche con Keny Arkana, Le Rat Luciano, Alonzo, Rim'K e Mister You. Nel 2012 viene condannato a 4 anni, per una rapina. Il successo giunge in seguito, caratterizzato anche da collaborazioni con rapper americani. Anatole-France è attualmente oggetto di una massiva riqualificazione (anno orizzonte, 2025), qui richiamata solo in sintesi, il cui iter e il progetto andrebbero approfonditi per comprendere come e se gli obiettivi tengano conto degli abitanti attualmente insediati o se l'operazione, che prevede anche alcune demolizioni, non ripeta il cliché dell'autoritarismo urbano che produsse gli HLM.
[94] Come sostiene l'antropologo «Patrick Weil, nel suo libro *La Francia e i suoi stranieri* cita le cifre fornite dal ministero della Giustizia, secondo cui nel 2002, ad esempio, 30.262 giovani hanno scelto di acquisire la nazionalità francese prima dei 18 anni, 15.425 l'hanno acquisita automaticamente al compimento dei 18 anni, mentre solo 110 l'hanno rifiutata», vd, "Il decalogo delle periferie", in «La Stampa», 15 settembre 2006.
[95] U. Melotti, "Immigrazione e conflitti urbani in Europa. Migration and urban conflicts in Europe", in «Quaderni di sociologia», n. 43, 2007.
[96] Sociologo, ideatore e direttore del programma Banlieuescopies, interno al Ministère de la Ville dal 1997, èstato tra i fondatori dell'Observatoire National des Zones Urbaines Sensibles; dal 2015 fa parte della Plateforme internationale Violence et sortir de la violence, della Fondation Maison des sciences de l'homme come codirettore dell'Observatoire des radicalisations. È una voce significativa anche per la sua origine marocchina, che lo porta con empatia a comprendere le condizioni di vita dei migranti, oggi cittadini francesi; vd. di A. Jazouli: *L'action collective des jeunes Maghrébins de France*, CIEMI/L'Harmattan, Paris, 1986; *Les années banlieues*, Seuil, Paris, 1992; *Une saison en banlieue. Courants et prospectives dans les quartiers populaires* (prefazione di Tahar Ben Jelloun), Plon, Paris, 1995.
[97] Per lo specifico caso francese, anche se alcune fonti raccontano la vicenda dei *Grands ensembles* come la storia del fallimento di un progetto nato sulla scorta di buone intenzioni, di contro ritengo che esso fin dall'inizio sia nato come conseguenza di una urbanistica autoritaria, del post colonialismo e di un programma consapevole di marginalizzazione, voluto delle amministrazioni locali e nazionali.

Flavia Schiavo, architetto, architetto del paesaggio e PhD in Pianificazione Territoriale. E' prof.ssa Associata presso la Università degli Studi di Palermo, dove insegna Urbanistica (Laurea in Urbanistica e Scienze della Città) e Laboratorio di Progettazione urbanistica (Corso di Laurea in Architettura). È componente del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca in Architettura, Arti e Pianificazione. 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; *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, Castelvecchi, Roma, 2022; *Nata per correre. New York City tra il XIX e gli inizi del XX secolo*, Aracne, Roma, 2023; *8 lezioni newyorchesi. La Democrazia delle Città, la Democrazia della natura*, Il Sileno edizioni, Cosenza, 2023. Fa parte di Comitati scientifici di prestigiose collane editoriali (FrancoAngeli) e di Riviste del settore. 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).

Il paradosso della Democrazia Rappresentativa come finzione necessaria

di *Roberto Settembre*

Introduzione

Tradire un principio o negarne la valenza affermandone il contrario non sono condotte concettualmente identiche sul piano della negazione, ma implicano positivamente due diverse e opposte scale di valori.
Si pensi al matrimonio o a una stabile relazione affettiva coi loro corollari di fiducia, stima e fedeltà reciproca, esposti entrambi alla lesione del tradimento. In questo caso la formulazione lessicale con cui si definisce la condotta del traditore implica la legittimità dell'esistenza del valore tradito nel territorio dell'etica, che il tradimento lede, ma al contempo riconosce come implicito dato normativo di riferimento.
Viceversa l'assunto che non esista, in alcuna relazione sentimentale, codificata o no, alcun presupposto etico, né sul terreno dell'affidamento, né su quello della cura reciproca, né su quello del perseguimento della felicità spirituale, ma affermare che invocarne l'aspirazione e la difesa sia non solo illegittimo, ma pernicioso e del tutto estraneo ai princìpi del suo funzionamento, basato invece sulla subordinazione del più debole al più forte, difeso dalla violenza, improntato alla promiscuità sessuale di una sola delle due parti, non solo viola l'idea contraria, ma costituisce una regola alternativa di condotta quanto alla natura stessa della relazione e ai suoi fini.
Questo esempio riteniamo sia idoneo a innescare una riflessione sugli effetti che gli eventi internazionali e quelli domestici hanno sulla coscienza degli osservatori spesso indotti a mescolare la riprovazione di condotte lesive dei princìpi codificati dalle Costituzioni o dagli Ordinamenti sovranazionali, non solo senza comprendere le diverse scale di valori in gioco, ma indotti, a causa di questa sorta di cecità cognitiva, a vedere nella lesione di quei principi la giustificazione del loro annientamento.

Per questo motivo opiniamo che sia necessario offrire, a chi vorrà approfittarne, l'occasione di rivisitare il fondamento di alcuni princìpi costituzionali, che sono l'espressione della società liberale occidentale, come ragioni etiche di riferimento, prescindendo dagli eventi lesivi e ad esse antitetici, per fornire all'osservatore incauto uno stimolo al giudizio critico, affinché non scivoli nel territorio dove, come si dice, tutte le vacche sono nere.
Questo primo contributo attiene alla necessità di comprendere non solo il significato, ma l'ineludibile dovere di conoscere il significato del concetto di rappresentanza politica, per consentire un giudizio consapevole sulla sua natura e sui progetti di stravolgimento, che noi riteniamo costituiscano un pericolo mortale per la democrazia liberale.

Il paradosso

La democrazia nasce da un'esigenza di uguaglianza, e quella rappresentativa progetta di declinarla nella libertà, che è la libertà di tutti, liberi e uguali, e per farlo persegue un ideale di giustizia.
Un primo problema si annida nel capire cosa significhi essere liberi, *di* e *da*, essendo piuttosto facile capire il significato della libertà *di*: di fare, di pensare, di parlare, di associarsi, di astenersi, di muoversi, di credere, di amare. Un po' più difficile è comprendere la libertà *da*: dal sopruso, dal bisogno, dalla malattia, dalla paura…
L'uguaglianza è un concetto facile da immaginare, ma è più difficile concepirne il valore, ed è ancora più difficile scoprire come ottenerla.
La democrazia usa il diritto come strumento operativo per agire sulla complessità della realtà umana, ma le parole che lo compongono hanno funzioni e valori diversi, a seconda che si tratti del diritto costituzionale, da un lato, e, dall'altro, di tutte le altre tipologie del diritto, privato, civile, commerciale, della navigazione, penale, amministrativo e altri, perché tutte queste branche lo mostrano nella sua crescita ed evoluzione, avendo ridotto la complessità del vivere sociale dentro schemi interpretativi che ne consentano la regola e la disciplina, ma tutte queste tipologie del diritto hanno agito su una realtà ad esso preesistente.
Il diritto costituzionale, invece, usa parole ricavate dalla filosofia, dalla Storia, dalla politica per costituire, cioè per edificare qualcosa che prima non c'era. Si pensi per un attimo all'articolo uno della nostra Costituzione, che si apre con le parole "L'Italia è una Repubblica…", e si noti che prima dell'1.1.1948 una Repubblica italiana non era mai esistita, poiché quella cisalpina di età napoleonica non era né davvero italiana, né abbracciava l'Italia intera, e quella Romana del 1849, era appunto solo e circoscritta a Roma.
Detto questo pare opportuno citare un brano di *Alice attraverso lo specchio* di Lewis Carrol, quando Humpty Dumpty, il personaggio uovo della famosa filastrocca di mamma oca, dice sdegnosamente ad Alice: «Quando uso una parola, significa esattamente quel che voglio io, né più, né meno». «Il problema – obietta Alice – è se *puoi* far significare alle parole così tante cose». «Il problema – risponde Umpty – è chi è che comanda, tutto qua».
Questo brano induce a una riflessione sul concetto di rappresentanza, che esiste e si declina a seconda di come (e del perché) esistano concetti nati dal pensiero politico, che, come tale, viene elaborato in funzione di come e perché e da chi viene esercitato il potere; e poiché il diritto costituzionale nasce per edificare qualcosa che prima non c'era, la democrazia, la libertà, l'uguaglianza, la dignità e altri concetti base vengono pensati come i mattoni con cui costruire vari edifici, dei quali non è affatto scontata un'identica sostanza.
Uno di questi è la democrazia rappresentativa, che reca il paradosso con cui abbiamo aperto queste pagine, perché la democrazia rappresentativa non è sic et simpliciter assimilabile alla democrazia tout court, ma è qualcosa di diverso, è una novità nel panorama del pensiero politico occidentale, che fa la sua prima vera comparsa nella prima Costituzione moderna, la legge fondamentale degli Stati Uniti d'America, entrata in vigore nel marzo del 1789, e che fin dal suo esordio venne accusata di essere una finzione, essendo falso sostenere che fosse il popolo americano a «ordinare e stabilire… la

Costituzione per gli Stati Uniti d'America» come affermato nel Preambolo, bensì fosse la Camera dei Rappresentanti, ben diversa e distinta dal popolo che la detta Camera affermava di rappresentare.
In verità, questo assunto ha un suo fondamento, come vedremo, poiché difficilmente può sostenersi a ragione che la volontà dei rappresentati trasmigri nella mente dei rappresentanti, in modo tale da consentire a quelli di governare attraverso questi, ma poiché la Democrazia rappresentativa ha la sua ragion d'essere nell'attuazione dei princìpi di libertà e uguaglianza, deve riconoscersi che, tanto più viene meno la finzione, tanto più viene meno la ragion d'essere della democrazia rappresentativa, e tanto più si concretizza questa finzione, tanto più si concretizza la ragion d'essere della democrazia rappresentativa. Questo è il paradosso che cercheremo di spiegare.
Diverso discorso per quanto attiene alla Democrazia diretta, che azzera la distinzione tra rappresentati e rappresentanti, eliminando questi e attribuendo a quelli il potere di governare. Ne parleremo più in là.
Ora, non essendo questa la sede per discutere sui vari concetti che descrivono la democrazia, che ci limitiamo a sintetizzare come una forma di conflitto non violento tra posizioni portatrici di interessi diversi e divergenti, per attuarne una sintesi costruttiva, parleremo del concetto di rappresentanza all'interno di una società democratica, intesa come una società bene ordinata in grado di contenere al suo interno concezioni politiche ragionevoli diverse, anche contrastanti. E vedremo quale significato attribuire alla parola "ragionevole" che impronta di sé ogni giudizio di legittimità costituzionale.
Tanto premesso, deve dirsi che questo tipo di società, per essere tale, deve aver introiettato nella sua cultura alcune idee normative (nel senso di costituire dei punti fermi razionali, non contraddittori, a cui far riferimento a mano a mano che si strutturano nuove prospettive sociali o si affrontano nuove problematiche di difficile soluzione), e morali (nel senso di credenze condivise sul terreno dell'etica in termini di riconoscibilità affettiva ed esistenziale, la cui lesione appaia come dolore inflitto o subìto e quindi da respingersi al di fuori del terreno comune) essenziali, senza le quali questa società è destinata alla distruzione.
Per farlo è necessario che il patto fondativo istituisca un sistema costituzionale che una pluralità di soggetti portatori di dottrine ragionevoli, religiose e non religiose, liberali e non liberali, possano sottoscrivere liberamente, convivendovi e comprendendone i valori. Questo è il motivo per il quale le Costituzioni democratiche rappresentative e liberali puntano la loro luce su alcuni concetti chiave, che sono quelli, per quanto ci riguarda, elencati nei princìpi fondamentali dall'art. 1 all'art 12, tra i quali all'art. 3 la libertà e l'uguaglianza sono prescritte come obiettivi da raggiungersi, pur facendo parte dei diritti inviolabili dell'essere umano.
Sul punto giova ricordare le parole di un grande intellettuale del secolo scorso, un grandissimo avvocato le cui riflessioni sugli eventi di quei tempi sono profondissime e toccanti, come il suo diario '39-'45, Piero Calamandrei, quando il 26 gennaio del 1955 tenne un discorso a Milano inaugurando un ciclo di conferenze sulla Costituzione ed esordì richiamando l'articolo 3 come il più importante, non tanto perché enunciava tra i princìpi fondamentali la libertà e l'uguaglianza, quanto perché ne affermava l'inattualità, prescrivendo la via da percorrersi per renderli effettivi. Calamandrei illustrava l'articolo nel quale vengono riconosciuti gli ostacoli che ne impediscono l'attuazione e che prescrive, tra i compiti della Repubblica, cioè il nuovo soggetto istituito dalla Costituzione, quello di rimuoverli, per consentire a tutti di lavorare e studiare per trarre dal lavoro i mezzi per vivere un'esistenza dignitosa.
Calamandrei disse che enunciare l'esistenza di un diritto non era sufficiente per farlo esistere, e aggiunse che la nostra era una Costituzione rinnovatrice, che mirava alla trasformazione della società. Ma precisò che la Costituzione non è una macchina che si muove da sola, avendo bisogno della forza e delle energie spirituali di tutti, e il cui principale nemico è l'indifferentismo politico. In proposito narrò la storiella dei due contadini in viaggio sull'oceano a bordo di un bastimento incorso in una tempesta, talché uno dei due lascia la stiva dove sono alloggiati e sale in coperta chiedendo a un marinaio se ci sia pericolo. Al che il marinaio risponde: «Se continua così tra mezz'ora la nave cola a picco», allora il contadino si precipita nella stiva, scuote l'amico e grida: «Svegliati, svegliati! Mi

hanno appena detto che se la tempesta continua così tra mezz'ora la nave affonderà!», ma l'amico apre gli occhi e dice: «E cosa m'importa? La nave non è mica mia!».
Calamandrei volle sottolineare che la democrazia costituzionale appena conquistata, al prezzo di spaventosi e terribili sacrifici di vite umane spese nella lotta contro i suoi irriducibili nemici, andava costantemente difesa e vivificata per consentire alla società umana di raggiungere gli obiettivi. Sul punto è allora indispensabile comprenderne il come, e il come sta nelle modalità attraverso le quali viene esercitata la sovranità che appartiene al popolo: cioè nelle forme e nei limiti della Costituzione.
Ecco allora i punti intorno ai quali si sviluppa il concetto di rappresentanza, e che ne mostrano l'apparente paradosso: cos'è la rappresentanza, perché esiste, come funziona; da cui discendono non solo le ragioni per cui esiste una società plurale, ordinata e ragionevole, ma anche perché questa società non si limiti a gestire l'esistente (cosa non facile) ma progetti il futuro.
D'altronde, un progetto di futuro è sempre stato presente in ogni programma politico della storia moderna, e il '900 ne ha distillati almeno due dei quali non è stato facile aver ragione: il nazismo e il comunismo, sconfitti ma non scomparsi, su cui ci sarebbe da parlare a lungo, sia per raccontarne la storia, che come tutte le storie è composta da un susseguirsi di fatti, sia per comprenderne i nessi attraverso la loro ineludibile analisi, poiché i nessi sono le loro ragioni ideali, cioè l'energia che li muove.
Ecco, contro queste ragioni, contro quest'energia sono nate le Costituzioni delle democrazie liberali, mosse da un'altra energia, intessuta di razionalità e di morale. E così torniamo al punto da cui siamo partiti.
Ebbene, questa energia è un principio di giustizia come equità, mutuandone la sintesi dagli studi del filosofo americano John Rawls, che l'ha ampiamente dibattuta nei suoi testi *Una teoria della giustizia* e *Liberalismo politico*, ed è in vista della perpetrazione di questa giustizia che le Costituzioni come la nostra provvedono al funzionamento delle società che hanno istituito coi loro principi/mattoni.
Il funzionamento del meccanismo democratico dipende allora dall'oggetto di questa indagine, dalla rappresentanza, parola dai molteplici significati, ai quali la nostra Costituzione attribuisce un senso preciso, essendo la Costituzione il soggetto che "comanda", per richiamare l'assunto di Humpty Dumpty.
In verità in tutte le lingue europee la parola 'rappresentanza' ha una molteplicità di significati che attengono al modo di agire di una persona per conto di un'altra, o alla riproduzione di qualcosa di diverso da chi riproduce, come rappresentare in effige o mimare un altro.
In politica questo concetto, la rappresentanza, nasce in opposizione ai regimi assolutistici e autocratici, che ricavano da se stessi la forza con cui esercitano il potere, liberi, svincolati da ogni forma di controllo da parte dei sudditi, cioè delle persone sulle quali il potere viene esercitato, e nasce per distinguersi dalle forme della democrazia diretta, il cui dato identificativo è un'idea di popolo come corpo unico, non internamente diviso, un'unità organica globale, con un consenso sempre reale e vivificato, mai presunto; un popolo considerato come l'unità organicamente ordinata del corpo sociale, eliminata ogni stratificazione e supposta l'uguaglianza di tutti, altrimenti, secondo i teorici della democrazia diretta, si assiste a una storpiatura della democrazia.
Non essendo questo il luogo per analizzare come la democrazia diretta persegua i suoi obiettivi, occupandoci viceversa della Rappresentanza Politica oggetto di questa indagine, deve premettersi che la R.P. ha a che vedere con la possibilità di controllare il potere politico attribuito a chi questo potere non può esercitarlo di persona, e si articola in un particolare meccanismo politico per realizzare un rapporto di comunicazione e di controllo tra governati e governanti.
Quindi, premessa l'esistenza de:
1) I rappresentanti;
2) La funzione rappresentativa;
3) Il regime rappresentativo
Vanno presi in esame tre modelli di rappresentanza:

a) Rappresentanza come specchio della società, che chiameremo "Rappresentanza *Sociologica*". Ora, poiché la figura di riferimento è il popolo inteso come una pluralità di soggetti, ciascuno con le sue caratteristiche socioeconomiche, professionali, religiose, etniche, di sesso, il fenomeno dell'associazionismo per il perseguimento di fini comuni e identitari, consistente sia nella proposta di domanda politica, come veicolo di trasmissione di bisogni e richieste, sia di delega affinché i delegati partecipino alla decisione, ha comportato la nascita di partiti idonei a rispecchiare questa pluralità di soggetti.
Tuttavia la complessità dei problemi da affrontarsi, connessi con la delega, che sfocia necessariamente in una progressiva e sempre più sofisticata professionalità, ha come conseguenza la sfocatura del rapporto identitario dei rappresentanti coi loro rappresentati, nel quale si specchia la rappresentanza di chi formula la sua domanda politica e ne chiede l'adempimento in sede decisoria. A ciò si aggiunge un elemento ulteriore, e cioè, qualora i rappresentanti siano ferreamente radicati nell'immagine che devono rappresentare, smettono di prendere in esame la dinamicità che deve affrontare il rappresentante nel progetto di governo, che non è la gestione dell'esistente, ma un movimento verso il futuro.
Si tratta comunque di una rappresentanza garantita da un sistema elettorale rigorosamente proporzionale, sul quale spenderemo qualche parola al termine di questo lavoro.
b) "Rappresentanza come *delega*". È quella che più si avvicina al concetto privatistico del mandato, dove il mandante incarica il mandatario di svolgere un compito in nome e per conto suo (si pensi alla vendita di un veicolo) e che apparve, storicamente, nell'organizzazione dei primi partiti organizzativi di massa, soprattutto operaisti, con rappresentanti eletti con mandato imperativo, tenuti a una rigida disciplina di partito. È una rappresentanza tipica di una saltuaria partecipazione del rappresentato al processo decisionale, simile a quella sociologica, ma non necessariamente espressione della medesima identità del rappresentato, ben potendo estendersi a soggetti particolarmente competenti nella materia per cui ricevono il mandato. Il suo limite consiste nel fatto che il delegato è stretto in un margine di manovra ristrettissimo, incompatibile con la complessità e la imprevedibilità della vita politica destinata non solo a gestire l'esistente, ma a progettare il futuro e a confrontarsi con tematiche ed eventi inaspettati. Si pensi alle questioni climatiche, alla politica estera, con accadimenti esterni, inattesi o nuovi.
Ne consegue che la delega stretta potrebbe funzionare solo per quanto attiene a grandi temi politici, dove si configurino posizioni nette e ben definite, come sui rapporti tra Stato e Chiesa, sulle grandi alleanze internazionali, su temi divisori capitali, come quelli del finis vitae, ma che tuttavia abbisognano di margini di autonomia, per la loro complessità, incompatibili con la delega stretta, a meno che si voglia ipotizzare una relazione tra rappresentati e rappresentanti fatta di istruzioni capillari in continuo divenire.
c) "Rappresentanza di tipo *fiduciario*". In questa il rappresentante ha il suo punto focale a partire dal quale egli esercita il suo potere, e i vari sistemi costituzionali precisano di quale punto focale si tratti, a seconda di chi siano e per quale ambito i rappresentati attribuiscano la rappresentanza (il collegio elettorale, un ambito territoriale ristretto, come il Comune o la Provincia, ad esempio, o tutta la nazione).
In Italia, l'articolo 67 della Costituzione recita: «Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione senza vincolo di mandato». Vedremo la pregnanza di questo principio che, in linea generale, vuole evitare la frantumazione particolaristica della Rappresentanza Delegata, e sfuggire alle distorsioni che portarono alla morte della democrazia rappresentativa nella Rivoluzione francese e in quella sovietica.
Tuttavia, poiché è ben possibile la non corrispondenza delle percezioni che i rappresentanti hanno degli interessi dei rappresentati, questa possibile discordanza è uno dei problemi con cui deve fare i conti la R.P., poiché, se la discordanza è eccessiva, viene meno il governo rappresentativo, e con esso la stessa Democrazia rappresentativa. Ne consegue la necessità di trovare un punto di equilibrio concettuale che salvaguardi il senso logico del paradosso con cui si apre questo lavoro.

La soluzione di questo problema è strettamente connessa coi principi di libertà e uguaglianza e con la prescrizione dell'articolo 67 della nostra Costituzione la cui importanza trascende di gran lunga la sua brevità sintattica.
Detto questo, deve ritenersi che un rapporto fiduciario sia compatibile con un controllo su come tale Rappresentante fiduciario rispecchi le caratteristiche dei suoi elettori, essendo indispensabile un margine di autonomia decisionale. D'altronde, ipotizzare una qualche forma di controllo sul rappresentante significa pur sempre esonerarlo dal vincolo di mandato proibito dall'art. 67, perché il controllo è *ex post*, mentre il mandato è sempre *ex ante*, con specifiche istruzioni, ma qualche forma di controllo risponde a esigenze di ordine psicologico e simbolico, soprattutto quando la rappresentanza si riferisce a gruppi poco integrati, marginali nel tessuto sociale, che hanno bisogno di rappresentanti nei quali trovare un costante punto di riferimento, pur nel rispetto della prescrizione dell'art. 67.
Tanto premesso deve aggiungersi un dato ulteriore, e cioè, se da un lato la R.P. contiene un aspetto prescrittivo, comportamentistico, dall'altro, per funzionare, ha bisogno di una struttura su cui agire, cioè di una *dimensione procedurale*, che ne determini la natura all'interno di un sistema di riferimento, altrimenti si rischierebbe di cadere dentro le figure cancellate dalla Storia, come quella del Sovrano assoluto che «rappresentava tutto il Paese» (Hobbes) o nelle figure di capi carismatici, i dittatori, i guru di partiti unici che pretendono di incarnare l'interesse *vero* del popolo (popolo uno e indiviso, ovviamente), per cui tornano a galla le parole di Alice. Si immagini cioè un rappresentante del tutto svincolato da ogni controllo, investito a vita del suo potere sul quale i rappresentati non hanno alcuna possibilità di influire. Si pensi, ad esempio, al concetto di Rappresentanza legale (del genitore per il figlio minore, su cui il minore non ha alcuna voce in capitolo) e a quello della c.d. Rappresentanza volontaria, dove il rappresentato è capace del suo potere di controllo.
Ebbene, il controllo ex post, nel nostro sistema costituzionale, avviene attraverso le elezioni degli organismi parlamentari, per cui la nostra R.P. è rappresentanza elettiva, attraverso elezioni competitive, che offrano garanzie di libertà di espressione del suffragio in un contesto sociale di liberi e uguali. E così si torna al punto iniziale, dei nessi tra la R.P. e i diritti fondamentali, e soprattutto dei principi di libertà, di cui parleremo tra poco.
Ora, premesso che le elezioni sono uno strumento per realizzare la *rappresentanza politica* attraverso il giudizio e la scelta, e non sono una mera mobilitazione del consenso per la legittimazione del capo (sul punto, tuttavia sarebbe opportuno analizzare la natura e il funzionamento dei c.d. "partiti apparato"), le elezioni nell'accezione che ci interessa, agiranno sia sulle persone, sia sui programmi, sia sugli atti politici, come controllo a posteriori sulla responsabilizzazione degli attori politici, rispetto agli interessi dei rappresentati.
Sul punto giocano la loro importanza i sistemi elettorali, poiché il suffragio universale, in una società di massa, comporta una gran distanza tra gli elettori e gli eletti, colmata dai partiti, e sul punto è interessante notare come la relazione sia di due tipi:
1) Gli elettori si relazionano con un partito il quale esprime gli eletti;
2) Gli elettori si relazionano con un eletto che esprime un partito.
Allora il rapporto tra rappresentati e rappresentanti si concretizzerà nel controllo che i rappresentati eserciteranno ex post o sul partito (nel primo caso) o sul rappresentante (nel secondo caso), ma diversi saranno i contenuti del controllo sulla rappresentanza nei due casi, essendo quelli del primo caso molto più indiretti, meno cogenti, ma soprattutto tali da sfuggire alla relazione tra rappresentati e rappresentanti.
Entrano in gioco allora i meccanismi della comunicazione e della pubblicità negli affari pubblici, e di comprensibilità per i cittadini e le condizioni che consentono alla classe politica di percepire il pubblico di riferimento. Si tratta di un processo a doppio senso di comunicazione dei messaggi, di informazione reciproca per la formazione della volontà politica dei rappresentati. Si tratta cioè del fattore culturale della politica partecipata invece che passiva, e l'essere partecipante presuppone che i cittadini elettori esprimano un'élite politica alternativa capace di offrire un ricambio.

Ecco perché la Rappresentanza Politica Elettiva è una *concezione procedurale***,** cioè un concetto politico sulla base del quale la collettività esprime le sue volontà, le mette in relazione le une con le altre e infine opera sulla società nella sua interezza.
Detto questo, non ci si nasconde che possa darsi anche un regime rappresentativo basato su una diversa concezione di sé, quando un potere politico afferma di operare nell'interesse del pubblico prevedendo una qualche forma di sostituzione dei governanti, così come oggi, nell'era dell'informatica, esistono forze che progettano forme alternative alle elezioni competitive. Argomento, tuttavia, che ci allontana dal tema in esame.
Si tratta comunque di fenomeni rappresentativi di cui sarebbe necessario indagare i riflessi sui princìpi fondamentali che dobbiamo tornare a prendere in esame, parlando ancora di libertà, e di come questo principio si colloca all'interno del sistema rappresentativo di una società ben ordinata, basata su un concetto di giustizia equa tra i cittadini.
A questo punto deve porsi la domanda su cosa significhi un governo che tenda a realizzare una giustizia equa tra i cittadini, cioè se debba intendersi il governo dei più capaci, degli esperti, dei tecnici, o no, poiché governare uno Stato richiede qualcosa di più della pura conoscenza scientifica, non essendo il governo degli esseri umani come la fisica, la medicina o la chimica.
La complessità del mondo dei viventi è tale per cui il concetto di giusto e di bene si sposta su piani diversi da quelli della pura scienza. Bastano pochi esempi per rendersene conto: si pensi alla parità di genere, alle pulsioni che governano i rapporti tra i sessi, ai pregiudizi culturali e alle molteplici credenze religiose, al modo di governare gli istinti, di influenzare la crescita e l'educazione dei figli piccoli, di scegliere o no le loro amicizie, di agevolare o limitare la voglia di esplorare il mondo delle relazioni.
Entra in gioco, cioè, la necessità di formulare dei giudizi etici, e il punto di partenza che abbiamo indicato in esordio è proprio quello di una società plurale, che riconosca la legittimità di ogni suo componente, che a sua volta riconosca e accetti la legittimità del mondo nel quale si colloca e vive, cioè la democrazia liberale il cui cardine è un'armonica simbiosi tra la libertà e l'uguaglianza.
Ebbene, il modo migliore per ottenerla sta nel partire da un'idea fondamentale, cioè da un principio sulla base del quale erigere delle regole di condotta. E questo è il principio del riconoscimento della ragionevole aspettativa che l'interlocutore, anche dissenziente dal nostro punto di vista, riceva il riconoscimento dell'altrui pensiero, purché sia strutturato su una base razionale (cioè logicamente non contraddittorio), che è il dato ineludibile, per quanto non sufficiente, per la riconoscibilità, che deve fondarsi su un presupposto di ragionevolezza.
Sul punto devono spendersi alcune parole, affinché il principio di ragionevolezza mostri la sua struttura concettuale, determinante, per dirla con Humpty Dumpty, per affermarne il significato imprescindibile sul suo terreno operativo, che ancora ritroviamo nell'articolo 3 della Costituzione, cioè l'uguaglianza. E se l'uguaglianza si esprime nel divieto di discriminazioni rispetto alle differenze soggettive di ciascun individuo (sesso, razza, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni personali e sociali), la ragionevolezza attiene in primo luogo alla comparazione tra le diverse istanze venute a confronto. Ma non soltanto, essendo questa comparazione solo la premessa del modo con il quale i soggetti portatori di istanze conflittuali possono riconoscerne vicendevolmente la legittimità. Si tratta cioè sia dei *fini* che ogni progetto politico persegue, e che trovano la loro cornice all'interno della Costituzione, intrinsecamente intesi (il fine ad esempio di erigere una società uniforme dal punto di vista religioso, che escluda dal tessuto sociale ogni appartenenza religiosa diversa da quella maggioritaria o dominante sarebbe irragionevole e come tale contrario al principio premessa di cui abbiamo parlato, e analogamente un fine che vedesse la creazione del dominio di un sesso su un altro) sia dei *mezzi* prospettati per il loro perseguimento, che devono essere compatibili coi principi indicati nella Costituzione, in termini di congruenza (tra il fine e il mezzo proposto), coerenza (tra il fine e i mezzi proposti e i principi generali contenuti nella Costituzione, e quindi non arbitrari), proporzionalità (si pensi all'impiego delle risorse disponibili per attuare i fini condivisi, oggi così attuali durante la pandemia), necessità, misura, pertinenza e così via.

Come abbiamo appena detto, partire da un principio di ragionevolezza non basta, poiché questa dev'essere coniugata con il principio di libertà, e, per quanto attiene al paradosso con cui si è aperto questo breve lavoro, per *libertà* deve intendersi il riconoscere a ogni cittadino *la capacità di rivedere e modificare* la concezione del bene per motivi ragionevoli e razionali, considerando se stessi *indipendenti da ogni coercizione* particolare. Quindi, richiamando concettualmente Humpty Dumpty, la libertà deve essere intesa come *potere morale di concepire il bene*.
Questo concetto di libertà è connesso con il senso di identità dei cittadini i cui fini e i cui impegni esistenziali sono morali e politici e tendono a chiederne la realizzazione alle istituzioni che li rappresentano, intendendosi per istituzioni le strutture attraverso le quali lo Stato esiste e opera, come il Parlamento, costituito dei suoi membri, che delibera e approva le leggi, il Governo, che dà loro esecuzione disponendone l'applicazione all'interno della società collettiva, l'Ordine Giudiziario, luogo e mezzo di tutela dei diritti degli individui, il Presidente della Repubblica, che personifica l'intera società nazionale e vigila sul corretto funzionamento delle altre istituzioni, e gli altri organi dello Stato come la Corte Costituzionale che, quando ne viene investita, giudica sulla corrispondenza delle leggi ordinarie rispetto a quella fondamentale.
Al termine di queste pagine aggiungeremo qualche parola sul significato del rapporto tra istituzioni e persone che le incarnano. Tornando quindi al significato della parola libertà prescelto, deve dirsi che la libertà è intrisa del riconoscimento di un dato di fatto naturale: e cioè che a ogni essere umano venga riconosciuto il diritto di esprimerla ed esercitarla, poiché tutti esistiamo all'interno di un flusso del divenire. Ne consegue che anche le nostre concezioni sull'idea di bene, privato o pubblico, sono suscettibili di modifica nel tempo.
Ebbene, se trasferiamo questo principio all'interno di una società estesa e plurima, vediamo che gli unici soggetti incapaci di esercitare questa forma di libertà, sono soggetti impossibilitati ad auto autenticarsi, cioè a dare a se stessi la dimensione della propria identità in perpetuo divenire: i malati di mente, i bambini e gli schiavi. La risposta è ovvia: si parla delle persone per le quali agisce una volontà diversa dalla loro, nel bene e nel male. Nulla quaestio sui bambini e i malati di mente, ma gli schiavi?
E nel mondo attuale, che ha confinato la schiavitù nei tabù respinti nelle tenebre della Storia, sebbene, purtroppo, ve ne siano esempi tuttora, come ha accertato l'Onu in Paesi nemmeno lontani come la Libia, nei cui campi di detenzione ci sono persone vendute come schiave, o come accadde recentemente nei territori controllati dall'ISIS, o, pare, in luoghi di lavoro e detenzione clandestini nel tavolato delle Puglie, nessun essere umano può legittimamente essere etero diretto.
Ciò per un motivo sostanziale, oltre alla ragione morale. Perché la società democratica ben ordinata non è un'associazione con scopi e fini ultimi espressi per l'utilità concreta dei suoi componenti, per i quali questi fini e scopi ultimi nascono dall'idea che le persone che li perseguono abbiano più valore delle altre. Il che storicamente è accaduto, sol che si pensi ai progetti delle conquiste imperiali (il razzismo espresso nella canzone "faccetta nera" docet), al programma del dominio ariano sull'Europa con lo sterminio dei sotto uomini, all'idea di una società divisiva ed escludente capace di far digerire alla collettività la morte dei migranti nel mare, pur di conservare il primato identitario di una nazione, di un'etnia, di un colore della pelle, di una religione.
La società democratica, invece, essendo pluralistica nella diversità, attribuendo a tutti coloro che le si avvicinano e la compongono gli stessi diritti fondamentali, persegue una giustizia più perfetta, il godimento delle gioie della libertà, la difesa comune di queste, non offrendo ai suoi membri diritti e privilegi diversi a seconda della loro identità.
E ciò indipendentemente dalle loro funzioni, quindi attribuendole anche ai suoi rappresentanti, la cui libertà e la cui uguaglianza è implicita nel principio proclamato dall'art. 67 della Costituzione: «Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato».
Sul punto si faccia attenzione a una frase spesso pronunciata dagli eletti alle funzioni apicali: «Io sono il Presidente di tutti», che significa essere il Presidente *anche* degli elettori che hanno votato per un concorrente.

Il corollario, però, che procede dall'assunto morale che esprime i principi della libertà e dell'uguaglianza, ha un effetto giuridico non indifferente, che trova la sua natura nel paradosso con cui si è aperto questo lavoro: esercitare le proprie funzioni rappresentando *tutta la Nazione*, significa prendere delle decisioni, o sottoscriverne o adeguarsi o progettarne o intervenire su aspetti non solo non contemplati dal mandato, ma anche in difformità con la volontà dei rappresentati. Cioè attuando la finzione oggetto del paradosso. Viceversa, scegliere di essere governati da una banda di incapaci etero diretti significa volere qualcosa di diverso dalla democrazia rappresentativa.
Detto questo, è opportuno spendere ancora qualche parola sul senso dei princìpi che hanno improntato questa analisi sulla Democrazia rappresentativa, intendendosi, per senso, la loro ragione, la loro natura, e la direzione che imprimono alla vita della collettività.
La società umana è assimilabile agli esseri umani che la compongono, e ogni essere umano, nel corso della sua vita, trasforma, sostituendole con nuove e diverse, pare a ogni decennio, tutte le cellule del suo corpo, mantenendo inalterata, se si tratta di persona sana di mente, la propria coscienza di sé, una cospicua memoria e una congrua strutturazione delle proprie convinzioni morali. Il tutto indipendentemente dalla modifica fisiologica del suo corpo materiale; ma questi aspetti, che forse incongruamente potremmo definire il sostrato spirituale della persona umana, ne determinano il senso, cioè la ragione psicologica, la natura intellettiva, la direzione morale impressa alla sua vita. Ma tutto ciò non costituisce una zavorra da cui una persona sana di mente, moralmente integrata nelle sue relazioni sociali e affettive, voglia liberarsi inseguendo prospettive e sogni di catarsi, fuga, distruzione dei legami, accaparramento di nuove conquiste materiali e identitarie. Se accade, gli osservatori ne prendono le distanze e procedono a formulare un attento e ponderato giudizio. Si tratta cioè di un patrimonio ideale che arricchisce la persona, facendola sentire tanto più ricca quanto più capace di farne buon uso.
È su questo buon uso che si ritiene necessario porre l'attenzione, poiché la società umana è analoga all'essere umano, e mentre i suoi componenti scompaiono col passare del tempo, il suo bagaglio ideale è rimasto nella sua cultura, nella letteratura, nella storiografia, nella filosofia, nel diritto. Tutto ciò, dunque, è, per la società degli uomini che si sono sostituiti a quelli che li hanno preceduti, quello che è il bagaglio della coscienza per ogni essere umano il cui corpo fisico è diventato altro da quello del suo passato.
Questa premessa vale ancor di più quando si prenda in considerazione il lascito ideale inscritto nelle parole della Costituzione per come la vollero le persone che ci hanno preceduto nella Storia, quando e soprattutto si dia il caso che individui successivi decidano di fare cattivo uso delle energie ideali di cui è intessuta la Costituzione, nella quale vive il senso della Democrazia rappresentativa analizzata in questo lavoro. Tanto più quando questi individui assumano su di sé grandi poteri in nome dei quali chiedono alla collettività il potere di distruggere o modificare in modo sostanziale quel lascito.
Questo significa aver ben chiara la differenza tra il bagaglio ricevuto dal passato, cioè il complesso di regole che costituiscono il motore della società in cui si vive, e gli individui che, disprezzandolo, facendone un cattivo uso, spingono la società su una strada incompatibile coi valori e i principi per la cui realizzazione quel motore è stato concepito.
Si faccia un esempio quanto ai sistemi elettorali così necessari e intrinseci al sistema della Rappresentanza Politica di una Democrazia Costituzionale liberale, che si articolano in una serie di variabili tra quello proporzionale e quello maggioritario. Ebbene, il primo consente alla collettività di un territorio di esprimere i suoi rappresentanti in modo proporzionale alla percentuale delle forze elettorali che la compongono, talché la maggioranza ne otterrà un maggior numero, ma la minoranza, ottenendone appunto un numero proporzionale alla sua consistenza, permetterà in sede deliberativa di svolgere il ruolo congruo alla formazione della volontà democratica. Per converso il sistema maggioritario, soprattutto quello uninominale, darà la rappresentanza della collettività solo a chi avrà ottenuto la maggioranza dei voti, escludendo la minoranza.
Ora, premesso che entrambi i sistemi hanno difetti e pregi e che non è questo il luogo per esaminarli, deve evidenziarsi come la Costituzione li abbia messi in equilibrio. Se il passare dei decenni ha

dimostrato che le regole possano venir migliorate, questo non significa voler aggredire la Costituzione trasformandone il senso. E questo vale per la Costituzione nel suo insieme.
Aver chiara questa differenza significa comprendere che criticare, contestare, cercare di sostituire chi fa un cattivo uso del potere non significa modificare le regole, i princìpi, i valori che le persone antecedenti sul terreno della Storia hanno concepito e proclamato per sconfiggere le forze ad essi nemiche. Dimenticarsene, significa distruggere la coscienza di se stessa necessaria a ogni collettività per riconoscere il suo fondamento morale.
Mentre ogni energia spesa per difendere quei principi, utilizzandone il valore come forza vivificante dell'azione, è assimilabile al battito d'ali di una farfalla che, dagli antipodi, può impedire una catastrofe dall'altra parte del mondo.
Questo è in ultima analisi il lascito ideale delle parole di Piero Calamandrei contro l'indifferentismo politico: ognuno di noi può adempiere al suo dovere di cittadino indipendentemente dalla sua forza: basta che ne sia cosciente e non tradisca la sua coscienza.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Roberto Settembre, entrato in magistratura nel 1979, ne ha percorso tutta la carriera fino al collocamento a riposo nel 2012, dopo essere stato il giudice della Corte di Appello di Genova estensore della sentenza di secondo grado sui fatti della Caserma di Bolzaneto in occasione del G8 2001. Ha scritto per Einaudi *Gridavano e piangevano*, edito nel 2014. Si è sempre occupato di letteratura, pubblicando racconti, poesie, recensioni sulle riviste "Indizi", "Resine", "Nuova Prosa", "La Rivista abruzzese" e il "Grande Vetro". Con lo pseudonimo di Bruno Stebe ha pubblicato nel 1992 il romanzo *Eufolo* per Marietti di Genova e nel 1995 *I racconti del doppio e dell'inganno* per la Biblioteca del Vascello nonché la quadrilogia *Pulizia etica* per Robin edizioni e nel 2020 *Virus e Cherie* con la Rivista Abruzzese. Attualmente è collaboratore di "Altreconomia".

Tradurre dall’arabo, tradurre l’Altro. Una questione di sguardo

di *Barbara Teresi*

Se tradurre è sempre una sfida (per dirla con le celebri parole dei germanisti Cosciani e Devescovi, «è impossibile ma necessario»), chi traduce dall’arabo può avere la sensazione che la sfida, nel nostro caso, sia particolarmente delicata e complessa, e non perché la lingua araba occupa uno dei primi posti nelle classifiche delle lingue più difficili da imparare, bensì perché, per una serie di motivi che esulano dalla sfera prettamente linguistica, un testo letterario arabo è, se possibile ancor più dei testi provenienti da altre aree del mondo, una materia da maneggiare con cura, con senso di responsabilità

e con la consapevolezza che la traduzione è *anche* un atto politico. Perché, in questo tempo di presunti scontri di civiltà, tradurre dall'arabo significa tradurre l'Altro per eccellenza, tradurre "loro", quelli che certa retorica disonesta di questi anni tenta di contrapporre a "noi".
Stereotipi e pregiudizi, inevitabilmente presenti nell'incontro tra diverse culture, nel caso dei Paesi di lingua araba inquinano la nostra percezione di intere società, influenzando il nostro rapporto con la produzione letteraria e culturale di quei Paesi. Sembra quasi che nella letteratura araba si cerchi di tutto, tranne la letteratura: si cercano conferme o smentite degli stereotipi correnti, risposte a domande che riguardano l'attualità, la cronaca, la politica, la geopolitica, la religione, la storia recente e i più svariati fenomeni sociologici della contemporaneità sull'altra sponda del Mediterraneo e in Medio Oriente. Si cerca, tutt'al più, una chiave per comprendere una realtà che, spesso a torto, percepiamo come altra e molto distante da noi.
Si può dunque facilmente intuire come la valenza politica insita nell'atto stesso del tradurre sia particolarmente forte nel caso della nostra combinazione linguistica, perché noi – consapevoli o meno – siamo le lenti attraverso cui il lettore guarderà a quell'universo culturale.
Già dalle scelte editoriali, dalla selezione dei titoli da immettere nel nostro mercato librario, appare chiaro che la traduzione, operazione culturale che contribuisce alla costruzione dell'Alterità, non è sempre uno scambio tra pari, bensì obbedisce a un sistema fortemente gerarchizzato in cui esistono lingue e culture considerate centrali e altre considerate periferiche, addirittura "minori", non certo per numero di parlanti, bensì per la percezione che l'Occidente ha del capitale culturale altrui.
Ciò ha portato alcuni studiosi contemporanei, primi tra tutti L. Venuti [1] e A. Berman [2], a parlare di etnocentrismo della traduzione, vista come una pratica colonialista di manipolazione del testo, attraverso la quale una cultura egemone si appropria di un'opera letteraria nata in un'altra lingua-cultura per farla rientrare nel canone estetico della lingua-cultura di arrivo.
Da qui la celebre teoria di Venuti sull'addomesticamento (*domestication*) e l'estraniamento (*foreignization*) come poli opposti cui una traduzione può tendere, laddove la traduzione estraniante rappresenta uno spazio di autentica accoglienza dell'Altro, che non viene assimilato, bensì rispettato e apprezzato nella sua Alterità.
Come si può facilmente intuire, date queste premesse, tradurre, misurarsi con un'Alterità, pone sempre anche un problema di tipo etico: certo, ci sono diversi approcci possibili a ciascun problema di traduzione, si possono adottare diverse strategie, in linea di principio si può scegliere di avvicinare più o meno un testo alla lingua-cultura di arrivo, di scomodare l'autore per condurlo dal lettore o di prendere per mano il lettore per portarlo dall'autore, ma queste scelte, che dovrebbero presupporre un'attenta riflessione (e invece spesso sono inconsapevoli), non sono scevre da conseguenze. Se si sceglie di creare una traduzione *target-oriented*, domesticante, si corre il rischio di adottare un approccio etnocentrico, non abbastanza rispettoso della cultura in cui è nato il testo di partenza. Se si addomestica troppo un testo, si rischia di appiattirlo, di tradirne la vera natura. Se, al contrario, si decide di rimanere il più possibile aderenti all'originale, ovvero optare per una traduzione estraniante, per quanto animati dalle migliori intenzioni si rischia di stravolgere il testo di partenza, conferendogli uno stile esotico e bizzarro e provocando nel lettore un effetto che il più delle volte il testo originale non ha. In quest'ultimo caso, non solo si rende un pessimo servizio al testo e al suo autore, ma si va, involontariamente, spesso inconsapevolmente, a rafforzare l'immagine stereotipata che in Italia (e in quello che noi chiamiamo "Occidente") si ha dei Paesi arabi. Immagine stereotipata da cui nessuno è mai veramente al riparo, neppure il traduttore, che, specie se alle prime armi, può essere una vittima inconsapevole del proprio esotismo orientalista.
Se le posizioni di Venuti e Berman, infatti, sono pienamente condivisibili su un piano puramente teorico che presupponga una percezione neutra dell'Alterità, è pur vero, come osserva S. Faiq, che «Le rappresentazioni negative delle culture "deboli" da parte di quelle "potenti" – queste ultime da intendersi per lo più come occidentali – hanno sempre fatto parte dello schema della storia. Tuttavia, nessuna cultura è stata travisata e deformata dall'Occidente quanto quella arabo-islamica» [3].
Anche per il linguista e traduttologo spagnolo O. Carbonell bisogna contestualizzare la teoria di Venuti tenendo presente il fatto che la dicotomia tra traduzione domesticante ed estraniante non può

essere recepita in maniera acritica e normativa, poiché gli effetti dell'una e dell'altra strategia variano al variare delle lingue in contatto, e nel caso dell'arabo una traduzione estraniante può ottenere l'effetto contrario a quello auspicato da Venuti [4].

Uno dei nodi cruciali, per esempio, è la resa delle espressioni di derivazione religiosa, come osservato più volte da Elisabetta Bartuli, traduttrice editoriale e docente di traduzione dall'arabo (si veda, a proposito, la bella intervista pubblicata sul numero 17 della rivista *Tradurre. Pratiche, teorie, strumenti* [5]). Quando, per esempio, si decide di mantenere in originale la parola *Allah* (letteralmente "Iddio"), anziché tradurre con "Dio", si sta evidentemente ponendo l'accento sull'alterità culturale dei Paesi a maggioranza islamica. Chi legge, e magari sa poco o nulla di islamistica, è portato a credere che la parola Allah stia a indicare il nome proprio di una qualche divinità, come Shiva o Visnù, e non lo stesso Dio venerato da tutte e tre le religioni monoteiste. Seppure nel nobile intento di essere rispettosi nei confronti dell'originale, si finisce per distorcere la realtà.

Prendiamo a esempio un'espressione di uso corrente come "*A'udhu bi-llah*", letteralmente "Cerco rifugio in Dio", usata comunemente per scongiurare qualcosa di negativo, proprio come l'espressione italiana "Dio ne scampi". Il traduttore si trova davanti a un ventaglio di possibilità di resa, dalla più straniante alla più domesticante ("Cerco rifugio in Allah", "Mi rifugio in Allah", "Cerco rifugio in Dio", "Mi rifugio in Dio", "Dio non voglia", "Dio ne scampi", "Speriamo di no", "Non sia mai", "Per carità", e simili). Va da sé che una scelta non vale l'altra e che non si può decidere a priori una strategia da adottare per tutti i tipi di testo ma, per ottenere un'equivalenza funzionale tra testo fonte e testo di arrivo, vanno di volta in volta valutati l'ambientazione, il contesto, la caratterizzazione dei personaggi.

Se non si possiede una solida competenza culturale, oltre che linguistica, se non si tiene in considerazione il fatto che nell'uso quotidiano molte espressioni di derivazione religiosa hanno subìto uno slittamento se non proprio semantico, almeno pragmatico, si rischia di avvalorare lo stereotipo corrente secondo cui le società arabe sono popolate da ferventi musulmani in odor di fanatismo, e non da gente tale e quale a noi, con diverse appartenenze sociali, religiose, politiche e culturali, e si rischia di affibbiare ai personaggi caratteristiche che non possiedono affatto e far dire loro cose che nell'originale non dicono. Un po' come se all'estero, specialmente in Paesi con cui non condividiamo la cultura religiosa, un'esclamazione come "Madonna!" (usata, a seconda dei casi, per esprimere meraviglia, sorpresa, disappunto, dispiacere, preoccupazione, ecc.), venisse interpretata alla lettera, come un'invocazione che sottende un sentimento di tipo religioso, attribuendo così un'immagine di persona particolarmente devota a chi la pronuncia, quando in realtà il più delle volte il contenuto religioso non è più neppure avvertito dal parlante o comunque, nelle sue intenzioni comunicative, slitta decisamente in secondo piano.

Oltre alla complessità della questione etica relativa alle strategie traduttive, ci sono altri fattori che rendono la traduzione dall'arabo una sfida particolarmente delicata: differenze morfologiche e sintattiche, un diverso uso dei tempi verbali nei testi letterari, la resa di *realia* e termini culturospecifici che non hanno un corrispettivo nella nostra lingua, la traslitterazione dei nomi arabi e soprattutto gli effetti, in ambito letterario, del fenomeno della diglossia nei Paesi arabofoni. Il fatto che si scriva in una lingua letteraria standard distante dalle varianti del parlato (diverse in ogni Paese arabofono) e dalla vita di tutti i giorni può complicare le cose e far optare in traduzione per un registro alto anche laddove l'originale non lo prevede, snaturando così il testo, allontanandosi dallo stile e dalle intenzioni dell'autore e finendo per far parlare i personaggi come persone molto diverse da noi nel migliore dei casi, come alieni nel peggiore. Gente che si reca o giunge da qualche parte, si affretta in direzione di un qualche luogo, giace sul divano, pratica la fornicazione, anziché andare, arrivare, precipitarsi, sdraiarsi, andare a letto con qualcuno.

Ci sono poi autrici e autori che operano contaminazioni linguistiche avvalendosi della lingua letteraria e della variante colloquiale in uno stesso testo (accade non di rado che le battute di dialogo siano in arabo colloquiale) e per chi traduce si pone il problema di rendere questa complessità linguistica attingendo a diversi registri e al ventaglio di possibilità che fortunatamente la lingua italiana ci mette a disposizione.

Tuttavia, la vera difficoltà posta dal fenomeno della diglossia sta nel riuscire a riconoscere e restituire le peculiarità dello stile di un autore, considerato il fatto che l'arabo letterario è una sorta di astrazione, non è la lingua in cui l'autore parla, pensa e sogna. Ne consegue che buona parte dei testi letterari arabi presenta una lingua controllata, rigidamente normata, spesso poco incline a quegli scarti dalla norma che rappresentano la cifra stilistica di un dato autore. Eppure le grandi autrici e i grandi autori, pur nella gabbia di una lingua priva della dimensione pragmatica, sanno trovare la propria voce, e sta a noi metterci in ascolto, sentire quella voce, accoglierla e riuscire a renderla in traduzione.
Ed è che forse, al di là delle teorie propugnate dalla traduttologia, al di là della grammatica, del canone letterario e delle norme, la pratica della traduzione ha più a che fare con i neuroni specchio e l'empatia. Forse, più che l'etica e la politica della traduzione, bisognerebbe chiamare in causa le neuroscienze e la linguistica cognitiva, e ragionare sul posizionamento di ciascun traduttore non soltanto in relazione alla lingua e alla cultura da cui traduce, ma soprattutto in relazione alla singola opera tradotta. Venuti e Berman, esponenti di culture egemoni che tradizionalmente hanno avuto un approccio alla traduzione piuttosto libero e incurante dell'aderenza filologica ai testi tradotti, hanno perfettamente ragione a parlare di violenza etnocentrica della traduzione.
Ma noi, che (nonostante il vergognoso passato coloniale del nostro Paese) traduciamo verso una lingua semiperiferica qual è l'italiano, e lo facciamo dal cuore del Mediterraneo (e nel mio caso da una cultura, quella siciliana, che dalla civiltà arabo-islamica ha ereditato moltissimo, nella lingua, nell'architettura, nella letteratura, nella musica, nella gastronomia, ed è quindi ben lungi dal vedere nei Paesi del Nordafrica e Medio Oriente un Altrove esotico e distante), dobbiamo saper ricontestualizzare le loro parole. Trovare il nostro equilibrio.
Ecco, più che in termini di gerarchie di potere, penso alla traduzione come a una questione di sguardo. Ogni testo tradotto è una lettura, è lo sguardo di un singolo traduttore su una singola opera. Tradurre è un'arte performativa, è interpretare, alla stregua dei musicisti, una melodia composta da qualcun altro, suonare con i propri strumenti e la propria sensibilità una partitura altrui. Così come uno spartito, una sequenza di note non è di per sé una melodia, finché qualcuno non la suona, dando vita a quei segni attraverso la propria interpretazione, il testo letterario prende vita ed esiste solo nel momento in cui qualcuno lo legge (e, nel nostro caso, lo traduce, essendo la traduzione una forma privilegiata di lettura), lo fa risuonare in sé. Per dirla con le belle parole di Francisco Umbral: «Il libro è solo il pentagramma dell'aria che il lettore deve cantare. […] Da quei segni, da quelle lettere stampate formicolanti e secche, la mia immaginazione innalza un mondo, un bosco, un'idea, e dalle pagine del libro escono continuamente uccelli in volo» [6].

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Venuti, Lawrence, *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Roma, Armando Editore, 1999.
[2] Berman, Antoine, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, Macerata, Quodlibet, 2003.
[3] Faiq, Said, *Through the Master Discourse of Translation*, in: M. Taybi (a cura di), *New Insights into Arabic Translation and Interpreting*, Bristol, Multilingual Matters, 2016: 8.
[4] Carbonell, Ovidi, *La ética de la traducción y la ética de la traductología*, in: Grupo de investigación Traducción, literatura y sociedad (a cura di), *Ética y política de la traducción literaria*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2004: 17-46.
[5] https://rivistatradurre.it/rispettare-laltro-non-significa-tradurlo-alla-lettera/
[6] Umbral, Francisco, *Rosa e mortale*, Milano, Jaca Book, 1997: 83, trad. dallo spagnolo di Claudia Marseguerra.

Barbara Teresi, traduttrice freelance dall'arabo e consulente per la narrativa araba contemporanea. Dopo la laurea in Lingue e letterature straniere ha trascorso molti anni in Egitto insegnando italiano come lingua

straniera. Dal 2009 collabora con diverse case editrici italiane, tra cui Edizioni e/o, Sellerio, Utopia e Gallucci Editore. È socia di Strade (Sindacato traduttori editoriali) e collabora con il *Festival letterature migranti* e *Una marina di libri* organizzando eventi di promozione culturale dedicati alla traduzione. Insegna traduzione editoriale presso la *Summer School* dell'Università di Palermo.

Le fonti sonore delle musiche di tradizione orale italiane: questioni di metodo, di descrizione e di uso

Catalogo CNSMP, 1961

di *Roberta Tucci*

È fatto giorno, siamo entrati in giuoco anche noi
con i panni e le scarpe e le facce che avevamo
Rocco Scotellaro, 1954

Epifanie

Cinquant'anni fa, nel 1973, in occasione del *Primo convegno sugli studi etnomusicologici in Italia* (Roma, 29 novembre – 2 dicembre 1973), l'Associazione italiana Museo Vivo pubblicava l'*Inventario delle fonti sonore della musica di tradizione orale italiana (fascia folklorica)*, con il coordinamento di Edward Neill e con il contributo scientifico di Anna Barone (allora direttrice della Discoteca di Stato), Diego Carpitella, Elsa Guggino, Roberto Leydi, Edward Neill, Gianfranco Zaccaro: un corposo dattiloscritto ciclostilato, suddiviso in due volumi per complessive 1394 pagine, con una *Premessa* di Diego Carpitella (1973). Si è trattato di un'impresa ambiziosa e impegnativa, ancorché realizzata in economia e distribuita in misura limitata.
Scopo dell'*Inventario* era quello di testimoniare l'esistenza e il valore di un'etnomusicologia italiana matura, fondata su una solida metodologia scientifica e basata su una consistente e allargata attività di rilevamento sonoro sul campo condotta in tutto il territorio nazionale; con questa pubblicazione veniva richiamato un *corpus* di almeno 18.000-20.000 documenti etnico-musicali (cifra sicuramente

sottostimata), conservati in archivi pubblici e privati sorti in Italia dal 1948 al 1973, in tutto o in parte dedicati a questa tipologia di materiali. Al centro dell'*Inventario* vi erano senza dubbio il Centro Nazionale Studi di Musica Popolare (CNSMP) dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia e l'Archivio Etnico Linguistico-Musicale (AELM) della Discoteca di Stato, che rappresentavano – e rappresentano tuttora – le due strutture nazionali "portanti", fondative di un percorso di ricerca e di una precisa impostazione metodologica, pur differenziandosi per ampiezza disciplinare e per condizione giuridica. Oltre a queste due strutture, l'*Inventario* prendeva in considerazione anche altri importanti archivi nazionali e regionali che si erano formati prevalentemente a partire dagli anni sessanta: Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari (Roma); Folk Studio (Palermo); Istituto De Martino (Milano); Archivio etnofonico siciliano (Palermo); Istituto Sardo di Studi Etnomusicologici (Sassari), Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Messina; Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Palermo; oltre a numerose collezioni private, fra cui quelle di Roberto Leydi e dello stesso Edward Neill.

La maggior parte di queste strutture, dedicate alla raccolta, alla conservazione e allo studio del patrimonio musicale di tradizione orale in Italia, pur differenziandosi per aspetti e finalità, condividevano il presupposto di fondo che aveva determinato la nascita del CNSMP nel 1948, vale a dire l'indispensabilità del rilevamento sonoro per la conoscenza delle musiche di tradizione orale. Si tratta di un aspetto che Diego Carpitella ha ben sintetizzato con i due punti chiavi del «come» e del «dove» «raccogliere la musica popolare»: il «come» implicava che vi dovesse essere una ripresa sonora dell'evento musicale mediante apparecchiature di registrazione, «condizione preliminare per qualsiasi seria ricerca scientifica»; il «dove» poneva la necessità di effettuare le registrazioni sonore direttamente sul campo (Carpitella 1961).

Tale impostazione di metodo da applicare alla ricerca andava a correggere la distorsione che vi era stata nella precedente tradizione di studi letterari sui "canti popolari", basata su un approccio filologico applicato ai soli testi dei canti, senza tenere conto degli aspetti musicali ed esecutivi né del loro afferire a sistemi di trasmissione basati sull'oralità: aspetti che, come ormai è stato abbondantemente dimostrato, sono invece gli elementi portanti di quelle esecuzioni musicali, tali da condizionarne anche le forme letterarie i contenuti semantici.

Dunque, in una nuova temperie della ricerca etnomusicologia in Italia, il «come» e il «dove», così intesi, avevano cominciato a dare vita a campagne di rilevamenti sonori sul terreno, da parte di ricercatori, singolarmente o in équipe pluridisciplinari, in tutta Italia, per rilevare le forme e i comportamenti musicali trasmessi oralmente nelle diverse tradizioni locali.

Gli esiti di tali rilevamenti, condotti con le necessarie professionalità e non senza passione, avevano consentito, già nei primi anni di attività del CNSMP, di testimoniare concretamente l'esistenza di un patrimonio musicale vivente al di fuori della tradizione colta, che era stato sino ad allora del tutto ignorato dalla cultura italiana, la quale, scambiando lucciole per lanterne, aveva creduto di riconoscere la musica popolare nella distorta rappresentazione folkloristica del ventennio fascista. Qualcuno ricorderà, a tale riguardo, come Massimo Mila avesse polemizzato con Diego Carpitella circa la reale esistenza di un'espressività musicale autonoma dall'influenza colta o chiesastica, e come Diego Carpitella gli avesse indicato, a riprova di una tale esistenza, proprio i documenti sonori raccolti nei primi otto anni di vita del CNSMP (Carpitella, Mila 1956).

L'*Inventario* giungeva dunque al culmine di un processo di approccio diretto alle alterità musicali presenti nel nostro Paese, colte nei loro contesti, senza i filtri etnocentrici che precedentemente ne avevano impedito una reale conoscenza e in tal senso ha contribuito, per certi versi, all'istituzione del primo insegnamento universitario di etnomusicologia, che fu attivato presso la Sapienza di Roma nel 1976.

Come ho già accennato, in questo processo i punti di riferimento nazionali sono stati indubbiamente il CNSMP e l'AELM. Il CNSMP venne costituito nel 1948, per iniziativa di Giorgio Nataletti, quale «istituto per la raccolta e lo studio del folklore musicale italiano», sotto gli auspici dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia e con l'assistenza tecnica della RAI Radiotelevisione Italiana, che metteva a disposizione le proprie attrezzature di registrazione e i propri fonici per i rilevamenti sonori sul

campo e inoltre assicurava la diffusione dei materiali raccolti attraverso la radio, rispondendo in tal modo agli scopi anche divulgativi del Centro: un'idea di restituzione del tutto anticipatoria rispetto a quanto è avvenuto successivamente (Ricci 2015). Nataletti, che ne fu direttore fino al 1972, potè contare sulla determinante collaborazione di Diego Carpitella sin dai primi anni Cinquanta, ma collaborarono altresì con il Centro molti ricercatori e studiosi italiani e stranieri, etnomusicologi, musicologi, demo-antropologi, fra i quali F. Cagnetta, A. M. Cirese, L. Colacicchi, P. Collaer, E. de Martino, A. Lomax, L. M. Lombardi Satriani, C. Marcel-Dubois, E. Neill, A. Pasqualino, A. Rossi, P. Sassu, M. Schneider, T. Seppilli, O. Tiby, A. Uccello, A. F. Weis Bentzon, A. Ziino.
La presenza attiva di demo-antropologi nelle attività di ricerca del Centro trovava la sua ragione nella vicinanza che esisteva fra i due campi di studio per via del comune metodo d'indagine basato sulla ricerca sul terreno e sull'uso della ripresa sonora: a livello universitario in effetti le due aree disciplinari sono state per lungo tempo contigue, fino a che non si sono divaricate, negli anni Novanta, con la costituzione dei settori scientifico-disciplinari M-DEA/01 (Discipline demoetnoantropologiche) e L-ART/08 (Etnomusicologia).
Le campagne di rilevamento del CNSMP erano impostate su base tematica o territoriale e i materiali sonori registrati andavano a costituire le Raccolte, ciascuna individuata da un numero progressivo cronologico, uno o più raccoglitori, una o più regioni.
Alla morte di Nataletti, nel 1972, seguì un lungo periodo di chiusura del Centro, che venne riaperto nel 1989 con la nuova denominazione di Archivi di Etnomusicologia (AdE), per iniziativa di Diego Carpitella il quale ne fu conservatore per un breve periodo, fino alla sua prematura scomparsa avvenuta nel 1990. L'AdE si dotò successivamente di un gruppo di lavoro di etnomusicologi composto da G. Adamo, S. Biagiola, W. Brunetto, F. Giannattasio, G. Giuriati, A. Ricci; avviò una serie di progetti, fra cui il riordino, la digitalizzazione e la schedatura informatizzata dei documenti sonori e dei connessi documenti fotografici, affidati rispettivamente a Brunetto (2021) e a Ricci (2007), oltre all'acquisizione di raccolte preesistenti. Diede inoltre vita a una parallela attività di divulgazione e restituzione, attraverso la rivista annuale *EM. Annuario degli Archivi di etnomusicologia* (1993-2000) e soprattutto attraverso la collana editoriale AEM Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia, specificamente dedicata alla pubblicazione dei documenti sonori contenuti nelle Raccolte, con accompagnamento di ampi e dettagliati corredi informativi e critici (https://www.squilibri.it/catalogo/aem-archivi-di-etnomusicologia.html).
L'AELM nacque nel 1962 in seno alla Discoteca di Stato, per iniziativa di Diego Carpitella e Antonino Pagliaro, sulla base della precedente esperienza del CNSMP, di cui ricalcava il metodo, gli scopi e le modalità attuative, sebbene con un compasso di interesse più ampio che includeva anche le forme dell'espressività orale di interesse linguistico e demologico. La filiazione progettuale e metodologica dal CNSMP per la parte etnico-musicale fu messa in chiaro dalla stessa direttrice Anna Barone, nel suo bilancio dei primi nove anni di attività dell'Archivio, pubblicato in *Lares*:

> «L'attività etnico-musicale si è svolta […] tenendo conto dell'esperienza del Centro nazionale studi di musica popolare il cui Corpus di registrazioni è un punto di riferimento obbligato per qualsivoglia estensione e approfondimento in questo campo di ricerche […]. La maggior parte delle registrazioni sono state effettuate con strumenti tecnici a livello professionale, fatto questo di rilievo ai fini della qualità e quindi della validità del materiale, anche perché ciò significa che l'aspetto tecnologico della ricerca viene considerato essenziale, di metodo e non invece, come si è ritenuto erroneamente nel passato, e talvolta ancora nel presente, un elemento accessorio e complementare» (Barone 1971: 21).

Le attività di rilevamento sonoro, sistematicamente attive fino al 1981, si configuravano anch'esse in campagne, i cui esiti confluivano in Raccolte, distinte fra musicali (M), linguistiche (L) e linguistico-musicali (LM). Analogamente al CNSMP, l'AELM si avvaleva di raccoglitori, in parte proprio gli stessi, etnomusicologi, musicologi, demologi, antropologi, linguisti, ecc.: fra gli altri, oltre a Carpitella e a Pagliaro, si ricordano M. Agamennone, P. Arcangeli, S. Biagiola, C. Bianco, A.M. Cirese, G. Di Iorio, S. Facci, C. Gallini, F. Giannattasio, E. Guggino, R. Leydi, L. M. Lombardi

Satriani, M. Melillo, A. Milillo, P. Modugno, E. Neill, D. Perco, A. Pasqualino, O. Parlangeli, G. Profeta, A. Ricci, G. Sanga, P. Sassu, L. Sole, I. Sordi, P. Toschi, R. Tucci, A. F. Weis Bentzon.
A differenza del CNSMP, l'AELM nasceva in seno a una struttura pubblica, la Discoteca di Stato, collocata dapprima presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri, Ufficio della Proprietà Letteraria Artistica e Scientifica (UPLAS), e poi, dal 1975, presso il neonato Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Librari. Nel 2007 alla Discoteca di Stato è subentrato l'Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi (ICBSA), il quale ha mantenuto la natura di istituto bibliografico in quanto Polo del Servizio bibliotecario nazionale (SBN). Nonostante tale collocazione, l'AELM ha potuto mantenere a lungo una sua specificità di struttura di ricerca, grazie anche alla stabile consulenza di specialisti, prima assicurata da Diego Carpitella e Antonino Pagliaro, poi dal 1970 al 1975, dalla "Commissione incaricata di coordinare le ricerche e le campagne di registrazione di documenti folklorici", composta da importanti studiosi quali D. Carpitella, A.M. Cirese, R. Leydi, L.M. Lombardi Satriani, A. Pagliaro, G.B. Pellegrini, P. Toschi, A. Ziino. Purtroppo tale commissione fu sciolta con l'ingresso della Discoteca di Stato nel nuovo Ministero.
A partire dal 1969 l'AELM ha pubblicato il *Bollettino di informazione dell'AELM*, di cui sono usciti 32 numeri (1969-1984) e 3 numeri unici (1973, 1976 e 1982), in cui erano fornite dettagliate notizie sulle campagne di registrazione che si venivano effettuando, oltre a notizie relative a istituti di ricerca demo-antropologica ed etnomusicologica in Italia e in Europa (AELM 1969-84). La pubblicazione del *Bollettino* fu accolta con entusiasmo negli ambienti scientifici, tanto che la rivista *Lares* ne annunciò la nascita compiacendosi «per la bella pubblicazione» e riproducendone l'intero primo numero (Notiziario 1968).
Progressivamente però l'iniziale impianto di struttura di ricerca *sui generis* dell'AELM, poco omogeneo all'impostazione di istituto librario propria della Discoteca di Stato e non supportato da figure tecnico-scientifiche interne di etnomusicologi, inesistenti nel ruolo funzionale del Ministero, è venuto meno: le raccolte non sono state più incrementate e l'Archivio si è andato sempre più configurando come un fondo documentale dell'ICBSA, accanto agli altri fondi (Cavallari, Fischetti 2021).
Nel tempo diversi materiali dell'AELM sono stati pubblicati in edizioni discografiche, accompagnate da corredi documentali per la lettura dei brani (http://www.icbsa.it/index.php?it/164/pubblicazioni-discografiche), senza però mai giungere a progettare una collana specifica al riguardo.

Descrivere, archiviare

Sin dalla loro nascita i due archivi "capostipiti" hanno elaborato degli strumenti di descrizione e di archiviazione dei documenti sonori che andavano registrando sul campo e conservando. Il CNSMP ha inizialmente utilizzato tre diverse schede, ideate da Giorgio Nataletti (1961): una prima «di campagna», una seconda e una terza di dati anagrafici. Dallo sviluppo di questi prototipi è derivata una scheda d'archivio, con 18 voci, condivisa dalla Registroteca Centrale della RAI, presso la quale le raccolte del Centro sono conservate in copia: 1. Raccolta N.; 2. Raccoglitore; 3. Data; 4. Numero; 5. Regione; 6. Provincia; 7. Comune e luogo; 8. Titolo; 9. Capoverso; 10. Incipit melodico; 11. Autore; 12. Occasione-funzione; 13. Esecuzione; 14. Genere letterario; 15. Forma metrica letteraria; 16. Numero versi; 17. Autore versi; 18. Portatori; il lato destro della scheda conteneva inoltre dati tecnici e archivistici: formati, riversamenti, collocazione delle bobine, ecc.
Per la raccolta dei dati durante i rilevamenti sonori l'AELM ha creato una scheda da campo, adottata poi anche da altri archivi, composta da 13 voci: 1. Raccolta; 2. Regione; 3. Numero; 4. Lì (data) ; 5. Bobina (numero), 6. Brano (numero nella bobina); 7. Disco; 8. Località; 9. Informatore-i (nomi); 10. Documento (titolo); 11. Esecuzione; 12. Note; 13. Velocità (di registrazione). Ai ricercatori a cui erano affidati i rilevamenti sonori veniva inoltre indicato di aggiungere sulle scheda età, scolarità e mestiere degli esecutori («Informatori») e di utilizzare la voce «Note» per le varie informazioni di contesto raccolte durante il rilevamento dei brani; mentre veniva precisato di intendere per titolo («Documento») «il capoverso, il genere musicale o letterario, oppure il modo in cui il brano

viene designato secondo la consuetudine del luogo ove è stato registrato» (Barone 1971: 23). Come abbiamo già visto per il CNSMP, sia i dati tecnici che le numerazioni erano riferiti a registrazioni analogiche su nastro magnetico in bobina, mentre la voce «Disco» derivava probabilmente da modalità di registrazione obsolete, su lacca discografica.
Le schede erano riunite in blocchi, abitualmente chiamati "libretti da campo". Nei libretti da campo che corredano le prime raccolte, ogni scheda era corredata da un secondo foglio contenente tre pentagrammi e uno spazio bianco per annotarvi i testi, musicali e verbali.
Le schede del CNSMP e dell'AELM presentavano una forte convergenza d'impianto e inoltre molte voci delle une e delle altre erano sovrapponibili fra di loro. Tralasciando i dati tecnici, che, come ho ricordato, erano riferiti a registrazioni analogiche su nastro magnetico, per tutti gli altri dati si evidenziavano due blocchi omogenei di informazioni: i dati sulla raccolta (numero, nomi dei raccoglitori, regioni interessate); i dati su ciascun singolo brano di una raccolta (numero, luogo e data del rilevamento sonoro, modo di esecuzione, nominativi degli esecutori). Nella scheda d'archivio del CNSMP comparivano anche le voci Autore e Autore dei versi, con riferimento a quelle rare situazioni in cui gli esecutori tradizionali potessero essere riconosciuti formalmente come "autori", ad esempio quando le loro esecuzioni venivano pubblicate in dischi "da bancarella", oppure quando i versi cantati erano attribuiti a poeti socialmente riconosciuti in quanto tali.
Dunque, sin dalla loro costituzione questi due archivi di riferimento a livello nazionale avevano individuato con chiarezza quali fossero i parametri, anagrafici e descrittivi, da applicare ai documenti etnico-musicali raccolti sul campo e allo scopo avevano prodotto degli strumenti catalografici atti a restituire le specificità di fondo di brani musicali eseguiti e trasmessi al di fuori di qualsiasi procedimento esistente nella produzione musicale scritta, veicolati per via aurale/orale: brani a cui non corrispondono autori, nel senso di produttori di opere dell'ingegno, tranne in casi del tutto particolari, e che non vengono eseguiti da interpreti, ma da musicisti come tali riconosciuti nei contesti di appartenenza, in grado di gestire i materiali tradizionali ricreandoli di continuo nell'atto stesso dell'esecuzione; esecuzioni uniche e irripetibili, le cui durate non sono prevedibili *a priori*, le cui denominazioni non sono codificate e i cui riferimenti imprescindibili sono dati dal contesto: luogo, tempo, situazione, partecipanti, rilevatori, astanti, ecc.
L'impostazione di fondo dei due archivi "capostipiti" nel definire i parametri dell'anagrafica di un brano o di una raccolta, che ho qui sintetizzato, è stata ed è condivisa dai tanti archivi che si sono costituiti a seguire: sia quelli presenti nell'*Inventario* del 1973, sia i successivi, come, per fare un paio di esempi fra i più rilevanti: il Folkstudio (Sorgi 2009) e l'Archivio Etnofonico Siciliano, ora Archivio Etnomusicale del Mediterraneo (Perricone 2018; www.archivioetnograficosiciliano.it); il Servizio Cultura del Mondo Popolare, ora Archivio di Etnografia e Storia Sociale della Regione Lombardia (https://aess.regione.lombardia.it).
Va ricordato che nel tempo, oltre alle schede da campo e alle schede d'archivio, sono state sviluppate anche delle schede specialistiche per l'analisi sistematica dei documenti sonori d'interesse etnomusicologico (Giuriati 1990-91), fra cui alcune basate su un approccio particolarmente approfondito (Palombini 1994). Tali schede, nelle quali fu altresì compresa la scheda FKM dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (Carpitella, Biagiola 1978; Agamennone, Facci 1984; Giuriati 1990-91), non senza fraintendimenti (Tucci 2019 e 2021), pur esulando da una funzione prettamente archivistica, avevano alla base analoghi insiemi di dati anagrafici e descrittivi.
In tempi a noi più vicini però gli sviluppi catalografici dovuti alla digitalizzazione e all'informatizzazione dei documenti sonori dei due archivi storici, hanno divaricato le loro strade. Sicuramente le diverse afferenze istituzionali e nature giuridiche hanno determinato delle progressive inconciliabilità dei modelli, ma ha anche pesato un rapporto mutato nel tempo fra la ricerca scientifica e l'azione amministrativa pubblica. L'AdE, che non ha avuto vincoli di riferimento a piattaforme o a sistemi informativi e ha potuto avvalersi di un solido comitato scientifico, ha sviluppato una scheda archivistica perfettamente allineata con i parametri già individuati, perfezionata nella sua struttura dei dati e integrata da diverse voci: è strutturata in una scheda madre che contiene i dati sulla Raccolta (numero, ricercatore, cronologia, regione-i) e in schede figlie che ereditano i dati della scheda madre

e inoltre contengono i dati specifici di ciascun brano (numero, titolo, luogo e data della registrazione, modo di esecuzione, nomi degli esecutori), a cui si aggiungono importanti voci di precisazione, come «Fonte del titolo» e «Note al titolo». La consultazione online del catalogo delle Raccolte dell'AdE avviene sulla base dei medesimi parametri su cui la scheda è impiantata.
Le Raccolte dell'AELM invece sono state di recente digitalizzate e catalogate secondo le norme e gli standard del Servizio Bibliotecario Nazionale, analogamente alle collezioni dei dischi conservati presso l'ICBSA. Nonostante siano stati applicati dei correttivi per rendere le schede SBN adatte a venire applicate a materiali multiformi, l'impostazione di tali schede resta sostanzialmente difforme da quei parametri iniziali che abbiamo visto essere necessari per definire i documenti etnico-musicali. In queste schede figurano termini e concetti del tutto disomogenei, calibrati per essere applicati a libri, o anche a dischi di autore (ma non a dischi di ricerca etnomusicologica): anzitutto il ricercatore figura come «Autore principale» e sebbene nella voce «Nomi» sia poi specificato «autore dell'inchiesta», il termine «Autore» resta del tutto improprio e anche deontologicamente non corretto in relazione ai musicisti-esecutori, i quali, eventualmente, sarebbero loro gli autori, sebbene anche loro non lo siano nel senso che il diritto d'autore assegna a questo termine. I musicisti-esecutori, invece, figurano come «Interpreti» (o peggio ancora «interpreti di musica popolare»). Inoltre i dati sul rilevamento sonoro, impropriamente definito come «registrazione dal vivo», che dovrebbero essere centrali, sono forniti in modo parziale e non chiaro.
Ovviamente una tale restituzione impropria non dimostra un'inadeguatezza della scheda SBN: tutt'altro, si tratta di una scheda validissima e utilissima per la descrizione e la ricerca bibliografica. Dimostra semplicemente che quella scheda non è lo strumento adatto per restituire fonti sonore musicali di tradizione orale e che per tali fonti andrebbero individuati altri strumenti, fra quelli esistenti o meno. D'altra parte, già alla metà degli anni settanta dello scorso secolo Carpitella (1975) aveva fatto notare come non fosse opportuno assimilare i documenti dell'AELM al patrimonio librario, perché in tal modo si mettevano insieme due sistemi di produzione della cultura, quello della scrittura, «*recensio chiusa*», e quello dell'oralità, «*recensio aperta*», totalmente diversi, i quali necessitavano di apparati descrittivi differenziati per poter essere restituiti nelle loro intrinseche qualità.

Divulgare, restituire: pertinenze e forzature

Come ho già accennato, la questione della necessità di divulgare i documenti etnico-musicali contenuti negli archivi era stata posta sin dall'inizio: oltre alla diffusione radiofonica dei brani musicali registrati, il CNSMP già nel 1961 si era dotato di un articolato catalogo delle sue registrazioni, aggiornato poi in una successiva edizione del 1963 (CNSMP 1961 e 1963): in entrambi, oltre all'elencazione sintetica dei dati delle Raccolte, erano contenuti testi, indici analitici, bibliografie, fotografie (Ricci 2007). Analogamente l'AELM aveva pubblicato un suo primo catalogo delle Raccolte nel 1967 e un secondo, notevolmente ampliato, nel 1970 (AELM 1970), anche in questo caso con l'aggiunta di testi e di articolati indici della materia.
Tali cataloghi avevano una duplice funzione: luoghi di riepilogo generale dei *corpora* sonori etnico-musicali; strumenti di consultazione e di iniziali approfondimenti sulla materia. L'organizzazione di questi primi cataloghi, che si sarebbe ritrovata nel già citato *Inventario* del 1973 e in molti altri successivi, rifletteva l'individuazione dei parametri anagrafici e descrittivi che ho già messo in luce. L'AELM, in collaborazione con il CNSMP, anticipando una modalità oggi comune, elaborò anche uno strumento di restituzione cartografica, la *Cartografia Regionale delle Registrazioni Etnico Musicali* (AELM 1973), che includeva le Raccolte del CNSMP e quelle dell'AELM, a riprova della sempre più stretta vicinanza metodologica fra i due archivi nazionali.
Dopo la data-chiave del 1973 il CNSMP e l'AELM produssero dei cataloghi più aggiornati. Quando il CNSMP era ancora "dormiente", fu la RAI a prendere l'iniziativa di realizzare un catalogo complessivo, riveduto e corretto, delle sue raccolte, *Folk documenti sonori* (1977), affidandone la cura scientifica a Diego Carpitella. L'AELM invece nel 1986 pubblicò un nuovo, corposo,

catalogo, *Etnomusica*, curato da Sandro Biagiola (1986), concernente il solo materiale d'interesse etnomusicologico, avendo già in precedenza dedicato un volume specifico alle fonti orali non cantate (Cirese, Serafini, Milillo 1975). In ambedue questi cataloghi i parametri per definire l'anagrafica di Raccolte e brani continuavano a restare gli stessi già individuati in precedenza dai due archivi.
Va ricordato che *Folk documenti sonori* fu anche corredato da tre saggi, di Diego Carpitella, Roberto Leydi e Tullio Seppilli che affrontavano il tema della restituzione, a partire dalla diffusione radiofonica per arrivare alla costituzione di archivi e banche dati territoriali, anche regionali, con lo scopo di rendere fruibili i documenti ai territori e contribuire in tal modo a una socializzazione di quei materiali, entro una cornice di politica democratica dei beni culturali (Ricci 2015; Giannattasio 2019). In questi testi veniva anche sottolineato come i documenti etnico-musicali di tradizione orale, per poter essere fruiti in modo pienamente consapevole, devono sempre essere accompagnati da un corredo critico che ne traduca il codice "linguistico" entro cui sono stati creati e trasmessi: un codice che non è di pubblico dominio, ma si lega a specificità locali presenti in determinati contesti. Nei suoi tanti scritti Carpitella ha molte volte ripetuto questa raccomandazione di metodo, non sempre, però, e non da tutti recepita.
Finché non sono confluiti negli Archivi di Etnomusicologia nel 1989, i documenti sonori del CNSMP sono rimasti pressoché inaccessibili alla pubblica consultazione e hanno circolato quasi solo attraverso la diffusione radiofonica e, localmente, attraverso le sedi regionali della RAI. Dopo il 1989 le raccolte sono state digitalizzate e rese disponibili, parzialmente (i primi 40 secondi) online attraverso il Portale della Mediateca dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia (http://bibliomediateca.santacecilia.it/bibliomediateca), interamente in sede. Inoltre molte di esse sono ormai fruibili nelle già citate pubblicazioni della collana AEM Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia.
Le raccolte dell'AELM sono sempre state accessibili alla consultazione e a tale scopo venivano utilizzate le "salette" predisposte dalla Discoteca di Stato per l'ascolto delle sue collezioni discografiche. Agli utenti venivano messi a disposizione sia i cataloghi sia le schede da campo. Inoltre, grazie alla collaborazione fra AELM e CNSMP, di cui ho già riferito, presso le salette d'ascolto dell'AELM era anche possibile ascoltare le raccolte 1-23 del CNSMP, in virtù di una convenzione tra i due archivi nazionali (AELM 1967: 14).
Non è questo il luogo per riepilogare le vicende dei tanti, più o meno analoghi, archivi sorti già prima del 1973, non presenti nell'*Inventario*, e soprattutto dopo il 1973, sul solco metodologico tracciato dal CNSMP e dell'AELM e più in generale in seguito all'intensa attività della ricerca etnomusicologica italiana, che ha prodotto una gran quantità di documenti sonori, e poi anche audiovisivi, da cui non si può prescindere oggi. Anche perché, già a partire dagli anni Cinquanta, molti dei documenti etnico-musicali rilevati e conservati in archivi e centri di ricerca sono stati oggetto di un'ingente quantità di pubblicazioni discografiche – o di libri con dischi – curate da ricercatori e accompagnate da corredi critici, in cui le modalità di individuazione delle anagrafiche e delle descrizioni dei contenuti si sono sostanzialmente mantenute nel solco della tradizione di studio che ho sinteticamente delineato. E dunque il vasto patrimonio di "suoni" di tradizione orale conservati in centri di ricerca e archivi di varia natura, che fino a un certo momento è stato disponibile in modo limitato, oggi è pienamente accessibile e largamente diffuso. Molti brani etnico-musicali conservati negli archivi e/o pubblicati in dischi sono anche accessibili nel web, più o meno legittimamente, spesso purtroppo riprodotti "nudi e crudi", privati cioè di quella parte di informazione e di "traduzione" che è necessaria per la loro piena comprensione e senza la quale rischiano di diventare dei meri prodotti di consumo.
Nel momento in cui tali materiali vengono veicolati attraverso mezzi di diffusione di massa, si pone il problema della piena consapevolezza, anche da parte istituzionale, della specificità di questi documenti musicali, per i quali il rischio di essere condannati a un processo di massificazione e di distorsione è concreto. In tal senso appare sintomatico ciò che è avvenuto con la creazione del portale *Canzone Italiana*, realizzato nel 2018 dal MIBACT in collaborazione con l'ICBSA, con la SIAE e con i principali fornitori di contenuti musicali in rete (http://www.canzoneitaliana.it/);

nel portale è stata inserita la sezione *Tradizioni popolari* (http://www.canzoneitaliana.it/tradizioni-popolari/), in cui sono riprodotti documenti etnico-musicali dell'AELM, privati dei necessari, basilari, dati di riferimento e in alcuni casi persino abbinanti a dati errati. Oltre alla mancanza dei corretti corredi informativi, la sezione è del tutto fuorviante perché i materiali dell'AELM non sono riconducibili a "canzoni", proprio per il loro derivare da processi di creazione di trasmissione orale a cui ho sinteticamente fatto cenno e di cui esiste un'abbondante letteratura scientifica.

Ritorno al metodo

A distanza di 75 anni dalla fondazione del CNSMP e di 61 anni dalla fondazione dell'AELM, sembra necessario riconoscere il carattere di storicità che i due archivi hanno assunto nel tempo, conservando, nel loro insieme, un patrimonio musicale di tradizione orale che in gran parte oggi non è più presente nei territori italiani in quelle stesse forme, in quegli stili, in quel sistema performativo in equilibrio fra modelli condivisi e improvvisazione, per cui ogni esecuzione assume valore di unicità e di irripetibilità: lo avvertiva opportunamente Carpitella, sottolineando come quelle musiche testimonino non soltanto «la produzione di determinati "oggetti" folklorici […], ma anche un "modo" di creazione» (Carpitella 1992: 57; cfr. anche Giannattasio 1992: 166-204 e De Simone 2010: 42-44).
Anche molti di quei ricercatori e di quei musicisti "popolari" non sono più in vita e il loro essersi incontrati e avere in vario modo dialogato e attivato dei contesti performativi assume oggi il senso di un patrimonio di storie individuali, di incontri e di processi che, per essere compresi, vanno collocati nelle dimensioni culturali, professionali e politiche, oltre che esistenziali, dei vari soggetti coinvolti. I loro ruoli non sono inquadrabili in uno schema convenzionale applicabile in generale alla produzione musicale, ma vanno piuttosto collocati in quella particolare forma di alleanza che si crea fra i ricercatori e i musicisti-esecutori sulla base di una comune volontà di attribuzione di valore: ai primi spetta la responsabilità scientifica delle proprie ricerche, ai secondi la proprietà culturale delle proprie esecuzioni. Nel momento in cui tali esecuzioni musicali, rilevate sul campo, vengono depositate in archivi audiovisivi, ai ricercatori dovrebbe essere riconosciuto il ruolo di figure referenti, garanti della corretta restituzione scientifica o divulgativa di quegli stessi materiali e tale ruolo dovrebbe restare attivo nel tempo mediante l'avvicendarsi di figure scientifiche in grado esercitare analoga pertinenza.
Cosa fare dunque di questi archivi di suoni che riflettono le tanto elogiate, ma non sempre davvero comprese, "diversità culturali"? Come trattare le fonti sonore delle musiche di tradizione orale italiane, rispettando le specificità di fondo che le individuano e le qualificano? Sembra paradossale doversi porre oggi una tale domanda riguardo a "oggetti" per i quali, come ho cercato sinteticamente di delineare, non è certo mancata la costruzione, nel tempo, di un solido statuto scientifico disciplinare, né sono mancate figure di autorevoli studiosi di riferimento.
Sembra anche inverosimile che, in un'epoca di crescente sviluppo di piattaforme digitali iper perfezionate, non sia possibile progettare e realizzare un adeguato "ambiente" per questa tipologia di fonti, evitando le forzature derivate dal loro inappropriato inquadramento in sistemi informativi di descrizione e di restituzione creati per altre tipologie di documenti. Forse il problema potrà trovare una soluzione nel *Piano nazionale di digitalizzazione del patrimonio culturale* (PND) del Ministero della cultura, elaborato ai fini dell'attuazione degli obiettivi del PNRR in materia di *Strategie e piattaforme digitali per il patrimonio culturale*, quale «riferimento metodologico e operativo […], sia in ambito pubblico che privato» rivolto «in prima istanza ai musei, agli archivi, alle biblioteche, agli istituti culturali» (https://digitallibrary.cultura.gov.it/il-piano/).
Sicuramente, al di là del cosa e del come fare, la questione non può restare elusa e va affrontata con la consapevolezza che, come ha spesso sottolineato Diego Carpitella, per poter trattare queste tipologie di materiali in modo corretto occorrono le necessarie competenze.

Riferimenti bibliografici

AELM, 1967, *Archivio Etnico Linguistico-Musicale. Catalogo delle registrazioni*, Roma, Discoteca di Stato, Presidenza del Consiglio dei Ministri.
AELM, 1969-84, *Bollettino di informazione dell'Archivio Etnico Linguistico-Musicale della Discoteca di Stato*, I, n. 1 (1969) – XVI, n. 32 (1984), e tre numeri unici 1973, 1976, 1982.
AELM, 1970, *Archivio Etnico Linguistico-Musicale. Catalogo delle registrazioni*, Roma, Discoteca di Stato, Presidenza del Consiglio dei Ministri.
AELM, 1973, *Cartografia Regionale delle Registrazioni Etnico Musicali*, Centro Nazionale Studi di Musica Popolare e Archivio Etnico Linguistico-Musicale della Discoteca di Stato (1948-1973), Roma, numero unico del *Bollettino di informazione dell'AELM*.
Agamennone M., Facci S., 1984, *Riflessioni critiche sulla scheda di catalogazione dei documenti folklorico-musicali del Ministero dei Beni Culturali ed Ambientali (scheda FKM)*, in *Homo Narrans*, Palermo, Edikronos: 59-81.
Barone A., 1971, "La Discoteca di Stato e la sua attività", in *Lares*, 37, 1-2: 17-33.
Biagiola S. (a cura di), 1986, *Etnomusica. Catalogo della musica di tradizione orale nelle registrazioni dell'Archivio Etnico Linguistico-Musicale della Discoteca di Stato*, Roma, Il Ventaglio.
Brunetto W., 2021, *Gli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia*, in D. Brunetti, D. Robotti, E. Salvalaggio (a cura di), *Documenti sonori: voce, suono, musica in archivi e raccolte*, Torino, Centro Studi Piemontesi: 475-480.
Carpitella D., 1961, *Profilo storico delle raccolte di musica popolare in Italia*, in *Studi e ricerche 1948-1960*, Roma, Centro Nazionale Studi di Musica Popolare, Accademia Nazionale di Santa Cecilia – RAI Radiotelevisione Italiana: 37-58.
Carpitella D., 1973, *Etnomusicologia e stato attuale della documentazione in Italia*, in Inventario 1973:I-IX.
Carpitella D., 1975, "Musica, tradizione orale e beni culturali", *Città & Regione*, 8: 160-165.
Carpitella D., 1992, *Conversazioni sulla musica. Lezioni, conferenze, trasmissioni radiofoniche 1955-1990*, a cura della Società Italiana di Etnomusicologia, Firenze, Ponte alle Grazie.
Carpitella D., Biagiola S., 1978, *Note per la compilazione della scheda FKM*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*,Roma, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari – Istituto Centrale per il Catalogo ela Documentazione: 47-50.
Carpitella D., Mila M., 1956, "Esiste in Italia un fondo di musica popolare indipendente dalla tradizione "colta"? Una discussione sul libro di Béla Bartók", in *Notiziario Einaudi*, V, 1-2: 7-10.
Cavallari P., Fischetti A., 2021, *Dalla Discoteca di Stato all'Istituto centrale per i beni sonori e audiovisivi*, in D. Brunetti, D. Robotti, E. Salvalaggio (a cura di), *Documenti sonori: voce, suono, musica in archivi e raccolte*, Torino, Centro Studi Piemontesi: 85-92.
Cirese A.M., Serafini L., Milillo A., 1975, *Tradizioni orali non cantate*, Roma, Discoteca di Stato.
CNSMP, 1961, *Studi e ricerche 1948-1960*, Roma, Centro Nazionale Studi di Musica Popolare, Accademia Nazionale di Santa Cecilia – RAI Radiotelevisione Italiana.
CNSMP, 1963, *Catalogo sommario delle registrazioni 1948-1962*, Roma, Centro Nazionale Studi di Musica Popolare, Accademia Nazionale di Santa Cecilia – RAI Radiotelevisione Italiana.
De Simone R., 2010, *Son sei sorelle. Ritualità e canti della tradizione in Campania*, Roma, Squilibri, con 7 CD allegati.
EM, 1993-2000, *EM. Annuario degli Archivi di etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia*, 1 (1993) – 7-8 (1999/2000).
Folk documenti sonori, 1977, *Folk documenti sonori. Catalogo informativo delle registrazioni musicali originali*, a cura della Documentazione e Studi RAI per la I Rete radiofonica, Torino, ERI.
Giannattasio F., 1992, *Il concetto di musica. Contributi e prospettive della ricerca etnomusicologia*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
Giannattasio F., 2019, *"Folk documenti sonori" (1977). Le idee cambiano, i fatti restano*, in A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, CISU: 579-594.
Giuriati G., 1990-91, "La schedatura dei documenti sonori di tradizione orale", in *Materiali*, 5/6: 17-31.
Inventario, 1973, *Inventario delle fonti sonore della musica di tradizione orale italiana (fascia folklorica)*, Roma, Associazione italiana Museo Vivo, 2 voll.
Nataletti G., 1961, *In campagna e in archivio*, in CNSMP 1961: 27-36.
Notiziario, 1968, "Il Bollettino di informazione etnico-linguistico-musicale della Discoteca di Stato", in *Lares*, 34, 3/4: 194-205.

Palombini G., 1994, *Catalogazione informatizzata di documenti etnomusicologici*, in F. Bocchie P. Denley (a cura di), *Storia & Multimedia*,Bologna, Grafis edizioni: 462-474.
Perricone R., 2018, *L'Archivio Etnomusicale del Mediterraneo*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.
Ricci A., 2007, *I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale*, Milano, Franco Angeli.
Ricci A., 2015, "Alcune riflessioni sulla restituzione fra archivi sonori, radiofonia, patrimoni immateriali, studi antropologici", in *L'Uomo*, 2: 127-150.
Sorgi O. (a cura di), 2009, *Folkstudio. Catalogo delle raccolte 1966-70*, con scritti di I. E. Buttitta, G. Garofalo, E. Guggino, R. Perricone, Palermo, Archivio Sonoro Siciliano, CRICD, con CD allegato.
Tucci R., 2019, *"Ricerca e catalogazione della cultura popolare": una sperimentazione consapevole*, in A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, CISU: 229-244.
Tucci R., 2021, *La descrizione dei documenti sonori nella scheda di catalogo BDI-Beni demoetnoantropologici immateriali*, in D. Brunetti, D. Robotti, E. Salvalaggio (a cura di), *Documenti sonori: voce, suono, musica in archivi e raccolte*, Torino, Centro Studi Piemontesi: 109-117.

Roberta Tucci, docente della Scuola di Specializzazione in Beni demoetnoantropologici di "Sapienza" Università di Roma, ha effettuato ricerche di interesse etnomusicologico ed etno-oganologico in Calabria e in altre regioni centro-meridionali. Si è occupata di catalogazione dei beni culturali demoetnoantropologici presso il Centro Regionale di Documentazione della Regione Lazio e presso l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione del Ministero della cultura. Dal 2016 è membro del Comitato tecnico-scientifico dell'Ecomuseo delle Acque del Gemonese. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *I beni culturali etnografici nella Commissione Franceschini: una presenza marginale*, in "Il capitale culturale", 23, 2021; *La descrizione dei documenti sonori nella scheda di catalogo BDI-Beni demoetnoantropologici immateriali*, in *Documenti sonori*, a cura di D. Brunetti, D. Robotti, E. Salvalaggio, Torino, Centro Studi Piemontesi, 2021; *Dietro il film Calabria: zampogna/chitarra battente di Diego Carpitella*, in *Sounding Frame*, a cura di A. Cosentino, R. Di Mauro e G. Giordano, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021; *I beni culturali DEA nel Ministero della Cultura fra oblii, riconoscimenti, apparentamenti, marginalità*, in "Dialoghi Mediterranei", 58, 2022.

Le facciate delle dimore italiane a Tunisi tra stilemi, mode e gusto personale

Tunisi (ph. Jamel Chabbi)

di *Rosy Candiani*

Della ricchezza artistica e culturale della Tunisia si conoscono il lascito millenario della civiltà cartaginese-romana, e al più le testimonianze antiche o recenti della cultura islamica o l'unicità urbanistica delle Medine. In realtà esiste, soprattutto a Tunisi, un patrimonio culturale disconosciuto

ma importante, in quanto testimonianza della pluralità e della coesistenza di popoli su questo territorio, luogo di incontro e di *métissage* esistenziale, prima ancora che culturale, tra due continenti uniti dalle acque del Mediterraneo.
Questo contributo non è uno studio specialistico di storia dell'arte o dell'architettura, ma vuole essere un invito alla memoria, a fissare in qualche modo testimonianza di un patrimonio della cultura italiana a Tunisi in grave pericolo, trascurato o piuttosto in via di sparizione quando non già distrutto, ma che ci interpella ogni volta che ci capita di percorrere il quartiere di Lafayette, la" Petite Venise", i quartieri dell'epoca del protettorato ai bordi della Medina o il quartiere italiano tra il mercato centrale e la stazione del TGM, la "Petite Sicile".
Il periodo è quello tra la fine dell'Ottocento e gli anni Trenta del Novecento, quello di una grande vitalità della comunità italiana, per quanto compressa tra le autorità francesi, ottomane e poi tunisine. Gli italiani sono protagonisti della espansione edilizia della Capitale, sia come maestranze, progettisti e imprenditori, sia come committenti e abitanti degli immobili. Insieme danno vita a una nuova lettura del concetto di dimora, creando nuove tipologie abitative e interpretando in un eclettismo spontaneo ma elegante le tendenze decorative europee.
Le forme architettoniche di questo periodo del protettorato, espressione della nuova classe media e dirigente (una comunità di italiani con primato nelle professioni e nei settori produttivi) e degli architetti progettisti, sono state studiate attentamente anche in tempi recenti: per esempio la nascita delle nuove tipologie, come le *maisons de rapport*, o case a pigione, i villini unifamiliari, e i palazzetti padronali in condivisione di spazi o di funzioni. Ugualmente è stato ben inquadrato l'apporto di architetti, capomastri e maestranze italiani, artigiani qualificati spesso protagonisti anche quando, per ragioni politiche, la "firma" del progetto e dell'immobile è francese. Per alcuni di loro recenti studi hanno ricostruito identità e carriera; iniziano ad emergere i nomi di botteghe o società specializzate nella finitura delle strutture peculiari degli immobili, come, per il ferro battuto, la S.I.F.F.A., la Societé Industrielle de Fer Forgé Artistique, fondata dall'architetto Mario De Simoni, che ne fu anche Art Director.
Art Nouveau, Arabisance, Art Déco, Liberty fino al debutto del Razionalismo: gli stili si susseguono rapidi in un trentennio di edificazione a Tunisi, sull'onda delle mode imperanti in Europa, in Francia e in Italia (soprattutto in Sicilia) e secondo la formazione di questi professionisti, sia che scelgano Tunisi per un periodo della loro carriera o per un trasferimento definitivo, sia che tornino ad esercitare a Tunisi dopo una formazione all'estero.
Nei nuovi quartieri della città si assiste alla costituzione di una proprietà "europea", stranieri e italiani per primi, che si fanno costruire le abitazioni. Per alcuni di loro i progetti depositati e le fonti ci lasciano i nomi: come madame Calafato (rue de Salines, 54), la maison Pavia, Guidi, Ingrassia o Bensasson (avenue de Paris) etc.
Abbastanza rapidamente il processo di edificazione di queste dimore ad abitazione multipla, che spesso presentano un piano nobile per il proprietario e appartamenti per la locazione, segue un percorso su una duplice direzione: da un lato la omologazione o assimilazione della struttura dell'*immeuble de rapport* come raggruppamento di stanze in appartamenti autonomi, dapprima con una distribuzione attorno a un patio, o corte interna, su modello delle abitazioni tradizionali tunisine (ne resta testimonianza in avenue de la Liberté) e successivamente secondo il sistema di distribuzione di atrio e corridoi. Per altro verso, questi immobili cercano di differenziarsi tra loro e acquisire una originalità sul piano delle facciate, personalizzate nei balconi, persiane, modanature, ferro battuto e decorazioni ornamentali.
Di questo patrimonio ancora visibile, le decorazioni esteriori delle facciate in stucco o in gesso (Godoli – Saadaoui 2019: 42) rappresentano un aspetto meno studiato ma di grande interesse, in quanto affiancano o sovrappongono elementi ornamentali prefabbricati, a stampo e seriali, motivi ripresi dalle mode europee del momento, le decorazioni Art Déco o Art Nouveau, talora sovrapposti a motivi orientali e a stilemi decorativi "siciliani". Soprattutto questa ricca e fascinosa decorazione ornamentale sembra rivelare il desiderio di lasciare una traccia, da parte del proprietario committente o del decoratore e progettista, del proprio gusto, della propria persona, della propria identità. Di questa

attività artigianale restano scarse notizie, e l'unica è inerente la ditta Piemontese di scultura e decorazione, attiva dal 1848 e ancora nel 1930, la cui specialità era «lo stile arabo e gli ornamenti in gesso e staf (stucco)» (Finzi 2003).
Gli immobili tunisini ci raccontano il fascino per la decorazione come *status symbol*, come esibizione del lusso e del superfluo, che diventa accessibile anche alle famiglie della classe media con i sistemi di riproduzione seriale e ne viene a rappresentare il gusto e la posizione sociale; per contro il progettista, imprenditore edile, decoratore si fa interprete dei desideri dei suoi clienti e della condivisione della medesima cultura.
Per esemplificare e tradurre in immagini questo assunto scelgo un percorso personale e trasversale, che esamina la tipologia di decorazione "prevalente" nelle diverse dimore, perché spesso gli elementi si sovrappongono: decorazioni bi-tridimensionali, astratte, floreali e fitomorfe, zoomorfe, temi mitologici più o meno complessi, figure umane. Per ognuna di queste tipologie iniziamo da esempi seriali, spesso rivisitazione di elementi decorativi classici, per osservare poi scelte più personali e anche audaci, e convergere infine con le diverse tipologie su una piccola abitazione a Lafayette, in rue Said Derwish, dalla struttura architettonica anonima ma ben identificata.
Se si può sintetizzare in una parola la chiave delle decorazioni astratte di queste abitazioni si potrebbe ricorrere al termine "sinuosità", elemento evidente nelle immagini: per esempio a partire da quanto rimane della combinazione di decorazioni prefabbricate nel selvaggio e incompiuto tentativo di ristrutturazione. Raramente si trovano decorazioni puramente geometriche comunque accompagnate da linee dinamiche e da grafismi sinuosi. Quando la scelta cade su uno stile ornamentale non naturalistico in genere prevalgono le linee dinamiche, a spirale o "à coup de fouet", a schiocco di frusta: nella decorazione della parte alta della facciata, nelle parti sottostanti dei balconi; nelle lunette dei portoni dove spesso attorniano il medaglione che reca l'anno di costruzione o le iniziali del proprietario. Queste linee dinamiche possono virare verso uno stile decorativo barocco o verso le morbide linee delle mode più recenti; possono infine riprodursi in una sorta di "horror vacui", un «delirante montaggio di buona parte dell'abaco degli elementi architettonici dell'eclettismo classicista» (Sessa 2008: 53), nell'immobile di rue dell'Atlas, attribuito all'architetto Salvatore Desiato e che purtroppo non è più possibile vedere attualmente, poiché il balcone è caduto, così come altri elementi, e l'edificio, benché abitato, è ormai pericolante.
Un'altra costante decorativa è la presenza di elementi ornamentali floreali: dalla ripresa del motivo "classico" della cornucopia, per esempio sdoppiata e rivolta verso i balconi sottostanti, a riversare copiosamente frutta e fiori; alla inserzione di dettagli attorno alle finestre**,** che si possono allargare sulle facciate, ripresi in fregi orizzontali o verticali, a cascata. Li compongono elementi vegetali tradizionali, come le spighe, o più originali come girasoli, campanule, foglie di quercia, margherite che talora si raccolgono in *corbeilles* o in cornici cariche e strabordanti di decorazioni, virtuosismi che «sembrano scappati dalle mani di un pasticcere» (Sessa 2008: 22).
Questo percorso floreale si conclude (prima di approdare in rue Said Derwish) davanti a un edificio di avenue de Madrid del 1925 per il quale le due placche all'angolo ci hanno fortunatamente lasciato i nomi di due italiani, l'*entrepreneur* (impresario, progettista, direttore dei lavori, il termine è ancora all'epoca polivalente) Marchi e Guglielmo Vella, il decoratore, che arricchisce le scanalature verticali della sua decorazione con fregi a basso rilievo a mazzi di fiori, papaveri e girasoli, ripresi anche dalle balaustre in ferro battuto e nella parte inferiore dei balconi del piano nobile.
Allo stesso modo, la ricognizione di decorazioni con soggetti animali mostra il ricorso frequente a temi consueti come il leone o l'aquila; ma un'osservazione attenta arricchisce il repertorio con scelte meno usuali e dettate dal committente al decoratore per un richiamo personalizzato: per esempio i due cavalli che "resistono" alle modernità e si affacciano sopra l'insegna del negozio; la papera, o il cigno, attorniato da nudi femminili ormai poco decifrabili; o ancora i due dragoni simmetrici dell'immobile di rue de Londres 32 .
Le facciate di questi palazzi ottocenteschi dei nuovi quartieri a Tunisi sono inoltre un vero repertorio di presenze antropomorfe, che ancor oggi si mostrano e ci osservano nel nostro affaccendarci più sotto, lungo vie sovraffollate e rumorose.

Miti, classici o moderni, maschere e volti rimangono, come decoro di dimore che hanno ormai perso memoria del loro significato e identità, talora in un lento disfacimento, talora oggetto di restauri raffinati o maldestri, ostinate presenze malgrado la sensualità o la nudità e la perdita del loro ruolo originario.
Osserviamo figure della mitologia riprodotte secondo gli stilemi classici: i puttini, in giocosa posizione tra ghirlande sulle lunette delle finestre, o in tenere effusioni con una ninfa, o una Venere dai lineamenti "popolani", in una più discreta nicchia sottostante un balcone; e figure attinte alle più moderne mitologie e stilizzazioni floreali: giovani ninfe o divinità attorniate da ghirlande o decorazioni floreali che nella morbidezza fluttuante della forma e della postura ricordano il repertorio Déco europeo (a puro titolo di esempio si può vedere la scultura funebre di Francesco Petroni, al cimitero di Lucca).
E poi ci sono i volti: si tratta a mio parere dell'aspetto più interessante di tutto l'apparato decorativo in gesso e stucco di queste dimore: repertoriare questi visi mostra chiaramente sia il ricorso a elementi stilizzati del bagaglio del decoratore, sia la via tunisina a una decorazione risultante anche da specifiche richieste della committenza.
Si può partire da un riferimento più che classico, per esempio le maschere dei fregi dei colonnati della città di Afrodisia, di età imperiale, presenti come modelli nei manuali di studio per la loro varietà ed espressività; basta osservare alcuni esempi tunisini di mascheroni decorativi per constatarne l'aderenza ai canoni stilistici e al contempo la personalizzazione, attraverso dettagli minimi o tratti individualizzanti: la lunga barba "nettuniana", lo sberleffo dell'*azouza*, e le variazioni sul modello di base della "Medusa", capelli e occhi in particolare: dalla versione più agée della signora (ben personalizzata nell'espressione degli occhi, nella rotondità matura delle guance, nella collana di pietre e oro), forse la proprietaria del palazzo di Avenue de Madrid, o adolescenziale della fanciulla di Avenue de la Liberté.
Dalla maschera stereotipa al ritratto, a lineamenti unici e individualizzanti di giovani fanciulle, più volitive donne mature, che talora si occhieggiano o si danno le spalle da lati opposti della facciata, fino alla serie di ritratti di famiglia al piano nobile di Avenue de la Liberté. Sulle variazioni del tema "giovane donna al balcone" (la seconda purtroppo non esiste più e fa parte del crollo di rue d'Atlas), il paragone con il ritratto di Sarah Bernhardt nel ruolo di Ofelia vuole solo mostrare la presenza di stilemi Déco ma in una rivisitazione "locale" meno raffinata ed estenuata ma più spontanea e realistica: la giovane donna ha un viso "mediterraneo" e braccia più tornite, osserva i passanti ed è a sua volta osservata ai suoi lati da due ritratti femminili di donne più mature e meno sorridenti e spensierate.
Dal repertorio alla personalizzazione, questo tema decorativo delle "case parlanti", così evidente e suggestivo negli edifici della Tunisi del Protettorato, non è prerogativa unica di questa città tanto pluriculturale, e nemmeno una peculiarità dei movimenti artistici di inizio Novecento, dalla Parigi di Lavirotte alle città spagnole. Precedentemente, nell'età della nuova borghesia e della moda del ritratto, anche in pittura, nella più continentale Milano la moda della decorazione delle facciate con volti umani si diffonde a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, per espandersi poi nel resto del Nord Italia. La fortuna tutta milanese delle "case parlanti" vale una piccola parentesi perché mostra analogie con il corrispettivo tunisino (per esempio nella volontà del proprietario di lasciare un tratto personalizzante anche all'esterno dell'edificio) anche se in modalità peculiarmente milanesi, come l'uso prevalente della terracotta, la scelta di riprodurre volti per lo più noti, lo spirito imprenditoriale, che da un gusto individuale lancia un mercato produttivo.
La moda prende avvio a Milano quando il barone Gaetano Ciani decide di decorare una sua proprietà in Corso Venezia con terrecotte riproducenti busti, volti e scritte inneggianti all'Unità d'Italia. Rilevate le quote della Ditta Boni che aveva prodotte le terrecotte, Ciani ne stampa catalogo e prezziario, lanciando una moda in tutta la città, dove le facciate delle abitazioni delle ricche famiglie milanesi si ricoprono delle terrecotte del Boni e del Ciani: dalla casa del Manzoni, in piazza Belgiojoso, alle case Candiani tra via Bandello e via Vico, al Museo di Storia Naturale, fino alla dimora di Piazzale Baiamonti, la "Ca' di Facc" (casa delle facce), uno degli ultimi esempi di case

parlanti: edificata dall'architetto Buzzi nel 1878, ancora oggi esibisce sulla facciata decine di altorilievi, in questo caso di italiani illustri, una sorta di introduzione al Famedio del Cimitero Monumentale che si apre alla fine del viale.
Tornando a Tunisi, il percorso figurativo intrapreso converge e si conclude in una piccola impasse di avenue de la Liberté pressoché ai Passages, davanti a una dimora non particolarmente sontuosa o imponente, ma che rappresenta bene la sintesi e la summa dell'assunto del mio lavoro. Edificata nel 1907, è l'abitazione di Andrea Pavia, imprenditore edile.
Secondo il progetto, anonimo e forse dello stesso Pavia, conservato negli Archives de la Municipalité di Tunisi (Quattrocchi 1998: 27), l'edificio a un solo piano presentava una facciata principale con finestre sovrastate da lunette a decorazioni fitomorfe, che furono trasformate in fase di realizzazione in una serie stupefacente di decorazioni in rilievo, che rendono unica la *maison* Pavia nel panorama cittadino e che resistono nel tempo, malgrado i rimaneggiamenti legati al suo nuovo utilizzo, e malgrado l'indubbia audacia dei soggetti scelti in rapporto ai valori culturali e ufficiali del Paese (soprattutto attuali).
Sicuramente c'è un preciso senso nelle scelte del decoratore, non completamente decifrabile se non nei singoli tasselli, e altrettanto sicuramente sarebbe interessante ricostruire la figura del proprietario committente, il Pavia, la cui cultura – conoscenze classiche e occhio malizioso e sorridente – non possono essere circoscritte alle conoscenze tecniche di un costruttore o decoratore.
Nella porta e nelle tre finestre della facciata ritroviamo tutto il catalogo decorativo in auge: decorazioni astratte e in leggero bassorilievo come sfondo o cornice alle altre figure; decorazioni fitomorfe come la doppia cornucopia dell'ultima finestra a destra; sontuosi tralci di vite e grappoli d'uva ai due lati del portone, un unicum nel repertorio figurativo a Tunisi, forse richiamo a una delle attività introdotte dagli italiani, nelle coltivazioni del Cap Bon o dell'entroterra verso Beja, forse un'allusione a investimenti, proprietà o attività familiari del Pavia.
Un elemento decorativo zoomorfo ricorrente è l'aquila, rappresentata in forme che richiamano antiche figurazioni, come le arpie del mosaico di Ulisse o l'aquila della tarsia marmorea del mausoleo di Tourbet El Bey: è rappresentata in verticale, in forma allungata con atteggiamento aggressivo e a becco aperto nella decorazione del portone, in atto di divorare il grappolo d'uva, esattamente come nella tarsia di Tourbet El Bey; a fianco della figura femminile del pannello centrale, sovrastante il portone; e, in sdoppiamento simmetrico, ad ali spiegate e ancora col becco adunco aperto, a contornare il cammeo sovrastante una delle finestre, anche in questo caso una figura femminile.
Un altro animale domina la lunetta del portale e ci porta nel mondo del mito, secondo un'angolazione sensuale e maliziosa, ben oltre il casto nudo femminile riprodotto. Anche in questo caso non ci sono confronti nel repertorio dei decoratori attivi a Tunisi: il mito di Leda e il cigno viene immortalato nell'atto topico del cigno-Zeus che sinuosamente avvolge la figura femminile; questa dal canto suo ci rivela un'altra sorpresa: osservando i dettagli, non arriviamo a rintracciare la bellezza efebica e adolescenziale della giovane violata da Zeus; anzi, sono le fattezze del viso a catturarci, il naso curioso e un po' alla francese, le labbra carnose e, soprattutto, l'acconciatura, per niente spettinata, malgrado la situazione, e attualissima a inizio Novecento, a chignon alto e gonfio, riprodotto in moltissimi ritratti della Bella Époque, nei primi dagherrotipi, come quello che ci ricorda la bella Amélie Elie per cui persero la testa molti giovani parigini.
È chiaro che, come già notato in molti dei volti presenti sulle facciate del quartiere, si tratta di un vero ritratto, così come quello femminile attorniato dalle aquile – che riprende il topos della giovane donna al balcone – con capelli sciolti, braccia e spalle scoperte, volto vagamente androgino, se visto frontalmente, e un naso pronunciato, simile a quello del volto di uomo, collocato sopra la seconda finestra. Sono tratti somatici ben personalizzati, il desiderio di "firmare" la propria dimora, attraverso i motivi decoranti la facciata; questo colto *divertissement* suggerisce suggestive ipotesi per dare un volto e per raccontare la storia di questo italiano di Tunisia; e a noi, italiani in Tunisia, offre la possibilità di visitare una gipsoteca a cielo aperto.

[*] Questo lavoro approfondisce il mio intervento al convegno “Per una rilettura del concetto di *dimora, confine, frontiera* tra arte, letteratura e storia: percorso interdisciplinare”; IX Convegno internazionale di Studi Mediterranei, Tunisi, La Manouba, 27-28 aprile 2023. Tutto l’apparato fotografico è stato realizzato con le prese scattate da Jamel Chabbi, che ringrazio vivamente per il paziente lavoro di documentazione.

Riferimenti bibliografici

CICALÒ Enrico, 2016: *B.I.M. per la rappresentazione del patrimonio costruito e storico. Il rilievo delle facciate Liberty e Art Déco*, in “Disegnare con”, vol.9 n.16

FINZI Silvia, a c. di, 2003: *Métiers et professions des Italiens de Tunisie*, Tunisi, ed. Finzi

FINZI Silvia, a c. di, 2002: *Architectures italiennes de Tunisie,* Tunisi, ed. Finzi,

GODOLI Ezio, SAADAOUI Ahmed, a c. di, 2019: *Architectes, ingénieurs, entrepreneurs et artistes décorateurs italiens au Maghreb*, Pisa, Edizioni ETS.

MIRANDA Marilù, 2015: *Liberty. Architetture e decorazioni della Belle Époque*, Palermo, Ediguida

MONTAMAT Bruno, 2021: *Jules Lavirotte (1864-1929) ou l’Art nouveau symboliste,* in *Les Cahiers de la recherche architecturale urbaine et paysagère. Actualités de la recherche,* mise en ligne 2021, 23 Mars

QUATTROCCHI Luca,1998: *L’Art Nouveau à Tunis. 1900 – 1905*, Tunis, agence de mise en valeur du patrimoine et de Promotion Culturelle.

SESSA Ettore, 2008: *La produzione architettonica dei progettisti, decoratori e imprenditori edili italiani in Tunisia durante il Protettorato francese*: https://it.readkong.com.

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

Le facciate delle dimore italiane a Tunisi tra stilemi, mode e gusto personale

Tunisi (ph. Jamel Chabbi)

di *Rosy Candiani*

Della ricchezza artistica e culturale della Tunisia si conoscono il lascito millenario della civiltà cartaginese-romana, e al più le testimonianze antiche o recenti della cultura islamica o l'unicità urbanistica delle Medine. In realtà esiste, soprattutto a Tunisi, un patrimonio culturale disconosciuto

ma importante, in quanto testimonianza della pluralità e della coesistenza di popoli su questo territorio, luogo di incontro e di *métissage* esistenziale, prima ancora che culturale, tra due continenti uniti dalle acque del Mediterraneo.
Questo contributo non è uno studio specialistico di storia dell'arte o dell'architettura, ma vuole essere un invito alla memoria, a fissare in qualche modo testimonianza di un patrimonio della cultura italiana a Tunisi in grave pericolo, trascurato o piuttosto in via di sparizione quando non già distrutto, ma che ci interpella ogni volta che ci capita di percorrere il quartiere di Lafayette, la" Petite Venise", i quartieri dell'epoca del protettorato ai bordi della Medina o il quartiere italiano tra il mercato centrale e la stazione del TGM, la "Petite Sicile".
Il periodo è quello tra la fine dell'Ottocento e gli anni Trenta del Novecento, quello di una grande vitalità della comunità italiana, per quanto compressa tra le autorità francesi, ottomane e poi tunisine. Gli italiani sono protagonisti della espansione edilizia della Capitale, sia come maestranze, progettisti e imprenditori, sia come committenti e abitanti degli immobili. Insieme danno vita a una nuova lettura del concetto di dimora, creando nuove tipologie abitative e interpretando in un eclettismo spontaneo ma elegante le tendenze decorative europee.
Le forme architettoniche di questo periodo del protettorato, espressione della nuova classe media e dirigente (una comunità di italiani con primato nelle professioni e nei settori produttivi) e degli architetti progettisti, sono state studiate attentamente anche in tempi recenti: per esempio la nascita delle nuove tipologie, come le *maisons de rapport*, o case a pigione, i villini unifamiliari, e i palazzetti padronali in condivisione di spazi o di funzioni. Ugualmente è stato ben inquadrato l'apporto di architetti, capomastri e maestranze italiani, artigiani qualificati spesso protagonisti anche quando, per ragioni politiche, la "firma" del progetto e dell'immobile è francese. Per alcuni di loro recenti studi hanno ricostruito identità e carriera; iniziano ad emergere i nomi di botteghe o società specializzate nella finitura delle strutture peculiari degli immobili, come, per il ferro battuto, la S.I.F.F.A., la Societé Industrielle de Fer Forgé Artistique, fondata dall'architetto Mario De Simoni, che ne fu anche Art Director.
Art Nouveau, Arabisance, Art Déco, Liberty fino al debutto del Razionalismo: gli stili si susseguono rapidi in un trentennio di edificazione a Tunisi, sull'onda delle mode imperanti in Europa, in Francia e in Italia (soprattutto in Sicilia) e secondo la formazione di questi professionisti, sia che scelgano Tunisi per un periodo della loro carriera o per un trasferimento definitivo, sia che tornino ad esercitare a Tunisi dopo una formazione all'estero.
Nei nuovi quartieri della città si assiste alla costituzione di una proprietà "europea", stranieri e italiani per primi, che si fanno costruire le abitazioni. Per alcuni di loro i progetti depositati e le fonti ci lasciano i nomi: come madame Calafato (rue de Salines, 54), la maison Pavia, Guidi, Ingrassia o Bensasson (avenue de Paris) etc.
Abbastanza rapidamente il processo di edificazione di queste dimore ad abitazione multipla, che spesso presentano un piano nobile per il proprietario e appartamenti per la locazione, segue un percorso su una duplice direzione: da un lato la omologazione o assimilazione della struttura dell'*immeuble de rapport* come raggruppamento di stanze in appartamenti autonomi, dapprima con una distribuzione attorno a un patio, o corte interna, su modello delle abitazioni tradizionali tunisine (ne resta testimonianza in avenue de la Liberté) e successivamente secondo il sistema di distribuzione di atrio e corridoi. Per altro verso, questi immobili cercano di differenziarsi tra loro e acquisire una originalità sul piano delle facciate, personalizzate nei balconi, persiane, modanature, ferro battuto e decorazioni ornamentali.
Di questo patrimonio ancora visibile, le decorazioni esteriori delle facciate in stucco o in gesso (Godoli – Saadaoui 2019: 42) rappresentano un aspetto meno studiato ma di grande interesse, in quanto affiancano o sovrappongono elementi ornamentali prefabbricati, a stampo e seriali, motivi ripresi dalle mode europee del momento, le decorazioni Art Déco o Art Nouveau, talora sovrapposti a motivi orientali e a stilemi decorativi "siciliani". Soprattutto questa ricca e fascinosa decorazione ornamentale sembra rivelare il desiderio di lasciare una traccia, da parte del proprietario committente o del decoratore e progettista, del proprio gusto, della propria persona, della propria identità. Di questa

attività artigianale restano scarse notizie, e l'unica è inerente la ditta Piemontese di scultura e decorazione, attiva dal 1848 e ancora nel 1930, la cui specialità era «lo stile arabo e gli ornamenti in gesso e staf (stucco)» (Finzi 2003).
Gli immobili tunisini ci raccontano il fascino per la decorazione come *status symbol*, come esibizione del lusso e del superfluo, che diventa accessibile anche alle famiglie della classe media con i sistemi di riproduzione seriale e ne viene a rappresentare il gusto e la posizione sociale; per contro il progettista, imprenditore edile, decoratore si fa interprete dei desideri dei suoi clienti e della condivisione della medesima cultura.
Per esemplificare e tradurre in immagini questo assunto scelgo un percorso personale e trasversale, che esamina la tipologia di decorazione "prevalente" nelle diverse dimore, perché spesso gli elementi si sovrappongono: decorazioni bi-tridimensionali, astratte, floreali e fitomorfe, zoomorfe, temi mitologici più o meno complessi, figure umane. Per ognuna di queste tipologie iniziamo da esempi seriali, spesso rivisitazione di elementi decorativi classici, per osservare poi scelte più personali e anche audaci, e convergere infine con le diverse tipologie su una piccola abitazione a Lafayette, in rue Said Derwish, dalla struttura architettonica anonima ma ben identificata.
Se si può sintetizzare in una parola la chiave delle decorazioni astratte di queste abitazioni si potrebbe ricorrere al termine "sinuosità", elemento evidente nelle immagini: per esempio a partire da quanto rimane della combinazione di decorazioni prefabbricate nel selvaggio e incompiuto tentativo di ristrutturazione. Raramente si trovano decorazioni puramente geometriche comunque accompagnate da linee dinamiche e da grafismi sinuosi. Quando la scelta cade su uno stile ornamentale non naturalistico in genere prevalgono le linee dinamiche, a spirale o "à coup de fouet", a schiocco di frusta: nella decorazione della parte alta della facciata, nelle parti sottostanti dei balconi; nelle lunette dei portoni dove spesso attorniano il medaglione che reca l'anno di costruzione o le iniziali del proprietario. Queste linee dinamiche possono virare verso uno stile decorativo barocco o verso le morbide linee delle mode più recenti; possono infine riprodursi in una sorta di "horror vacui", un «delirante montaggio di buona parte dell'abaco degli elementi architettonici dell'eclettismo classicista» (Sessa 2008: 53), nell'immobile di rue dell'Atlas, attribuito all'architetto Salvatore Desiato e che purtroppo non è più possibile vedere attualmente, poiché il balcone è caduto, così come altri elementi, e l'edificio, benché abitato, è ormai pericolante.
Un'altra costante decorativa è la presenza di elementi ornamentali floreali: dalla ripresa del motivo "classico" della cornucopia, per esempio sdoppiata e rivolta verso i balconi sottostanti, a riversare copiosamente frutta e fiori; alla inserzione di dettagli attorno alle finestre**,** che si possono allargare sulle facciate, ripresi in fregi orizzontali o verticali, a cascata. Li compongono elementi vegetali tradizionali, come le spighe, o più originali come girasoli, campanule, foglie di quercia, margherite che talora si raccolgono in *corbeilles* o in cornici cariche e strabordanti di decorazioni, virtuosismi che «sembrano scappati dalle mani di un pasticcere» (Sessa 2008: 22).
Questo percorso floreale si conclude (prima di approdare in rue Said Derwish) davanti a un edificio di avenue de Madrid del 1925 per il quale le due placche all'angolo ci hanno fortunatamente lasciato i nomi di due italiani, l'*entrepreneur* (impresario, progettista, direttore dei lavori, il termine è ancora all'epoca polivalente) Marchi e Guglielmo Vella, il decoratore, che arricchisce le scanalature verticali della sua decorazione con fregi a basso rilievo a mazzi di fiori, papaveri e girasoli, ripresi anche dalle balaustre in ferro battuto e nella parte inferiore dei balconi del piano nobile.
Allo stesso modo, la ricognizione di decorazioni con soggetti animali mostra il ricorso frequente a temi consueti come il leone o l'aquila; ma un'osservazione attenta arricchisce il repertorio con scelte meno usuali e dettate dal committente al decoratore per un richiamo personalizzato: per esempio i due cavalli che "resistono" alle modernità e si affacciano sopra l'insegna del negozio; la papera, o il cigno, attorniato da nudi femminili ormai poco decifrabili; o ancora i due dragoni simmetrici dell'immobile di rue de Londres 32 .
Le facciate di questi palazzi ottocenteschi dei nuovi quartieri a Tunisi sono inoltre un vero repertorio di presenze antropomorfe, che ancor oggi si mostrano e ci osservano nel nostro affaccendarci più sotto, lungo vie sovraffollate e rumorose.

Miti, classici o moderni, maschere e volti rimangono, come decoro di dimore che hanno ormai perso memoria del loro significato e identità, talora in un lento disfacimento, talora oggetto di restauri raffinati o maldestri, ostinate presenze malgrado la sensualità o la nudità e la perdita del loro ruolo originario.
Osserviamo figure della mitologia riprodotte secondo gli stilemi classici: i puttini, in giocosa posizione tra ghirlande sulle lunette delle finestre, o in tenere effusioni con una ninfa, o una Venere dai lineamenti "popolani", in una più discreta nicchia sottostante un balcone; e figure attinte alle più moderne mitologie e stilizzazioni floreali: giovani ninfe o divinità attorniate da ghirlande o decorazioni floreali che nella morbidezza fluttuante della forma e della postura ricordano il repertorio Déco europeo (a puro titolo di esempio si può vedere la scultura funebre di Francesco Petroni, al cimitero di Lucca).
E poi ci sono i volti: si tratta a mio parere dell'aspetto più interessante di tutto l'apparato decorativo in gesso e stucco di queste dimore: repertoriare questi visi mostra chiaramente sia il ricorso a elementi stilizzati del bagaglio del decoratore, sia la via tunisina a una decorazione risultante anche da specifiche richieste della committenza.
Si può partire da un riferimento più che classico, per esempio le maschere dei fregi dei colonnati della città di Afrodisia, di età imperiale, presenti come modelli nei manuali di studio per la loro varietà ed espressività; basta osservare alcuni esempi tunisini di mascheroni decorativi per constatarne l'aderenza ai canoni stilistici e al contempo la personalizzazione, attraverso dettagli minimi o tratti individualizzanti: la lunga barba "nettuniana", lo sberleffo dell'*azouza*, e le variazioni sul modello di base della "Medusa", capelli e occhi in particolare: dalla versione più agée della signora (ben personalizzata nell'espressione degli occhi, nella rotondità matura delle guance, nella collana di pietre e oro), forse la proprietaria del palazzo di Avenue de Madrid, o adolescenziale della fanciulla di Avenue de la Liberté.
Dalla maschera stereotipa al ritratto, a lineamenti unici e individualizzanti di giovani fanciulle, più volitive donne mature, che talora si occhieggiano o si danno le spalle da lati opposti della facciata, fino alla serie di ritratti di famiglia al piano nobile di Avenue de la Liberté. Sulle variazioni del tema "giovane donna al balcone" (la seconda purtroppo non esiste più e fa parte del crollo di rue d'Atlas), il paragone con il ritratto di Sarah Bernhardt nel ruolo di Ofelia vuole solo mostrare la presenza di stilemi Déco ma in una rivisitazione "locale" meno raffinata ed estenuata ma più spontanea e realistica: la giovane donna ha un viso "mediterraneo" e braccia più tornite, osserva i passanti ed è a sua volta osservata ai suoi lati da due ritratti femminili di donne più mature e meno sorridenti e spensierate.
Dal repertorio alla personalizzazione, questo tema decorativo delle "case parlanti", così evidente e suggestivo negli edifici della Tunisi del Protettorato, non è prerogativa unica di questa città tanto pluriculturale, e nemmeno una peculiarità dei movimenti artistici di inizio Novecento, dalla Parigi di Lavirotte alle città spagnole. Precedentemente, nell'età della nuova borghesia e della moda del ritratto, anche in pittura, nella più continentale Milano la moda della decorazione delle facciate con volti umani si diffonde a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, per espandersi poi nel resto del Nord Italia. La fortuna tutta milanese delle "case parlanti" vale una piccola parentesi perché mostra analogie con il corrispettivo tunisino (per esempio nella volontà del proprietario di lasciare un tratto personalizzante anche all'esterno dell'edificio) anche se in modalità peculiarmente milanesi, come l'uso prevalente della terracotta, la scelta di riprodurre volti per lo più noti, lo spirito imprenditoriale, che da un gusto individuale lancia un mercato produttivo.
La moda prende avvio a Milano quando il barone Gaetano Ciani decide di decorare una sua proprietà in Corso Venezia con terrecotte riproducenti busti, volti e scritte inneggianti all'Unità d'Italia. Rilevate le quote della Ditta Boni che aveva prodotte le terrecotte, Ciani ne stampa catalogo e prezziario, lanciando una moda in tutta la città, dove le facciate delle abitazioni delle ricche famiglie milanesi si ricoprono delle terrecotte del Boni e del Ciani: dalla casa del Manzoni, in piazza Belgiojoso, alle case Candiani tra via Bandello e via Vico, al Museo di Storia Naturale, fino alla dimora di Piazzale Baiamonti, la "Ca' di Facc" (casa delle facce), uno degli ultimi esempi di case

parlanti: edificata dall'architetto Buzzi nel 1878, ancora oggi esibisce sulla facciata decine di altorilievi, in questo caso di italiani illustri, una sorta di introduzione al Famedio del Cimitero Monumentale che si apre alla fine del viale.
Tornando a Tunisi, il percorso figurativo intrapreso converge e si conclude in una piccola impasse di avenue de la Liberté pressoché ai Passages, davanti a una dimora non particolarmente sontuosa o imponente, ma che rappresenta bene la sintesi e la summa dell'assunto del mio lavoro. Edificata nel 1907, è l'abitazione di Andrea Pavia, imprenditore edile.
Secondo il progetto, anonimo e forse dello stesso Pavia, conservato negli Archives de la Municipalité di Tunisi (Quattrocchi 1998: 27), l'edificio a un solo piano presentava una facciata principale con finestre sovrastate da lunette a decorazioni fitomorfe, che furono trasformate in fase di realizzazione in una serie stupefacente di decorazioni in rilievo, che rendono unica la *maison* Pavia nel panorama cittadino e che resistono nel tempo, malgrado i rimaneggiamenti legati al suo nuovo utilizzo, e malgrado l'indubbia audacia dei soggetti scelti in rapporto ai valori culturali e ufficiali del Paese (soprattutto attuali).
Sicuramente c'è un preciso senso nelle scelte del decoratore, non completamente decifrabile se non nei singoli tasselli, e altrettanto sicuramente sarebbe interessante ricostruire la figura del proprietario committente, il Pavia, la cui cultura – conoscenze classiche e occhio malizioso e sorridente – non possono essere circoscritte alle conoscenze tecniche di un costruttore o decoratore.
Nella porta e nelle tre finestre della facciata ritroviamo tutto il catalogo decorativo in auge: decorazioni astratte e in leggero bassorilievo come sfondo o cornice alle altre figure; decorazioni fitomorfe come la doppia cornucopia dell'ultima finestra a destra; sontuosi tralci di vite e grappoli d'uva ai due lati del portone, un unicum nel repertorio figurativo a Tunisi, forse richiamo a una delle attività introdotte dagli italiani, nelle coltivazioni del Cap Bon o dell'entroterra verso Beja, forse un'allusione a investimenti, proprietà o attività familiari del Pavia.
Un elemento decorativo zoomorfo ricorrente è l'aquila, rappresentata in forme che richiamano antiche figurazioni, come le arpie del mosaico di Ulisse o l'aquila della tarsia marmorea del mausoleo di Tourbet El Bey: è rappresentata in verticale, in forma allungata con atteggiamento aggressivo e a becco aperto nella decorazione del portone, in atto di divorare il grappolo d'uva, esattamente come nella tarsia di Tourbet El Bey; a fianco della figura femminile del pannello centrale, sovrastante il portone; e, in sdoppiamento simmetrico, ad ali spiegate e ancora col becco adunco aperto, a contornare il cammeo sovrastante una delle finestre, anche in questo caso una figura femminile.
Un altro animale domina la lunetta del portale e ci porta nel mondo del mito, secondo un'angolazione sensuale e maliziosa, ben oltre il casto nudo femminile riprodotto. Anche in questo caso non ci sono confronti nel repertorio dei decoratori attivi a Tunisi: il mito di Leda e il cigno viene immortalato nell'atto topico del cigno-Zeus che sinuosamente avvolge la figura femminile; questa dal canto suo ci rivela un'altra sorpresa: osservando i dettagli, non arriviamo a rintracciare la bellezza efebica e adolescenziale della giovane violata da Zeus; anzi, sono le fattezze del viso a catturarci, il naso curioso e un po' alla francese, le labbra carnose e, soprattutto, l'acconciatura, per niente spettinata, malgrado la situazione, e attualissima a inizio Novecento, a chignon alto e gonfio, riprodotto in moltissimi ritratti della Bella Époque, nei primi dagherrotipi, come quello che ci ricorda la bella Amélie Elie per cui persero la testa molti giovani parigini.
È chiaro che, come già notato in molti dei volti presenti sulle facciate del quartiere, si tratta di un vero ritratto, così come quello femminile attorniato dalle aquile – che riprende il topos della giovane donna al balcone – con capelli sciolti, braccia e spalle scoperte, volto vagamente androgino, se visto frontalmente, e un naso pronunciato, simile a quello del volto di uomo, collocato sopra la seconda finestra. Sono tratti somatici ben personalizzati, il desiderio di "firmare" la propria dimora, attraverso i motivi decoranti la facciata; questo colto *divertissement* suggerisce suggestive ipotesi per dare un volto e per raccontare la storia di questo italiano di Tunisia; e a noi, italiani in Tunisia, offre la possibilità di visitare una gipsoteca a cielo aperto.

[*] Questo lavoro approfondisce il mio intervento al convegno “Per una rilettura del concetto di *dimora, confine, frontiera* tra arte, letteratura e storia: percorso interdisciplinare”; IX Convegno internazionale di Studi Mediterranei, Tunisi, La Manouba, 27-28 aprile 2023. Tutto l’apparato fotografico è stato realizzato con le prese scattate da Jamel Chabbi, che ringrazio vivamente per il paziente lavoro di documentazione.

Riferimenti bibliografici

CICALÒ Enrico, 2016: *B.I.M. per la rappresentazione del patrimonio costruito e storico. Il rilievo delle facciate Liberty e Art Déco*, in “Disegnare con”, vol.9 n.16

FINZI Silvia, a c. di, 2003: *Métiers et professions des Italiens de Tunisie*, Tunisi, ed. Finzi

FINZI Silvia, a c. di, 2002: *Architectures italiennes de Tunisie,* Tunisi, ed. Finzi,

GODOLI Ezio, SAADAOUI Ahmed, a c. di, 2019: *Architectes, ingénieurs, entrepreneurs et artistes décorateurs italiens au Maghreb*, Pisa, Edizioni ETS.

MIRANDA Marilù, 2015: *Liberty. Architetture e decorazioni della Belle Époque*, Palermo, Ediguida

MONTAMAT Bruno, 2021: *Jules Lavirotte (1864-1929) ou l’Art nouveau symboliste,* in *Les Cahiers de la recherche architecturale urbaine et paysagère. Actualités de la recherche,* mise en ligne 2021, 23 Mars

QUATTROCCHI Luca,1998: *L’Art Nouveau à Tunis. 1900 – 1905*, Tunis, agence de mise en valeur du patrimoine et de Promotion Culturelle.

SESSA Ettore, 2008: *La produzione architettonica dei progettisti, decoratori e imprenditori edili italiani in Tunisia durante il Protettorato francese*: https://it.readkong.com.

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

“I giovani hanno fatto la rivoluzione, ma i vecchi l’hanno rubata”. La Tunisia e il tramonto della Primavera

di *Antonino Cusumano*

Mabruk è il primo tunisino che ho incontrato quando nel 1970 ho cominciato la mia ricerca sull'immigrazione in Sicilia per la tesi di laurea. Originario di Mahdia, Mabruk vive e abita a Mazara del Vallo dal 1970. Ha lavorato per più di trent'anni a bordo dei pescherecci. Oggi è pensionato, frequenta la piazza e il bar della marina, parla perfettamente quello stesso italiano con il quale si esprimono i pescatori mazaresi, mimetizzando nelle parole del dialetto siciliano gli accenti della lingua araba. I suoi figli hanno frequentato la scuola tunisina che ha sede a Mazara e hanno poi continuato gli studi in Francia, dove si sono trasferiti. Mabruk è invece rimasto e, pur non avendo ottenuto la cittadinanza italiana, si definisce "italiano di Mahdia".
Agli inizi degli anni settanta i tunisini immigrati in Sicilia come Mabruk erano poche migliaia. I primi arrivarono nel trapanese perfino senza passaporto, trasbordando da un peschereccio ad un altro al largo delle acque del Canale. Sbarcavano ed entravano nel giro di un racket, organizzato e foraggiato dal patronato. La maggior parte degli immigrati arrivava comunque da "turista" a Trapani con la motonave *Campania felix* e lavorava in clandestinità nei settori della pesca e dell'agricoltura. Il loro numero cresceva puntualmente nella stagione della vendemmia e della raccolta delle olive. Scaduto il visto, i "turisti" non tornavano al Paese d'origine, scomparivano, si mimetizzavano, inghiottiti dai mille meandri dell'economia sommersa e dalle ombre delle medine e dei quartieri degradati che ospitavano i loro poveri alloggi.
In Tunisia, Bourghiba era ancora il capo di Stato, il Padre della patria, il leader del partito neo Destour, interprete e responsabile di una politica filoccidentale e, per alcuni aspetti, antitradizionalista. Il

fallimento del piano triennale coordinato dal consigliere di Stato, Ben Salah, che prevedeva la nazionalizzazione delle società private e l'esperienza di sviluppo pianificato della collettivizzazione cooperativa, aveva prodotto la crisi monetaria del 1965 e la svalutazione del dinar. Da qui disoccupazione ed emigrazione. «Ci sono nel 1970 quasi 600 mila giovani dai 15 ai 20 anni – scriveva con intelligente lungimiranza in quegli anni lo studioso francese J. Poncet (1971:110) –, ce ne saranno un milione nel 1975 e un milione e mezzo verso il 1980 che chiederanno di vivere come si è loro insegnato, come si è loro promesso, molto meglio dei loro padri poveri fellah e disoccupati».

Le dinamiche demografiche contribuiscono a spiegare le congiunture dell'economia e la mobilità delle popolazioni. L'arrivo dei Tunisini in Sicilia era anche l'effetto di una rifrazione ovvero della speculare e storica presenza dei Siciliani in Tunisia almeno fino agli anni sessanta, quando a seguito dell'indipendenza nazionale furono in maggioranza costretti a rimpatriare. Ma nella dimensione transfrontaliera del Mediterraneo le migrazioni hanno una strutturale ciclicità e circolarità tra le due sponde, anche se le politiche dei sovranismi occidentali hanno oggi prodotto fratture, muri, respingimenti, tragedie. Tra Sicilia e Tunisia c'è una storia plurisecolare di relazioni e di transazioni, c'è un mare che è sempre stato un sistema reticolare complesso, uno spazio itinerante di orizzonti incrociati, di frontiere mobili. I fili spinati innalzati non sembrano fermare i giovani che cercano una via di fuga, una speranza, la sopravvivenza.

Dei giovani tunisini dopo la Primavera, della loro condizione inquieta e liminale scrive Giovanni Cordova in un libro attento e intenso, *Karim e gli altri* (Rosenberg@Sellier, 2022), una ricognizione antropologica a tutto tondo e di grande spessore, con al centro un contesto e un tempo di grave incertezza politica e di trepidante transizione culturale. Per quanto la Tunisia sia realtà geografica assai vicina e protagonista delle cronache che hanno incidenza e diretta influenza sulle nostre coste, resta scarsa e opaca la conoscenza di quanto accade e di quel che si muove dentro questo Paese, piccolo ma strategicamente centrale nell'area del Mediterraneo. Contraddizioni che appartengono al nostro sguardo eurocentrico, ritardi riconducibili al nostro pigro secondare stereotipi e luoghi comuni, distorte rappresentazioni di un mondo ritenuto immobile e incompatibile con la modernità.

Ieri, la Primavera araba ci ha colto impreparati e impacciati di fronte all'irruzione nella storia di sommovimenti popolari che portarono alla ribalta nuovi soggetti e nuove soggettività, le voci dei giovani e delle donne. Oggi rischiamo di non capire gli sviluppi e gli esiti di quella stagione insurrezionale che dalla Tunisia aveva investito tutto il Maghreb. Ieri corruzione e repressione avevano alimentato le proteste contro il regime autocratico di Ben Ali, oggi la democrazia conquistata mostra tutta la sua fragile ed effimera istituzione formale. Il libro di Giovanni Cordova scavando dentro questa faglia temporale della difficile e irrisolta transizione indaga i recessi e i risvolti della vita quotidiana, gli immaginari dei giovani delle classi medie urbane, le narrative che plasmano le loro relazioni sociali, gli aneliti di emancipazione e i vincoli di fedeltà ai codici familiari e religiosi.

Cadute le illusioni e le promesse della Primavera, la classe media si è disgregata e impoverita, le nuove generazioni che si sono liberate del sistema liberal-poliziesco di Ben Ali si ritrovano sequestrate e incanaglite nel vuoto esistenziale prodotto dall'instabilità politica del governo del presidente Kaïs Saïed tentato da torsioni autoritarie e dispotiche. Lo "stato di emergenza" si è perpetuato a tempo indeterminato e sono tornati a rendersi visibili nello spazio pubblico i simboli identitari della religione islamica, una reviviscenza di forme e pratiche di devozione che erano state abbandonate, mimetizzate, secolarizzate. I giovani cresciuti davanti alle tv satellitari del Qatar e di al-Jazeera vivono una dolorosa esperienza di subalternità e di estraniamento. Costituiscono il 43% della popolazione in età attiva ma più del 32% dei diplomati è disoccupato. La crescente disconnessione tra sistema educativo e mercato del lavoro ha aperto un buco nero nell'economia e una spaccatura nella società del Paese, divaricando ancor più la distanza sentimentale e culturale tra le generazioni.

«I giovani hanno fatto la rivoluzione, ma i vecchi l'hanno rubata. I giovani oggi non hanno sogni, perché i vecchi li hanno rubati» afferma Mounir, un trentaquattrenne originario del Sahel, figlio di una famiglia piccolo borghese che ha interrotto gli studi universitari avendo assunto consapevolezza dell'inutilità pratica del diploma di laurea. Fa il tassista, convive a Tunisi con Emma, trasgredendo la

volontà dei genitori che avevano progettato un matrimonio tradizionale all'interno della rete parentale. Mounir condivide questa condizione con molti coetanei della medesima estrazione sociale, stretti tra il desiderio di indipendenza e i condizionamenti morali, in bilico tra i consumi e i costumi dettati dalla modernità e le restrizioni imposte dagli stili di vita delle comunità di appartenenza. Una dicotomia sofferta e insoluta assimilabile per certi aspetti all'ambivalenza in cui si trovano molti dei figli degli immigrati tunisini nati e scolarizzati in Sicilia, con le differenze non irrilevanti relative ai contesti di riferimento. Comune è tuttavia la soggettività generazionale, la prospettiva transnazionale, la preziosa variabile costituita dalla risorsa del capitale umano che si avvale di un livello di istruzione sicuramente superiore rispetto a quello dei padri, di un orizzonte simbolico ben più ampio e articolato di quello esperito dai genitori. Comune è in fondo l'aspirazione alla cittadinanza, all'esercizio dei diritti di libertà individuale, al riconoscimento della identità culturale e della dignità umana della persona.

Osservare l'immagine che i giovani offrono di se stessi e degli altri attraverso le loro azioni e le loro rappresentazioni, individuare le loro possibili traiettorie di vita nei processi di socializzazione e di acculturazione è la chiave di lettura della comunità tunisina oggi dopo la Primavera che Giovanni Cordova propone in questo libro, esito di un puntuale lavoro di ricerca sul terreno della durata di tre anni, dal 2016 al 2018. Un'etnografia che ha attraversato una vasta area geografica, ha esplorato una significativa pluralità di fonti, ha partecipato alla quotidianità esistenziale degli interlocutori. Una impeccabile e scientificamente avvertita metodologia di indagine condotta mediante l'immersione prolungata nelle situazioni e nelle esperienze di tutti i giorni. Distinguendo generi e generazioni, la ricerca ha approfondito la conoscenza di quella fascia di giovani compresi tra i 19 e i 23 anni riconducibili alle classi medie sempre più contigue a quelle popolari, insieme coinvolte in un medesimo processo di rapido e progressivo impoverimento.

L'autore è consapevole dell'uso ambiguo e distorto che del concetto di "gioventù", di questa categoria anagrafica quanto mai vaga e indeterminata, è stato sovente fatto dai media. Ma è anche pienamente convinto della necessità antropologica di stabilire «un rapporto intersoggettivo fra attori sociali miranti a comprendersi reciprocamente» perché l'etnografia abbia qualche possibilità di entrare in dialogo con il mondo investigato. «Fare etnografia in Tunisia e nello spazio mediterraneo comporta inevitabilmente muoversi in uno scenario tutt'altro che isolato e privo di rapporti con "noi"». La verità e che quando parliamo e scriviamo di loro, quando raccontiamo le loro storie e le loro vite, parliamo e scriviamo di noi, raccontiamo le nostre storie, le nostre vite. Nel paesaggio giovanile descritto in questo libro potremo forse riconoscere e comprendere quanto esso sia già parte della nostra realtà, abiti le nostre città, viva in mezzo a noi. Ecco perché non sono intellegibili le speranze e le disperazioni di questi giovani che cercano l'Europa in Sicilia se non abbiamo memoria dei tenaci legami che tra la Sicilia e la Tunisia la storia di lunga durata ha tessuto lungo le antiche rotte del Mediterraneo.

Lo studio di Giovanni Cordova ha il merito di mettere a fuoco e connettere le questioni di questo piccolo Paese nordafricano, il ruolo delle nuove generazioni e il quadro drammatico e conflittuale delle tensioni politiche ed economiche di tutta l'area investita dal complesso fenomeno delle migrazioni di massa. La cosiddetta "eccezione tunisina" che fino a ieri abbiamo ammirato come alleata delle democrazie occidentali nella lotta contro il terrorismo islamista nascondeva in realtà sotto il regime di Bel Ali la sistematica violazione dei diritti umani e oggi nella transizione guidata da Kaïs Saïed svela il suo volto non meno autoritario e repressivo. L'autore ripercorre avvenimenti e cambiamenti che hanno visto, in una prima fase, protagoniste le organizzazioni della società civile e al loro interno i giovani prepotentemente attivi nella sfera pubblica, e successivamente il lento esaurirsi di queste spinte ribellistiche, l'apatia e l'anomia collettiva, il confuso smarrimento durante la pandemia fino a un largo e massiccio astensionismo dal voto, l'adesione a pratiche religiose, le varie forme di resistenza, la logorante condizione di attesa e l'ossessiva e pervasiva ricerca di un altrove da raggiungere al di là del Mediterraneo.

Di economia morale scrive Cordova – e questo paradigma concettuale attraversa tutte le sue pagine – con l'obiettivo di meglio circoscrivere il profilo culturale di questa gioventù istruita e digitalizzata

che si muove in una dimensione virtuale globale e cosmopolita e in un contesto locale sorvegliato da una censura poliziesca e travagliato da una profonda crisi economica. Tra frustrazioni e depressioni per la permanente precarietà e l'assoluta mancanza di prospettive, anche il matrimonio considerato sbocco naturale dell'affermazione sociale si allontana per via dell'impossibilità di sostenerne le spese. Sul piano delle norme e dei valori il rispetto delle tradizionali nozze endogamiche tra cugini incrociati patrilineari è senza dubbio incrinato soprattutto dalla crescita del potere negoziale delle donne e dal rinnovamento dei costumi sessuali, almeno nell'ambito delle famiglie urbane di ceto medio. Da qui la diffusione delle esperienze di convivenza, come nel caso di Mounir, nonostante permanga una certa stigmatizzazione sociale dei rapporti sessuali fuori dal matrimonio. Convivono, a guardar bene, registri morali contraddittori, anche in corrispondenza dell'evoluzione dell'emancipazione femminile.

Cuore della socialità maschile e crocevia elettivo dei disoccupati sono in Tunisia come in tutto il Maghreb i caffè, «incubatori di confronto, dibattito, critica politica», dove si coltiva la speranza nel progettare le partenze, nel rafforzare amicizie e complicità, nel garantire mutualità di prestazioni e solidarietà intra-generazionali. Un piccolo welfare informale che nella vita associata di questi spazi intreccia vicinato e reti familiari, sistemi di scambio e condivisione di informazioni e donazioni in un tempo terribilmente vuoto e sospeso. In passato, all'epoca di Ben Ali, i caffè erano luoghi di occhiuto controllo politico, di schedatura dei dissidenti, di spionaggio ad opera delle forze dell'ordine. Ancora oggi la percezione di insicurezza non è del tutto rimossa dal momento che non sono affatto rare le prassi arbitrarie della polizia, la violenza esercitata sui giovani sfiorati dal sospetto, i fermi e le perquisizioni soprattutto nelle municipalità ai margini di Tunisi.

Partire è il verbo reiterato nelle voci, nei pensieri e nell'immaginario dei giovani tunisini, lo sguardo volto al mare, la migrazione intesa come un rito di passaggio, di iniziazione alla maturità, percepita come un destino, come «un'esperienza trasformativa che consente di accedere a una piena sicurezza sociale e, soprattutto, di acquisire statuto di piena virilità». Sta nel non-detto di tanti che aspirano a guadagnare libertà e autonomia, mobilitano legami e risorse familiari, sfidano le resistenze, i divieti, le regole dell'ordine costituito, i rischi della traversata. Non è senza significato che la migrazione in lingua araba è definita *harga*, un'avventura destinata ad abbattere impedimenti e costrizioni, a saltare tutti gli ostacoli legali della frontiera, a "bruciare" le identità originarie, a lasciarsi alle spalle subalternità e stigmatizzazioni. Un gesto di opposizione e di contestazione, «possibile atto fondativo di soggettivazione politica». Ma anche l'antico e legittimo desiderio di dare soluzione alle difficoltà economiche, di sperimentare nuove opportunità di realizzazione personale, una via di fuga dalla povertà materiale e dal nulla esistenziale.

L'ultima cospicua parte del libro di Giovanni Cordova è dedicata alle questioni connesse alla sfera religiosa, al recupero e alla riscoperta dell'islam, all'ingombrante presenza dei salafiti, all'interferenza di agenzie straniere come i telepredicatori egiziani o sauditi, alla diffusione della pratica del velo da parte di giovani donne, alla trasformazione delle moschee in luoghi di transazioni economiche, di opere assistenziali e di ricerca di lavoro, fino all'inquietante fenomeno dei comitati di sostegno del *jihad* in Siria. I giovani musulmani conoscono dopo la Primavera un processo di fascinazione per il salafismo, un'attrazione per una certa escatologia messianica destinata a surrogare le delusioni e le amarezze per il mancato rinnovamento sociale promesso dalla rivoluzione. Bilel, trentunenne, tecnico informatico che veste in jeans e maglietta ma mostra in fronte la *zabība,* la macchia scura che si viene a creare sulla fronte di chi prega prostrandosi a terra, afferma che «incentrare la vita sulla religione come facciamo noi è una scelta ideale in vista della fine dei tempi e del giudizio universale, che sia tra un giorno o tra cinquemila anni». Anche l'amico Talel, trentenne, che porta la barba lunga, evidente segno di riconoscimento, e indossa il *qamīs* bianco, introdotto nella comunità salafita ha smesso di suonare la chitarra per dedicarsi alla preghiera, e così dichiara: «Guarda com'è oggi la Tunisia, a quale punto basso siamo arrivati. Forse se ci impegniamo di più nella religione le cose possono migliorare, se recuperiamo i nostri primi valori!».

Ad un tempo mitico, fuori della storia sembrano ispirarsi i giovani musulmani come Bilel e Talel che dal salafismo traggono l'idea di un'utopia, in verità di una retrotopia, la reviviscenza di un mondo

primigenio e di un'età dell'oro, il tempo celebrato dalle gesta del Profeta e dei suoi primi compagni, una nostalgia di un passato favoloso, della gloriosa civiltà islamica, di un primato culturale perduto. In questo orizzonte la religione assume un valore ponderale eminentemente politico, un indubbio ruolo di interdizione nello spazio pubblico e nelle retoriche mediatiche. «Essere e agire da buoni musulmani – scrive Cordova – rileva di un processo di soggettivazione cui è immanente una critica, talvolta grossolana, dell'esistente; sia in termini storico-geopolitici, sia come critica "ordinaria" rivolta allo Stato, ai suoi rappresentati e alle sue istituzioni». La critica declinata nel paradigma identitario può essere di segno progressivo o regressivo, può indirizzarsi contro il potere per condannare corruzioni e malaffare ma può essere a sostegno di progetti reazionari e di pulsioni autoritarie.

Di questa ambiguità che mette insieme conservazione e rivoluzione, umanitarismo solidale e settarismo ideologico, secolarismo e dogmatismo, partecipa in fondo la storia stessa della giovane Tunisia post-coloniale, oggi sempre più pericolosamente in bilico tra democrazia e democratura, tra libertà e dispotismo, precipitata nella schizofrenia culturale che affligge molti dei Paesi arabi, sedotti dall'Occidente e dalla modernità e tuttavia nello stesso tempo diffidenti di quella libertà individuale e di quei diritti civili che ne caratterizzano le società. A questo proposito lo studioso iraniano Daryush Shayegan ha parlato di "sguardo mutilato", di presunti mondi incompatibili che si attraggono, si respingono e si deformano reciprocamente come in uno specchio rotto o difettoso. La religione islamica – tutte le religioni, in verità – curva il tempo lineare della storia nel tempo ciclico del mito e può sovrapporre alla realtà la sua immagine retrospettiva. Da qui, a fronte del rimpianto della grandezza perduta e ineguagliabile, il sentimento disincantato e il risentimento critico verso l'umiliazione del presente, le tesi cospirazioniste e paranoiche elaborate per evocare le macchinazioni orchestrate dalle potenze straniere, il tema ricorrente della "svendita" all'Occidente dei patrimoni e delle ricchezze ad opera delle classi dirigenti tunisine.

A guardar bene, vittimismo e frustrazione sono sindromi di quella "infelicità araba" di cui ha scritto l'intellettuale libanese Samir Kassir, vittima delle truppe di occupazione siriane, in un prezioso libretto tradotto in Italia nel 2006. Vi descrive una condizione di impotenza, il paradosso di una paralisi, il senso fallimentare di una sconfitta, il cordoglio di un lutto non elaborato per quel che si è stati e non si è più. L'islam politico, che può spingersi agli estremi del panislamismo e del jihadismo che insegna il martirio e coltiva la cultura della morte, si offrirebbe come via di uscita alternativa all'infelicità. Soprattutto per i giovani che più nevroticamente avvertono questa schizofrenia tra il richiamo dei media e dei consumi e il sogno della rinascenza musulmana, tra i social e le sure. Una contraddizione identitaria apparentemente insanabile, un perenne inquieto stato di alienazione e sospensione.

In qualche modo anche in Tunisia i giovani incontrati da Giovanni Cordova soffrono di questa tensione irrisolta, della cronica indeterminatezza dell'essere e sentirsi musulmano nel quadro delle compatibilità con la modernità, con la contemporaneità. Tanto più che spinti in uno spazio liminale di invisibilità strutturale, dalla precarietà economica, dall'impossibilità di trovare lavoro e contrarre matrimonio, Bilel, Talel, Karim e gli altri condividono una generale dimensione di disagio generazionale, di malessere esistenziale, di umana fragilità e vulnerabilità. Una crisi che l'esperienza pandemica ha violentemente disvelato, evidenziato ed esacerbato, a livello transnazionale, al di qua e al di là della frontiera mediterranea, interessando i giovani in quanto giovani, i più esposti a ripercussioni e alterazioni degli equilibri psicologici e neurologici. In Tunisia la minaccia del coronavirus si è però intrecciata e ibridata con la paura del nuovo ordine poliziesco instaurato dal presidente Kaïs Saïed che assieme al coprifuoco ha imposto discriminazioni razziali e dure repressioni.

Nel restituire le voci dall'interno di questo universo umano e culturale travagliato e lacerato, il libro di Giovanni Cordova è un denso ed emozionante spaccato di biografie, di storie di vita, di testimonianze spontaneamente maturate nella quotidianità delle relazioni stabilite, delle confidenze condivise, delle amicizie consolidate. Se l'etnografia non è un'arida raccolta di dati e di osservazioni scientifiche, come è ormai definitivamente chiarito, la ricerca condotta da Cordova a Tunisi e dintorni

è un modello metodologico che si avvicina allo stile narrativo e dialogico, alla scrittura interattiva che mette in gioco la soggettività dell'autore e quella del cosiddetto informatore, in una trasparente e polifonica dialettica che, pur nel rispetto e nell'asimmetria dei ruoli, ribadisce la convinzione che nell'osservazione partecipante l'osservatore è parte costitutiva dell'osservazione, con le sue ineludibili categorie interpretative e le legittime pratiche di "riflessività" che postulano nella reciprocità delle posture il costante e onesto interrogarsi sul proprio stesso sguardo.
Attraversando le pagine di questo libro la "descrizione densa", che è interpretazione dei significati di quanto è rappresentato, appare l'esito felice della pluralità degli incontri, della lettura attenta e puntuale dei contesti, della osservazione mai neutrale e tuttavia mai estranea al rigore del codice scientifico. Lontano dall'ingenua idea di un paradigma olistico che tutto presume di comprendere e di connettere in un'unica fiduciosa visione totalizzante, il quadro antropologico che emerge coglie e coinvolge più fonti e più ipotesi investigative, in un'articolazione molecolare e frastagliata che segue il flusso dei dati conoscitivi e si immerge nell'evoluzione degli eventi, così come sono elaborati e tradotti nel vissuto privato e familiare dei protagonisti. Le storie di vita, i sentimenti, le inquietudini e i progetti dei testimoni oculari dei fatti narrati sono infatti documenti preziosi non solo per la loro conoscenza ma anche per la comprensione delle modalità in cui gli stessi attori sociali percepiscono e rappresentano quanto raccontano.
Giovanni Cordova non si nasconde dietro le parole di Karim e dei suoi compagni ma a queste parole attribuisce credito, dignità e autorevolezza, queste parole mescola alle sue, non perché in assoluto "vere" dal punto di vista storico e fattuale ma perché rilevanti e significative dal punto di vista eminentemente antropologico. Accanto alle fonti orali, trapiantate e intessute nel corpo della narrazione, sono numerosissime quelle scritte, le citazioni della complessa letteratura scientifica che danno fondamento teorico ai ragionamenti, alle affermazioni e alle interpretazioni. È appena il caso di precisare infatti che non basta "essere stato sul campo", occorre coniugare la osservazione con la partecipazione e questa con lo studio di quanto è stato pubblicato sul tema oggetto della ricerca. L'intellegibilità di questa sintesi passa attraverso la consapevolezza e l'adozione di un approccio intellettuale aperto alla dimensione relazionale del sapere antropologico, sensibile alla problematica della restituzione, attento alla legittimazione politica della ricerca. «La scrittura di un libro, l'atto col quale si diviene autori – chiarisce Cordova fin nella prima pagina del volume – non è un'impresa individuale: non può che affiorare da una trama di relazioni, studi, ricerche e sentimenti che istituiscono connessioni – legami – tra storie e persone». Connessioni e legami – di passioni e ragioni – che la scrittura di questo bel libro ha saputo sapientemente costruire tra l'autore e i lettori.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Riferimenti bibliografici

Cordova G., *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*, Rosenberg&Sellier Torino 2022.
Cusumano A., *Il ritorno infelice. I Tunisini in Sicilia,* Sellerio Palermo 1976
Kassir S., *L'infelicità araba,* Einaudi Torino 2006
Poncet J, "L'economie Tunisienne depouis l'Indipendence", in *Les economics maghrebines,* Paris 1971
Shayegan D., *Lo sguardo mutilato*, Ariele, Milano 2015.

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). Per la stessa casa editrice ha curato il volume *Per Luigi. Scritti in memoria di Luigi M. Lombardi Satriani* (2022).

Politiche e pratiche linguistiche nella Tunisi contemporanea

di *Clelia Maria Farina*

In un mondo in cui il movimento di persone e lingue altera costantemente il tessuto culturale delle società, un approccio multidisciplinare nell'analisi delle dinamiche della comunicazione, in generale, e della comunicazione multiculturale, in particolare, risulta essere indispensabile per una comprensione trasversale delle pratiche interlinguistiche emergenti. Riprendendo una affermazione di Coupland (2016), i significati vengono decostruiti, ricostruiti e negoziati in base alle norme culturali e all'ambiente linguistico in cui ciascun interlocutore si muove ed interagisce, a tal punto che:

«Come parlanti della lingua, siamo tutti dei teorici, anche se la disciplina della sociolinguistica ha particolari responsabilità nel promuovere, attraverso la sua teoria, la consapevolezza di ciò che accade all'interfaccia tra lingua e società, e nel rivedere ciò che sappiamo e ciò che non abbiamo ancora spiegato adeguatamente» [1].

In ragione della crescente attrattività esercitata dai centri urbani, da diversi anni l'attenzione dei sociolinguisti si è prevalentemente concentrata sulla osservazione e analisi della diversità etnolinguistica delle città, concepite come siti privilegiati per la nascita e lo sviluppo di molteplici situazioni di contatto linguistico. La complessità dell'oggetto di ricerca ha spinto la comunità scientifica verso l'adozione di un approccio multi-metodologico, che implica l'impossibilità di utilizzare modelli di interpretazione di stampo deterministico. In questo contesto, le diverse branche della linguistica applicata (sociolinguistica, psicolinguistica, solo per citare le più rilevanti ai fini della nostra discussione) e le nuove aree di ricerca in *translanguaging* e analisi del discorso mediato costituiscono un terreno fertile per lo studio di contesti urbani multilingui e del loro ruolo ed impatto sul potenziamento di competenze multiculturali e multilinguistiche, necessarie per la comprensione reciproca tra cittadini-parlanti.
In particolare, le indagini etnografiche sulla dipendenza dal contesto situazionale ed interazionale concettualizzano la diversità linguistica urbana moderna con la nozione di "metrolinguismo" (Pennycook & Otsuji 2010). Il termine deriva dall'idea di "metroetnicità" di Maher (2005): una nuova forma di etnicità resa possibile dalla vita cittadina e dagli spazi comuni urbani, che orientano verso l'ibridità culturale e la tolleranza etnica in tutti i contesti di interazione collettiva. Considerando lo spazio urbano tunisino come terreno di contatto esemplare per l'emergenza di forme di multilinguismo stratificato, il presente contributo intende focalizzarsi sulle pratiche linguistiche in atto nella Tunisia contemporanea. Analizzando alcune interviste condotte nella capitale del Paese, si proverà a comprendere come i parlanti arabofoni tunisini si posizionano collettivamente ed individualmente, in relazione alle diverse lingue presenti nello spazio urbano e alle politiche linguistiche promosse nel tempo dalle istituzioni governative.

La situazione linguistica in Tunisia

La Tunisia si trova all'intersezione di due continenti e, a dispetto delle sue dimensioni ridotte ed una popolazione piuttosto esigua con un tasso di crescita stabile [2], rappresenta un ricco laboratorio sociolinguistico con una lunga storia di bilinguismo e di contatti linguistici. Dal 10 gennaio 1958 il Paese è annoverato tra i 22 Stati membri della Lega Araba, un organismo che fonda la propria identità sull'adozione di un'unica lingua, piuttosto che su una etnia o religione comune: per cui uno Stato arabo è tale se riconosce l'arabo come lingua ufficiale. In ragione della sua adesione alla Lega Araba, il governo tunisino ha, quindi, avviato una politica di arabizzazione che ha posto tra le sue prerogative il desiderio di affermare un'unica identità nazionale su una lingua di Stato – l'arabo standard moderno (MSA) – che, in quanto tale, dovrebbe riflettere l'identità linguistica comunitaria (Bachouch 1987; Craig 1999).
Tuttavia, benché considerata come lingua nazionale, l'arabo *fuṣḥa* non è la varietà realmente utilizzata per la socializzazione dei cittadini tunisini, né quella cui si ricorre nelle interazioni quotidiane. La discussione sul posizionamento dell'arabo *fuṣḥa* – significativamente indicato altrove come 'standard' – nel sistema dei rapporti fra le lingue presenti nel territorio (*derja tunisiyya* e francese tra tutte), rimanda – appare evidente – all'analisi delle azioni promosse dalle istituzioni governative locali e dalle derive ideologiche ad esse soggiacenti. A tal proposito, la posizione del governo e delle politiche legislative nei confronti dell'arabizzazione non è mai stata chiara. Infatti, come sostiene Daoud (1991:7):

«Le autorità ufficiali sono state piuttosto incoerenti nel promuovere l'arabizzazione […], hanno incoraggiato il bilinguismo (arabo e francese) e il biculturalismo arabo-islamico e europeo occidentale, soprattutto francese molto più coerentemente».

Oggi più che mai, a circa 70 anni dall'indipendenza del Paese, le scelte governative tunisine in materia di politica linguistica sembrano essere al centro di un duplice paradosso: da un lato, nella Costituzione si afferma ufficialmente che il Paese riconosce l'arabo come lingua nazionale, dichiarando e descrivendo una condizione di monolinguismo; dall'altro la delicata posizione del berbero, la situazione diglossica dell'arabo e i crescenti sforzi di arabizzazione, nonché le varianti regionali diastraticamente connotate dell'arabo tunisino, la presenza del francese e la graduale diffusione dell'inglese riflettono collettivamente una situazione di vivo multilinguismo stratificato, con profonde conseguenze nella percezione e nel rapporto dei parlanti con i propri repertori linguistici (cfr. Daoud 2001). Basta passeggiare tra le vie del centro di Tunisi, per notare le tracce materiali del vivace intreccio di lingue che caratterizza il tessuto urbano e la cultura locale. Sono lingue diverse, ognuna con una propria storia, una ragion d'essere e funzioni diverse tra loro. Alà, studente universitario tunisino eloquentemente dichiara:

«ntkallem tunsi, n5ammem tunsi, nheb nekteb bel-tunsi, lugti w luget ajdedi».
«Parliamo in tunisino, pensiamo in tunisino, ci piace scrivere in tunisino, la mia lingua e quella dei miei antenati [è il tunisino]».

Le dichiarazioni di Alà pongono in luce un altro aspetto della situazione multilinguistica a Tunisi, sottolineando una questione ben nota ad ogni arabista principiante che tenti di avviare una conversazione in MSA con un arabofono qualsiasi: sebbene, infatti, la Costituzione nazionale contempli il MSA come lingua di Stato, la comunità locale di parlanti elegge ufficiosamente la variante dialettale a standard linguistico *de facto*. Il *tūnsi* – questo il nome dell'arabo tunisino – è la varietà di lingua scelta per la conversazione quotidiana scritta e parlata, quella utilizzata nei film e nelle serie televisive locali; al MSA, invece, è attribuita la mera funzione di lingua letteraria e del linguaggio burocratico. A queste due varianti, si accosta una terza lingua, il francese, che rimane la lingua del "successo sociale" (Boukhari 2006; Migge & Léglise 2007).

Quasi mezzo secolo dopo l'indipendenza, infatti, la politica linguistica di arabizzazione, contrariamente al suo stesso principio di riabilitazione dell'arabo, ha rafforzato il francese, che non può essere né cancellato né attribuito ad uno *status* ufficialmente definito. D'altro canto, essa proietta funzioni ideologiche sulle due lingue in quanto rispettivamente lingua coloniale e lingua nazionale, in un rapporto dialettico tra autenticità e modernità. Se da una parte c'è chi accetta di buon grado la realtà linguistica polivalente del Paese, basando la propria identità su due lingue distinte, ma ormai indissolubilmente unite, come percepisce Maissa, che mi confida:

«N5mmem me nejmuch nensa lfaransi 5ater na9raw fi l'ecole, wallah, s3ab berch netdhakker chney sar dans l'histoire des mes grandparents, ama me nejemch nesta3mel faransi kif na7ki».
«Io penso che non possiamo dimenticare il francese, perché lo studiamo a scuola. Giuro che è difficile ricordare tutto quello che è successo, quello che hanno vissuto i miei nonni, però non saprei parlare senza usare alcune parole in francese».

Altri, come Yousra, studentessa di letteratura araba all'Università Al-Manar, mettono in rilievo ulteriori questioni:

في رأيي ، إلخفاء آثار االستعمار ، اعتمدنا بشدة على فكرة جامعة الدول العربية. القرآن يلعب أيضا دورا مهما في مجتمعنا ، لذلك قررنا االعتراف باللغة العربية كلغة رسمية ، للحفاظ على العالقات مع الدول العربية ألخرى ، وفي نفس الوقت نتكلم

بالفرنسية ألنها كانت اللغة االروبية الوحيدة في تونس.

«Secondo me per cancellare le tracce della colonizzazione, ci siamo basati sull'idea di lega araba e quindi, anche per il ruolo importante del Corano nella nostra società, abbiamo deciso di riconoscere l'arabo come lingua ufficiale, per mantenere delle relazioni con gli altri Paesi arabi, e, al contempo, usiamo il francese perché era l'unica lingua europea presente sul territorio».

Per lei, infatti, l'autenticità e l'identità araba sarebbero state raggiungibili solo attraverso l'elezione del MSA a lingua ufficiale in una ottica di solidarietà pan-araba, mentre il bisogno di modernità e progresso avrebbe portato al mantenimento del francese, come seconda lingua. Oggi, se si guarda alle pratiche linguistiche in atto, all'interno dei contesti di vita quotidiana, la distinzione binomica tra le due lingue potrebbe apparire forse il secondo e più profondo paradosso delle scelte governative in materia di politica linguistica, che sembrano voler realizzare il progetto di una società nazionale, autonoma, autentica e moderna attraverso due lingue, nessuna delle quali è "*veramente* autentica".
Invece di essere concepita come un processo interno alla società ed espresso nella sua lingua, la modernità appare tuttora subordinata al linguaggio dell'ex colonizzatore che ha giustificato l'occupazione e lo sfruttamento territoriale in nome del progresso e ha imposto la sua lingua per perseguire questo obiettivo. Così, la proiezione della cosiddetta "autenticità" sulla lingua araba, da una parte, e della "modernità" sulla lingua francese, dall'altra, costituisce lo sfondo della politica linguistica che continua ad influenzare il discorso sociale collettivo tunisino e la rappresentazione individuale di queste lingue. In una certa misura, quindi, sembra discutibile l'idea che si sia pervenuti fattivamente ad una rottura con l'ideologia coloniale e con le percezioni che essa ha veicolato sulla lingua del colonizzatore e sulle lingue dei colonizzati.
Questa paradossale dualità ha indubbiamente avuto un impatto visibile anche sullo sviluppo dell'identità sul piano individuale e collettivo- nazionale. Oggi, infatti, gli scambi culturali sono accelerati al punto che le società sono interconnesse in tutti gli ambiti della vita; quindi, i loro membri devono sviluppare solide capacità linguistiche e conoscenze procedurali. Come scrivono Smari e Navracsics (2020), numerose generazioni di tunisini hanno avuto diversi contatti con l'uso delle lingue in ambito sociale e lavorativo, nell'ambito dell'istruzione e legislazione e dei nuovi media. Riguardo a questa esperienza, già Daoud (2001) aveva riferito che la politica e la pianificazione linguistica in Tunisia sono state, al contempo, strumentali nel plasmare le esperienze e gli

atteggiamenti collettivi nei confronti delle lingue parlate ed in uso nei diversi contesti di vita sociale. L'onnipresenza di lingue occidentali come il francese e l'inglese come lingue di uso vivo in Tunisia potrebbe costituire una prova tangibile delle incoerenze interne di questa politica.

Dalla politica linguistica alle pratiche linguistiche in atto

Le scelte in materia di arabizzazione promosse dallo Stato, che sono state implementate in Tunisia dopo l'indipendenza del Paese dalla Francia nel 1956 (Bchir 1980a), forniscono una motivazione per la difesa dell'arabo come lingua nazionale dello Stato. Questa adozione della lingua araba per scopi di identificazione e l'affiliazione con l'Islam con il mondo arabo è indicata nella Costituzione della Repubblica di Tunisia. In questo autorevole documento una frase esemplifica l'attuazione della arabizzazione da parte dello Stato, per cui nell'art. 1, cap. 1 si cita:

تونس دولة حرة، مستـّقلة، ذات سيادة، االسالم دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها

«La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano. La sua religione è l'Islam, la sua lingua è l'arabo e il suo tipo di di governo è la Repubblica».

Mentre si afferma esplicitamente che l'arabo è la lingua ufficiale del Paese, non è effettivamente chiaro a quale variante di arabo si faccia riferimento. Si potrebbe ipotizzare che le autorità abbiano strategicamente deciso di lasciare ambiguo il riferimento del termine 'arabo'. Tuttavia, è chiaro tra i tunisini che il termine utilizzato si riferisca espressamente alla varietà 'standard' (MSA), cui viene attribuito uno *status* sociolinguistico superiore *de facto* e non all'arabo locale tunisino (AT). Questo assunto diretto deriva dal fatto che l'MSA è la varietà più alta (H), mentre l'AT è quella più inferiore (L), in cui le categorie H ed L si riferiscono rispettivamente alle varietà alte e basse in una situazione diglossica. L'MSA si qualifica quindi automaticamente come lingua ufficiale e svolge ulteriori funzioni aggiuntive in quanto è anche la lingua della legislazione, dell'amministrazione, dell'istruzione e, cosa più importante per il presente lavoro, la lingua utilizzata per la corrispondenza. La preferenza per l'MSA non è solo evidente nell'ambito dei contesti sociali 'istituzionalizzati' – come quelli relativi alla scuola e/o agli uffici pubblici, ma è evidente anche nel paesaggio linguistico urbano tunisino.

Linguistic landscape: un occhio all'ecologia urbana della Capitale

In questo contesto, il ricorso alla nozione di *linguistic landscape* (LL) (Barni 2006; Ben-Rafael *et al.* 2006) risulta essere particolarmente utile per valutare il modo in cui le politiche linguistiche decretate dall'alto sono attuate sul campo, in basso, attraverso la loro visibilità nell'uso di scritture esposte nel tessuto urbano locale [3]. La scelta di concentrarsi sul territorio urbano di Tunisi riflette un assunto preliminare di base che percepisce gli agglomerati urbani contemporanei come il banco di prova elettivo ed il terreno di verifica del plurilinguismo, che crea le condizioni necessarie per una singolare riconfigurazione dei repertori (D'Agostino 2006; Tempesta & Schena 2006; BenSaid & Canagaraja 2011; Rose, McKinley & Bafoe-Djan 2019). La città, infatti, non è soltanto costituita dagli edifici che le danno forma concreta e visibile, ma è soprattutto uno spazio di intersezione di individui che, convivendo e muovendosi entro lo stesso territorio fisico, interagiscono, si incontrano e dialogano tra loro, negoziando costantemente le proprie identità. La città è, dunque, un organismo vivo e le comunicazioni che emette assumono configurazioni proteiformi nello spazio fisico urbano. Manifestamente, l'essenza stessa della città crea una fitta trama di interazioni continue, potenziali e filtrate.

Per la linguistica, la città crea uno spazio di variazione in cui si trovano le tracce dalla storia della cultura di comunicazione *in loco* ed innesti dovuti via via ai nuovi apporti linguistici e culturali (Leimgruber & Fernández-Mallat 2021). In tal senso, la stratificazione multilinguistica del caso tunisino, in particolare, non solo sollecita e dà spazio a specifiche strategie comunicative, ma definisce nuove grandezze linguistiche che, all'aumentare del tasso di diversificazione idiomatica della sua comunità di parlanti, contribuiscono a ridefinire lo spazio linguistico locale, incidendo anche sulla stessa elaborazione di nuove pratiche di negoziazione e contatto linguistico. A tal proposito, Tunisi appare come privilegiato luogo di incontro di *parlanti* diversi, riflesso di una realtà che definisce nel suo articolarsi la fisionomia linguistica della maggior parte delle città arabofona. Essa diviene l'epicentro delle dinamiche di scambio e contatto linguistico, che ci dà la possibilità di osservare da vicino sempre nuove forme di coesistenza, interazione ed influenza interlinguistica.
In tal senso, per sviluppare una solida comprensione delle pratiche comunicative multilinguistiche in atto nella Capitale, è stata condotta una analisi quantitativa e qualitativa in due tempi. In un primo momento si è analizzato un campione di scritture esposte, considerate particolarmente utili, in quanto costituiscono una ottima rappresentazione della complessità linguistica urbana e della stratificazione dei molteplici livelli di lingua presenti sul territorio – scritture ibride, miste, che contengono elementi dialettali endogeni e/o esogeni. Successivamente, si sono condotte delle interviste ad un campione di giovani tunisini, che hanno esposto a voce il loro atteggiamento nei confronti delle lingue presenti nel *linguistic landscape* della loro città. La scelta di focalizzare lo sguardo sulla grande città di Tunisi è stata, inoltre, motivata dal fatto che i centri urbani cosmopoliti sono spesso culturalmente e linguisticamente diversi e composti da quartieri separati e identificabili. Inoltre, poiché tali contesti urbani sono relativamente più grandi, più dispersivi ed eterogenei, c'è un bisogno maggiore di segnaletica per indirizzare le persone verso luoghi e servizi.

Il francese e il passato coloniale

Nonostante il fatto che i documenti politici tunisini non prevedano ufficialmente una seconda lingua, l'espressione "lingua straniera" è principalmente un *cover-term* utilizzato per designare in primo luogo il francese, in quanto questa costituisce fattivamente la seconda lingua dominante nel Paese. Il francese è molto presente nel paesaggio linguistico di Tunisi e la sua visibilità riecheggia la nota storia coloniale nazionale che ha visto la Tunisia come protettorato francese dal 1881 fino all'indipendenza nel 1956. Questa marcata presenza coloniale ha lasciato tracce nel sistema amministrativo tunisino, il cui linguaggio settoriale è costellato da un uso sovrabbondante di termini francesi con specifiche funzioni tecniche.
Definire il periodo di circa 70 anni di colonizzazione francese in Tunisia come un mero periodo di dominio politico-militare sarebbe una descrizione troppo limitata, che non permetterebbe di cogliere la complessità di implicazioni che l'esperienza coloniale ha avuto nel corso delle generazioni. Replicando dinamiche ben comuni nella storia delle pratiche coloniali del mondo, durante l'istituzione del protettorato francese di Tunisia nel 1881, la lingua divenne un'arma potente nell'arsenale coloniale e un metodo di oppressione efficace, tanto quanto la forza fisica (Jerad 2008). Stabilire il potere in Tunisia è stata una missione civilizzatrice per i francesi, che hanno cercato di affermare la loro cultura come superiore alla molteplicità di pratiche e lingue locali preesistenti (Garmadi, 1968; Hamzaoui 1970; Grandguillaume 1983; Choate 2007). I francesi riprodussero la separazione attraverso strutture di potere all'interno delle quali si doveva lavorare se si voleva prosperare socialmente, economicamente o politicamente.
La questione preminente, dunque, è la seguente: in che modo il francese è passato dall'essere la lingua dell'intruso colonizzatore a lingua integrata nei *discourses* pubblici e nelle interazioni quotidiane private? La pianificazione linguistica dell'amministrazione coloniale esemplifica il modo in cui lingua e ideologia si sono intrecciate nel corso del tempo. Lo *status* scelto per il francese aveva motivazioni ideologiche e chiare conseguenze pratiche. Fatta eccezione per le regioni desertiche meridionali dove la presa coloniale fu più leggera, l'uso dell'arabo si restringeva alla casa e all'orto-

prassi islamica, a favore dell'intervento dell'amministrazione straniera che ha istituito il francese come lingua del governo, degli affari e dell'educazione secolare, costringendo, quindi, i cittadini locali ad acquisire la padronanza della seconda lingua per la mobilità politica, economica o sociale. Il derivato *status* elevato che accompagnava la possibilità di mobilità sociale locale, di conseguenza, alterava – innalzandola – la percezione del francese.
Turkia e Muna sono due donne nate nel 1956 a Tunisi, che ho incontrato nell'estate del 2020. In una intervista condotta per loro volontà significativamente in francese, hanno entrambe sottolineato l'importanza del sistema educativo nel perpetuare la popolarità del francese anche dopo l'indipendenza nazionale. Secondo Muna:

«Je ne mets pas le français en relation avec la colonisation. Je l'associe à la scolarisation et à l'éducation. C'est une question de génération. Dans ma génération, on a beaucoup utilisé le français. Si j'associais le français à la colonisation, je ne parlerais plus autant le français, car je n'aime pas cette idée.»

«Non associo il francese alla colonizzazione. Lo associo alla scuola e all'educazione. È una questione di generazione. Nella mia generazione usavamo molto il francese. Se associassi il francese alla colonizzazione, smetterei di parlare così spesso in francese, perché non mi piace questa idea».

È evidente che le politiche linguistiche dell'amministrazione coloniale francese hanno influenzato le abitudini linguistiche dei parlanti, ma la tendenza di Muna a non associare il francese al passato coloniale esemplifica un altro aspetto della identità multilinguistica del popolo tunisino pre e post-indipendenza. Se, per una certa parte di popolazione, il francese non ha mai avuto – o ha ormai perduto – le connotazioni negative che continuano ad essere associate all'esperienza di assoggettamento militare, cosa si può dedurre dalla scelta di alcuni parlanti a ricorrere a questa seconda lingua in determinati contesti e situazioni comunicative? A tal proposito, appare utile esaminare ulteriormente alcuni punti riguardanti la frattura verificatasi nel processo di arabizzazione nella Tunisia post-coloniale.
L'arabizzazione in Tunisia non è mai diventata una vera e propria *questio* politica secondo le configurazioni che essa assunse in altri Paesi viciniori, come l'Algeria, posta sotto il giogo coloniale francese dal 1830 fino alla sanguinosa indipendenza del 1962. Diversi fattori possono essere responsabili della relativa mancanza di polarizzazione linguistica in Tunisia. Tra tutti, il fatto che l'Algeria ha dovuto fare i conti con un'ampia comunità berbera che lottava per i propri diritti linguistici e, quindi, ha dovuto gestire numerose identità ed *appartenenze* contestate. La Tunisia, invece, aveva una popolazione relativamente più omogenea e doveva gestire e ha dovuto negoziare solo i diversi livelli di rispetto [4] accordato in ordine all'arabo e francese, lingue già consolidate, che erano già state stabilite come appartenenti ad "aree di vita" e contesti comunicativi separati. La *leadership* tunisina non vedeva un grande conflitto tra un percorso di modernizzazione plasmato dal francese sulle indicazioni e gli esempi delle pratiche coloniali precedenti e i valori tradizionali della società locale radicati nell'arabo. La celebre dichiarazione del primo presidente della Tunisia, Habib Bourguiba, nel suo discorso pronunciato a Montréal l'11 maggio 1968, incarna perfettamente questo punto di vista.

«[…] parce que la langue française est celle que nous avons choisie, presque à égalité avec notre langue maternelle, comme langue de culture, de travail et de rencontre […] l'intelligentsia tunisienne avait déjà opté pour la langue française et pour une culture ouverte sur le monde moderne. […] Et c'est par la langue française que nous avons pu forger une nouvelle représentation de notre volonté nationale, que nous avons pu la communiquer, la propager, la faire entendre, la faire comprendre. Dans le monde francophone, bien sûr, mais au-delà même des frontières de cet univers linguistique, c'est à travers l'usage de la langue française que nous avons pu faire entendre la voix de la Tunisie dans le concert des nations. Ainsi, avons-nous pu puiser partout dans le monde, sur le continent américain et jusqu'aux Nations-Unies, non seulement le réconfort mais le soutien dont nous avions besoin pour mener jusqu'à la victoire notre lutte pour la reconnaissance de notre identité et de notre dignité nationales, en bref pour l'indépendance […] C'est pourquoi, une fois l'indépendance

acquise, nous avons maintenu dans notre système d'éducation et dès les classes primaires, l'enseignement du français. C'est pourquoi l'usage du français a conservé sa place en Tunisie […]».

«[…] perché la lingua francese è quella che abbiamo scelto, quasi alla pari della nostra lingua madre, come lingua di cultura, di lavoro e di incontro [...] l'intellighenzia tunisina aveva già optato per la lingua francese e per una cultura aperta al mondo moderno. [...] È attraverso la lingua francese che siamo stati in grado di forgiare una nuova rappresentazione della nostra volontà nazionale, che siamo stati in grado di comunicarla, propagarla, farla sentire, farla capire. Nel mondo francofono, naturalmente, ma anche al di là dei confini di questo universo linguistico, è attraverso l'utilizzo della lingua francese che siamo stati in grado di far sentire la voce della Tunisia nel concerto delle nazioni. Così, siamo stati in grado di attingere da tutto il mondo, sul continente americano e fino alle Nazioni Unite, non solo il conforto, ma il sostegno di cui avevamo bisogno per condurre alla vittoria la nostra lotta per il riconoscimento della nostra identità e della nostra dignità nazionale, in breve per l'indipendenza (…) È per questo che, una volta acquisita l'indipendenza, abbiamo mantenuto nel nostro sistema educativo e fin dalle classi elementari, l'insegnamento del francese. Ecco perché l'uso del francese ha il suo posto in Tunisia […]».

Come altre *élite* al potere di molti Stati francofoni che si sono qualificate in Francia, Bourguiba riteneva che il francese fosse essenziale per modernizzare la società tunisina. A tal proposito, Turkia commenta:

«C: Vous croyez que le français est-il associé à la modernité?

«C: Secondo Lei, il francese è associato alla modernità?

T: Je ne le crois pas. Mais il y a une part de vérité dans ce que vous avez dit. Il y avait l'idée que si l'on ne parlait pas français, on était analphabète. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas. Je ne pense pas qu'il y ait des gens qui considèrent que quelqu'un qui ne parle que l'arabe est analphabète».

T: Non credo. Ma c'è qualcosa di vero in quello che hai detto. C'era l'idea che, se non parlavi francese eri analfabeta. Oggi non è più così, non sempre. Non penso che nessuno consideri analfabeta chi parla solo arabo».

Le risposte di Turkia, confermate contestualmente da Muna, mostrano chiaramente che la generazione di cui fanno parte ha interiorizzato le motivazioni delle scelte indotte dalle politiche coloniali e che – almeno in passato – aleggiasse nelle percezioni e ideologie dei parlanti arabofoni l'idea taciuta che il ricorso alla lingua francese fosse espressione di un'identità moderna e sofisticata o, quanto meno, indice di un buon livello di scolarizzazione. Al contrario, la stessa donna tiene a precisare che questo tipo di associazione non sia più contemplato dalle generazioni di giovani tunisini contemporanei, che percepiscono in maniera relativamente positiva una eventuale situazione di diglossia "pura" e una non competenza attiva nell'uso del francese. Naturalmente, le donne con cui ho parlato non solo sono francofone, ma parlano anche regolarmente l'arabo tunisino e comprendono la lingua ufficiale, MSA.
A tal proposito, cercando di porci in una prospettiva pragmatico-funzionale, si cercherà di come fornire ulteriori esempi del ruolo svolto dal *code switching* nella realizzazione di particolari strategie discorsive e nella costruzione del significato sociale dell'interazione verbale tra i parlanti arabofoni. La commutazione di codice, tipica delle comunità multilingui, è infatti un elemento che ritorna costantemente nelle produzioni delle due parlanti e indica che l'arabo, in tutte le sue varianti poliedriche, fa ancora parte della vita quotidiana, quindi delle produzioni dei parlanti francofoni.
Per affrontare appieno la questione della priorità dell'identità di fronte alle costrizioni, è fondamentale analizzare più da vicino l'incidenza del *code-switching* e la percezione manifestata sul livello di utilità e prestigio dell'arabo. Sia Turkia che Muna hanno espresso la difficoltà di sostenere intere

conversazioni in arabo (tunisino o MSA), ammettendo di ricorrere spesso al francese. Turkia ha confidato le frustrazioni che accompagnano la navigazione nelle due lingue:

«[…] cela me gêne. Il n'est pas intéressant de passer d'une langue à l'autre, même si je le fais. Je trouve qu'il est difficile de parler arabe tout le temps. Je dois réfléchir à la façon de dire certains mots en arabe. C'est le cas pour les choses sophistiquées, si je réfléchis à des problèmes ou à la politique. Mais si je fais des projets avec mes sœurs, je peux tout dire en arabe».

«[…] questa cosa mi infastidisce. Non è interessante passare da una lingua all'altra, anche se lo faccio. Penso che sia difficile per me parlare soltanto in arabo. Devo riflettere su certe parole in arabo, specialmente le parole più sofisticate, se devo riflettere su problemi o sulla politica. Se progetto qualcosa con mia sorella, invece, posso tranquillamente parlare in *tunsi*».

Evidentemente, i sentimenti che trapelano dalle dichiarazioni di Turkia e Muna riflettono i vincoli descritti e illustrati in tutte le trattazioni scientifiche sulla caratteristica situazione di diglossia e multilinguismo dei Paesi arabofoni, nonché i risultati della pianificazione politica coloniale passata. Pierre Bourdieu scrive profusamente della manipolazione dei simboli da parte di chi detiene il potere (1986; 1990; 1991) ed è evidente che, durante il loro periodo di controllo, i francesi hanno manipolato la percezione del francese e dell'arabo per rappresentare e direzionare specifiche e definite associazioni culturali. Inoltre, le pratiche educative implementate dall'autorità coloniale, poi mantenute dai governi successivi (Benikhalef 1987; Bchir 1980b) hanno ristretto il raggio d'azione ed uso del *tūnsi*, ascrivendolo soprattutto alla sfera privata o delle interazioni extra-familiari in contesti informali, inducendole a sviluppare un repertorio linguistico diversificato. Inoltre, come le dichiarazioni di Turkia dimostrano, la condizione di multilinguismo che caratterizza le loro competenze crea un'iperconsapevolezza sulle scelte linguistiche da adottare all'occorrenza. È degno di nota il commento di Turkia sul fatto che, nonostante la conoscenza totale dell'arabo, ella tenda a discutere di politica in francese. Se questo fosse vero, implicherebbe che la superiorità francese rivendicata attraverso l'equiparazione della lingua alla cultura "alta", classicamente intesa, è stata in qualche modo interiorizzata a tal punto da destinare alla lingua francese un ambito d'uso più tecnico e formale.
Gli episodi di commutazione di codice a cui pertengono i casi di *code switching* riportati dagli intervistati, interessa il problema interazionale di effettuare e negoziare una scelta linguistica che, oltre a tener conto di criteri di adeguatezza situazionale, contemperi le esigenze dei parlanti. Essendo chiamata ad esprimere un parere sul ricorso automatico, da me percepito come scelta forzata, al francese per l'espressione di concetti "duri", tecnici, propri dei linguaggi settoriali, Amina, ristoratrice nella *downtown* di Tunisi, confida:

«Bittakid ana ma bnebesh na7ki lfaransi, ena dhodda w lezimni nefhem elmoshkela, amma el loga w taqafa lfaransia mazelt fi kol blasa: fel administration w la politique».

«Ovviamente non mi piace, né sono contro e voglio comprenderne il motivo, ma la lingua e la cultura francese sono ovunque: nella amministrazione, nella politica, nelle nostre menti».

In questa ottica, l'insieme delle scelte che il singolo parlante adotta in relazione a specifiche strategie e contesti conversazionali assume un ruolo centrale per la comprensione delle traiettorie di tutti quei casi in cui il passaggio da una varietà di lingua ad un'altra sia motivato da ragioni di preferenza linguistica, dal grado di competenza di un codice, e da strategie di convergenza e divergenza interpersonale. Significativamente, in una delle nostre conversazioni, Tareq – ingegnere tunisino di trentacinque anni – mi confida che per esprimere concetti afferenti alla sfera del suo lavoro utilizza come prima scelta, non l'MSA, percepito a tratti come inadeguato o anacronistico, ma, addirittura, esclusivamente il francese.

Il dominio storico dato al francese sia dalle amministrazioni coloniali che da quelle successive all'indipendenza limita la scelta a due livelli. In primo luogo, il vocabolario arabo a disposizione degli intervistati ascoltati risulta essere limitato in determinati ambiti e situazioni comunicative. In secondo luogo, dato che il francese è ancora – per lo meno in taluni casi e contesti – associato alla modernità e alla sofisticatezza, alcuni parlanti percepiscono l'aspettativa di poter/dover discutere di certe questioni in francese. Come si evince dalle dichiarazioni riportate sopra, Turkia ha sostenuto che la superiorità del francese è meno definita nelle generazioni più giovani. Eppure, le affermazioni successive dimostrano come lo *status* della lingua straniera in questione sia quasi immutato nei contesti di uso effettivo, e ciò – in ultima analisi – potrebbe confermare la forza duratura della sua posizione di lingua dominante. Inoltre, la mancanza di tensione nel dichiarare delle competenze – per così dire – "incomplete" nell'una o altra lingua veicolare spiega la tendenza diffusa al *code-switching*. Tuttavia, le loro frustrazioni a riguardo segnalano anche la presenza perdurante di forze identitarie in gioco, che riconoscono le origini coloniali del francese, la sua continua associazione con la modernità e la loro negazione della sua continua associazione con l'ideologia francese. Le donne potrebbero non sentire il bisogno di scegliere una lingua piuttosto che un'altra, ma la fattibilità dell'uso di ciascuna lingua è stata limitata. Le donne mi hanno detto che considerano comunque la coesistenza di francese e arabo come una caratteristica positiva dell'identità tunisina. Muna infatti dice:

«Dans ce pays, nous sommes conscients de l'importance de l'apprentissage des langues. Même si le français est la langue de nos colonisateurs, il reste une belle langue et nous l'apprécions».

«In questo Paese siamo consapevoli dell'importanza dell'apprendimento delle lingue. Anche se il francese è la lingua dei nostri colonizzatori, è comunque una bella lingua e la apprezziamo».

Commentando questa ultima dichiarazione, Maissa italo-tunisina, ha aggiunto:

«Siamo legati alla Francia ancora da un punto di vista culturale e politico. Se parli con un segretario in un ufficio pubblico, sentirai molte parole francesi che non so come tradurre in arabo».

È importante collocare questa osservazione nel suo contesto sociopolitico. Il governo tunisino ha, infatti, ancora forti legami politici ed economici con la Francia. Questa presenza prevalente del francese, dovuta – come è stato già riportato – ai residui dell'imperialismo culturale e linguistico francese, esercita grande risonanza sulla cultura e sull'ideologia locale tunisina. Esaminando il LL, il francese è, infatti, visibile nei luoghi pubblici ed in particolare nelle traduzioni e traslitterazioni di luoghi urbani.

Fethi, posto davanti alla questione della predominanza della lingua francese nel paesaggio linguistico della sua città natale, risponde accorato:

«Nheb nfakker akhter fil sujet hedha, w shnu naamel».
«Dovrei pensare molto su questo e su cosa fare».

La duttilità del governo riguardo alla visibilità delle lingue straniere in Tunisia, come dimostrano gli articoli 1 e 2 del decreto del Comune di Tunisi, mostra che il ruolo regolatore delle istituzioni formali incoraggia la rappresentazione delle lingue straniere in generale e in particolare del bilinguismo arabo-francese. Questo fatto certifica l'atteggiamento di apertura tollerante delle autorità nei confronti delle lingue non locali. La maggiore attenzione e spazio del francese rispetto all'MSA, oltre a violare le disposizioni costituzionali che sostengono l'MSA come lingua dello Stato, mette anche in dubbio la volontà dei politici di fornire una rappresentazione equilibrata dell'MSA e delle lingue straniere nel LL. In effetti, quanto emerge dai dati visivi è che, mentre il bilinguismo arabo-francese è una condizione auspicata, il risultato delle politiche linguistiche attuali sembra favorire il francese a scapito dell'MSA, proseguendo e replicando il filone coloniale precedente. Questo punto è stato

sollevato anche da Ahmed, pubblicitario di Nabeul, che ha sostenuto che la presenza del francese sulla segnaletica stradale è un indicatore del fatto che la società sta diventando sempre più francofona, contribuendo al "declino della lingua araba" ed aggiungendo che:
ضا تصور

حا من الماضي ، لذلك سيكون هناك المزيد من اللغات. لدينا أي
ستختفي الفتات الشوارع الفرنسية ، ألننا أكثر انفتا
سلبي للغة العربية الفصحى في مجتمعنا. إذا تحدثت إلى شخص ما في اللغة العربية الفصحى سيقول لك "انت تتحدث مثل
جدي."

«I segnali stradali francesi scompariranno, perché abbiamo una mentalità più aperta rispetto al passato, quindi ci saranno più lingue. Abbiamo anche una percezione negativa dell'MSA nella nostra società. Se parli con qualcuno in MSA ti diranno "parli come mio nonno"».

A giudicare da queste affermazioni, l'uso del francese e dell'MSA sono associati rispettivamente ad una coppia antonimica che si muove alternativamente tra modernità e arretratezza. Questa percezione negativa dell'MSA potrebbe derivare dal fatto che, nonostante lo status ufficiale e formale dell'arabo Standard come lingua nazionale, l'effettiva implementazione dell'arabizzazione non è applicata come *conditio sine qua non* e non è sancita da misure normative. Mentre un gruppo di intervistati ha sostenuto che il francese ha più spazio nel LL, lamentando la scarsa "esposizione" fisica e pubblica dell'MSA nella città, altri partecipanti hanno spiegato questi fenomeni come causati da fattori socioeconomici. L'uso del francese nel LL come lingua mercificante è chiaramente confermato dagli atteggiamenti raccolti dagli intervistati locali. Diverse persone, infatti, hanno concordato che l'uso del francese per scopi commerciali, era dovuto all'idea pubblicitaria di base, che verteva alla valorizzazione delle qualità del dato prodotto. Emna, insegnante di italiano all'Università della Manouba, ha dichiarato che:

«Forse [il ricorso al francese "mercificante" è dovuto al fatto che] è normale qui pensare che un prodotto è buono, se viene dalla Francia. Anche se alcuni tra noi non hanno buona idea della Francia, se la gente legge che viene dalla Francia, pensa comunque che è un buon prodotto, di buona qualità».

Eppure, come è ben chiaro, l'uso del francese nella pubblicità non è diretto alla popolazione francese in Tunisia, ma ad una certa parte di popolazione tunisina che parla francese e potrebbe essere il *target* perfetto per l'acquisto di un determinato prodotto. La preponderanza di cartellonistica monolingue francese, che pubblicizza un certo tipo di prodotti, come auto, corsi di formazione, oggetti di lusso ecc., mostra come le agenzie di marketing utilizzino il multilinguismo e le risorse linguistiche della comunità tunisina per attrarre i consumatori, richiamando consumatori che, a loro volta, iniziano a identificarsi con i ruoli a loro assegnati. In queste dinamiche interattive, il francese gioca il ruolo di risorsa con cui i consumatori vengono acclamati perché questa lingua connota sofisticatezza e standard sociali più elevati, come dimostrano le dichiarazioni degli intervistati.
Sebbene l'influenza del francese permei ancora la società tunisina, un altro fattore sembra via via inserirsi nel panorama linguistico contemporaneo come seconda lingua straniera: la lingua inglese.

L'inglese ed il "terzo spazio" [5]

Se, da un lato, il francese è il simbolo più o meno percepito del passato storico coloniale tunisino, dall'altro l'inglese giunge, nell'era della globalizzazione, come stimolo alla mobilità socioeconomica e alle opportunità educative per le generazioni in crescita e formazione. Pertanto, nelle dinamiche linguistiche della Tunisia contemporanea che riflette, segue e subisce l'andamento delle tendenze socioeconomiche globali, si registra un ulteriore livello di stratificazione linguistica, attraverso l'inclusione dell'inglese, tanto nelle forme parlate quanto, cosa più rilevante in questa sede, nelle forme di semiosi scritta e visiva. In particolare, questa seconda lingua straniera, diffusasi negli ultimi anni, sta guadagnando sempre più ampia risonanza e presenza grazie al ruolo di preminenza

attribuitole nei settori dell'istruzione, della scienza, degli affari e dell'economia a livello globale (Maherzi, 2001; Hawkins 2003; Miled 2007; Boukadi, 2013; Boukadi & Troudi, 2017).
In quest'ottica, le diverse configurazioni assunte dalle due lingue straniere, rispettivamente francese e inglese, in Tunisia sono state concepite in termini di "rivalità linguistica" (Battenburg, 1997; Daoud, 2001). Questo nuovo rapporto, secondo alcuni (Laitinen 2015; BenSaid 2019) può essere una prova della tendenza in atto tra gli ex protettorati nordafricani che tendono, da una parte, al progressivo distanziamento dalla dipendenza dal francese e, dall'altra, al conseguenziale avvicinamento all'inglese, lingua-strumento di sviluppo socioeconomico. Ciò sta diventando gradualmente più visibile nei settori dell'istruzione, della scienza, della tecnologia e del turismo dove l'inglese sembra costituire un capitale linguistico di maggiore prestigio del francese, anche in un contesto – come quello tunisino – che ha visto il francese come lingua polarizzante all'interno del repertorio linguistico della comunità di parlanti.
La nuova e crescente presenza di insegne monolingui inglesi per le strade della città e la rilevante presenza dell'inglese nella cartellonistica di uffici pubblici e privati, indicano che, sebbene sia meno diffuso del francese, esso sta acquistando spazio e visibilità nel LL della Capitale. Nello specifico, l'inglese figura sovente nelle scritture esposte della nuova città di Tunisi, mentre sembra essere assente altrove, con tutta probabilità per la maggiore concentrazione turistica che si registra in maniera incidente e preponderante nelle zone residenziali e di nuova costruzione della Capitale. Questi elementi orientano il nostro sguardo sulla futura traiettoria politica del Paese, dimostrando che oggi, anche in un Paese dalle competenze e risorse plurilinguistiche come la Tunisia, l'inglese acquista spazio perché percepito come lingua che offre opportunità globali di più ampio respiro e rappresenta un ponte che collega la società interna ad una comunità di parlanti più estesa, rispetto a quella francofona. Questa idea è stata confermata dalla dichiarazione di Hicham, studente liceale:

«N7eb net3allem inklizi bech n3aref 3la 3bed jdida, me yhminch mn al faransi.»
«Mi piace parlare in inglese perché mi permette di conoscere nuove persone, non me ne importa molto del francese».

L'uso dell'inglese è quindi attribuito alla sua flessibilità e alla sua capacità di essere utilizzato come risorsa per la comunicazione con l'altro in Tunisia e nel mondo. Sulla base delle interviste condotte, si può sostenere che, anche se esiste una rivalità linguistica tra francese e inglese in Tunisia, queste due lingue occupano spazi diversi nel LL e svolgono funzioni diverse nella percezione dei tunisini. Atteggiamenti negativi verso il francese e più neutri o positivi verso l'inglese possono essere spiegati in considerazione di una combinazione di ragioni. In primo luogo, come spiega Battenburg, la propensione a rinforzare l'insegnamento/apprendimento dell'inglese potrebbe essere spiegata in ragione del desiderio dei tunisini di obliterare l'egemonia della lingua francese, che è stata imposta loro principalmente per ragioni storiche durante il periodo coloniale e che è ancora invasivo, come testimoniano le pratiche bilingue della segnaletica pubblica. L'uso dell'inglese nella LL non ha provocato reazioni simili a quelle scatenate dal francese. A questo proposito, Nawar, uno studente di circa vent'anni commentando in perfetto inglese l'uso del francese sui cartelli stradali ha sostenuto che:

«In my opinion, this over use of french sentences in advertisements it is like a loss of identity. Of course we do not have the same feelings if we compare French and English. It goes without saying that English is the language of the future, it has nothing to do with Tunisian politics. It means we are opening the door to the world».

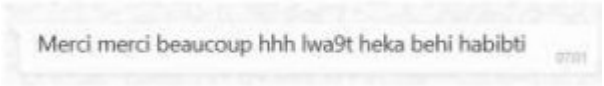
«A mio parere, il ricorso eccessivo di frasi in francese nelle pubblicità è come una perdita di identità. Naturalmente non abbiamo gli stessi sentimenti se confrontiamo il francese con l'inglese. È ovvio che l'inglese è la lingua del futuro, non ha nulla a che vedere con la politica tunisina. Significa che stiamo aprendo le porte al mondo».

L'uso dell'inglese appare muoversi quindi in spazi liminali, in cui questa lingua crea un "terzo spazio" (Bhatt 2008; Chenoz e Gorter 2008; Brown 2012), attenuando e mediando le tensioni storiche che il francese in certi casi e contesti esercita. La visibilità dell'inglese può essere messa in relazione con i processi di interazione tra le diverse lingue e varianti locali in atto in Tunisia, sia nelle dinamiche meramente linguistiche, ma anche nella politica di pianificazione sociale più in generale. Infatti, la ricerca del LL offre esempi paralleli in cui l'inglese viene usato localmente per sovvertire dall'alto o per contrastare lo status-quo coloniale. Adottando una prospettiva di insieme, l'uso dell'inglese, del francese e dell'arabo sembrano essere guidati dalle dinamiche generazionali in Tunisia. Rileggendo a ritroso le dichiarazioni dei diversi intervistati, infatti, emerge l'incidenza del divario generazionale che contraddistingue i diversi intervistati sui diversi gradi di percezione delle lingue che figurano all'interno del repertorio linguistico di ogni parlante.

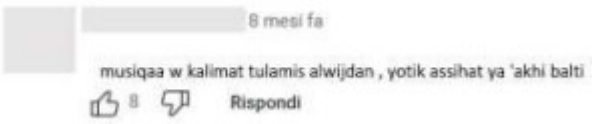
La risposta dei giovani alle politiche linguistiche

Il paesaggio e il tessuto urbano della Tunisi contemporanea si palesa agli occhi del visitatore inesperto come un *patchwork* di suoni, brusii e parlati che complessificano l'etnostoria della città. In questa fitta relazione tra lingue che si muovono nello spazio e nel tempo, modificando gli assetti pubblici, le percezioni individuali e le diverse ideologie politiche dominanti, i giovani tunisini in maniera estremamente naturale interagiscono nello spazio internet, mettendo a frutto tutte le risorse linguistiche che arricchiscono la loro identità di parlanti plurilingui. In questo tipo di interazioni *online* sono individuabili due tendenze in atto. Benché l'arabo standard e il francese siano oggi le due principali lingue scritte del Paese, quando chattano, commentano video sulle più famose piattaforme *online*, i giovani tendono a usare più spesso un sistema combinato di scrittura latina e numeri arabi. Questo alfabeto, detto 'arabizi' o 'franco-arabic' differisce dai sistemi di traslitterazione araba più formali e accademici ed era originariamente utilizzato soprattutto in contesti informali per sopperire alle difficoltà nel reperimento di tastiere a caratteri arabi, tramite il ricorso a numeri per la trascrizione di lettere che non esistono nella scrittura latina. In questo contesto, internet offre ai suoi utenti diversi spazi di scrittura in cui potersi esprimere, dare forma grafica ai pensieri e condividere istantaneamente i momenti vissuti. Effettuando una disamina dei diversi spazi di socializzazione via internet e delle differenti occasioni di comunicazione scritta offerte dalle piattaforme *web* più frequentate, appare evidente che gli utenti-parlanti arabofoni si avvalgono di quattro tendenze di trascrizione, ricorrendo rispettivamente: al sistema alfabetico latino o *franco-arabic* per la trascrizione di enunciati in arabo *tūnsi* (1), enunciati mistilingui *tūnsi* e francese (2), enunciati monolingui francesi (3) o MSA (4);

ti voglio tanto bene, mia cara amica



Grazie mille, ahaha, ci vediamo presto tesoro



Musica e parole che toccano la coscienza, Dio ti benedica, Balti

e al sistema alfabetico arabo per enunciati in dialetto tunisino (5), in francese (6) o sistemi di scrittura misti latino e arabo per enunciati in arabo e francese (7)

Devi ricordarti il mio numero

Buongiornoooo adoro la tua foto

Indimenticabile Fairuz

Questi esempi non sono di certo esaustivi e necessiterebbero di più ampie e degne trattazioni. Le scelte linguistiche adoperate dalla comunità di tunisini che abitano le piattaforme di comunicazione mediata ci forniscono spunti per l'analisi non solo delle identità linguistiche esistenti, ma anche di modelli e progetti di identità emergenti. Lo sguardo ravvicinato alle pratiche linguistiche della comunità arabofona nei *social media*, che qui brevemente si è cercato di mantenere, pone in luce la discrepanza tra la politica linguistica ufficiale dominante e le effettive pratiche linguistiche che oscillano tra due dimensioni temporali – passato e presente – e due piani spaziali – locale e globale. Più precisamente, l'insieme di *practices* discorsive fornisce un quadro più genuino e germinale delle configurazioni che la diversità linguistica assume nello spazio del paesaggio fisico della Capitale e in quello virtuale dei *social media*, riflettendo chiaramente le scelte autonome della comunità plurilingue e le dinamiche globali entro cui essa è coinvolta.
Il mosaico di dichiarazioni e affermazioni che costella ed intervalla la discussione dispiegata nelle pagine precedenti, dialoga con le scritture esposte dei quartieri cittadini, donandoci una idea della ricchezza di spunti che la realtà urbana della Tunisi contemporanea può fornire. Le osservazioni che affiorano dalle interviste condotte si rivelano ritratto di vissuti comuni e pratiche sociali, che modellano la toponomastica urbana di Tunisi e orientano gli sguardi e le percezioni individuali e collettive sul senso dello spazio condiviso e della lingua come fattore alla base dell'identità personale e di gruppo. Le diverse pratiche messe in atto, che a volte contravvengono ai passi stabiliti e previsti dalle politiche linguistiche, complessificano la nostra percezione e lo sguardo rivolto alla realtà multilinguistica delle comunità arabofone contemporanee e pongono l'osservatore attento di fronte all'importanza e l'urgenza della ricerca su spazi urbani che implicano metodi di analisi integrati per

indagare le dinamiche di variazione ed interazione di un repertorio linguistico cittadino che si fa sempre più complesso.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] «As language users, we are all theorists, although the discipline of Sociolinguistics has particular responsibilities in fostering, through its theory, awareness of what happens at the interface between language and society, and in reviewing what we know and what we have not yet adequately explained»: 1.

[2] Cfr. Il *Buletin mensuel de Statistiques*, gennaio 2023, dell'Istituto Nazionale di Statistica tunisino.

[3] Nel termine scritture esposte si considera qui tutta una serie di tipologie destinate ad un pubblico generale che includono – tra l'altro – insegne di ristoranti, negozi di vario tipo, graffiti presenti sui muri delle strade e mezzi pubblici o monumenti, cartelloni o striscioni pubblicitari che circolano in ambito locale e regionale ed anche manifesti ad affissione locale.

[4] Chiaramente, con il termine "rispetto" si fa qui riferimento al concetto di prestigio sociolinguistico, strettamente correlato al livello di autorevolezza e considerazione sociale riservata ad un determinato gruppo di individui, sulla base dei valori dominanti della società di cui fanno parte, del potere di cui dispongono, della posizione che ricoprono (cfr. Kloss 1966, Hymes 1971; Ibrahim 1986; Hock & Brian 1996).

[5] Cfr. Bhabha 1990 e 1994.

Riferimenti bibliografici e sitografici

Bachouch, M. (1987), *Mawāqif al-jāmi'yyin 'an qaḍiyyat al-ta'rīb*, in Al-Wahda, 33: 131-147;
Backhaus P. (2007), *Linguistic landscapes: A comparative study of urban multilingualism*, in Multilingual matters, Clevedon;
Barni, M. e Bagna, C. (2006), *Per una mappatura dei repertori linguistici urbani: nuovi strumenti e metodologie*, in De Blasi N. e Marcato C. (a cura di), *La città e le sue lingue. Repertori linguistici urban*i, Liguori, Napoli:1-43;
Battenburg, J. (1997), *English Versus French: Language Rivalry in Tunisia*, in World Englishes, 16: 281-290;
Bchir, B. (1980a), *Arabisation et dependance culturelle: Analyse des manuels de lecture de l'enseignement primaire en langue arabe,* in Revue Tunisienne des Sciences Sociales 62:21-45;
Bchir, B. (1980b), *Contribution a l'etude des groupes sociaux: Analyse des representations des manuels de lecture en langue arabe de l'enseignement primaire*, in Revue Tunisienne des Sciences Sociales, 63:11-31.
Benikhalef, M. (1987), *Al-ta'rīb wa-l-mu'āsara*, in Al- Wahda, 33: 68-73;
Ben-Rafael, E., Shohamy, E., Amara, M.H. e Trumper-Hecht, N. (2006), *Linguistic landscape as symbolic construction of the public space: The case of Israel*, in Gorter D. (ed.), *Linguistic Landscape: A New Approach to Multilingualism*, Multilingual Matters, Clevedon: 7-30;
BenSaid, S. e Canagarajah, S. (2011), *Linguistic imperialism*, in The Routledge Handbook of Applied Linguistics, Routledge, Londra: 388-400;
Bhabha, H. (1990), *The third space. Interview with Homi Bhabha*, in J. Rutherford (Ed.), *Identity. Community, culture, difference*, Lawrence & Wishart, Londra: 207-221;
Bhabha, H. (1994), *The location of culture*, Routledge, Londra;
Bhatt, R. M. (2008), *In Other Words: Language Mixing, Identity Representations, and Third Space*, in Journal of Sociolinguistics, 12(2): 177-200;
Boukadi, S. (2013), *Teachers' Perceptions about the Future of English Language Teaching and Learning in Tunisia after the 2011 Revolution*, University of Exeter press, Exeter;

Boukadi, S. e Troudi, S. (2017), *English Education Policy in Tunisia, Issues of Language Policy in Post-revolution Tunisia*, in R. Kirkpatrick (Ed.), *English Language Education Policy in the Middle East and North Africa*, Springer, New York: 257-277;
Boukhari, A. (2006), *Reform of French Instruction in Tunisia: Stakes and Difficulties*, in Le Français Aujourd'hui, 154: 35-41;
Bourdieu, P. (1986) [prima edizione 1984], *The Forms of Capital*, in Richardson, J.,Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, Greenwood, New York: 241-58;
Bourdieu, P. (1990), *Structures, Habitus, Practices*, in *The Logic of Practice*, Standford University Press: 52-79;
Bourdieu, P. (1991), *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge;
Bourguiba discorso a Montreal https://sommet-francophonie.challenges.fr/wp- content/uploads/sites/20/2018/11/DISCOURS-BOURGUIBA.pdf;
Brown, K.D. (2012), *The linguistic landscape of educational spaces: Language revitalization and schools in southeastern Estonia*, in Gorter, D., Marten, H. F. e Van Mensel, L. (ed.), *Minority languages in the linguistic landscape*, Palgrave-Macmillan, Basingstroke: 281-298;
Cenoz, J. e Gorter, D. (2008), *The linguistic landscape as an additional source of input in second language acquisition*, in "International Review of Applied Linguistics in Language Teaching", 46: 257-276;
Choate, M. I. (2007), *Identity Politics and Political Perception in the European Settlement of Tunisia: The French Colony versus the Italian* Co*lony*, in French Colonial History, 8: 98-109;
Costituzione tunisina https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf?lang=ar
Coupland, N. (2016), *Introduction: Sociolinguistic theory and the practice of sociolinguistics*, in N. Coupland (Ed.), *Sociolinguistics: Theoretical Debates*, Cambridge University Press, Cambridge: 1-34;
Craig, A. S. (1999), *Politics and Arabization: The Evolution of Postindependence North Africa*, in International Journal of the Sociology of Language, 137: 100-118;
D'Agostino, M. (2006), *Segni, parole, nomi. Immagini della Palermo plurietnica,* in De Blasi N. e Marcato M. (a cura di), *La città e le sue lingue*, Liguori editore, Napoli;
Daoud, M. (1991), *The processing of EST discourse: Arabic and French native speakers' recognition of rhetorical relationships* in texts, University of California Press, Los Angeles;
Daoud, M. (2001), *The Linguistic Situation in Tunisia. Current Issues,* in Language Planning, 2: 1-52;
Garmadi, S. (1968), *La situation linguistique actuelle en Tunisie: problemes et perspectives*, in Revue Tunisienne des Sciences Sociales, 13: 13-24;
Grandguillaume, G. (1983), *Arabisation et linguistique politique au Maghreb*, Maisonneuve & Larose ed., Parigi;
Hamzaoui, R. (1970), *L'arabisation au Ministere de l'lnteneur: La brigade de la circulation de la Garde Nationale*, in Cahiers du CERES, 3: 11-73;
Hawkins, S. (2003), *Globalization vs. civilization: The ideologies of foreign language learning in Tunisia,* Tesi di Dottorato, University of Chicago, Chicago;
Hock, H. H. e Brian D. J. (1996), *Language History, Language Change, and Language Relationship: An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*, Walter de Gruyter, Berlino;
Hymes, D. (1971), *Social Anthropology and Language*, a cura di Edwin Ardener, Routledge, Londra;
Ibrahim, M. H. (1986), *Standard and Prestige Language: A Problem in Arabic Sociolinguistics*, in Anthropological Linguistics, 28 (1): 115-126;
Istituto Nazionale di Statistica Tunisino, Bollettino Mensile di Statistica, gennaio 2023 via https://www.ins.tn/sites/default/files/publication/pdf/bms%20f%C3%A9vrier%202023.pdf;
Jerad, N. (2008), *Culture, Language and Identity in the Post-Colonial Maghreb*, Center for Maghreb Studies, Tunis;
Kloss, H. (1966), *Types of Multilingual Communities: A Discussion of Ten Variables*, in Sociological Inquiry, 36 (2): 135-145;
Laitinen, M. (2015), *English on the move: What's beyond modernity and internationalism?* in Laitinen M. e Zabrodskaja A. (Ed.), *Dimensions of Sociolinguistic Landscapes in Europe: Materials and Methodological Solution*s, 7, Peter Lang, Francoforte: 105-124;
Leimgruber, J. E Fernández-Mallat, V. (2021), *Language attitudes and identity building in the linguistic landscape of Montreal,* in Open Linguistics, 7(1): 406-422;
Maherzi, S. (2001), *Tunisian Students' Classroom Perceptions and Motivation for Learning English*, University press of Montreal, Canada;

Migge, B. e Léglise, I. (2007). *Language and colonialism. Applied linguistics in the context of creole communitie*s, in Marlis Hellinger and Anne Pauwels (eds.), *Language and Communication: Diversity and Change*, in Handbook of Applied Linguistics, Mouton de Gruyter, Berlino: 297-338;
Miled, M. (2007), *French as a Second Language in Tunisia: Sociolinguistic Evolution and Special Purpose Didactics*, in Le Français Aujourd'hui, 156: 79-86;
Otsuji, E. e Pennycook, A. (2010), *Metrolingualism: fixity, fluidity and language in flux*, in International Journal of Multilingualism, 7 (3): 240-254;
Rose, H., McKinley, J., e Bafoe-Djan J. (2019), *Data Collection Research Methods in Applied Linguistic*, Bloomsbury Publishing, Londra;
Smari, I., Navracsics, J. (2020), *Multilingualism and its impact on identity*, in Alkalmazott Nyelvtudomány, 19: 1-23;
Tempesta, I. e Schena, A. (2006), *Il repertorio linguistico urbano*, in De Blasi N. e Marcato M. (a cura di), *La città e le sue lingue*, Liguori editore, Napoli.

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

La Tunisia, tra inflazione, emigrazione e resistenza

Hamman Lif, mercato (ph. Giada Frana)

di *Giada Frana*

Salwa varca la soglia dell'hattar, il piccolo negozietto vicino casa che equivale a quello che un tempo erano le nostre drogherie. Si vende di tutto: alimentari, dal latte, allo yogurt, a biscotti, merendine e pane fresco, fino ai prodotti per la pulizia della casa. Prende un pacco di farina e chiede se per caso è arrivato finalmente lo zucchero. Il negoziante fa segno di no con la testa. E la semola? Si guarda attorno, nessun altro cliente li sta osservando, e infila di nascosto un pacchetto nel sacchetto di Salwa, dicendole sottovoce di non dire in giro che è arrivata. Salwa è una sua cliente di fiducia, per lei può fare un'eccezione.
È ormai da un anno a questa parte che scene del genere sono entrate a far parte nella vita quotidiana dei tunisini. Farina, semola, riso, zucchero e caffè, sono i beni che di volta in volta mancano per settimane. Una situazione che si ripete ciclicamente, senza sapere se e quando questi prodotti torneranno disponibili. Un circolo vizioso continuo, che alla lunga sfinisce la popolazione, unitamente ad altri problemi che si ritrovano ad affrontare. A volte questi prodotti sono reperibili al mercato nero, al doppio o al triplo del prezzo, e quando ricompaiono, sono razionalizzati: uno o due chili a testa massimo. Con conseguenze anche per le varie attività commerciali: ad esempio, diversi panifici, non avendo più la farina sovvenzionata dallo Stato, hanno chiuso i battenti; quelli che resistono sfornano ormai solo una volta al giorno, mentre prima il pane era garantito per tutta la giornata, in modo continuo.
«La settimana scorsa, la mia famiglia è riuscita a procurarsi il pane solo tre volte» afferma Samia, che abita al Kef, una cittadina a nord ovest del Paese, al confine con l'Algeria. Sonia, che ormai da un anno si è trasferita all'estero con la famiglia, quando parla con le amiche rimaste in Tunisia, si dice sollevata di non avere più a che fare con queste problematiche e di potersi recare a fare la spesa senza la preoccupazione di non trovare qualcosa.

Inflazione ed emigrazione

L'inflazione per il mese di maggio ha avuto una leggera diminuzione (si è passati dal 10,3% al 9,6%), ma non è stata accompagnata da una diminuzione dei prezzi. Questi ultimi in un anno, hanno infatti subito un aumento del 15,9%, che ha riguardato principalmente le carni ovine (+31,2%), le carni dei volatili (+28,2%), le uova (+25,6%), gli olii alimentari (+23,4%) e le carni bovine (+21,1%).

«Riso, farina, semola, pane, caffè, latte e benzina sono i beni che mancano dal mercato tunisino nelle ultime settimane – racconta Samira, di Tunisi. Le aziende producono e i prodotti scompaiono completamente, per poi ricomparire in piccole quantità sul mercato nero dove si pagano il doppio o il triplo. I prezzi sono alle stelle, superiori anche a quelli europei. Un ragazzo dell'età di mio fratello è stato aggredito e ferito dalla polizia e resterà cieco per tutta la vita. Poi vi chiedete perché la gente sale sui barconi e affronta il mare: la morte è meglio di questo inferno».

A voler emigrare dal Paese, non solo giovani tunisini che vogliono costruirsi un avvenire altrove, ma anche italiani che vivono in Tunisia da decenni, guadagnando e vivendo con la moneta locale. Per chi infatti guadagna in dinari, la situazione non è più sostenibile come un tempo.
Monia, sposata con un cittadino tunisino, da vent'anni a Tunisi, è tra gli italiani che stanno programmando il rientro in Italia. Il grande passo verrà fatto appena il figlio più grande avrà i risultati dell'esame di maturità:

«Ormai dal post Rivoluzione noi come famiglia tunisina – perché guadagniamo in dinari tunisini e la nostra quotidianità è quella di una famiglia tunisina, dalla spesa, al modo di vestirci e al cibo – quello a cui abbiamo assistito è un degradarsi della qualità della nostra vita, parallelamente a un peggioramento della situazione socioeconomica del Paese. Sulla scelta del rientro in Italia giocano due fattori: quello economico e quello socioculturale. Mi rendo conto che per chi non vive con i dinari tunisini è difficile capire che il budget per una famiglia come la nostra ad esempio, di quattro persone, due adulti e due adolescenti, è il doppio se non il triplo

di quanto spenderebbe una stessa famiglia in Italia. Ci sono tutta una serie di fattori, principalmente i servizi, che incidono notevolmente sulle spese. Tradotto, per chi ha figli, nelle scuole, nell'assistenza sanitaria e via dicendo, per cui noi dobbiamo rivolgerci necessariamente al privato, mentre invece in Italia ci si può affidare al pubblico, nonostante la criticità sui tagli alla sanità pubblica. Ad esempio, l'anno scorso per un intervento banale e non urgente, mi ero informata: in Lombardia avrei avuto il tempo d'attesa di un anno, ma sarebbe stato gratuito, mentre qui ho dovuto spendere tremila dinari (circa 890 euro), per un intervento in day hospital. Per non parlare dell'istruzione: senza scendere nei dettagli della fatiscenza di alcune strutture scolastiche e della frequente non presenza dei professori, anche i tunisini ultimamente si rivolgono al privato. A conti fatti, per quella che è oggi la nostra situazione economica, tutto ciò che per un italiano è la normalità, mangiare carne tutti i giorni, burro, surgelati, e via dicendo, è diventato un lusso, per non parlare dei costi per l'igiene della persona e della casa. Inoltre dobbiamo avere un'auto, perché i trasporti sono quelli che sono, e anche la benzina è aumentata. Parallelamente a ciò c'è un degradarsi terribile della situazione sociale del Paese: a questo punto non troviamo più nessun vantaggio nel rimanere in Tunisia. Anche nell'ottica di dare delle maggiori opportunità ai nostri figli, sebbene viviamo qui da molto tempo, abbiamo deciso di andarcene. Nei gruppi Facebook degli italiani in Tunisia, animati per lo più da pensionati, non figurano gli italiani che come me conducono una vita più simile a quella dei tunisini. Ma tra questi italiani, tantissimi stanno pensando di rientrare in Italia. Un'altra realtà di cui non si parla». E aggiunge: «Ieri un amico di mio marito, un poliziotto tunisino, ci ha informato di aver mandato moglie e figli in Francia. È strano ciò che sta succedendo: sta partendo chiunque, anche persone che non avresti mai pensato che potessero lasciare il Paese. È tutto talmente irreale, come una sorta di fuga di massa».

I pensionati e la crisi

Molti pensionati od expats che vivono nel Paese, avendo entrate in euro, sembrano non accorgersi delle difficoltà della gente comune. Un euro è arrivato a quasi 3 dinari e mezzo: nel 2016 ne valeva due e mezzo. La Tunisia sta cominciando a spopolarsi dei suoi giovani, per accogliere tra le sue braccia pensionati europei: italiani, francesi, ma non solo, che sfuggono dal carovita delle città europee trovando nel Paese che ha dato il via alla Primavera araba una seconda opportunità, dove poter vivere dignitosamente e permettersi sfizi che spesso si sognerebbero nel Paese natio. La defiscalizzazione, unita al clima, alla vicinanza al Paese natale, e il ritorno a un ritmo rallentato, fa della Tunisia una delle cinque mete preferite dai pensionati.
Ma la vita non è appunto così semplice per il resto della popolazione che guadagna invece in dinari, siano essi tunisini o stranieri. «Per arrivare a fine mese, a causa degli aumenti dell'ultimo anno, spendo il doppio di prima, pur acquistando gli stessi prodotti – riferisce Alessia, in Tunisia da dieci anni – eppure stiamo molto attenti e non viviamo sopra le righe».

«Sto insegnando italiano ai ragazzi che vogliono proseguire i propri studi universitari in Italia – racconta Amal, di Bizerte – e li incoraggio dicendo loro di fare un'esperienza all'estero e poi tornare per fare qualche progetto nel loro Paese. Ma io stessa sto per lasciarlo, per poter avere delle opportunità migliori: ho avuto un'offerta interessante per l'Arabia Saudita. Nel mio paesino di origine, a qualche chilometro da qui, non ci sono più giovani, si è completamente svuotato. Ma ottenere un visto per l'Europa non è affatto semplice: perché non aprire le frontiere, come lo erano in passato? Di cosa si ha paura?».

Camminando in Place Barcelone, vicino alla stazione dei treni di Tunisi, la città è immersa nel suo solito tran tran. "Un dinaro, un dinaro", grida un venditore del fripe, le bancarelle del mercato dell'usato. Bancarelle improvvisate, dove si trovano soprattutto vestiti e scarpe, che spesso provengono dall'Europa e che qui trovano una seconda vita. Le persone – donne soprattutto – si accalcano, alla ricerca del capo migliore da portarsi a casa.
È venerdì mattina, Tunisi si risveglia piano piano, tra vocii, colori e profumi – quelli del tipico street food – che si espandono nell'aria. Verso Avenue Bourguiba, luogo indiscusso delle manifestazioni oceaniche che hanno rovesciato nel 2011 l'ex dittatore Ben Ali, il via vai di gente è continuo. Si trovano anche diversi mendicanti e senza fissa dimora. Secondo l'inchiesta nazionale sul budget, consumazione e livello di vita pubblicata dall'INS, l'Istituto Nazionale della Statistica, a febbraio

2023, il tasso di povertà in Tunisia è passato dal 15,2% del 2015 al 16,6% nel 2021. Per "povera", si intende una persona la cui spesa annuale è inferiore a 2.536 dinari (circa 752 euro). In generale, l'inchiesta mostra un aumento della povertà in diverse regioni del Paese: il centro ovest rimane la zona più svantaggiata, dove il tasso di povertà è passato dal 30,8% nel 2015 al 37% nel 2021. Il divario tra ricchi e poveri diventa sempre più evidente.

Lo Stato tunisino a rischio default

Lo Stato tunisino è a rischio default, tanto che l'agenzia Fitch Rating ha recentemente declassato la Tunisia a "CCC", uno status che «riflette l'incertezza per la capacità della Tunisia di mobilitare i fondi sufficienti per rispondere al suo bisogno di finanziamento. (…) Il nostro scenario prevede un accordo tra la Tunisia e il Fondo Monetario Internazionale da qui alla fine dell'anno, ma è molto più tardivo rispetto alle nostre previsioni precedenti e i rischi restano elevati».
L'accordo con il Fondo Monetario Internazionale (FMI) per un prestito di 1,9 miliardi di dollari è infatti slittato: le condizioni chieste dal primo, in particolare modo l'eliminazione delle sovvenzioni statali che riguardano determinati beni di prima necessità (tra cui la farina, il pane e il carburante) non sono state accettate dal Presidente Kais Saied, che ha evocato il rischio di una nuova cosiddetta "rivolta del pane", che si ebbe nel dicembre 1983 proprio in seguito all'eliminazione delle sovvenzioni sui prodotti cerealicoli e che costrinse l'allora presidente Bourguiba a ritirare le misure austere introdotte.
Il FMI chiede inoltre tagli alla spesa pubblica (la massa salariale è tra le spese più importanti, rappresenta il 14,2% del PIL, tra le più alte al mondo) e la riduzione delle imprese statali. Ma la privatizzazione delle imprese pubbliche porterebbe servizi come trasporti, elettricità e gas a un aumento non indifferente: si stima che questi ultimi aumenterebbero rispettivamente del 30% e 15%.
Le critiche contro le richieste del FMI sono mosse anche da altre realtà tunisine, che sottolineano come altri Paesi che hanno accettato le sue misure, si siano trovati in un circolo di debiti da cui non riescono ad uscire.
L'ONG Al Bawsala in un suo recente rapporto ha evidenziato come i prestiti accordati a delle condizioni standardizzate non risolvano le crisi nazionali. L'Ugtt, il principale sindacato del Paese, che era inizialmente contrario alla privatizzazione delle aziende, ha cambiato recentemente la sua posizione e propone un approccio caso per caso. Nonostante alcune siano misure integrate nella Legge di Finanza 2023, non sono ancora state attuate, proprio perché il Presidente sostiene di voler «preservare la pace sociale». Non è la prima volta che la Tunisia, negli ultimi anni, rifiuta le richieste del FMI. Ma al momento non è chiara quale possa essere la via d'uscita. Per il 2023 il budget che serve è di 53,9 miliardi di dinari (circa 17 miliardi di euro). Il debito pubblico ha raggiunto 35 miliardi di dinari. 25 miliardi di dinari non entrano nelle casse dello Stato a causa dell'evasione fiscale massiccia, che potrebbe essere ridotta con un sistema fiscale più equo.

L'autoritarismo di Saied

Sono passati quasi due anni dal 25 luglio 2021, giorno in cui il Presidente Kais Saied ha congelato il Parlamento, per poi successivamente chiuderlo del tutto e mandare a casa i parlamentari regolarmente eletti. Sono seguiti un Referendum – senza quorum – per la redazione di una nuova Costituzione e delle elezioni politiche con una partecipazione bassissima. Al secondo turno di queste ultime, solo l'11,3% dei Tunisini – dati Isie, l'Istanza Superiore Indipendente per le Elezioni – si è recata alle urne, 4,84% il tasso di partecipazione degli elettori tra i 18 e i 25 anni. Si tratta della percentuale più bassa nella storia del Paese dal post Rivoluzione ad oggi.
Eppure Saied continua a godere del consenso della maggior parte della popolazione, nonostante l'autoritarismo sia sempre più evidente. Secondo l'ultimo sondaggio di Emrhod Consulting, richiesto dal sito Business News e dal canale televisivo Carthage Plus, diffuso il 16 giugno 2023, in caso di elezione presidenziale, Saied vincerebbe al secondo turno con il 68,7% delle intenzioni di voto. Il

sondaggio è stato realizzato tra il 6 e il 9 giugno 2023, su un campione rappresentativo della società tunisina composto da 1.176 persone con più di 18 anni e provenienti dai 24 Governati del Paese.
La popolazione è contenta che finalmente Ennahda, il partito di ispirazione islamica, sia stato mandato a casa, poiché ritenuto il principale colpevole della situazione in cui versa la Tunisia. I politici erano ormai visti come lontani dalle istanze della popolazione, delusa dalla politica. E Saied sembrava essere l'uomo giusto per guidare il Paese: professore di diritto, uomo al di fuori dei partiti politici, era riuscito a conquistare la fiducia di giovani e meno giovani nelle elezioni presidenziali ad ottobre 2019.
Se la libertà di espressione sembrava essere una delle poche conquiste rimaste della Rivoluzione della dignità, con il decreto Legge 54 del settembre 2022, contro la "falsa informazione", è ora minacciata. A febbraio Noureddine Boutar, direttore della Radio Mosaique Fm, è stato arrestato e rilasciato solo a fine maggio dietro il pagamento di una cauzione di un milione di dinari (pari a 301 mila euro) e con il divieto di viaggiare all'estero. Nel frattempo continuano i processi nei confronti dei giornalisti: tra gli ultimi casi, Khalifa Guesmi, giornalista della stessa radio, è stato condannato a cinque anni di prigione, una condanna senza precedenti nel Paese, come affermato da Reporters sans frontières.
Nell'ultimo rapporto dell'associazione, dedicato proprio alla libertà di stampa nel mondo, la Tunisia ha perso ben 23 posizioni rispetto al 2022, classificandosi al 121esimo posto su 180. Lo stesso SNJT, il Sindacato nazionale dei giornalisti tunisini, ha denunciato più volte il deteriorarsi della libertà di stampa, scendendo in piazza, parlando di regressione e di un ritorno alla prigione per il reato di opinione, situazioni che avvenivano con l'ancien regime. In piazza negli ultimi mesi si manifesta ancora, pro e contro Saied, contro l'ondata di razzismo verso i subsahariani che si è manifestata nei mesi scorsi (e che ha portato a un aumento vertiginoso delle partenze via mare), contro le visite della premier Giorgia Meloni, considerata "persona non grata" e le politiche migratorie europee.

Emergenza migranti?

Negli ultimi mesi la Tunisia è tornata al centro dell'attenzione dei media e dell'Europa soprattutto in seguito a quanto successo ai subsahariani presenti nel Paese e a un aumento esponenziale delle partenze via mare di questi ultimi. Lo scorso 21 febbraio, durante una seduta del Consiglio di sicurezza nazionale, Saied ha annunciato l'intenzione di adottare «misure urgenti per far fronte al grande afflusso di migranti irregolari dall'Africa subsahariana», sottolineando che la loro presenza è causa di" violenza, crimini e atti inaccettabili» e aggiungendo che «la migrazione clandestina fa parte di un complotto per modificare la demografia della Tunisia», con l'obiettivo di trasformarla «in un Paese solo africano e non più anche arabo e musulmano». Queste dichiarazioni hanno suscitato immediate reazioni di sdegno da parte di attivisti e organizzazioni della società civile tunisina, che hanno definito i commenti del Presidente "razzisti e discriminatori".
Nei giorni successivi, molte associazioni di studenti africani in Tunisia hanno invitato i giovani ad essere prudenti e a prendere tutte le precauzioni necessarie, evitando di circolare in alcuni quartieri della città, e uscendo solo se necessario, comunque portando sempre con sé il passaporto e la carta di soggiorno. Diverse ambasciate si sono messe a disposizione per fornire supporto ai connazionali, organizzando anche dei voli di rimpatrio per chi ne ha fatto richiesta. Se il Ministero degli Esteri tunisino ha respinto le accuse di razzismo precisando che vi è stato un fraintendimento, e il Presidente tunisino si è affrettato a rassicurare la comunità sub-sahariana presente regolarmente nel Paese, le conseguenze di questo discorso sono state immediate. Aggressioni, arresti e sfratti sono stati registrati in molte zone del Paese.
Contemporaneamente, la società civile ha fatto sentire la sua vicinanza alla popolazione subsahariana, organizzando una marcia antirazzista nel centro della capitale tunisina. Ma questa stretta sui migranti subsahariani ha aumentato notevolmente le partenze di questi ultimi verso l'Italia, portando l'Europa a parlare di emergenza. Ma è veramente tale? Dalla Tunisia, vista la sua posizione, si è sempre partito e sempre si partirà: molti subsahariani la considerano una terra di passaggio prima di compiere la

traversata del Mediterraneo, spesso fatale. Ma non partono solo subsahariani: anche tunisini, ad oggi 3.300, il 7% degli arrivi in Italia.

L'Unione Europea e il controllo delle frontiere

E l'Unione Europea? Per gli Stati membri il problema sembra essere uno solo: l'arrivo massiccio dei migranti sulle coste europee. Secondo il Forum Tunisino per i Diritti Economici e Sociali, dal 1 gennaio al 31 maggio 2023 sono stati 23 mila 110 i migranti intercettati dalla guardia costiera tunisina, 10 volte di più dello stesso periodo del 2020. Il ministero dell'Interno italiano parla di oltre 47 mila migranti sbarcati finora. Non si fa che parlare di altro, e le visite dei vari capi europei nelle ultime settimane si susseguono senza tregua.
L'Unione Europea ha anche promesso aiuti economici alla Tunisia. L'11 giugno la presidente del consiglio Giorgia Meloni, il premier olandese Mark Rutte e la presidente dell'Ue Ursula Von Der Leyen sono volati a Tunisi per incontrare Saied. Da quest'incontro, è venuto fuori un programma di cooperazione che comprende 5 assi principali: sviluppo economico, investimenti, settore energetico, migrazioni (100 milioni di euro per controllare le frontiere e lottare contro l'immigrazione irregolare e gli scafisti, "nel rispetto dei diritti umani"), e le relazioni interpersonali, con 10 milioni di euro per supportare il programma di scambio universitario Erasmus+. Inoltre l'Ue avrebbe promesso un appoggio finanziario di 900 milioni di euro per sostenere e sviluppare l'economia e ulteriori 150 milioni per supporto al budget.
Ma di quale cooperazione e scambio culturale si può parlare, quando i visti per la Fortezza Europa sono sempre più difficili da ottenere? Di quali accordi economici, quando vanno solo a favore dell'Europa e non tengono in considerazione anche i bisogni reali dell'altro Paese? La stessa stampa tunisina è scettica al riguardo:

«L'immigrazione non smetterà, per la semplice ragione che il desiderio d'Europa è per i popoli del sud incontenibile – si scrive in un editoriale su Tunisie Numerique. Non è dovuto solamente a una ragione economica, ma a un'irresistibile aspirazione alla libertà. È un tratto caratteristico dei popoli del Sud del Mediterraneo, i Greci, i Fenici, i Romani…. La Tunisia non potrà mai impedire ai subsahariani di emigrare in Europa. Inoltre non ha i mezzi di offrir loro delle alternative, dato che è in crisi economica e sociale permanente. (…) I 150 milioni di euro annunciati dalla Presidente della Commissione europea, sono come una paghetta. Siamo lontani, ben lontani da un nuovo piano Marshall!».

Senza contare che l'Europa e l'Italia sovvenzionano da anni la Tunisia per il controllo delle frontiere: dal 2011 ad oggi sarebbero 59 i milioni di euro dati dall'Italia al Paese nordafricano. Soldi utilizzati soprattutto per l'acquisto di equipaggiamenti e mezzi per il controllo delle frontiere. Di questo aspetto se ne parla nel progetto "The big wall", "Il grande muro" (https://www.thebigwall.org/), un osservatorio sull'esternalizzazione della spesa per gestire i flussi migratori portato avanti da Action Aid Italia e IrpiMedia. Inoltra la Tunisia non è un Paese sicuro per i richiedenti asilo: ha ratificato la Convenzione di Ginevra del '51 relativa al diritto di asilo, ma non ha mai approvato una vera e propria legge al riguardo.

La Tunisia che resiste

Se sono molti i Tunisini a voler emigrare, dall'altra parte negli ultimi anni ci sono stati anche diversi "tunisini di ritorno", che dopo la cosiddetta Rivoluzione della dignità sono ritornati nel Paese e hanno voluto in qualche modo dare un loro contributo, nonostante le difficoltà. Ne è un esempio Lotfi Hamadi, imprenditore, nato in Tunisia, cresciuto in Francia, che dopo aver vissuto anche in Canada per diversi anni, è ritornato in Tunisia e ha dato vita all'associazione Wallah we can. Quest'ultima ha portato avanti un progetto pilota a Makhtar, migliorando il collège della cittadina dal punto di vista strutturale ma non solo, rendendolo energeticamente indipendente grazie all'installazione di diversi

pannelli solari, promuovendo dei laboratori per i ragazzi, migliorando il dormitorio, creando una cooperativa agricola che dà lavoro ai loro genitori e rifornisce la mensa. Un progetto che presto sarà esteso ad altre realtà a livello nazionale.
E poi ci sono i giovani che decidono di rimanere nella propria regione d'origine, spesso dimenticata dallo Stato tunisino, e sviluppare progetti di valorizzazione del territorio. Come quello promosso dall'associazione Museum Lab, che al Kef ha restaurato e valorizzato diverse strutture all'interno della Medina, creando dei percorsi ad hoc che raccontino in modo interattivo le bellezze del territorio, con il supporto delle nuove tecnologie. O ancora Les graines mobiles di Chaima Arbi, sempre in questa città, che valorizza le semenze locali e conduce i visitatori alla scoperta della flora e della fauna del luogo; Cuisart di Azza Bdioui, che riporta al centro i sapori locali; O livre di Amel Moula, un piccolo negozio per l'acquisto di libri usati per grandi e piccini. Progetti resi possibili grazie al sostegno di Museum Lab (tutte e tre sono state beneficiarie dei progetti Patrimoni). O ancora Kachabella di Khadija Essefi, artigiana specializzata nella realizzazione di tessuti ed abiti tinti in modo naturale. Questi giovani rappresentano l'altra faccia della medaglia del Paese, un Paese che, nonostante le difficoltà in cui si trova, prova a resistere.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Giada Frana, giornalista pubblicista, si occupa di Tunisia dal 2013. Ha vissuto a Tunisi dal 2014 al 2016: da questa esperienza è nata la pagina facebook *Un'italiana a Tunisi*, in cui ha raccontato la vita quotidiana in questo Paese, che ormai considera la sua seconda casa. A giugno 2021 ha dato vita a *L'Altra Tunisia*, un progetto editoriale che si pone l'obiettivo di dare una narrazione diversa sulla Tunisia e avvicinare sempre più le due sponde del Mediterraneo. (www.laltratunisia.it).

Modern and contemporary art in Tunisia. Notes

Yahia Turki, *The women's souk in Tunis,* oil on canvas*,* 1930, Source Artnet

di *Roberta Marin* [*]

The creative wind that blew in Europe between the end of the 19th and the beginning of the 20th century was the same that shook the artistic world in North Africa and Tunisia. The avant-garde groups brought new life to both shores of the Mediterranean and the Arab artists who founded them or joined them at some point in their careers are still remembered today as the pioneers of art in their countries of origin and more generally throughout the whole Arab World. Just to name few of these short-lived but prolific artistic groups, it is worth mentioning La Chimère (the Chimera), formed in Egypt in about 1927, followed in 1938 by the Surrealist group Art et Liberté; or The Old Khartoum School, organised in the middle of the 1950s in Sudan or The Casablanca School, established in Morocco in 1964.

While these avant-garde groups developed in different countries, they shared some common characteristics. They all belonged, for example, to the colonial and post-colonial period, when the European 'powers', above all France and the United Kingdom, divided up North Africa and also the Middle East. Europeans introduced the art of easel, which was pretty much unknown in North Africa, and brought with them the Western artistic traditions, which was considered an innovation as opposed to the more traditional Islamic art. Local artists absorbed the lesson imported from abroad, but felt they had to detach themselves from that sort of academicism that arose in public arts schools, most

of the time set up by foreigners, who were also the only tutors. Academicism became one of the main features of the art of the period in North Africa, but it was also seen as a symbol of the European occupation and for this reason, a new interpretation of art was sought by the artists, who either gathered in groups, or continued independently with their own personal practice. The search for breaking with academicism also persisted in the subsequent generations of artists, who drew on local traditions to achieve this.

Considering Tunisia as a case study, we will need to point out that the country had been under the control of foreign powers for almost all its history, at least up to 1956, when the republic was declared. Tunisia was a colony of the Romans for about 800 years and from 647 Muslims came to the scene. The region was part of the Ottoman empire from the end of the 16th century for nearly 3 centuries. From 1881, the French made Tunisia their protectorate. Only in 1956, Tunisia finally reached independence. In 2010-2011, the Tunisian uprising and campaign of civil resistance, known as the Jasmine revolution, unleashed the so-called Arab Spring. As a direct consequence of the Jasmine Revolution, President Zine el Abidine Ben Ali was removed from office and parliamentary elections followed.

As it happened in other countries of North Africa, also in Tunisia French established cultural institutions, such as the Institut de Carthage, which opened in 1894, and in the same year they organised the first Salon Tunisien (Tunisian Salon, an annual art exhibition). Only French artists living in the colony were involved in these cultural activities, which showed an inclination for academicism and orientalism, totally neglecting the rich and multi-layered native art. In the same period, art groups were founded, such as the Société des Amis de l'Art (the Society of Friends of Art) and the Société des Amis des Beaux-Arts (the Society of Friends of Fine Arts), but they were destined to disappear in no time. In 1923 the Centre d'Art (the Art Centre), which had to become few years later the École des Beaux-Art (the School of Fine Arts), opened its doors. Students and teachers were mainly French and Europeans, who lived in Tunis. Although the local artists were not directly involved in the artistic development of the colony, they certainly absorbed the lesson coming from abroad and mixed it in their work with elements drawn from local traditions and cultural heritage. Among the most influential artists should be mentioned Yahia Turki (1903-69), who fixed on his canvases the effervescence of Tunisian cities with their suqs and bazaars and the narrow alleys of the labyrinthine medinas, populated by locals engaged in daily activities. Most of the time, the scenes portrayed on his canvases are bathed in sunlight that sparkles on the walls of the buildings painted in white and blue, the typical colours of the Tunisian traditional neighbourhoods (Gerschultz, 'Yahia Turki (1901–1969), 2016).

Looking at Turki's works the viewers are almost physically taken into the medina and can hear the noises coming from the shops, the scents of the spices neatly arranged on the stalls and the chatter of passers-by. Turki produced also portraits, still life and landscape paintings. He is considered as a pioneer of the modernist movement in Tunisia and more broadly as the father of Tunisian painting. Turki greatly influenced the work of younger artists, such as Ammar Farhat and Hathem el Mekki, among the others. Another important personality of the artistic scene was Pierre Boucherle (1894-1988), a French artist born in Tunisia. He studied in Paris with André Derain and upon his return to Tunis, he founded an art group, known as the Groupe des Quatre (The Group of Four) in 1936, which became in 1947 at the end of the Second World War the Groupe des Dix (The Group of Ten), since more artists joined. The members of the Groupe des Dix were some of the most famous artists of the time, such as Yahia Turki, Ammar Farhat, his wife Safia Farhat, Jellal Ben Abdallah, Abdelaziz Gorgi, Edgard Naccache, Ali Bellagha and Zoubeir Turki.

These artists were also among the founders of the École de Tunis (the Tunisian School) in 1948, an art movement with the clear objective of breaking with the colonial and Orientalist trend of the time in order to establish a truly Tunisian style of painting (Micoud 1968: 47 and 51). Boucherle was the first president of the École, followed by Turki in 1956, the year of the independence of Tunisia from France. The École de Tunis had no manifesto, even though the artists were united in the common

purpose of depicting the daily life of local people in a more realistic, intimate way, far from the repetitive and academic approach showed by the French Orientalists and genre painters.
They wanted to create an authentic, national style of painting and to achieve that, they revived elements and motifs typical of traditional art, such as Arabic calligraphy, local handicrafts, and miniature painting. Ammar Farhat (1911-1987) and Abdelaziz Gorgi (1928-2008) made a name for themselves in Tunisia and abroad, even though their backgrounds were very different. If Farhat had a modest upbringing and was a self-taught artist, Gorgi was born in a family of artisans and was one of the first Tunisians to study at the Institut Supérieur des Beaux-Arts (the Higher Institute of Fine Arts) in Tunis (Yakoub, 'Abdelaziz Gorgi, Tunisia (1928-2008)'). Farhat is remembered for his social realism. Although he produced what appeared to be a dreamlike, fairy-tile type of painting, his works are in fact imbued by an acute observation of society and direct experience of his personal relationship with the less privileged classes.
Also Gorgi found inspiration for his painting in the traditional way of Tunisian life with an eye on realism, but along his long career, he moved more evidently towards naïve art, surrealism and cubism. (Yakoub 2018) The artist was also very active to promote the local art scene both in Tunisia and abroad and in 1973 opened the Galerie Gorgi in Tunis (Jelassi 2018: 44-46), followed in 1988 by the inauguration of a second gallery in Sidi Bou Said.
In the early 60s, the next generation of artists tried to divert from the artistic language that distinguished the members of the École de Tunis. Hatem el-Mekki (1918-2003) and Hedi Turki (1922-2019) showed a new approach in their practices and an evolution towards new aesthetic ideas. These artists were not content to be recognised only within the borders of Tunisia, but aimed to make art with a wider scope and to become international artists. To achieve that, they partly detached themselves from the way in which traditional Tunisian life was portrayed and started experimenting with Abstraction, Expressionism and Surrealism. Hatem el-Mekki often portrayed human figures on his canvases. He used abstract forms and bright, intense colours to fix a moment in the life of his subjects.
Hedi Turki joined the École de Tunis, but also trained in Paris, Rome and the United States. Upon his return to Tunisia, he taught art at the École des Beaux-Arts de Tunis for about twenty years. Human figures are also at the centre of his research, as can be seen in his early canvases and in a number of beautiful sketches kept in private and public collections. However, after his stay in the United States and having become familiar with the art of Pollock, Mondrian and Rothko, the artist developed a more deeply rooted interest in Abstraction and at the centre of his practice he placed lines that generate complex geometric shapes emphasized sometimes by soft and sometimes by rather intense colours.
While el-Mekki and Turki experimented with new innovative trends and showed an inclination towards pure Abstraction, Nejib Belkhodja (1933-2007) and Nja Mahdaoui (b.1937) also approached Abstraction but declined it in a more traditional way, applying Arabic calligraphy, arabesque motifs and architectural forms to their works. During his stay in Paris, Belkhodia attended the atelier of the French artist Robert Delauney and was fascinated by the work of the Russian artist Wassily Kandinsky.
He used lines and geometric shapes not only to recreate the architectural features of the medina in Tunis, but also to evoke the harmony and the elegance of the Arabic script. Mahdaoui, on the other hand, has become known as the 'choreographer of letters' and the 'inventor of abstract calligraphy' for his use of what resemble Arabic letters, but bear no meaning (Porter 2006: 94). He creates his own calligrams and experiments with different materials, like, for example, parchment, wood, ceramic, and brass. Since the study of calligraphy and its application in art are central to his aesthetic, Mahdaoui is considered to be part of the Hurufiyyah or Letrism movement.
Rafik el Kamel (1944-2021) had his first education in Tunis, but moved to Paris in 1967 with a scholarship from the Tunisian Ministry of Culture to study at the École des Arts Décoratifs (the School of Decorative Arts). He spent four years in the French capital, where he met intellectuals and artists and developed his own personal style. Upon his return to Tunisia, el Kamel was appointed

professor at the School of Fine Arts and become an active figure in the local artistic scene. El Kamel was very interested in Abstraction, trying to match it with his personal quest for understanding the human soul and, even more specifically, to investigate his inner self. He experimented with figural and non-figural scenes and used a variegated palette of light and bright but also more restrained colours in his work.

Member of the second generation of Tunisian artists is also the renowned painter, sculptor and ceramist Khaled ben Slimane (b.1951). After graduating in Tunisia and Spain, he continued his studies in Japan, where he deepened his knowledge of Japanise calligraphy. A spiritual man, interested in Sufism, Slimane uses in his work a variety of Arabic letters and symbols and signs belonging to the native Berber tradition and the extended cultural heritage of Tunisia (Issa, Cestar and Porterijjkol 2016:180-85).

The resulting mixture of motifs shows the artist's investigation into spontaneous human feelings and the multilayered interiority given to each person by familiar and cultural traditions. The Arabic words applied to his works at times bear some meaning, as in the case of Allah and Huwa, 'He', which refers to God, the creator, and are repeated along the artworks to recall the state of active meditation and trance typical of Sufi practitioners. Aim of Slimane is to bring together tradition and innovation.

Another artist who has chosen Arabic calligraphy as main feature in his work is the French-Tunisian street artist known as eL Seed. Born in 1981 in France to Tunisian parents, he focused on his roots and questioned himself about identity from a young age, but it was only with the Jasmine Revolution, that opened the bloody but important season of political uprisings in North Africa and the Middle East, that eL Seed understood the role that his *calligraffiti* could play in his own practice and in the bubbling artistic, political and social scene of the time (Seaman, 'eL Seed: Building bridges with Arabic from Korea to Cape Town', 2018).

In his murals and canvases, the artist often quotes verses from famous poets, such as the Palestinian Mahmoud Darwish, and from the holy Qur'an. Walls in Douz, Kairouan and Gabes have been decorated with his graffiti, but the artist went beyond the borders of Tunisia and created his calligraffiti also in Egypt, Qatar, South Korea, South Africa and as far as the favela of Vigigal in Brazil. Through his work, El Seed wants to build metaphorical bridges and reach as many people as possible in his attempt to bring a message of equality and hope especially in those countries where personal freedom and freedom of speach are not always respected and where the social disparities are still present.

After the Arab Spring the artistic scene in Tunisia has dramatically changed. Many more artists have been recognised at international level and new art galleries (Le Violon Bleu, B'chira Art Center) and online platforms (Carthage Contemporary) have opened to sell, exhibit and promote their work (Larkins, 'Chkoun Ahna opens Tunisia's Contemporary chapter', 2012). Mohamed Ben Soltane (b.1977) is a multimedia artist, who has experimented in his career with photography, art installations and comics. His work is deeply political and find inspiration in life in Tunisia and its contradictions. He focuses on and critizises, often with a sharp sense of humor, the different aspects of Tunisian society, such as the situation of women, the emigration of young people to Europe, religous issues, the lack of freedom of speech in the media (Keyte, 'The 10 Best Contemporary Tunisian Artists', 2017). Mouna Karray (b.1970) is a photographer and multimedia artist, who uses in her practice also video and sound installations. She is interested in analysing the role played by identity, memory and mental boundaries in the life of a person and more broadly in modern society (Hamdi 2011: 30-32).

In this brief excursus on the fertile Tunisian art scene of the last century and the current one, the concern shown by the artists in finding their own identity at a regional and international level has emerged. Cultural background and heritage have rarely been overlooked or forgotten, but it has been imbued with sometimes scathing criticism of the country's political and economic situation and lack of human rights. The art scene has always been lively, especially in Tunis, but thanks to the opening of new art galleries and cultural centres in the last decades, the work of Tunisian artists has been increasingly projected onto the international arena.

[*] Abstract

La Tunisia è uno di quei Paesi dell'area mediterranea che ha molto da raccontare a chi la visita sia per turismo che per ricerca. Le diverse fasi della sua millenaria storia e la sua affascinante tradizione artistica si combinano d'altro canto con una situazione politica e sociale difficile, che spesso ha leso anche i più elementari diritti umani e ha incrementato l'emigrazione dei Tunisini verso l'Europa. Non è un caso infatti che proprio in Tunisia tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011 sia scoppiata una rivolta contro il potere costituito – la cosiddetta Rivoluzione dei Gelsomini –, la quale ha dato impulso in Nord Africa e Medio Oriente al dilagare di altre manifestazioni di protesta, collettivamente diventate famose in tutto il mondo con il termine giornalistico di Primavera Araba. In questo articolo, è analizzato lo sviluppo dell'arte moderna e contemporanea in Tunisia prendendo come riferimento alcuni degli artisti più rappresentativi, i quali nella loro produzione hanno enfatizzato sia la tradizione e l'eredità culturale del loro Paese sia gli aspetti più prettamente legati alla situazione politica contingente, sempre con uno spirito critico nei confronti del potere. L'apertura di nuove gallerie d'arte ha favorito la proiezione delle opere degli artisti tunisini sulla scena internazionale.

Riferimenti bibliografici

J. Gerschultz, 'Yahia Turki (1901–1969)', The Routledge Encyclopedia of Modernism: Taylor and Francis, 2016, https://www.rem.routledge.com/articles/yahia-turki-1901-1969 (accessed 30 May 2023).
K. Hamdi, 'On the path of contemporary Tunisian art', *Contemporary practices*, ix, 2011: 24-32.
R. Issa, J. Cestar and V. Porter, *Signs of our times. From calligraphy to calligraffiti*, London, 2016.
N. Jelassi, *Gorgi pluriel*, Tunis, 2018.
M. Keyte, 'The 10 Best Contemporary Tunisian Artists', 2017, https://theculturetrip.com/africa/tunisia/articles/the-10-best-contemporary-tunisian-artists/ (accessed 7 June 2023).
A. Kordic, 'Encounters with People and Landscapes of Tunisia in Mouna Karray Exhibition at Tyburn Gallery', 2016, https://www.widewalls.ch/magazine/mouna-karray-exhibition-tyburn-gallery-london, (accessed 7 June 2023).
Z. Larkins, 'Chkoun Ahna opens Tunisia's Contemporary chapter', 2012, https://www.artnews.com/art-in-america/features/tunis-chkoun-ahna-58841/ (accessed 29 May 2023).
E. Micaud, 'Trois Decades D'art Tunisien', *African Arts*, vol.1, no.3, Spring, 1968: 46-55 and 78-84.
V. Porter, *Word into art. Artists of the Modern Middle East*, London, 2006.
A. Seaman, 'eL Seed: Building bridges with Arabic from Korea to Cape Town', Al Jazeera online, 2018, https://www.aljazeera.com/features/2018/7/28/el-seed-building-bridges-with-arabic-from-korea-to-cape-town (accessed 5 June 2023).
L. Yakoub, 'Abdelaziz Gorgi, Tunisia (1928 – 2008)', in Dalloul Art Foundation, Beirut, n.d., https://dafbeirut.org/en/abdelaziz-gorgi (accessed 10 June 2023).

Roberta Marin ha conseguito la laurea in Lettere Moderne con indirizzo storico-artistico all'Università di Trieste ed ha completato il suo corso di studi con un Master in Arte Islamica e Archeologia presso la School of Oriental and African Studies (SOAS) dell'Università di Londra. Ha viaggiato a lungo nell'area mediterranea e il suo campo di interesse comprende l'arte e l'architettura mamelucca, la storia dei tappeti orientali e l'arte moderna e contemporanea del mondo arabo e dell'Iran. Collabora con la Khalili Collection of Islamic Art e insegna arte e architettura islamica in istituzioni pubbliche e private nel Regno Unito e in Italia.

Tra Italia e Tunisia: chi è lo straniero?

Medina di Tunisi (ph. Elena Nicolai)

di *Elena Nicolai* [*]

Article Premier. – Sont considérées comme étrangers au sens de la présente loi toutes les personnes qui ne sont pas de nationalité tunisienne, soit qu'elles aient une nationalité étrangère, soit qu'elles n'aient pas de nationalité [1].

La dimensione giuridica è fondamentale per comprendere, oltre patine apologetiche o demonizzanti, chi sia *lo straniero* e quali debbano essere le sue pertinenze e il *nefas* della sua particolare condizione. Non considerare l'altro come uno specchio ma come soggetto dotato di autonomia: nessuno è "straniero" in un assoluto normativo, ogni Stato è co-attore e co-costruttore del contesto sociopolitico da cui emanano le leggi, da cui muovono accordi e protocolli di intesa, in cui si forma il costrutto dell'alterità.
Alla luce delle recenti visite della Presidente Meloni in Tunisia e delle nuove trattative che l'Italia promuove in Europa e con il Governo di Tunisi, è suggestivo proporre una riflessione in tal senso.
La Tunisia occupa una posizione strategica nell'area mediterranea e del Nordafrica; è anche uno snodo non solo commerciale ma di equilibri geopolitici tra Europa e Medioriente e mantiene buoni rapporti con la maggior parte degli altri attori, regionali e internazionali, dell'area MENA e con gli Stati confinanti, nonostante la crisi libica e il fronte, sempre aperto, delle rotte dei trafficanti di esseri umani.
L'Europa e l'area mediorientale sono i due maggiori vettori della politica internazionale tunisina; dal punto di vista commerciale, la Tunisia dipende grandemente dall'Unione Europea, con un volume di commercio con la UE pari al 67%. [2]. Tra gli investitori principali, tuttavia, il primato va al Qatar, seguito dall'Arabia Saudita e l'Italia è il primo partner commerciale e industriale.
La Tunisia è anche un punto di *imbarco* per le migrazioni illegali verso l'Italia e l'Europa: non solo cittadini tunisini ma di molte nazionalità africane e anche del sud-est asiatico, perché negli ultimi anni la Tunisia è sempre più non solo Paese di *emigrazione* ma anche di *immigrazione* e di *transito* [3]. Particolare rilievo per gli assetti geopolitici dell'area mediterranea e rispetto all'Italia hanno, in questo quadro, proprio le rotte *illegali* che, sul mare e dalla Tunisia (oltre che dalla Libia) conducono sulle coste di Lampedusa e della Sicilia.
Non si tratta di un fenomeno episodico o di uno stato improvviso ed emergenziale: le rotte della tratta di esseri umani, troppo spesso mortali, sono state tracciate e continuano ad essere percorse, con rinnovata disumanità, da decenni, e la Tunisia si trova a dover agire in un contesto sempre più complesso che la vorrebbe a sentinella delle coste (europee). La posizione particolare della Tunisia ha conferito nei secoli a questa regione il ruolo di crocevia privilegiato lungo le rotte mediterranee e tra Europa e Africa. I movimenti migratori irregolari, attraverso questo crocevia, hanno assunto un carattere quantomai urgente e di rilievo internazionale e bilaterale tra UE e Tunisia soprattutto a partire dal 2011. La crisi innescata dalla pandemia di COVID-19 e dalla guerra in Ucraina negli ultimi anni, poi, hanno aggravato la situazione.
L'*eccezione tunisina*, la *tunisianité* anche nel destino rivoluzionario e della transizione politica e socioeconomica che interessa il Paese negli anni 2011-2014 e fino ad oggi, sono aspetti che vanno brevemente affrontati prima di esaminare alcune delle implicazioni legislative e giuridiche dell'ordinamento tunisino in materia di migrazione, correlate a quelle inerenti la lotta al terrorismo e il contrasto alla migrazione clandestina, al contrabbando e alle altre attività illecite transfrontaliere.
Si è sempre più accentuato il nesso tra traffico degli esseri umani, migrazioni illegali verso l'Europa e terrorismo *jihadista*. Gioverà allora ricordare, per cenni sintetici, come islamismo politico e tensioni sociali, l'ascesa al potere del partito islamista *Ennahda* dopo la fine della dittatura e la rivoluzione (*Primavera araba*) sino alla svolta autoritaria del Presidente Saied, giochino un ruolo fondamentale nelle sorti della giovane democrazia tunisina. Non solo, sono fondamentali sul macrolivello di sfide geopolitiche internazionali, dell'intera area mediterranea.
La politica e la società tunisine hanno dovuto affrontare ben prima del 2011 le tensioni tra islamismo -nazionalismo, tra spinte moderniste occidentalizzanti di certa classe media e l'esclusione al processo

politico di alcuni gruppi sociali: dopo la cacciata di Ben Ali, il conflitto esistente è stato istituzionalizzato, permettendo che la Tunisia facesse appunto eccezione nel panorama arabo. Nacque una giovane democrazia e il Paese riuscì ad evitare la guerra civile come invece fu il destino per la Libia, l'Egitto, la Siria e lo Yemen.
L'islamismo è, in sostanza, un fenomeno politico ispirato a principi di natura religiosa. Fin dall'indipendenza e dal periodo postcoloniale l'islamismo critica e cerca di orientare modernità e politiche perseguendo una *via* differente dal modello occidentale e da quello, in Tunisia, che fu promosso da Bourguiba.

«L'islamismo che emerge a partire dalla seconda metà degli anni Settanta rappresenta la spia delle prime crepe di un progetto nazionale in crisi, e la rielaborazione ideologica degli esclusi dell'indipendenza. L'evoluzione dell'islamismo tunisino è perciò considerata come il frutto di un processo conflittuale di inclusione/esclusione tra gruppi e/o classi sociali. Gli islamisti del partito Ennahda (in arabo al-Nahda) che arrivano al governo nella fase della transizione democratica seguita alla fine della dittatura, rappresentano infatti un corpo sociale che era stato escluso dalla partecipazione al potere fin dall'indipendenza» [4] (Merone 2015: 245).

La pauperizzazione delle classi medie, il capovolgimento delle strategie degli islamisti radicali rispetto al modello dal basso perseguito dai Fratelli Musulmani [5] (e dall'islamismo definito *frerista,* Campanini 2020), si assommano alla radicalizzazione dello scontro anche tra islamisti e anti-islamisti, nonché tra il partito islamista e alcune frange islamiste più radicali, quale il movimento salafita jihadista (*Ansar al-Sharia*, Ast).
Fin dall'era Bourguiba la cosiddetta eccezione tunisina delinea i suoi primi contorni, definendo una *umma tunisina* (nel senso di *nazione*) di contro alla *umma panaraba* (come invece caldeggiato dal rivale Youssef), ribadendo la linea nazionalista (la *tunisianité*) come elemento fondativo e caratterizzante. L'asse arabo-islamico, o tunisino-islamico, non compare per la prima volta alla fine della dittatura, anzi, innerva e sottende certo malcontento socioeconomico sino ad esplodere negli anni di transizione e, soprattutto, dal 2013.
Il difficile equilibrio tra islamismo e democraticizzazione del Paese, tra l'islamismo di *Ennahda* e delle frange islamiste jihadiste, si irraggia entro e oltre i confini tunisini: molte sono le accuse rivolte al partito di aver favorito il terrorismo sul territorio tunisino e internazionale, anche consentendo il ritorno di *foreign fighters* dalla Siria. Il caso dei combattenti tunisini unitisi alle milizie dello Stato islamico e rimasti uccisi o bloccati, è ben noto negli anni; eco altrettanto triste hanno sempre gli attentati interni alla Tunisia del 26 giugno 2015 a Sousa e al Museo del Bardo il 18 marzo 2015.
Il *movimento* non regolamentato delle persone e delle merci, la loro *rotta* apparirebbero quindi legati all'insorgenza di fenomeni violenti e di atti terroristici. Anche per questo sembra importante fare luce sul piano giuridico: sulle leggi in materia di migrazioni illegali, sui diritti umani e sul contrasto al terrorismo e al traffico degli esseri umani. I flussi migratori e le emergenze umanitarie che coinvolgono il bacino del Mediterraneo pesano sulle relazioni bilaterali e multilaterali dei Paesi europei con la Tunisia e i suoi vicini del Nord Africa: sono coinvolte le legislazioni in materia di diritti umani e di immigrazione dei singoli stati e della UE, nonché le disposizioni di contrasto al terrorismo su scala internazionale.
Essendo l'Italia il porto d'ingresso per molti migranti irregolari in partenza dalle coste del Nordafrica e, incluse, anche quelle tunisine, si trova ad essere su di un terreno scottante non solo nelle emergenze umanitarie e sanitarie, o di contrasto all'immigrazione clandestina in UE, ma anche su quello, sempre più correlato all'immigrazione irregolare (almeno nel discorso politico europeo), del terrorismo internazionale. È per questo che le relazioni bilaterali e della UE con interlocutori nordafricani come quello tunisino debbono essere rafforzate, nel rinnovare uno sforzo condiviso e comune.
A questo fine, un paio di anni fa, decisi di ricorrere al parere esperto, all'*auctoritas*, della dott.ssa Chayma Riahi, Giudice del Tribunale Amministrativo di Tunisi, per delineare il quadro di riferimento normativo tunisino in materia di immigrazione (e contrasto al terrorismo); sfuggendo dall'ottica leucocentrica e dalla sua balbuzie ideologica, è apparso di grande importanza ricorrere ad una fonte

autorevole che testimoni il punto di vista del partner nordafricano e che dia notizia della sua realtà, giuridica e sul campo.
Sotto il profilo metodologico e di indagine, una corretta disamina delle leggi e della loro concreta attuazione nei Paesi partner dell'Italia punto di partenza o di transito dei flussi migratori, così come degli accordi bilaterali esistenti, permette di circostanziare e di potenziare i programmi comuni per fare fronte ai fenomeni sia dell'immigrazione irregolare che del terrorismo. In questa sede si intende sottolineare l'opportunità di tale approccio e metodo, fornire alcuni spunti, senza ambizioni di esaustività.
Dall'intervista- *lectio magistralis* della Giudice Rihai (di cui si ripropongono alcuni punti salienti) emerse fin da subito una verità lapalissiana: le politiche migratorie sono regolate da leggi, accordi bilaterali e multilaterali, la cui efficacia dipende quindi anche dalla armonizzazione delle medesime negli ordinamenti vigenti dei diversi Paesi coinvolti. Comprendere le rotte del traffico di essere umani dalle coste tunisine all'Italia, significa anche comprendere il quadro giuridico nazionale tunisino e gli accordi internazionali e bilaterali della Tunisia in materia di immigrazione.
La condizione di *straniero* non è un *bias giuridico* italiano (conio qui questa espressione), ma uno *status* giuridico, descritto e definito dalle leggi di tutti i Paesi rispetto al concetto di nazionalità. Anche in quelle tunisine, come visto in apertura: *sono da considerarsi straniere tutte quelle persone che non abbiano nazionalità tunisina* e l'ingresso, la permanenza su territorio tunisino e l'uscita irregolari sono punibili, nonché sono previste pene per chi li faciliti [6]. La permanenza di uno straniero su suolo tunisino è vincolata all'ottenimento del visto, le cui regole sono *de facto* molto restrittive [7].
L'*homo mobilis*, come felicemente definito da Michéa, eroe del nomadismo neoliberista e consumistico, è uno *straniero* secondo le norme di ciascuno Stato territoriale che ne regola modalità di ingresso, permanenza, e accesso al lavoro. L'intervento della Giudice Riahi, in apertura, ricordava che se oggigiorno si parla di migrazioni *dalla* Tunisia verso l'Italia, nel XIX secolo era una costante parlare di flussi migratori dall'Italia e, in particolare, dalla Sicilia, in Tunisia. La Giudice presentava questo dato alla luce di una costante storica, cioè il fatto che la Tunisia sia da secoli punto d'accesso per flussi regolari e irregolari tra Africa ed Europa, soprattutto nell'asse tra la piccola isola di Lampedusa a 128 km di Kaboudia.
La Tunisia, negli ultimi anni, non è soltanto un luogo di emigrazione ma anche di accoglienza per i rifugiati (la Tunisia ha aderito alla Convenzione di Ginevra sui diritti dei rifugiati del 1951) e crocevia di migranti soprattutto dall'Africa subsahariana, come testimonia il caso del campo di Choucha del 2012-2013. Da notare che è anche tra i Paesi firmatari dell'accordo dell'OUA del 1969 [8], nonché del protocollo di Palermo del 2000 finalizzato a contrastare il traffico illecito di migranti per terra, aria e mare [9]. Sempre sulla scorta di quanto illustrava la Giudice Riahi nella sua lezione, possiamo notare le tappe fondamentali del diritto tunisino in materia di immigrazione:
a) fondamentale è la legge n° 68/7 dell'8 marzo del 1968 sullo stato degli stranieri in Tunisia, che fissa delle pene in caso di ingresso, soggiorno e uscita irregolari dal Paese e anche per eventuali facilitatori;
b) questa legge è stata poi completata dalla legge del 1975 e infine
c) con la legge n° 2004/6 del 3 febbraio 2004 che aggrava le pene appunto in caso di ingresso soggiorno o uscita irregolari;
d) fondamentale, inoltre, una legge che contrasta la tratta delle persone, la legge organica n° 2016-61 del 3 agosto 2016 e che si fonda sulle *4 P* 4 P – Prévention, Protection, Poursuite et Partenariats – (Prevenzione, Protezione, Tutela e Partenariato tra i Paesi) [10].
Un aspetto ulteriormente significativo che l'intervento della Giudice Chayma Rihai consentiva di sottolineare è come la Costituzione tunisina utilizzi la nozione di *cittadinanza* in relazione al godimento di diritti e libertà e che non vi sia una legislazione in materia di asilo (anche se esiste un protocollo sui rifugiati) [11] sollevando la seguente questione, ancora aperta: cosa ne è delle domande di asilo delle persone *straniere* che non godono del *diritto di cittadinanza tunisina* e che l'Italia respinge in Tunisia?

Come si è visto, la Tunisia ha ratificato la Convenzione di Ginevra del 1951 che definisce lo status di rifugiato e ne riconosce il diritto all'asilo, i successivi Protocollo del 31 gennaio 1967 e la già citata convenzione OUA del 1969; tuttavia, mancano gli strumenti amministrativi e giuridici necessari per l'applicazione degli accordi internazionali e, ad oggi, lo status di rifugiato non può che essere concesso dall'UNHCR (Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati).
Sul piano della cooperazione giudiziaria tra Italia e Tunisia, quest'ultima è stata la prima tra i Paesi del Mediterraneo meridionale a firmare, nel 1998, un accordo con la UE in materia di immigrazione *clandestina*. Questo accordo prevede in particolare un articolo, [il 69(3) b et cm], che prevede di attivare un dialogo relativamente alle migrazioni e a quella nominata "clandestina" e al rimpatrio delle persone trovate in condizione di irregolarità. Inoltre, la Tunisia è impegnata in un dialogo 5+5/ Processo di Barcellona (noto anche come Partenariato euromediterraneo) dalla sua creazione nel 1995 e, a livello bilaterale, specificamente sulle questioni migratorie con molti Stati membri e in particolare con l'Italia e la Francia.
Dal 2011 la Tunisia e i suoi partner hanno intrapreso una nuova politica di cooperazione di mutuo interesse; in questo contesto, la UE e la Tunisia hanno siglato un nuovo "partenariato privilegiato" nel dicembre 2012. Questi i termini e le condizioni principali:

- Il rinforzo dei controlli alle frontiere e una cooperazione con l'Agenzia Europea del controllo delle Frontiere esterne (Frontex): inizio dei negoziati con la Tunisia nel 2011;
- Scambi di informazioni tra le autorità dei paesi di partenza, transito e di arrivo dei migranti;
- firma degli accordi di riammissione sulla base del diritto costituzionale tunisino di rimpatrio di ogni tunisino, il diritto di ritorno sul territorio tunisino [12].
-

La cooperazione tra Italia e Tunisia in materia di lotta contro l'immigrazione clandestina, ad oggi, si concretizza su più livelli, in particolare:

- economico, con l'accordo del 30 aprile 2019 per rafforzare il commercio e gli investimenti tra i due Paesi;
- finanziario: riconversione di parte del debito tunisino per l'attuazione di progetti; aumento di una linea di credito di 107 milioni di euro a beneficio delle Piccole e Medie Imprese (PME) tunisine entro il Piano di sviluppo e cooperazione 2017-2020;
- sicurezza, per accrescere la capacità delle forze dell'ordine alle frontiere;
- immigrazione, per favorire il rimpatrio degli immigrati clandestini e, soprattutto la loro presa in carico sul territorio tunisino (scambio di dati e cooperazione in materia giudiziaria).

In questo quadro si inserisce l'accordo per il partenariato con la UE siglato domenica 11 giugno 2023 [13] che, affermando di basarsi sulla *nostra storia comune e vicinanza geografica*, si ripromette un'azione comune sui seguenti punti:

- il rafforzamento delle relazioni economiche e commerciali
- l'attuazione di un partenariato in materia di energia rinnovabile
- il dossier sull'immigrazione
- la riconciliazione tra i popoli.

In materia di migrazione,

«la lotta alla migrazione clandestina da e verso la Tunisia e la prevenzione delle morti in mare sono la nostra priorità comune, inclusa la lotta ai passeur e ai trafficanti di esseri umani, e il consolidamento e la gestione

delle frontiere, così come la registrazione e l'accoglienza al ritorno. Questo, nel rispetto completo dei diritti dei migranti» [14].

Attendendo il partenariato effettivo, sarà determinante la capacità dei diversi attori di risolvere lacune normative e finanziare perché sia possibile una piena attuazione degli accordi, auspicando che si possano valorizzare i molteplici passi che la Tunisia, come emerso in questa disamina, ha voluto e saputo compiere, e colmare il *vacuum* giuridico in materia di asilo.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

[*] Questo articolo, affrontando la parte giuridica, si richiama espressamente all'intervento della Giudice Chayma Riahi ospitato in una mia lezione per il Master di II livello presso l'Università di Pegaso "*Il contrasto al terrorismo internazionale: radicalizzazione, cyberjihad, intelligence e comunicazione strategica*", modulo di Geopolitica d'Africa, del Vicino e del Medioriente. Ringrazio ancora una volta la Giudice Riahi per l'attualissima testimonianza.

Note

[1] Loi n° 1968-0007 du 8 mars 1968, relative à la condition des étrangers en Tunisie
[2] Tunisia: tra crisi politica e turbolenze nel vicinato | ISPI (ispionline.it)
[3] Dalla Tunisia alla Sicilia, la "rotta fantasma" dei migranti – Limes (limesonline.com) ; L'INDUSTRIA LIBICA DELLE MIGRAZIONI – Limes (limesonline.com)
[4] MERONE F. *Islamismo e processi sociali. La Tunisia post-rivoluzionaria*, in *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo* a. c. di GUAZZONE L., (2015) Milano Mondadori: 243-270, 245.
[5] Cfr. CAMPANINI M. (2020), *Storia del Medioriente contemporaneo*, Bologna Il Mulino: 185 e sgg.: «…I Fratelli Musulmani miravano ad una islamizzazione dal basso, attraverso la propaganda, l'educazione e l'infiltrazione nel tessuto sociale e politico. È evidente che questa strategia escludeva la lotta armata […] Gli islamisti invece hanno per lo più mirato e tuttora mirano a una islamizzazione violenta dall'alto, imposta attraverso la lotta armata e la rivoluzione contro gli stati, i cui governi miscredenti devono essere abbattuti, e contro le popolazioni". Tra gli anni Settanta e Novanta si sarebbe verificata una "proletarizzazione degli affiliati; la durissima repressione dei regimi politici al potere radicalizza la lotta e la militanza; lo sradicamento delle organizzazioni da una base di massa, visto che la stragrande maggioranza della popolazione emarginò dal proprio seno i terrorismo" e quindi sarebbe avvenuta, assieme ad una radicalizzazione di ideologia interna all'Islam, "una islamizzazione del terrorismo più che una radicalizzazione di certe frange dell'islam».
[6] Loi n° 68-7 du 8 mars 1968, relative à la condition des étrangers en Tunisie (https://www.refworld.org/pdfid/54c25b2b4.pdf).
[7] Les libertés individuelles des étrangères et des étrangers en Tunisie : Les métèques de la République | Heinrich-Böll-Stiftung | Tunisia – Tunis (boell.org)
[8] Personnes couvertes par la Convention de l'OUA régissant les aspects propres aux problèmes des réfugiés en Afrique et par la Déclaration de Carthagène sur les réfugiés (présenté par le groupe africain et le groupe latino-américain) | HCR (unhcr.org)
[9] Loi n° 2003-6 du 21 Janvier 2003 (Fr).pdf (legislation-securite.tn)
[10] MigrationLoi5.pdf (social.gov.tn) ; wcms_762749.pdf (ilo.org) ; Protection, Poursuites, Prévention – La Traite des Êtres Humains | Nations Unies
[11] MigrationLoi1.pdf (social.gov.tn)
[12] Cfr. Les libertés individuelles des étrangères et des étrangers en Tunisie : Les métèques de la République | Heinrich-Böll-Stiftung | Tunisia – Tunis (boell.org): Les migrants étrangers qui arrivent à rejoindre les côtes italiennes risquent aussi la réadmission conformément aux accords signés avec l'Italie. Ces accords intéressent un nombre très important de migrants irréguliers, puisque l'immigration irrégulière à partir de la Tunisie se dirige essentiellement vers l'Italie. Ils permettent non seulement de réadmettre les nationaux, mais aussi les étrangers qui ont transité par la Tunisie pour se rendre en Italie. Les étrangers en situation irrégulières, au regard des règles relatives au franchissement de la frontière, s'exposent aussi à l'enfermement dans des camps de rétention. La situation des étrangers enfermés dans les camps de rétention est particulièrement préoccupante car portant atteinte à la dignité humaine. Il existerait plusieurs centres de rétention en Tunisie, dont le «Centre d'accueil et d'orientation d'El Wardiya», ainsi que le «Centre de détention de Ben Guerdane» à Médenine. Ce

dernier a récemment été fermé par décision bministérielle, en mars 2019, en raison « des conditions inhumaines » dans lesquels les migrants se trouvaient.
[13] Tunisie – Les dispositions de l'accord signé entre la Tunisie et l'UE – Tunisie (tunisienumerique.com)
[14] Ibidem

Riferimenti bibliografici e sitografici

CAMPANINI M., *Storia del Medioriente contemporaneo*, Bologna Il Mulino, 2020.
MERONE F. *Islamismo e processi sociali. La Tunisia post-rivoluzionaria*, in *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo* a. c. di GUAZZONE L., (2015) Milano Mondadori, 2015: 243-270.
Dalla Tunisia alla Sicilia, la "rotta fantasma" dei migranti – Limes (limesonline.com)
https://www.refworld.org/pdfid/54c25b2b4.pdf
L'INDUSTRIA LIBICA DELLE MIGRAZIONI – Limes (limesonline.com)
Les libertés individuelles des étrangères et des étrangers en Tunisie : Les métèques de la République | Heinrich-Böll-Stiftung | Tunisia – Tunis (boell.org)
Les libertés individuelles des étrangères et des étrangers en Tunisie : Les métèques de la République | Heinrich-Böll-Stiftung | Tunisia – Tunis (boell.org)
Loi n° 2003-6 du 21 Janvier 2003 (Fr).pdf (legislation-securite.tn)
MigrationLoi1.pdf (social.gov.tn)
MigrationLoi5.pdf (social.gov.tn) ; wcms_762749.pdf (ilo.org) ; Protection, Poursuites, Prévention – La Traite des Êtres Humains | Nations Unies
Personnes couvertes par la Convention de l'OUA régissant les aspects propres aux problèmes des réfugiés en Afrique et par la Déclaration de Carthagène sur les réfugiés (présenté par le groupe africain et le groupe latino-américain) | HCR (unhcr.org)
Tunisia: tra crisi politica e turbolenze nel vicinato | ISPI (ispionline.it)
Tunisie – Les dispositions de l'accord signé entre la Tunisie et l'UE – Tunisie (tunisienumerique.com)

Elena Nicolai, dottoressa di Ricerca in Italianistica e in Filologia Classica, si è poi specializzata in migrazioni e politiche sociali a Ca' Foscari. Ha pluriennale esperienza nell'ambito della Cooperazione Internazionale in vari Paesi, tra cui Pakistan, Togo, India, Tunisia; è stata consulente presso la sede AICS Somalia, Mogadiscio. È docente di Pedagogia Interculturale nel Corso di Specializzazione per le attività di sostegno agli alunni con disabilità presso UNINT e, per il terzo anno consecutivo, membro della commissione ministeriale per l'abilitazione al sostegno presso il medesimo ateneo. Fra i suoi ultimi lavori scientifici ricordiamo: Nicolai E., *Clorinda e* Le Mille e una Notte*: donne, distopie identitarie islamiche e pratiche di inclusione*, in *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali: le best practices per una società inclusiva,* a c. di A. Fuccillo e P. Palumbo, Editoriale Scientifica 2023, Napoli: 879-901; *Breviario pakistano: mappe interculturali e prospettive pedagogiche* (2022); *L'Almagesto arabo: alcune note sulle traduzioni greco-arabe di al-Ḥaǧǧāǧ e di Isḥāq ibn Ḥunayn-Ṯābit ibn Qurra*, QSA (2018).

Tunisia, estate 1988. Frammenti di un viaggio iniziatico

Institut Bourguiba des Langues Vivantes

di *Aldo Nicosia*

Tra qualche giorno ricorre il 35 anniversario del mio primo sbarco in Tunisia. Siamo ai primi di luglio 1988. Avevo letto di un servizio di aliscafi fra Trapani e Kelibia, via Pantelleria, in sole 3,30h, con partenza alle 8 di mattina. Sono costretto ad arrivare a Trapani la sera prima e a pernottare lì. A quasi vent'anni non ho mai messo piede nell'estrema Sicilia occidentale. In treno, da Gela a Trapani, con cambio a Palermo, impiego una decina di ore. Nonostante la stanchezza sono contento di averla visitata: il centro storico di Trapani è ricco di arte, chiese, monumenti, ma un po' malinconico e soporifero. Ma mi sento quasi elettrizzato dall'idea che sto affrontando, da solo, il mio primo viaggio in Africa.

Inizia la traversata. Dopo due ore circa, approdiamo nel piccolo porto della vulcanica Pantelleria, dove scendono alcuni passeggeri. Ormai il grosso è fatto. Siamo a poche miglia dalle coste della penisola del Capo Bon. Ma dopo un po' si sente un forte boato e una fumata nera invade gli oblò. Il natante si ferma. Passano i minuti e poi riparte, ma subito dopo si blocca di nuovo. L'equipaggio ci comunica di un'avaria al motore che ci avrebbe costretti ad andare molto a rilento, accompagnati dal tormento di un assordante rumore dal vano motore.

Lente passano le ore, sfoglio distrattamente il dizionario di arabo libico di Griffini, l'unico testo che avrebbe potuto aiutarmi a districarmi nella vita quotidiana anche in Tunisia. Finalmente, nel pomeriggio, arriviamo nel porto di Kelibia. L'acqua del mare è di uno smeraldo mai visto. Sulla cima di una collina si intravede un antico forte. Non so ancora cosa mi aspetta, forse avrei trovato un bus per la capitale. Le formalità alla frontiera sono veloci, siamo pochi passeggeri. Tra questi attacco bottone con un ragazzo "navigato". Ha un aspetto africano, padre tunisino e madre italiana. Gli chiedo se posso aggregarmi a lui per raggiungere Tunisi. Prendo il suo stesso *louage*, il taxi collettivo che parte solo quando si riempie. Il ragazzo parla un perfetto italiano, addirittura con accento del Nord. Gli dico con grande enfasi ed emozione che si tratta del mio primo viaggio nel mondo arabo. Gli scappa una risata spontanea: «Guarda che la Tunisia è tutto fuorché un paese arabo». Le sue parole mi colpiscono. Poi chiarisce il punto facendo leva sulle varie dominazioni e dimensioni storiche del Paese nordafricano.

Intanto io mi godo lo spettacolo dal finestrino stretto, come una sardina, tra altri passeggeri. Mi colpisce la natura brulla e secca del paesaggio, più di quello siciliano. Poche case punteggiano le collinette, hanno la copertura con volte a botte, ogni tanto compaiono greggi di pecore. Attraversiamo qualche villaggio o agglomerato di case. Leggo le insegne di Menzel Temime, Menzel Bou Zelfa. In seguito scoprirò che la toponomastica siciliana di origine araba ha nomi simili: Misiliscemi, Misiligiafari, Misilmeri (il prefisso manzil, luogo di sosta, viene corrotto da noi in misil-, o misili-). L'auto si ferma per fare benzina in una stazione di sosta. Un acre odore di benzina, mai avvertito in Italia, mi inonda le narici. Fa molto caldo, non c'è ombra in quell'area di rifornimento. Riparte, ingoia strade malconce e piene di curve pericolose. Incrocia pochi veicoli, ed ogni volta mi viene un colpo al cuore, perché sembra che l'autista abbia un debole per la carreggiata di sinistra. D'altronde la strada non ha manco una striscia bianca di separazione al centro.
Dopo qualche ora il *louage* arriva al centro di Tunisi. Mi faccio lasciare in avenue de la Liberté, di fronte all'Institut Bourguiba des Langues Vivantes, che è poi la meta e il motivo principale del viaggio in Tunisia. È un viale con edifici storici imponenti, ombreggiato da alberi di alto fusto. All'ingresso della scuola, dove avrei seguito un corso di sette-otto settimane, mi dicono di andare direttamente al foyer di Mutuelleville. Prendo un taxi e mi rendo conto che quel mezzo, mai preso in Italia, è lì di una comodità estrema, nonché abbastanza economico per noi italiani.
Il foyer è una bella scoperta. Immerso nel verde, tra i profumi inebrianti di gelsomino della sera è circondato solo da moderne villette bianche con giardini. Vialetti alberati, cinguettii, un silenzio rotto solo dai megafoni degli appelli registrati del muezzin di una moschea vicina. Non si vedono tante persone in giro. Qualche anziana, con una tonaca bianco sporco, tenuta con una mano e con i denti da un lato. Si tratta dell'abito tradizionale tunisino, il *sefseri*. L'altra mano di solito serve per portare un cesto di vimini o simili per la spesa. Gli anziani vestono con una specie di tonaca per lo più di tonalità chiara. C'è chi porta un cappello di paglia, a falda larghissima, una specie di sombrero. I ragazzini trascinano i loro passi su improbabili ciabatte o sandali. Qualcuno porta una *baguette* sotto il braccio. Chi è in compagnia mormora qualcosa o si abbandona a qualche fragorosa risata. L'atmosfera è rilassata e rilassante. Non potevo aspettarmi di meglio.
L'interno del *foyer* sa di pittura fresca. I bagni sono alla turca e le docce in comune. Vedo tante facce di europei, francesi, tedeschi, giapponesi, coreani, spagnoli, americani e non so quante altre nazionalità. Quando passo attraverso i corridoi e gli spazi comuni, tutti mi salutano, con mia enorme sorpresa. Sebbene un po' spiazzato, rispondo anch'io ai saluti. Lo considero un segno di apertura mentale e di educazione. In Italia non si usa salutare gli estranei. La stanza che mi viene assegnata è molto spartana: un letto con materasso spugnoso, qualche ripiano incavato nel muro dietro il letto, un tavolinetto, un lavandino, un armadio forse metallico o forse di legno. La sera cominciano a sfrecciare le blatte. Per non assistere a tali gare …le colleghe italiane erano già venute attrezzate di insetticidi. Incontro anche colleghi della mia facoltà. Finalmente sento parlare italiano.
All'ingresso del foyer ci sono due telefoni pubblici, di colore giallo, molto vetusti e anneriti dalla ruggine. Occorre mettere la moneta da 100 millesimi di dinaro e fare il numero. Ma tante volte la moneta cade e bisogna iniziare tutto da capo. Intuisco che c'è qualcosa che non va. Un custode passa di lì e mormora in arabo tunisino "Ma yimshish", non funziona. Provo con l'altro, ma mi accorgo che non è possibile chiamare l'Italia con qualche monetina. Già, perché ho esigenza di avvertire i miei che sono arrivato sano e salvo in Tunisia. Ma fuori, nel moderno quartiere residenziale di Mutuelleville, a parte qualche ambasciata, piccola moschea o botteguccia che vende pane, detersivi e qualche frutto, non si trovano postazioni pubbliche per telefonare. In Tunisia li chiamano Taxiphone.
Solo qualche giorno dopo, al centro, riesco finalmente a trovare un Taxiphone più professionale, funzionante anche con monete da 1 dinar o mezzo dinar. Sento la voce di mia madre, è molto arrabbiata con me, per non essermi fatto sentire. Hai voglia a spiegare la carenza o assenza di telefoni in Tunisia. Dice che avevano tentato di chiamare l'ambasciata italiana, ma ovviamente, nessuno mi aveva cercato. Le nostre rappresentanze in Tunisia hanno sempre altro di cui occuparsi. Qualche

settimana dopo, quando mi rubano il portafogli sul TGM, il trenino che collega Tunisi, con la *banlieue* nord, ne avrò conferma.
Il *foyer* ha una *buvette* dove viene trasmessa musica araba: vendono cassecroutes, panini preparati all'istante, e bevande analcoliche, tipo la Boga. L'acqua minerale costa il doppio che in Italia, per poi scoprire che due terzi della somma ti vengono restituiti quando riporti il vuoto in vetro della Safia o Melliti. Dentro il *foyer* c'è un vasto giardino, punteggiato da alberi frondosi, prati verdi e sentieri ben curati. Si sentono tanti miagolii dappertutto. Gattini di tutti i colori ed età si avventurano ad attraversare le strade. Spesso compriamo il latte per nutrirli. La sera il giardino diventa la nostra mecca per incontri, risate, cene. Ogni tanto succedono improvvisate festicciole al suono di chitarra tra giovanissimi arabisti …in erba, cioè sull'erba.
Faccio amicizia con un po' di colleghi: Ovidio, di Alcoy, vicino Alicante, il mio compagno di stanza, è un simpatico spagnolo, di qualche anno più grande di me. Grazie a lui conosco il suo quasi paesano Luis, con cui si creerà una forte amicizia, che dura fino ad oggi. Entrambi sono affermati professori in università spagnole. C'è anche Olivier, l'unico italiano compagno di classe, molto più grande di me, un po' taciturno, ma altrettanto simpatico. Anche lui farà una folgorante carriera nel campo dell'arabismo. Pochi sono gli studenti di origine araba, per lo più figli di immigrati in Francia. Con alcuni tedeschi si comunica in arabo. Noto che se la cavano molto bene, meglio di noi italiani, anche se le loro frasi fanno a pugni con la grammatica. Sarà dovuto ad un approccio accademico più pragmatico…, chissà.
Il mio professore all'Institut Bourguiba, meglio conosciuta come Bourguiba School, è un antipatico pelato con gli occhiali scuri, ha un modo di parlare molto brusco, voce rauca, si mangia le parole, ripete ogni due o tre l'espressione "bon" alla francese, sbuffando pure. Veste un completo color grigio, di taglio quasi militare. Tutto il suo modo di fare trasuda una certa alterigia come se volesse dimostrare di non aver bisogno di fare l'insegnante. Dopo aver avuto una discussione in segreteria perché rimandavano sistematicamente il mio test d'ingresso, per via della sua irreperibilità, succede che il professore decide di ignorarmi completamente durante le lezioni. Io intervengo se la domanda è aperta a tutti, e se indovino la risposta, mai un bravo! Vengo poi a sapere che quell'insegnante è un leader di un partito di opposizione nel panorama del multipartitismo di facciata, offerto prima da Bourguiba e poi dal neo presidente Ben Ali: Mohamed Mou'ada. Forse quella è una delle ragioni per cui spesso marino le lezioni e preferisco fare altro. Ad esempio, andare in giro con Haythem (nome di fantasia, più avanti dirò perché), un amico tunisino, un quindicenne scuretto e dinoccolato, capelli corti e un po' ricci.
Il primo appuntamento con lui è stata un'esperienza che mi ha fatto capire quando dista la Tunisia dall'Italia, in termini di relazioni sociali tra teenager di diverso sesso. Da un anno circa ero in corrispondenza epistolare con vari amici tunisini, tra cui una ragazza di nome Sarrah. Si trattava dei classici *pen pal* dei tempi delle scuole superiori. Dal telefono pubblico del *foyer* chiamo casa sua, nella periferia sud di Tunisi. Mi risponde lei e mi riconosce subito. Prendo un appuntamento il giorno dopo, nel primo pomeriggio a place Pasteur, uno degli snodi più importanti della parte moderna di Tunisi, accanto al parco del Belvedere.
Il caldo afoso di luglio induce alla siesta pomeridiana. Sono contento all'idea di star per incontrare per la prima volta una tunisina dal vivo. Dopo aver fatto più di un km di avenue Jugurta, un bel viale che costeggia il detto Belvedere, senza l'ombra o il miraggio di un bus (ne passa uno ogni ora, in media, su quella strada), arrivo, tutto sudato, al luogo dell'appuntamento. A quell'ora non c'è molto movimento, anzi a parte qualche auto che sfreccia, non c'è nessuno. Al centro della piazza si staglia un enorme ficus, che almeno dà un po' di ombra e frescura. Mi guardo intorno in cerca di Sarrah. Ricordo bene i suoi tratti del viso, dalle foto che mi aveva mandato. Ma non vedo alcuna ragazza, cammino fuori dal raggio d'ombra del ficus, nella speranza di trovarla nei dintorni. Di Sarrah nessuna traccia. Aspetto un altro po', non ho altro modo di contattarla, non si vedono telefoni pubblici, il *foyer* è molto distante. Sto già quasi pensando di tornarmene indietro, sicuramente qualche imprevisto le aveva impedito di venire. Improvvisamente, da dietro i rami del ficus che arrivano fino a terra, spunta la sagoma di un ragazzino magrissimo che cammina. Ha in mano qualcosa, guarda

alternativamente davanti a sé e un pezzo di carta che ha in mano (che è poi una foto), mi si avvicina. Poi con l'indice fa segno verso di me, chiedendo: "Aldo?".
Eccolo l'emissario di Sarrah, il fratello minore, che mi avrebbe accompagnato a casa loro, in treno, dalla stazione centrale di place Barcelone. Vengo accolto come un figlio dai suoi genitori, in una modesta villetta con giardino, a Zahra' Lycée, a mezz'ora da Tunisi. Mi offrono da bere nel porticato. Finalmente appare Sarrah, che è l'unica figlia, ma dopo aver lasciato il vassoio con le bibite fresche, scompare nuovamente, come un miraggio nel deserto. Sono emozionato ma mi colpisce pure la sua indifferenza, o presunta tale, e mi assale un dubbio atroce: ma perché mi aveva invitato a casa sua? Mi propongono di dormire da loro perché si è fatto tardi, e forse l'ultimo treno per rientrare è già passato. Accetto con gratitudine, ma non senza un certo imbarazzo.
La mattina Haythem mi propone di uscire. Dice che invece di andare a mare è più semplice fare il bagno in qualche piscina di qualche grande hotel sulla costa vicina. Passiamo dalla hall e sgusciamo su una piscina stracolma di turisti. Io ho l'aspetto d'italiano, lui sicuramente no, ma nessuno chiede nulla. Mi convinco che si paghi all'uscita o che lui sia amico di qualche bagnino. In realtà lui non conosce nessuno. Fatto sta che dopo quella volta ci giriamo tante piscine di altrettanti hotel. Basta salutare in italiano, passando davanti la *reception*. Dentro di me, a dire il vero, sono un po' preoccupato di esser beccato. Mi colpisce la sua faccia tosta e anche quella mia, di bronzo, acquisita dopo pochi giorni dal mio arrivo a Tunisi. È forse l'euforia di un viaggio in un luogo esotico? Tanto va la gatta al lardo…. Un bel giorno un bagnino si insospettisce e ci chiede in che stanza siamo alloggiati. A quel punto, di fronte al nostro silenzio ed imbarazzo, con uno sguardo pieno di commiserazione e un po' di fastidio, ci dice con fermezza di non farci vedere più …da quelle parti.
Il giocattolo si era rotto ed ovviamente di uscire insieme a Sarrah non se ne parla neanche. Impossibile anche fare due chiacchiere. La sua è comunque una famiglia molto accogliente. Non sono ricchi, entrambi i genitori sono impiegati alla Societé Nationale des Chemins de Fer, le ferrovie tunisine. La madre non capisce l'arabo standard che io parlo, anzi si esprime in francese. Dice che ai suoi tempi la scuola era francofona.
Scopro che Haythem, il compagno di escursioni galeotte in piscina, ha fatto grande carriera amministrativa e poi politica. Lo rivedo dopo la rivoluzione del 2011, una decina di anni fa, quando è già un importante quadro del Ministero della Giustizia, con master negli Stati Uniti, etc. Mi rendo conto che forse la faccia tosta l'ha aiutato ad arrivare assai lontano: qualche anno dopo è un viso molto noto sui tg, dal momento che ha ricoperto un ruolo istituzionale di assoluto prestigio. Ma io non l'ho più cercato, né lui mi ha cercato.
L'altra amica di penna cui telefono subito per annunciare il mio arrivo è Amina. Risponde lei in perfetto italiano, è contenta di sentirmi e mi invita a cena a casa sua. Abita nel quartiere di Khaznadar con mamma, fratelli e sorelle. Una famiglia di medici, professori, il padre è stato ucciso durante i moti del pane del gennaio 1984, colpito da una sassaiola mentre usciva da un palazzo governativo. Era un interprete di tedesco in qualche ministero, ma non faceva parte dell'establishment politico. Mi accolgono con affetto e amicizia. Amina stavolta la vedo, le parlo, mi racconta della sua passione per la musica italiana. Il suo idolo è Claudio Baglioni, mi fa ascoltare alcune sue canzoni su audiocassetta, mi chiede il parere su alcuni suoi brani. Io mi schermisco dicendo che Baglioni mi piace ma non ne conosco tutti i brani.
Gli inviti in quella villetta, proprio nella stessa via in cui abitava Ben Ali prima di diventare presidente, si ripetono. Per lo più di sera o nei weekend. Assaggio tante buone pietanze tunisine, fatte dalla madre o dalle sorelle. Una sera, è tardi, devo tornare nel mio *foyer*, e uno dei fratelli si offre di accompagnarmi per prendere un taxi. Non sono frequenti di notte ma Tunisi è tranquilla in quegli anni. Dopo un po' di attesa, invece di un taxi, una camionetta della Garde Nationale si ferma davanti a noi e ci intima di salire a bordo.
Il tono di uno dei poliziotti è duro e sgarbato. Al fratello di Amina fanno tante domande, io non capisco un'acca, il dialetto tunisino non lo conoscevo per nulla. Mostro la mia carta dello studente del Bourguiba School. Ho solo quella dopo aver subito il furto del portafogli, come già detto. Ma a loro qualcosa non quadra. Intanto la camionetta si avvia verso una strada buia, non si vedono più fari

d'illuminazione. Credo che vada verso qualche caserma di Denden, in direzione opposta a quella in cui io avrei dovuto andare. Cerco di spiegare agli sbirri, nel mio arabo rudimentale, che sono uno studente e stavo soltanto prendendo il taxi per tornarmene nel mio foyer. Il fratello di Amina è visibilmente preoccupato. Io lo sono più di lui, perché non so il motivo di quel fermo e non capisco nulla. In quel momento maledico quell'aliscafo che era riuscito a sbarcare con tanta fatica sulle coste africane. Improvvisamente, quasi per magia, dopo un tempo dilatato all'infinito dalla mia paura, fanno retromarcia e si avviano verso una zona abitata. Ci fanno scendere. Chiedo al fratello di Amina il motivo di quell'"arresto". Mi dice che a quell'ora di notte uno straniero con un tunisino è una scena che suscita sospetti. Non riesco ancora a capire, sono ancora scosso, trovo finalmente un taxi per tornare al mio foyer, che per fortuna è aperto tutta la notte.
Il corso va avanti ma l'atteggiamento del prof. Mou'ada nei miei confronti non cambia, e ciò non mi incoraggia a seguire le lezioni. Per fortuna, il politico prestato all'insegnamento (chissà perché) si assenta ogni tanto e il sostituto è abbastanza cordiale con me. Anzi, grazie al corso scopro l'artista Nja Mahdaoui, il più noto calligrafo tunisino, e un romanzo che a tutt'oggi è considerato dalla critica il migliore romanzo arabo, *Mawsim al-hijra ila ash-shamal* ("Stagione della migrazione al nord", trad. di F. Leggio, Sellerio 1992) dello scrittore sudanese al-Tayyib Salih. Era stato inserito come testo da leggere ed analizzare durante il corso.
Ma di letteratura tunisina so poco o nulla, non trovo molto che mi intrighi nelle pochissime librerie della capitale, e in più i testi sono in arabo standard. Il gap tra questo arabo colto e il dialetto tunisino, che mi avrebbe aiutato a capire le battute dei poliziotti durante l'arresto a Khaznadar, lo avverto sempre di più e mi irrita dover stare in classe e non riuscire neanche a capire un'acca in situazioni delicate o negli scambi quotidiani. In compenso, però compro qualche giornale, ma sono noiosi e non conosco quasi nulla delle realtà politiche del periodo. Non si parla quasi più di Bourguiba, da pochi mesi è stato estromesso dal colpo di stato "medico" di Ben Ali. Guardo le locandine dei tanti cinema di avenue Bourguiba, ma quasi tutti hanno titoli indiani e forse egiziani. Nessuna traccia di cinema tunisino. Con qualche collega si va al mare alla Marsa, si sorseggia un ottimo tè alla menta o con i pinoli. Vado a zonzo per i quartieri storici della medina, alla ricerca dell'anima della città autentica. Almeno lì c'è ombra.
Un weekend con un gruppo di colleghi italiani decidiamo di partire per il sud. Prendiamo un treno notturno con destinazione Tozeur. La mattina dopo ci molla a Metlaoui. Finalmente ho un'illuminazione sul significato recondito del brano di Battiato: i treni di Tozeur sono appunto dei miraggi. Raggiungiamo la città dell'oasi con un *louage*. Io e i miei colleghi ci sistemiamo in una specie di hotel senza stelle. Manca anche l'acqua nella doccia. Ci si lava con quel che rimane delle bottiglie d'acqua. Sulle lenzuola c'è uno strato di sabbia che penetra dalle persiane. Tozeur è comunque una bellissima città, con un'architettura di mattonelle di cotto, disposte in modo da creare delle forme geometriche che ricordano arabeschi e calligrafie stilizzate.
La sera si cena fuori, ma io devo prepararmi per rientrare nella capitale. L'indomani è la festa del sacrificio e la famiglia di Amina mi ha invitato a pranzo. Non si sa come avrei fatto a tornare a Tunisi. Il problema è sempre quello di arrivare a Metlaoui per acchiappare lì il treno notturno. Alla vigilia della festa più importante del calendario islamico non è facile trovare un taxi. Qualcuno addirittura, vedendo la mia faccia da straniero, mi chiede una cifra assurda per 50 km di strada.
Chiedo a destra e manca su come raggiungere Tunisi e mi indicano un luogo da cui sarebbe passato un bus per la capitale. Mollo i colleghi che stanno cenando, tra sconforto e dubbi: che senso aveva quel lungo viaggio per dovere subito ritornare indietro? Qualche passante mi dice che forse non c'è alcun mezzo, altri invece sono certi che sarebbe passato, prima o poi. Alla fine il bus arriva. L'aria condizionata è fortissima, mi congelo durante quella nottata perché non ho niente per coprirmi.
Riesco ad arrivare in tempo per il pranzo luculliano della festa. Mi aspetta montone in tutte le salse. Non ne vado matto, anzi lo spettacolo delle povere bestie sgozzate mi irrita. Durante i giorni precedenti si vedevano spesso *louages* che caricavano indistintamente passeggeri e montoni.
Intanto ogni weekend si parte alla scoperta della Tunisia: la storica capitale Kairouan, dove il caldo asfissiante non ci permette di godere delle bellezze architettoniche. Sousse con il

suo *ribat* spettacolare, Hammamet con le sue spiagge dorate. Cartagine e dintorni. Richiamo l'amico Haythem e gli chiedo se vuole accompagnarmi a Sidi Bou Sa'id. Prima di percorrere le suggestive stradine in salita, attraverso portoni dipinti di blu elettrico, mi chiede, indicandomi una villa situata vicino la stazione del TGM del paesino: "Sai di chi è quella villa lì in fondo?" Dico di non saperlo. "Vieni, te la faccio vedere da vicino!". Era la villa di Abu Jihad, un leader palestinese dell'OLP, ucciso proprio lì, in un blitz israeliano, qualche mese prima.
Facciamo il periplo della strada che costeggia la sontuosa villa. Forse ho una macchina fotografica, ma non ricordo più. C'è una garitta delle forze dell'ordine davanti a noi. Arretriamo alla loro vista. I due militari ci intimano di fermarci e di consegnare i nostri documenti. Inizia un fitto interrogatorio per entrambi. Cerco di spiegare che sono uno studente del Bourguiba School e non mi interessa la politica. Fanno qualche chiamata con le ricetrasmittenti. Non capisco nulla di quello che dicono, ma il tono è arrabbiato. Haythem mi spiega che vogliono portarci in caserma perché non siamo autorizzati a stare lì. Dopo un'ora di discussioni accese, mentre io sciorino la mia conoscenza di alcuni versetti del Corano, tanto per muoverli a compassione, i due militari decidono di lasciarci andare.
Un giorno dò appuntamento ad Amina per visitare insieme il museo del Bardo, che non è neanche lontano da casa sua, ma in realtà non ricevo da lei alcuna risposta, né un sì né un no. Così, senza troppa convinzione (vista l'esperienza con Sarrah) aspetto davanti l'ingresso del museo per un bel po'. Mi siedo su una panchina, c'è un anziano accanto a me. Attacco bottone per ammazzare il tempo, in attesa di Amina (che non sarebbe mai venuta). Scopro, con mia enorme sorpresa, che quel signore si chiama Buffa, è di origine siciliana, di Partinico ed è nato da immigrati che all'inizio del Novecento avevano tentato di far fortuna in Tunisia. Non so nulla di quella storia, dell'epopea degli Italiani di Tunisia.
In seguito avrei conosciuto Marcello Bivona e il suo bel documentario, avrei letto di Marinette Pendola e dei suoi commoventi libri, della famiglia Finzi, del poeta Mario Scalesi, grazie alle ricerche di Salvatore Mugno. La casuale conoscenza di quell'uomo e le chiacchiere scambiate mi portano sulle tracce de La petite Sicile, a La Goulette. Un giorno decido di avventurarmi lì, nel quartiere attorno alla chiesa (era chiusa) dove si trova la statua della Madonna di Trapani. La canicola di agosto non perdona, nelle assolate e desolate strade c'è molta immondizia, calcinacci ed erbacce spuntano dai balconi di fatiscenti palazzine.
Mi assale un'angoscia, capisco che l'epopea degli Italiani di Tunisia si è chiusa da un bel po', lasciando solo ruderi e memorie incartapecorite. Qualche anno dopo respiro gli stessi luoghi, ovviamente abbelliti per ragioni cinematografiche, nel suggestivo film di Ferid Boughedir *Un été à La Goulette* (Un'estate a la Goulette, 1996).
L'immagine che mi sono costruito della Tunisia dell'estate del 1988 è quella di un Paese vivace, accogliente, generoso, ma contraddittorio. Dei movimenti islamisti che covavano già allora sotto la cenere non so nulla, né in verità mi interessa molto. L'unico segnale che poi riesco a decifrare lo noto casualmente in un quartiere popolare: su tanti cartelloni sulla campagna di pianificazione familiare, lo slogan in arabo è stato modificato, anzi trasfigurato, solo con l'aggiunta di un puntino diacritico ad una lettera, fatta con una pittura di colore simile. Sicuramente è opera di membri dei movimenti islamisti, contrari alle politiche di contenimento della popolazione.
La Tunisia del 1988 contava circa 7 milioni di abitanti. Il traffico era scorrevole, non c'era ancora il Metro Leger, forse solo una linea verso la *banlieue* sud, ma ci si spostava facilmente da qualsiasi zona all'altra con i taxi. Il dinaro di allora era una moneta molto più forte del dinaro di oggi. I tunisini erano più spensierati, forse più felicemente sfaccendati. Conoscevano tutti Rai Uno, Pippo Baudo, Raffaella Carrà, Aldo Maccione («Ti chiami come Aldo Maccione!! Sei siciliano? Allora sei della mafia!»).
I primi viaggi portano con sé tante cose indelebili, come la *citronade* e il biscotto secco da intingervi, il cuscus, il cumino, il *lablabi*, una pietanza a base di ceci, salsa di pomodoro e uova, i giornali da aprire separando le pagine da sopra i margini, i fiori di gelsomino, la salsiccia *merguez*. Le vecchie Peugeot e Renault, i motobecane e gli scolapasta usati come casco, i supermercati Touta, le sigarette Mars e Cristal, i bus con autiste donne, le macellerie con scritte in caratteri arabi ed ebraici che

esibiscono come trofei le teste di bue, l'assurda assenza di olio di oliva nelle trattorie e ristoranti, i cartelli nei Taxiphone con "è vietato sputare per terra". Tanta gestualità e sguardi penetranti, tanta umanità e tanto bisogno di comunicare e di aprirsi allo straniero. Benedetta l'era prima del cellulare!

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

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).

Rachid Ghannouchi e il compromesso storico tra il turbante e l'elmetto

Rachid Ghannouchi

di *Enzo Pace*

Introduzione

Il 18 aprile scorso è stato arrestato Rachid Ghannouchi, il leader del partito Al-Nahda, formazione politica d'ispirazione islamica. Egli è stato accusato di aver diffuso un video in cui paventava il pericolo di una guerra civile come conseguenza alla chiusura del Parlamento da parte dell'attuale Presidente, Qais Saied [1]. Ghannouchi, 81 anni con qualche problema di salute, torna in carcere (adesso, ai domiciliari) dopo esserci stato in passato già due volte, nel 1981-84 e nel 1987-88. Dopo di che, per più di venti anni è stato costretto a vivere fuori del suo Paese, fin quando, nel 1993, la Gran Bretagna gli concederà l'asilo politico.
Rientrerà a Tunisi nel 2011, all'indomani della fine del regime di Ben Ali, messo in fuga dai moti di protesta che dalla Tunisia si propagarono poi in quasi tutti i Paesi arabi. Alle prime elezioni libere per l'Assemblea costituente (218 seggi) dell'ottobre 2011, il partito di Ghannouchi sarà nettamente il primo con quasi un milione e mezzo di voti, pari al 41,7%, conquistando 89 seggi. Staccati il partito del Congresso per la Repubblica (8,7%) e il Forum Democratico (7%). Alle altre dieci formazioni politiche poche briciole; il risultato più deludente sarà quello ottenuto dal Partito democratico progressista (meno del 4%, 160 mila voti).
La faticosa transizione dalla rivoluzione popolare alla democrazia sembra arrestarsi. L'attuale Presidente, Qais Saied, ha evocato a sé i pieni poteri e riscritto il testo costituzionale secondo un modello rigidamente presidenzialista [2]. Il testo è stato approvato da un referendum plebiscitario (92% degli elettori) nel luglio del 2022; in realtà, solo il 27% della popolazione si è recato alle urne.

Un segnale di residua fiducia da parte di quei tunisini che avevano riposto in Saied l'ultima speranza per superare la crisi economica e l'impasse politico in cui le forze politiche precedenti avevano portato il Paese. Le speranze sono andate presto deluse, se dopo appena cinque mesi, alle elezioni del dicembre '22, solo l'8% della popolazione andrà a votare. Disillusione per le promesse fatte di ordine e ripresa economica; rabbia nel constatare, invece, il ritorno all'antico: un solo uomo al comando, che in modo autoritario avoca a sé i pieni poteri e reprime il dissenso politico. Oltre a Ghannouchi, infatti, il regime di Saied ha fatto arrestare altri oppositori, come il direttore di una radio molto popolare in tutta la Tunisia (Radio Mosaique), Noureddine Boutar ed esponenti altri partiti.
Per capire quale sia la posta in gioco in Tunisia, vale la pena, perciò, leggere la biografia politica di Ghannuchi [3], perché nella sua storia personale si riflettono tutte le contraddizioni non solo del suo Paese, ma anche di tutto il mondo arabo-musulmano dalla fine del colonialismo a oggi e, dunque, anche dei complessi rapporti che gli Stati della riva nord del Mediterraneo hanno intrattenuto con quelli della riva sud.

Da studente di teologia a leader di partito

La formazione universitaria di Ghannouchi è all'inizio teologica. Si iscrive nel 1959 all'Università al-Zaytuna, una storica istituzione annessa alla Grande moschea della Medina, che risale all'VIII secolo della nostra era. Egli vive direttamente la decisione presa dall'allora Presidente Habib Bourghiba di chiuderla e di trasferirla in altro luogo, facendola diventare una Facoltà di teologia alle dirette dipendenze del Ministero dell'Insegnamento Superiore e della Ricerca. In breve, assistiamo allo scontro aperto tra un'istituzione religiosa di prestigio e il leader che aveva guidato la lotta per l'indipendenza, sognando di poter costruire una nazione moderna e uno Stato secolare. Il suo disegno non era contro l'islam. Pensava, come altri leader arabi del suo tempo, che la gloriosa tradizione religiosa potesse essere riformata, contribuendo alla trasformazione democratica di Paesi che si erano liberati dal dominio coloniale [4]. Bourghiba non accetta, perciò, che il potere di definire quale sia il vero islam continui a essere detenuto dai dotti e dai giurisperiti della Zaytuna.
Ghannouchi terminerà i suoi studi di teologia nella Facoltà di Stato e, come egli stesso racconta [5], questo conflitto segnerà il suo vissuto religioso e politico. Conseguita la laurea in teologia, nel 1964 si reca dapprima a Damasco per studiare filosofia e, quattro anni dopo, per perfezionarli, a Parigi. Qui si avvicina al movimento al-Tabligh, fondato nel 1920 in Pakistan da Muhammad Ilyas Kandhlari (1855-1944), puritano e tradizionalista, apolitico, animato da una forte vocazione missionaria: riconquistare le anime perse alla fede autentica dell'islam. Un movimento per alcuni aspetti simile a quello che fonderà qualche anno più tardi (1929) in Egitto Hasan al-Banna – la Fratellanza Musulmana –, con la differenza che quest'ultimo coniugherà il tema del ritorno all'islam delle origini con la lotta anti-coloniale e l'opposizione all'ideologia dello Stato secolare. Ghannouchi, dunque, diventa un militante Tabligh. Lo troviamo in veste di imam in una piccola *musallayat* di un quartiere operaio della capitale francese. Rientrato a Tunisi agli inizi degli anni Settanta, egli darà vita assieme ad altri intellettuali tunisini al movimento della Preservazione del Corano. Nel 1981 fonderà assieme a Abdelfattah Morou il Movimento della Tendenza Islamica (MTI) [6], che più avanti prenderà il nome di Al-Nahda (la rinascita).
Era l'anno in cui Habib Bourghiba si acconciava all'idea del riconoscimento dei partiti politici; sentiva che il suo carisma si appannava e che le richieste di democratizzazione che provenivano da associazioni, sindacati e gruppi di opinione della società civile non potevano più essere ignorate. La legalizzazione ufficiale avverrà solo nel 1986, un anno o poco meno prima che egli non fosse destituito a seguito del colpo di stato *sanitario*, come venne chiamato, perché ritenuto ormai incapace di gestire il potere per manifesta infermità. A guidarlo fu Ben Ali. Questi, non appena preso il potere, arresterà Ghannouchi; condannato a morte, riceverà la grazia l'anno dopo, ma sarà costretto all'esilio. Il partito al-Nahda sarà sciolto e sino al 2011 la società tunisina vivrà sotto sorveglianza vigilata, in nome dello sradicamento [7] di ogni forma di fondamentalismo religioso-politico, in una sorta di grande "caserma", come amavano dire colleghi e amici a quel tempo.

Gli anni dell'esilio

Nei 22 anni di esilio trascorsi a Londra, Ghannouchi ha modo e tempo per riflettere non solo sullo scacco personale subìto, ma anche sugli effetti perversi della scelta della lotta armata intesa come necessaria e unica alternativa politica possibile per i *veri credenti*, scelta compiuta da frazioni staccatesi dai principali movimenti islamisti alla fine degli anni Settanta. Nati come gruppi di lotta a livello nazionale finiranno per ricomporsi come movimento di guerriglia internazionale, prima attorno alle bandiere di Al-Qaida e, poi sotto quelle di Daesh. Da Londra, Ghannouchi osserva il moltiplicarsi degli attentati in Europa dopo l'attacco alla Torre Gemelli (dall'Inghilterra alla Spagna e alla Francia) con crescente preoccupazione, per le conseguenze che tutto ciò avrebbe potuto avere sul progetto politico che, assieme a Morou, aveva coltivato sin da 1981.
La prima constatazione che Ghannouchi è indotto a fare deriva dagli eventi che si susseguono con un crescendo di violenze in Egitto – il 1981 è l'anno dello spettacolare attentato che uccide il presidente Anwar al-Sadat – e nella vicina Algeria, dove dal 1992, un colpo di stato militare cancella con la forza la vittoria elettorale del Fronte di Salvezza islamica, facendo piombare il vicino Paese maghrebino in una guerra civile. Ghannouchi ripeterà spesso che la violenza ha l'effetto di rafforzare i regimi al potere e di danneggiare chi vuole opporvisi democraticamente. Egli comprenderà presto come la lotta armata in nome dell'islam facesse passare l'idea dell'intrinseca vocazione di questa religione all'intolleranza e alla violenza. Tutto ciò avrebbe finito per screditare non solo i sostenitori dell'islam politico, ma anche l'idea stessa della conciliabilità dell'islam con la democrazia e la moderna cultura dei diritti, compresa la parità uomo-donna.
Egli continuerà a pensare alla politica come un'arena libera in cui competere in quanto democratici musulmani, rispettosi delle regole della democrazia e senza alcuna velleità d'imporre con la forza del potere un modello integrale di società e stato islamici. Nell'esilio londinese, Ghannouchi si persuaderà che in democrazia vale la regola della mediazione tra culture diverse. La sua critica nei confronti di chi aveva scelto la via della lotta armata per conquistare il potere e instaurare il regime della verità, diverrà un punto di riferimento per quanti fuori e dentro la Tunisia guarderanno con sgomento ai risultati conseguiti dai movimenti jihadisti: un cimitero di vittime, frutto di stragi e di attentati-suicidi che, invece di destabilizzare le élite arabe al potere e i loro alleati occidentali, avevano finito per rafforzarle; invece di conquistare il consenso delle *masse* alla causa della nuova jihad armata, le azioni compiute da Al-Qaʿida e altri movimenti simili costringevano continuamente le persone di fede musulmana a doversi quasi giustificare per smarcarsi da quanto di terribile era stato fatto. Nel momento culminante della guerra rivoluzionaria condotta da Daesh nelle terre del Levante, ci sono stati giovani uomini e donne che hanno deciso di arruolarsi, ma, a conti fatti, si è trattato di piccole percentuali di persone rispetto alla grande massa di fedeli sparsi in tutto il mondo [8].
Ghannouchi, quando rientra a Tunisi dopo il crollo del sistema di potere di Ben Ali nel 2011, ha compreso che le *masse* scendevano in piazza non per invocare l'instaurazione dello Stato islamico, ma per chiedere dignità e libertà e la fine di regimi corrotti e autoritari. Sa di poter contare su due risorse che altri partiti tunisini dimostreranno di non avere: una leadership morale e politica autorevole e una rete organizzativa che al-Nahda aveva creato negli anni Ottanta. Tale rete, pur nella clandestinità, aveva conservato una discreta elasticità, se è vero che, in occasione delle prime elezioni, l'unico partito capace di raccogliere un ampio consenso è stato proprio al-Nahda. Ghannouchi viene votato, infatti, non solo da chi continua a credere che l'islam abbia una sua coerente dottrina sociale e che possa ispirare l'azione politica, ma anche da quanti vedono in lui una persona che ha pagato di persona l'opposizione a Ben Ali, apprezzandone la sincera volontà di cercare una mediazione con le altre forze politiche in campo.
Ghannouchi, insomma, si accredita non come l'islamista intransigente che vuole cancellare le conquiste civili che la Tunisia, sotto la guida di Bourghiba, può vantare rispetto a molti altri Stati arabo-musulmani, ma come un democratico d'ispirazione musulmana. Egli stesso, negli ultimi anni, si è definito un *moderato*, un aggettivo che noi italiani conosciamo bene, sinonimo di un pensare e

agire in politica orientato al *centro*: conservatore in campo morale, avverso a tutte le forme di estremismo, convinto della relativa autonomia della sfera politica dalla religione. Ghannouchi dimostra dal ritorno in Tunisia sino all'arresto dell'aprile 2023 di esser diventato l'uomo del compromesso, più che l'esponente di quel vasto e articolato (e contraddittorio) movimento dei movimenti dell'islam politico. Un post-islamista, lo si potrebbe definire [9].

Fine del compromesso storico?

Quando dico che Ghannouchi è stato sinora l'uomo del compromesso, non ricorro a una espressione generalmente ritenuta riduttiva, se non peggiorativa del profilo ideologico e morale di una persona. Tra il 2015 e il 2017 [10], ricordo di essere stato invitato da colleghi tunisini a partecipare a due convegni che avevano per tema: il compromesso storico in Tunisia come via di transizione democratica. Chi mi invitava, tutte e due le volte, mi chiedeva di raccontare cosa fosse stato il compromesso storico in Italia. Non era un riferimento estemporaneo: i ricercatori che incontravo riflettevano sulla complessa vicenda del loro Paese, gettando uno sguardo alla vicina Italia. Il compromesso storico era riletto alla tunisina: una strategia politica per uscire dalla *guerra di religione* che opponeva ideologicamente e furiosamente i secolaristi agli islamisti. La redazione della nuova Costituzione del 2014 è stata frutto di un compromesso tra le diverse componenti dello schieramento politico. Sino alla crisi attuale, la Tunisia ha immaginato di poter superare le contrapposizioni laceranti e imboccare una via democratica, in cui le diverse tendenze, compresa quella d'ispirazione islamica, potessero reciprocamente riconoscersi [11].
Coerentemente con l'habitus di uomo del compromesso, Ghannouchi, dopo la non brillante e non breve (circa dieci anni) performance governativa del suo partito, riesce nel 2016 a mettere in un angolo le correnti più oltranziste, provocando un primo smottamento interno. Più tardi, quando emerge la figura di Saied, egli si sforza di trovare un accordo con lui, con la persona che ordinerà più avanti il suo arresto. L'apertura di credito nei confronti di Qais Saied non è piaciuta a quanti nel partito rappresentano l'ala più intransigente dell'islam politico, di quanti credono che le fonti della legge di uno Stato siano le stesse della shariʿa e che, dunque, non si accontentano di una generica dichiarazione di principio nella Costituzione che l'islam sia la religione del popolo tunisino.
Un altro centinaio di dirigenti, perciò, sono usciti, accusando Ghannouchi di aver isolato e indebolito il partito (che nel 2021, quando Saied è al massimo della popolarità, era sceso al 16% nei sondaggi, con una perdita di quindici punti percentuali), cercando un impossibile compromesso con Saied. Il leader di al-Nahda gli ha teso la mano per due motivi. Egli ha apprezzato, in primo luogo, la retorica cui Saied ricorre quando afferma di non essere legato all'*establishment* e di avere, perciò, le mani libere per lottare contro la corruzione (uno dei motivi della rivoluzione del 2011) e, in secondo luogo, la volontà di riaffermare l'identità arabo-musulmana del popolo tunisino [12].
La presa dei pieni poteri nel 2022 da parte di Qais Said pone la parola fine alla transizione democratica che dal 2011 la società civile tunisina aveva avviato. Il compromesso storico non ha retto. La biografia politica di Rachid Ghannuchi che ho brevemente raccontato illustra, più di tanti discorsi astratti, la ripetizione di un dramma rituale che affligge da troppo tempo le giovani nazioni arabe, uscite dal cono d'ombra del colonialismo.

Il dramma rituale

La storia personale di Ghannouchi ci mostra come tra il *turbante* e l'*elmetto* una terza via sia possibile o, per lo meno, un obiettivo desiderato da movimenti della società civile che ciclicamente mostrano di impegnarsi attivamente per raggiungerlo. Allo stesso tempo, però, quanto più il sogno di una forma di governo democratico sembra a portata di mano grazie all'apparizione ricorrente di tali movimenti collettivi, spesso nati per moto spontaneo, senza programmi politici definiti, senza leader né maestri [13], tanto più la ricerca di un compromesso tra le diverse forze politicamente organizzate si sfalda. Quando ciò si verifica, il dilemma, che accompagna, come un basso, la storia contemporanea

degli Stati nazionali arabi si ripropone: pur di non dare spazio ai partiti e alle organizzazioni politiche che si ispirano all'islam, una parte della popolazione ripone la sua fiducia nei pieni poteri di un solo uomo al comando, meglio ancora se formato nelle accademie militari o negli apparati di sicurezza statale (l'elmetto); oppure, pur di contrastare qualsiasi forma di governo che relativizza il peso della religione nella vita politica, si guarda con favore a chi afferma che l'islam (il turbante) sia la soluzione di tutti i mali della società moderna, intossicata dall'Occidente.
Chi si proclama un democratico musulmano finisce per essere accusato, d'altro canto, dagli intransigenti della fede come colui che rinuncia a proclamare il primato della legge di Dio su quella degli uomini. Per loro la democrazia è l'anticamera dell'anarchia, una polpetta avvelenata dell'Occidente. Quanto è avvenuto in Tunisia, del resto, si era già verificato nel 2013 in Egitto, quando dopo nemmeno un anno il partito legato alla Fratellanza Musulmana, che aveva vinto le elezioni del 2012, è stato destituito da un colpo di stato militare che ha portato al potere il generale Abd al-Fattah al-Sissi. Le due vicende non sono simili così come altra cosa è stata la guerra civile algerina. La biografia stessa di Ghannouchi ci ha mostrato come in Tunisia ci sia stata una sincera ricerca di un compromesso democratico tra forze politiche di diversa tendenza ideologica. L'esperimento è durato più a lungo di quello brevissimo cairota.
In un discorso pronunciato il 13 giugno del 2016, in un momento delicato della vita interna del partito al-Nahda, Ghannouchi così diceva: «Bisogna distinguere tra le istituzioni politiche e la religione. Le moschee non devono essere un'arena dove si confrontano diversi orientamenti politici. Le moschee devono unire la comunità musulmana, non dividerla. Noi dobbiamo evitare ogni forma di propaganda nei luoghi di culto. La politica è il luogo dove le persone si battono per migliorare la vita sociale, economica e civile di un popolo, senza trascinare su questo terreno direttamente la religione» [14].
Ghannouchi si illudeva allora oppure si tratta solo di una momentanea sconfitta? I movimenti collettivi non spariscono, anche quando sembrano in rotta; entrano semmai in una fase di latenza, come ci ha insegnato un grande sociologo come Alain Touraine, scomparso in questi giorni. Non è detta l'ultima parola, dunque, per la democrazia in Tunisia.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Nel video incriminato Ghannouchi dice testualmente: "La Tunisia senza Ennahda, senza l'islam politico, senza sinistra e senza qualsiasi altra componente politica va incontro alla guerra civile" (15 aprile 2023).
[2] Si veda *La Tunisia di Qais Saied*, Quaderno n. 4148 de "La Civiltà Cattolica" (15 aprile 2023), a cura di G. Sale S.J.
[3] La più accurata, ma si arresta al tempo dell'esilio, è stata scritta da A. Tamimi, *Rachid Ghannuchi*, Oxford: Oxford University Press 2001. Per la traiettoria che Ghannuchi compie dal rientro in Tunisia sino al 2016 rinvio a M. Saleh El Jary, *Les mutations de l'islam politique: le cas du mouvement Ennahda (1971-2014)*, Tunis: Namaa Center for Research and Studies 2017.
[4] L. El-Houssi, *Il risveglio della democrazia*, Roma: Carocci 2013.
[5] Si veda F. Burgat, *Rachid Ghannouchi: l'islam, le nationalisme et l'islamisme*, in « Egypt, monde arabe », 1992, n. 10: 109-122 (intervista a Ghannouchi raccolta dall'autore nel febbraio del 1992 a Londra).
[6] Il sodalizio con Morou rimonta a ben prima del 1981. Morou, avvocato e laureato anche in scienze islamiche, è membro della confraternita sufi, al-Madaniyya, che sin dagli anni Settanta ha predicato la necessità di liberare le menti e i cuori dei musulmani dell'influsso negativo del colonialismo occidentale. Morou conoscerà Ghannouchi nel 1969. Cinque anni dopo daranno vita a un'associazione islamica, strutturata regionalmente con cellule sparse in tutto il territorio tunisino. L'associazione all'inizio opererà clandestinamente. Nel 1981 Murou e Ghannouchi decideranno di fondare il Movimento della Tendenza Islamica, uscendo allo scoperto, forti della rete organizzativa creata in precedenza e del prestigio come predicatore che, nel frattempo, Morou aveva acquisito. Si veda per questo periodo d'incubazione di al-Nahda R. McCarthy, *Inside Tunisia's al-Nahda*, Cambridge: Cambridge University Press 2019 e A. Wolf, *Political Islam in Tunisia*, Oxford: Oxford University Press 2017.

[7] Tale parola entra a far parte de lessico politico del regime militare in Algeria dagli inizi degli anni Novanta ai primi anni del 2000 e sta a indicare la volontà politica di estirpare senza compromessi possibili la mala pianta del radicalismo jihadista.
[8] Sono state fatte stime più o meno attendibili dai servizi d'Intelligence americana e delle Nazioni Unite. Le cifre oscillano da un mino di 3,500 nel 2014° un massimo di centomila unità. L'International Centre for the Studies of Radicalization and Political Violence, una organizzazione no-profit, che ha sede presso il Dipartimento di Studi della guerra del King's College di Londra, nel 2018 stimava una cifra di 35.000 combattenti, provenienti da 21 diversi Paesi. In testa, rispettivamente, la Russia (5.000) e la Tunisia (4.000). Dall'Unione Europea (in particolare, Germania, Gran Bretagna, Belgio e Francia) si erano arruolati circa 4.200 persone. In tale lista manca l'Italia. In uno studio dell'ISPI (Istituto per gli studi di politica internazionale) del novembre del 2017, si stima a 125 gli italiani e le italiane che si sarebbero uniti all'esercito di Daesh (https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/disfatta-isis-e-foreign-fighters-di-ritorno-il-caso-italiano-18575, ultimo accesso 12 giugno 2023)
[9] Sulla nozione di post-islamismo si veda A. Bayat, *The Coming of a Post-Islamic Society*, in "Critique: Critical Middle Eastern Studies", 1996, n. 5: 43-52 e O. Roy, *Avant-propos: Pouquoi le Post-Islamisme?*, in "Revue du Monde Musulmane et de la Méditerranée, 1999, n. 85: 9-15.
[10] E. Pace, *Le compromis historique en Italie ou comment sortir de la guerre des religions,* in M. Nachi (ed.), *Révolution et compromis*, Tunis : Nirvana 2017: 55-67.
[11] Si veda A. Zghal, *Révolution tunisienne : compromis historique et citoyenneté politique*, Tunis : Arabesque 2015. Un giovane studioso marocchino ha, inoltre, pubblicato la sua tesi di dottorato in scienze politiche, discussa all'Università di Bordeaux sulla comparazione tra la Democrazia cristiana e al-Nahda: B. Karbi, *L'islam politique en Tunisie*, Paris: L'Harmattan 2022.
[12] Un'idea questa che sarà chiaramente affermata nel testo della nuova Costituzione dell'agosto 2022 (19 muharram 1444) e che sarà ripresa da Saied nel febbraio di quest'anno in un discorso appassionato pronunciato davanti al Consiglio di sicurezza tunisino, quando l'attuale Presidente ha parlato di un rischio di sostituzione etnica a causa della massiccia migrazione subsahariana, che snaturerebbe l'identità araba e musulmana della nazione tunisina.Una battuta allarmata l'ha dedicata, come prova di quanto detto, anche alla diffusione di chiese cristiane in tutto il Maghreb. Idee e considerazioni queste non nuove: in Francia da qualche anno sono sostenute, tra gli altri, dallo scrittore e saggista Renaud Camus, autore de *Le grande remplancement*, Paris, La Nouvelle Librairie 2021 e dal politico Eric Zemmour, fondatore nel 2021 del partito La Reconquête, che ha ottenuto alle ultime elezioni presidenziali un non esaltante 7,7% di voti.
[13] Non scaldano più i cuori e agitano le menti le ideologie che avevano sostenuto lo slancio dei movimenti d'indipendenza anti-coloniale. Né il panarabismo né il socialismo né più di tanto l'islam politico e nemmeno il jihadismo, dopo le pessime prove offerte da quest'ultima utopia o escatologia politica. Si veda, a tal proposito, R. Guolo, *L'ultima utopia,* Milano: Guerini e Associati 2015.
[14] Questa frase fa parte di un'antologia di discorsi di R. Ghannouchi, raccolta e curata da A. Boehm, *Rachid Ghannouchi Thought's and Career*, Washington D.C., Wilson Center 2022 (*https://www.wilsoncenter.org)*

Enzo Pace, è stato professore ordinario di sociologia e sociologia delle religioni all'Università di Padova. Directeur d'études invité all'EHESS (Parigi), è stato Presidente dell'International Society for the Sociology of Religion (ISSR). Ha istituito e diretto il Master sugli studi sull'islam europeo e ha tenuto il corso *Islam and Human Rights* all'European Master's Programme in Human Rights and Democratisation. Ha tenuto corsi nell'ambito del programma Erasmus Teaching Staff Mobility presso le Università di Eskishehir (Turchia) (2010 e 2012), Porto (2009), Complutense di Madrid (2008), Jagiellonia di Cracovia (2007). Collabora con le riviste Archives de Sciences Sociales des Religions, Social Compass, Socijalna Ekologija, Horizontes Antropologicos, Religiologiques e Religioni & Società. Co-editor della Annual review of the Socioklogy of Religion, edito dalla Brill, Leiden-Boston, è autore di numerosi studi. Tra le recenti pubblicazioni si segnalano*: Cristianesimo extra-large* (EDB, 2018) e *Introduzione alla sociologia delle religioni* (Carocci, 2021, nuova edizione).

Vite da salvare o disuguaglianze da riconoscere? Etica dei sopravvissuti alle intercettazioni della Guardia Costiera tunisina

Barche in metallo e in legno fuori uso accatastate al porto di Ellouza (ph. Luca Ramello)

di *Luca Ramello*

Introduzione

«Baba samahni» (in tunisino «Lasciateci passare», lett. «Papà perdonami») dicono coloro che tentano di attraversare. «Darouri» (trad. «siamo obbligati») risponde la Guardia Nazionale [1]. È questa la tipica scena delle intercettazioni violente a largo delle coste tunisine, quando le persone sulle imbarcazioni non autorizzate tentano di lasciare il Paese e resistono all'arresto, rischiando naufragio e morte.
Nei primi cinque mesi del 2023, sono in media 4 i dispersi e i morti documentati quotidianamente dal Forum Tunisino per i Diritti Economici e Sociali [2] (d'ora in avanti FTDES). Il vissuto di chi sopravvive ci interroga ancor di più sulle responsabilità dei dispersi nel Mediterraneo Centrale, nonché sul valore della vita umana, nella sua dichiarazione astratta come valore assoluto e nelle sue applicazioni pratiche e ineguali.
Fermare una barca *a tutti i costi* succede, ma non a tutti. L'aumento dell'emigrazione subsahariana dalla Tunisia è infatti un'ulteriore complessità nel già diverso trattamento che la frontiera riserva ai cittadini tunisini: sono le persone in movimento subsahariane le principali vittime delle intercettazioni violente. Sebbene la ricerca sul campo si sia concentrata su questi ultimi, il diverso trattamento delle vite in Tunisia è profondamente più complesso di una gerarchia della libertà di movimento in cui disporre sommariamente europei, tunisini e stranieri subsahariani.
È in un contesto di relazione con le persone in movimento sopravvissute alle intercettazioni in Tunisia, insieme alle altre colleghe di ricerca sul campo, che si sono sviluppate le riflessioni al centro di questo contributo. Su esempio di quanto fatto da Fassin nel suo *Vite ineguali* (2019), mobilito il concetto di disuguaglianza e la prospettiva etnografica degli oppressi per proporre delle riflessioni

antropologiche e filosofiche sul valore donato alla vita umana. Secondo Fassin (2019), la "biolegittimità" consiste nella giustificazione di certe politiche basata sul riconoscimento della vita nella sua dimensione biologica come valore supremo. Questo concetto, applicato all'analisi delle politiche migratorie nel contesto tunisino, rivela la contraddizione fra l'affermazione astratta della dignità di ogni vita umana e il loro trattamento concreto da parte dei governi tunisini ed europei, della Guardia Nazionale tunisina e delle Organizzazioni internazionali.
Adottando la concezione di filosofia come maniera di vivere illustrata da Hadot (2005), l'articolo guarda alla consapevolezza del valore della vita e alla filosofia vissuta dal punto di vista di quanti – respinti – si preparano a ripartire. In questo senso, i naufragi causati dalle autorità tunisine in cooperazione con quelle europee nel Canale di Sicilia fanno trasparire nella maniera più evidente il basso valore che le istituzioni coinvolte attribuiscono nella concretezza a certe vite a cui viene negata contemporaneamente la sopravvivenza biologica e l'uguaglianza politica nella libertà di movimento. Ma l'ascolto di chi vive la frontiera sul proprio corpo getta luce su una filosofia di vita che esprime la preminenza della dimensione politica ed etica della traversata.

Echi dal campo

Era il 9 aprile 2023 al porto di Ellouza, 40 km a nord di Sfax, uno fra le decine di approdi sulla costa che collega Sfax a Mahdia in cui la Guardia Nazionale Marittima tunisina riporta la maggior parte delle persone intercettate durante le traversate non autorizzate, soprattutto dal 2020. «Sai… Son salita sul tetto e ho guardato il mare…» Il silenzio che ha seguito la frase di Dorra Frihi, collega di ricerca sul campo, è stato la scintilla di una riflessione sulle tragedie invisibili che l'esperienza di campo a fianco delle persone in movimento e dei militanti aveva gradualmente posto davanti al nostro sguardo dalle coste tunisine. Nei quartieri, nelle strade, negli ospedali e nei porti di Sfax e dintorni riecheggia il racconto di ciò che accade in mare sotto la sorveglianza degli aerei e dei radar delle autorità europee e della Guardia Marittima tunisina; sotto gli occhi dei pescatori e, talvolta, delle barche di salvataggio civili, ma soprattutto degli *harraga*, coloro che bruciano la frontiera.
Riecheggiano le domande senza risposta dei compagni e dei parenti alle porte dell'obitorio dell'ospedale Habib Bourghiba di Sfax, come negli uffici della Guardia Nazionale tunisina. Le chiamate continue dagli informatori nei porti annunciano centinaia di respinti in arrivo: persone a cui si conferma lo status di indesiderati. Ma soprattutto riecheggiano i racconti in prima persona degli intercettati, frammenti su vissuti che mettono a nudo la disuguaglianza delle vite. Resta il silenzio carico di domande sul valore stesso della vita umana. Tutti questi elementi, infatti, si fondono nello sguardo gettato su un mare che rispecchia i dilemmi degli europei – e non solo – sulla tensione tra i confini politici e l'umanità senza confini (Ben-Yehoyada, 2017).
Uno sguardo dai porti della zona di Sfax nella prima metà del 2023 coglie uno scenario vasto e solo apparentemente indistinto che diventa paesaggio di morte, in cui si consumano centinaia di naufragi alla settimana, talvolta invisibili, talvolta ignorati per inazione tattica, talvolta causati. Soprattutto la componente subsahariana dell'emigrazione dalla Tunisia non muore solo a causa di condizioni di pericolo intrinseche al viaggio in mare, o a causa delle forme di governamentalità militarizzate della mobilità che aggravano le prime e si astengono dall'assistenza (Pezzani & Heller, 2014); le interviste dei sopravvissuti alle intercettazioni testimoniano responsabilità attive e dirette delle autorità in certi naufragi.
La Tunisia è tornata al centro dell'informazione internazionale nella prima metà del 2023 anche a seguito dell'aumento di partenze e di intercettazioni in mare. Come illustra De Genova (2013), lo "spettacolo dalla frontiera" nella sovra-rappresentazione mediatica è un vero e proprio atto scenico, in cui individui considerati indesiderati vengono fermati, selezionati e controllati mentre cercano di attraversare il confine. Come ricordato da Fassin (2019) la "sacertà della vita" si impone a livello discorsivo nelle società moderne, ma certi fatti sono resi visibili e altri invisibili. Le immagini più diffuse sono ormai normalizzate, confermando l'efficacia dei meccanismi di esclusione ai quali i migranti sono soggetti.

Ma lontano dalla ribalta si giocano esclusioni meno strumentalizzabili e più scabrose per la morale umanitaria, compresi i naufragi causati dalla Guardia Costiera stessa. Senza sosta, da febbraio a giugno 2023, giungono a riva le tracce di centinaia di naufragi, trasportate dalle onde: i corpi recuperati sulle spiagge, per cui non esiste un protocollo di identificazione efficace, accanto alle orme di chi è sopravvissuto e torna a cercarli. Onde che incontrano in senso ostinato e contrario le grida di chi – tunisini e non – cerca un disperso e deve convivere con l'incertezza inscalfibile che sia stato il mare a prenderlo.

La politica migratoria in Tunisia nella prima metà del 2023

La recente e significativa crescita del numero di morti e dispersi nel Mediterraneo Centrale, a seguito di partenze irregolari dalla Tunisia, non ha suscitato alcun lutto o riconoscimento simbolico dallo Stato tunisino. Questa frontiera, che separa l'Italia e Malta dalla Tunisia e dalla Libia, rimane la più letale al mondo [3]; nel primo trimestre del 2023, il Progetto Missing Migrants dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (da qui in avanti OIM) ha registrato 441 decessi di migranti nel Mediterraneo Centrale, segnando così il periodo più letale dal 2017 [4]. Ciononostante, nel delineare il contesto politico ed economico in cui si situa la ricerca sul campo alla base di questo articolo (febbraio-giugno 2023, fra Tunisi e Sfax), è necessario sottolineare un rafforzamento continuo del regime securitario di frontiera e delle relative politiche che negano la libertà di movimento, compreso un aumento dei rifiuti dei visti ai Tunisini per lo spazio Schengen.
Nonostante l'acuita confisca della libertà di movimento dei suoi cittadini, il governo tunisino ha continuato ad incontrare rappresentanti delle istituzioni europee per negoziare finanziamenti in cambio della gestione dei flussi migratori, ovvero di un crescente controllo sugli stranieri senza documenti e di maggiori intercettazioni in mare sulle traversate non autorizzate. Spesso in questi incontri si è citato il tema dell'ennesimo prestito da parte del Fondo Monetario Internazionale, sostenuto dai diversi leader europei che si sono avvicendati in Tunisia.
Dall'inizio del 2023 si registra infatti un'intensificazione di processi economici già in atto: l'inflazione generalizzata, l'incremento della disoccupazione, la svalutazione del dinaro tunisino, l'aggravamento di penurie di caffè, zucchero, farina, riso e medicinali. Sfruttando la crescita delle manifestazioni politiche del sostrato razzista della società tunisina, il presidente Saied ha legittimato le posizioni più complottiste in un discorso tenuto il 21 febbraio 2023 a seguito di una riunione del Consiglio di Sicurezza, strumentalizzando questo estremismo per gestire gli indesiderati, come analizzato da Agier (2023). A seguito di incontri sempre più ravvicinati nei primi mesi del 2023 fra il governo tunisino (inclusi gli organi di sicurezza) e ministri e rappresentanti italiani ed europei, Saied ha infatti parlato di un piano criminale per cambiare la composizione demografica della Tunisia, utilizzando grosse somme di denaro per concedere la residenza ai migranti subsahariani.
L'immigrazione subsahariana in Tunisia, un imponente fatto sociale almeno dal 2011 (Cassarini, 2020) raggiunge un livello inedito di politicizzazione dopo tale discorso, finendo al centro dei media nazionali e internazionali. Da fine 2022 erano già in notevole aumento gli arresti arbitrari degli individui senza documenti compiuti anche sul posto di lavoro. Ma il periodo post-21 febbraio è stato nefasto per le circa 21 mila persone subsahariane presenti in Tunisia secondo le stime di FTDES: migliaia sono state le vittime di attacchi e aggressioni pubblici, licenziamenti in tronco e sfratti dopo che il presidente aveva minacciato coloro i quali aiutassero gli irregolari nel Paese.
Ritornando al tema centrale di questo articolo, il trattamento diseguale delle vite nel contesto migratorio tunisino, urge sottolineare che il consolidamento degli accordi con le autorità europee ha coinciso con un aumento dell'aggressività delle intercettazioni. Nel comunicato del dicembre 2022 pubblicato da 56 associazioni e ONG impegnate nella difesa dei diritti umani alle frontiere [5], è stata sollevata la questione della responsabilità della Guardia Nazionale tunisina nei naufragi. Il comunicato afferma che ci sono prove sempre più evidenti del coinvolgimento diretto della Guardia costiera tunisina in manovre pericolose che hanno causato la perdita di numerose vite di migranti. Dopo aver esternalizzato le frontiere, sostituito Mare Nostrum con un'operazione di polizia di nome

Triton, le violazioni dei diritti umani nella "lotta alla migrazione clandestina" dell'UE non vengono più denunciate solo dalla Turchia o dalla Libia, ma sempre di più anche dalla Tunisia.
FTDES svolge un monitoraggio importante e significativo sui dati dei naufragi, strutturalmente sottostimati [6]. Stando ai loro dati, mentre nei primi cinque mesi del 2022 il numero di migranti intercettati dalle autorità tunisine arrivava a 7.250, nello stesso periodo del 2023 il dato è più che triplicato passando a 23.093. Per quanto riguarda morti e dispersi documentati a largo della Tunisia, nei primi cinque mesi del 2023 la cifra totale si attesta su 534, dato che si avvicina al numero totale dei morti e dei dispersi nell'intero 2022 (581) e supera nettamente il numero complessivo di morti e dispersi nell'intero 2021 (440). Tali cifre, unite alle denunce crescenti che arrivano anche attraverso i social network, dipingono un quadro di accresciuta aggressività nelle intercettazioni.

Valutazione astratta e trattamento concreto delle vite degli intercettati subsahariani

Come leggere le dichiarazioni di Saied del 10 giugno 2023 in visita a Sfax, quando lo stesso presidente che ha causato un concreto peggioramento della situazione di vita delle persone migranti di origine subsahariana (e di tutta la comunità nera in Tunisia) ha affermato la necessità di una "soluzione umanitaria" e ha espresso la sua determinazione nel proteggere la dignità di tutti coloro che si trovano in Tunisia? [7] Tutto ciò di fianco al portavoce della Guardia Nazionale che difendeva l'umanità dei metodi usati nelle operazioni di polizia in mare. Come intuito da Agier (2023), il razzismo non rappresenta l'ideologia di Stato né quella socialmente espressa, ma «un infra-pensiero […] ben ancorato, pronto all'uso nei processi contemporanei di gestione degli indesiderati, che talvolta spingono all'esilio». Il discorso del presidente Saied nel 21 febbraio 2023 non ha esplicitato la svalutazione delle vite dei subsahariani in Tunisia, l'ha causata nella pratica per un fine politico. Al contempo le intercettazioni compiute dalla Guardia Costiera tunisina continuano ed essere comunicate pubblicamente come salvataggi, anche quando compiuti con l'uso della forza su imbarcazioni che altrimenti potrebbero giungere a destinazione. Le responsabilità sono negate su ogni naufragio, morto o disperso.
Per descrivere la manifestazione della "biolegittimità" nelle politiche migratorie tunisine è inoltre importante sottolineare il grande ruolo ricoperto dalle organizzazioni internazionali che adottano un discorso umanitario come OIM, UNHCR (l'agenzia ONU per i rifugiati) e la Croce Rossa Internazionale (d'ora in avanti CRI). La prima ha il mandato di organizzare i ritorni volontari dalla Tunisia e ha dovuto gestire l'aumento di domande successivo al discorso del 21 febbraio del 2023. UNHCR ha un accordo con la Tunisia dal 2012 per gestire insieme ad altri partner le procedure di richiesta di asilo e l'assistenza collegata alla protezione internazionale: un mandato che non rispetta (Biggi, Lomaglio, Ramello, 2022). Alla CRI in Tunisia è invece affidata la collaborazione con le autorità per rendere possibile l'identificazione dei corpi recuperati durante le intercettazioni e dei dispersi denunciati. Pratiche che non si possono completare se non ci si trova in situazione regolare o che possono richiedere mesi anche a chi è in possesso di un permesso di soggiorno. Anche la CRI si assume un mandato che non esprime pubblicamente di non poter rispettare. Non viene messa in atto alcuna risposta di natura umanitaria per garantire l'identificazione delle vittime, una sepoltura dignitosa dei corpi o il loro rimpatrio alle famiglie [8].
L'ascolto del movimento di rifugiati, richiedenti e sans-papier che continua da anni un sit-in di fronte alle sedi di UNHCR e OIM aiuta poi a comprendere l'insicurezza diffusa che da tempo vivono le persone in situazione non-regolare in Tunisia, insieme alle violazioni dei diritti umani a cui sono sottoposti (Biggi, Lomaglio, Ramello: 2022). Privati di prospettive di uscita legale dal Paese e vessati dalle discriminazioni razziste, le loro manifestazioni sono periodicamente interrotte da sgomberi violenti della polizia, l'ultima volta l'11 aprile 2023 proprio su richiesta dell'agenzia dell'ONU. Costantemente, però, si ricompongono anche grazie a coloro i quali si dedicano alla protesta dopo essere stati intercettati in mare. In un video apparso su Twitter il primo aprile 2023, un'impiegata di UNHCR Tunisia ha detto a un gruppo di rifugiati che sarebbero morti lì in Tunisia [9]. Mentre uno

dei manifestanti mi raccontava l'evento pochi giorni dopo, mi ha confidato «se non vogliono proteggerci e non vogliono lasciarci uscire, saremo costretti a ucciderci qui davanti a UNHCR».
Il considerevole aumento dell'aggressività della Guardia Costiera tunisina nelle intercettazioni, nonché delle morti e dei dispersi nei primi sei mesi del 2023 non ha suscitato un'inversione di rotta nelle politiche migratorie, né riconoscimenti simbolici. La presidente del Consiglio italiana Giorgia Meloni ha inoltre fatto visita personalmente in Tunisia il 6 e l'11 giugno 2023, ripetendo il sostegno finanziario e politico alla gestione dei flussi migratori da parte del governo tunisino.
La normalizzazione della morte e dei dispersi in mare non è denunciata solamente da uno fra gli osservatori più informati ed esposti della scena politica tunisina Romdhane Ben Amor, portavoce di FTDES [10], ma è anche esemplificata dal caso della fotografia [11] che ritrae una piccola bambina morta su una spiaggia di Kerkennah scattata il 24 dicembre 2022 da un giovane ragazzo dell'arcipelago di fronte a Sfax. Collocata nella medesima posizione in cui si trovava il piccolo Alan Kurdi nel 2015, la foto della bambina non ha tuttavia ottenuto la stessa diffusione mondiale né ha suscitato alcuna reazione politica significativa.

La vita secondo chi parte

Ritornando al porto di Ellouza, uno dei tanti porti in cui vengono riportati i respinti in mare, è interessante notare la presenza di un graffito finanziato da OIM, raffigurante "la verità, la versione giusta" ("الصحيح" in arabo) sulle conseguenze a cui si espongono coloro i quali attraversano la frontiera senza autorizzazione: pericolo di naufragio, registrazione delle impronte, arresti, incarcerazione. Tali campagne di sensibilizzazione raffigurano come verità da scoprire i trattamenti iniqui riservati a tutti coloro a cui è negata la libertà di movimento, pregiudicando l'intenzione delle persone a cui sono rivolte.
La dissuasione dalla partenza irregolare, attraverso l'esposizione della "verità" sui rischi, normalizza la disuguaglianza nella libertà di movimento e sembra presupporre l'incoscienza delle persone e giudicare le loro intenzioni di partire. Si potrebbe dire, ricordando la scritta sul cartello della protesta di Zarzis, che OIM presenta la "versione giusta" a quanti richiedono la "giusta verità" ("الحقيقة" in arabo). Si potrebbe domandare se le persone che partono non siano realmente consapevoli del gesto da compiere o se non siano piuttosto consapevoli della disuguaglianza che li affligge.
Per Fassin (2019: 100), «l'azione umanitaria si basa sull'affermazione della preminenza della vita fisica e biologica delle vittime di queste sventure». Come abbiamo visto, però, nella concezione umanitaria del valore della vita, la libertà di circolazione come asse di disuguaglianza non entra in discussione. Si compie così una doppia violenza nei confronti di chi è costretto alle traversate non autorizzate: a queste persone viene confiscata la libertà di movimento, senza che tale alienazione, né l'iniquità che rappresenta, sia riconosciuta. Lo vedremo approfondendo l'intervista con K., ma lo ricorda anche Fassin (2019: 170): i soggetti che subiscono il peso della disuguaglianza delle vite sono evidentemente coscienti di tali negazioni.

La consapevolezza di chi sopravvive alle intercettazioni

Molti fra i sopravvissuti alle intercettazioni condividono la posizione del «meglio morto in mare che tornare in Tunisia». In diverse testimonianze è stata riportata la frase pronunciata dalla Guardia Nazionale tunisina nel momento delle intercettazioni: «Darouri» che in arabo significa «siamo obbligati». La Guardia costiera svolge il compito affidatogli dagli opachi accordi di cooperazione e dalla legge non scritta della "biolegittimità". In questo gesto c'è un mancato riconoscimento della disuguaglianza di possibilità e un appiattimento delle dimensioni della vita su quella biologica, finendo eventualmente per cancellare anche questa.
Il rapporto alla vita in quanti scelgono di ritentare la traversata non autorizzata dalla Tunisia è strettamente legato al rapporto con la morte. Platone faceva dire a Socrate nel *Convito* (citato in Hadot, 2005: 97) «In mancanza delle parole, faccio vedere che cosa sia la giustizia con le mie azioni».

Così come la giustizia non si definisce ma si vive, anche un certo valore concreto della vita, più che definirlo, lo si sperimenta nella contiguità con la morte.
Se la filosofia è inscindibile dalla vita vissuta (Hadot, 2005), posso trattare i soggetti di ricerca come filosofi, poiché ne sottolineo la scelta di vita concreta che hanno preso. Fra questi, ci sono persone consapevoli della propria appartenenza a questa realtà e a questo mondo che li tratta come inferiori, ma che nondimeno cercano di correggere incessantemente pensiero e azione verso un ideale di libertà, di giustizia, di cura. Come il Socrate dell'Apologia (citata in Hadot, 2005: 98), sanno che le preoccupazioni della carriera e delle necessità quotidiane non sono utili all'essere umano in quanto essere umano e distolgono la sua attenzione dal curarsi di sé. Nella cura di sé, lo sporco da lavare e contro cui resistere è il disprezzo associato alla disuguaglianza di opportunità a cui è doveroso porre rimedio. Anche a *costo* della vita biologica e fisica.

"Vuoi migrare?" Come mettere in discussione un "diritto naturale"

M.B. è una persona in movimento di origine maliana, presente in Tunisia dal 2019; lo incontrai a Zarzis per la prima volta nel 2022. L'ho rincontrato durante la ricerca sul campo di quest'anno: dopo avermi informato su una coppia di madre e bambina che aveva aiutato a partire e che ora si trova a Bordeaux, gli ho chiesto «tu cosa vuoi fare?». La sua risposta, seguita da qualche secondo di silenzio, è stata «io aspetto l'aereo per Lampedusa». Oggi, mentre scrivo, mi ha chiamato da Milano: aveva attraversato il mare. Evidentemente, la sua, era una risposta ironica e, nel rendermene conto, ha messo in luce la mia attitudine ad ispezionare la sua volontà; mi ha infatti ricordato la postura ironica del Socrate di Platone, come citata da Hadot (2005: 92): «a rigore l'inganno è l'unico modo di aprire la verità a chi sia prigioniero dell'immaginazione».
Per M.B. aspettare l'aereo per Lampedusa può essere realmente *solo* uno scherzo, a causa delle condizioni politiche e socioeconomiche che non gli permettono neanche di pensare di fare richiesta per un visto. La stessa resistenza all'inchiesta sull'intenzione delle persone in movimento è stata poi incarnata dal soggetto al centro di questo articolo.
K. ha 23 anni e vive a Sfax, dopo aver tentato la traversata tre volte ed esser sopravvissuto ad un naufragio e a due intercettazioni violente, cerca ora di riguadagnare i soldi per partire di nuovo. Durante un'intervista con una giornalista canadese a cui ho assistito, K. si rifiuta di rispondere alla domanda posta con imbarazzo:

Giornalista: «E perché? Come è iniziato per te… quando hai cominciato semplicemente a venire?»
K. risponde bruscamente: «Sono venuto qui come forma di migrazione, ma sento che è il mio diritto naturale farlo.»
Giornalista: «E qual è la ragione principale che ti ha spinto a voler emigrare?»
K.: «A causa di problemi economici, ragioni politiche…»
Giornalista: «Ah sì? Ok…»
K.: «E sento che è mio diritto viaggiare».

L'affermazione della libertà di movimento spiazza la giornalista e inverte la logica dell'onere della prova e della responsabilità. Non più perché sei partito, ma implicitamente, rigira la domanda: perché esiste una frontiera che tenta di negare il «diritto naturale» alla libera circolazione? C'è una particolare filosofia nella vita di K., la sua consapevolezza delle dinamiche storiche e sociali che pongono un limite alla sua libertà, l'aspirazione a condurre la propria esistenza in un'ottica di metamorfosi della pratica e delle regole del mondo stesso. Seguendo l'ispirazione della concezione della filosofia da parte di Hadot (2005), metto in rilievo i tratti "psicagogici" del discorso di K., il suo esercizio di libertà nelle parole e nelle azioni.
Nell'intervista, emerge un profondo senso di estraneità e disconnessione sociale da parte di K. L'individuo afferma di non sentirsi sicuro nemmeno con i cittadini tunisini, evidenziando un senso di sfiducia diffusa nelle istituzioni, compresa la polizia. Si percepisce isolato e privo di un senso di

appartenenza. Inoltre, l'intervistato fa l'esempio del furto di telefoni e lamenta la mancanza di sicurezza generale, descrivendo una realtà priva di protezione.
Il riferimento alla Guardia Costiera tunisina aggiunge un'ulteriore dimensione di oppressione e paura. L'intervistato afferma che, in quanto esseri umani, i loro diritti legali dovrebbero essere tutelati, ma sembra esserci una mancanza di attuazione pratica. In un messaggio inviatomi da K. il giorno successivo all'intervista:

«La presenza delle Guardie costiere in mare è davvero cruciale per noi e apprezziamo molto la loro esistenza dall'altra parte. Perché in caso di disastro, loro effettivamente salvano i migranti e svolgono molti altri ruoli positivi. Tuttavia, ci sono molti casi in cui le Guardie costiere sono la causa di molti incidenti durante le loro intercettazioni e non rispettano la legge. Ad esempio, picchiano senza pietà i migranti, distruggono i loro motori e li lasciano a galla e alcuni di loro ti fermano e ti perquisiscono per confiscare i tuoi beni, il denaro e qualsiasi altro oggetto utile che possiedi. Non ci sono modi civilizzati di intercettazione né riconoscimento dei diritti umani, e se ti portano dal mare a terra non gli importa realmente se sei vicino a un villaggio dove potresti avere un veicolo per Sfax».

La tematica del razzismo emerge quando il K. sottolinea il possibile rischio di subire abusi razziali, confermando la sensazione di non essere trattati come esseri umani a pieno titolo. L'intervistato esprime la rivendicazione che i loro diritti legali siano tutelati, ma incontra ostacoli e frustrazioni. La situazione economica è un'altra sfida affrontata da K. L'intervistato menziona la presenza di checkpoint in cui vengono richiesti pagamenti, lasciando intendere una forma di sfruttamento economico da parte delle forze dell'ordine. In generale, anche quando trova occupazione come muratore, la mancanza di retribuzione per il lavoro svolto e l'isolamento sociale aumentano il trauma e lo stress, creando un ambiente altamente disumanizzante.
Quando K. viene interrogato sul valore attribuito da lui stesso alla propria vita, con chiaro riferimento ai tre tentativi di attraversamento del Mediterraneo, emergono profonde preoccupazioni finanziarie e importanti ragioni etiche che lo spingono a ripartire. Il trauma principale è collegato alla perdita di risorse economiche che avrebbero potuto essere utilizzate per sostenere le proprie famiglie. Questo peso finanziario contribuisce a un senso di responsabilità opprimente e a una costante lotta per il sostentamento. «Per te hanno venduto le loro proprietà, per sponsorizzarti, ho grandi responsabilità nel prendermi cura della mia famiglia».
In un messaggio il giorno seguente, precisa rispondendo alla domanda «Come tratti la tua vita durante la traversata?»: «Durante la traversata, sacrifico semplicemente la mia vita senza certezza del mio destino, il rischio è migliore del rimpianto e preghiamo Allah e crediamo nel destino di Dio, con piena speranza di farcela». Un'etica della vita che tende al sacrificio di sé, una filosofia subordinata e invisibilizzata dal racconto dominante, al pari di quanto succede secondo Fassin (2019), ai martiri della causa palestinese. Resistere a un'intercettazione in mare vuol dire rischiare di morire, «dare la propria vita fisica per trascenderla […], andare al di là delle frontiere dello spazio morale» (Fassin, 2019: 109).
Nel discutere della responsabilità per le morti in mare, K. sostiene che nessuno dovrebbe essere incolpato se le autorità non interferiscono. «Se ci fosse un'altra possibilità, nessuno rischierebbe la propria vita, ma in una vita come questa non c'è serenità. Viviamo in una prigione. Cos'è la libertà? Attraversare o morire». La contiguità fra i concetti di vita, libertà e uguaglianza è significativa nelle sue parole.

«Ogni giorno penserai alla tua vita, come realizzarla. Guardando gli amici che ce l'hanno fatta. Questa non è libertà. Non sei libero se non attraversi. Non stiamo vivendo la vita nel massimo piacere che possiamo avere, fino in fondo, al massimo. Socialmente e mentalmente abbiamo qualcosa davanti a noi, un rischio che dobbiamo affrontare. E per tutti questi rischi incolpo gli europei, il loro sfruttamento, il loro discorso sullo sviluppo e la realtà del nostro arretramento. Fino a quando interferiscono nel nostro processo, la libertà di parola e la democrazia sono tutte stronzate, solo una nuova forma di colonialismo. L'Europa fa di tutto per mantenerci divisi. Deve esserci un giudizio per questo!»

La situazione di insicurezza in cui K. è costretto a vivere non la attribuisce al caso, ma a una volontà politica. La sua libertà si situa nella reazione al rischio in cui è obbligato a vivere. Cos'è la libertà? Attraversare o morire. Nell'intervista, egli definisce una vita appagante come qualcosa che va al di là della ricchezza materiale. Non è necessario essere ricchi, ma ciò che conta è avere un luogo sicuro, privo di rischi e influenze esterne, con libertà di movimento e di parola. Godere appieno dell'unica vita che si ha viene considerato essenziale.
Nonostante le difficoltà affrontate come "migrante", K. afferma di essere disposto a rischiare di nuovo per migliorare la propria vita. Questa *speranza di vita,* qualitativamente intesa (vd. Fassin, 2019: XX) si basa sulla valorizzazione del suo aspetto politico ed è presente nonostante le incertezze su quando e come ciò accadrà.
K. sottolinea infine un paradosso tra la realtà del trattamento riservato ai migranti e i valori umanitari proclamati. Egli critica l'ipocrisia delle dichiarazioni che promuovono l'accoglienza europea, mentre nella realtà i migranti vengono fermati a tutti i costi o sfruttati in UE. Afferma che se davvero si preoccupassero di loro, il sistema cambierebbe. Sotto questa luce, le dichiarazioni umanitariste delle autorità europee e tunisine appaiono come un puro sofismo, un discorso distaccato dal vissuto, una falsa filosofia.

Conclusioni

Nel vissuto delle persone in movimento e di chi sopravvive alle intercettazioni violente della Guardia Costiera tunisina, l'affermazione di uguaglianza e di libertà rimane indissolubile dalla maniera stessa di condurre la propria vita nella pratica, potremmo dire in senso Hadottiano dalla loro filosofia. Se «filosofare significa imparare a morire» (Hadot, 2005: 196), la vita repressa in nome del controllo delle frontiere è contigua con la morte come immobilità e svalutazione della dignità della vita stessa. Fra loro c'è chi conduce la propria esistenza in senso trasformativo e mette in discussione ciò che appare banale: il rapporto con il rischio fisico diventa la filosofia incarnata di tali "vite ineguali". Soggetti come K. sono capaci di ricordarci la dimensione politica della vita e l'insufficienza della "biolegittimità", del semplice obiettivo di sopravvivenza biologica, troppo spesso usato dalle istituzioni europee e tunisine per nascondere un regime in cui nella brutale concretezza certe *speranze di vita* vengono negate per perpetrare politiche presentate come necessarie.
Concependo la vita al di là della sua dimensione prettamente biologica, e innanzitutto nel suo aspetto più politico, come suggerito da Hadot, una nuova riflessione sulla sua sacralità, che nessuna persona in movimento ignora, può aiutare a immaginare politiche diverse da quelle che pretendono di "salvare". Come Hadot (2005: 196) mi son chiesto se la filosofia fosse un lusso, ho provato a chiamare in causa i soggetti della mia ricerca come veri filosofi, dimostrando come anche per qualcuno fra «quei miliardi di uomini oppressi dalla miseria e dalla sofferenza» sia possibile raggiungere la consapevolezza e la coscienza filosofica. L'armonia è in fondo per tutti «una conquista fragile e sempre a rischio». Per qualcuno, per chi si trova ad uno dei gradini più bassi della valutazione differenziata delle vite umane, questa armonia diventa anche occasione di insegnare dal margine. Se morire di migrazione, per la propria *speranza di vita*, fatica ad assumere egemonicamente il suo significato politico, l'ascolto di chi vive l'oppressione può insegnare il nesso fondamentale fra giustizia sociale e rispetto della dignità umana.

Note

[1] La denominazione completa della cosiddetta Guardia Costiera tunisina è Guardia Nazionale Marittima, una sezione della Guardia Nazionale; i tre termini saranno utilizzati come sinonimi nel presente articolo.
[2] https://ftdes.net/fr/statistiques-migration-2023/
[3] https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean
[4] https://www.iom.int/news/deadliest-quarter-migrants-central-mediterranean-2017

[5]https://alarmphone.org/fr/2022/12/19/politiques-meurtrieres-en-mediterranee/?post_type_release_type=post
[6] Per i dati del 2023: https://ftdes.net/ar/statistiques-migration-2023/
Per i dati del 2022: https://ftdes.net/ar/statistiques-migration-2022/
Per i dati del 2021: https://ftdes.net/ost-rapport-decembre-2021-des-mouvements-sociaux-suicides-violences-et-migrations/
[7] https://kapitalis.com/tunisie/2023/06/11/kais-saied-aux-europeens-la-tunisie-nest-pas-un-gendarme-protegeant-les-frontieres-des-autres/
[8]https://ftdes.net/la-marchandisation-inevitable-de-tous-les-migrant-e-s-comme-resultat-du-deni-des-defis-structurels-qui-simposent-a-tous/
[9] *After She Said We The Immigrants And Refugees Are Going To Die In Tunisia When I Took My Phone To Record Her She Was Hiding Her Face She Is A Staff Of Tunisia UNHCR. Our Lives Are At Risk. https://t.co/sTJMB2wMep* [Tweet].01/04/2023.Twitter.
https://twitter.com/JosephusOThoma1/status/1641966233456091140
[10]https://www.businessnews.com.tn/romdhane-ben-amor–il-y-a-une-normalisation-avec-la-mort-et-les-disparitions-en-mer,534,127961,3
[11] https://www.mediapart.fr/journal/international/190223/en-tunisie-la-mort-d-une-fillette-retrouvee-echouee-sur-une-plage-suscite-l-indifference-generale

Riferimenti bibliografici

Agier, M. (2023), "Racisme et migration – brèves notes de Tunisie", *AOC.* 27/03/2023. https://aoc.media/opinion/2023/03/26/racisme-et-migration-breves-notes-de-tunisie/.
Ben-Yehoyada, Naor., (2017), *The Mediterranean Incarnate. Region Formation between Sicily and Tunisia since World War II,* The University of Chicago Press Chicago and London.
Biggi, R., Lomaglio, V., Ramello, L. (2022), *Waiting in the middle ground: Blocking the movement of illegalized people on the move in Tunisia, an unsafe country.* FTDES. https://ftdes.net/waiting-in-the-middle-ground-blocking-the-movement-of-illegalized-people-on-the-move-in-tunisia-an-unsafe-country/
Cassarini, C. (2020). "L'immigration subsaharienne en Tunisie: De la reconnaissance d'un fait social à la création d'un enjeu gestionnaire". *Migrations Société*, *N°179*(1):43. https://doi.org/10.3917/migra.179.0043
De Genova, N., (2013), "Spectacles of migrant 'illegality': the scene of exclusion, the obscene of inclusion", in *Ethnic and Racial Studies*, 36: 7: 1180-1198.
Fassin, D., (2019), *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, Milano, Feltrinelli.
Hadot, P. (2005) *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Giulio Einaudi editore. Piccola Biblioteca Einaudi Ns. EinaudiHeller, C. & Pezzani, L. (2017), "Liquid Traces: Investigating the Deaths of Migrants at the EU's Maritime Frontier", in *The Borders of "Europe": Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*: 2017: 95-119

Luca Ramello, studente del master MIM sulle migrazioni nel Mediterraneo e ricercatore per OnBorders e il Forum Tunisino dei Diritti Economici e Sociali. S'interessa di autorità, pescatori e securitizzazione. La sua ricerca collega pesca costiera e regime di frontiera in Tunisia.

La Tunisia dopo il 21 luglio: quando il razzismo fa dimenticare l'autoritarismo

Tunisia, Porto Laouata a Sfax (ph. Wahid Dahech)

di *Chiara Sebastiani*

La cacciata dei migranti dell'Africa sub sahariana: un incidente diplomatico

Sei anni fa, sulle pagine di questa rivista (n. 25, maggio 2017) [1] ci eravamo occupati della questione del razzismo di cui in Tunisia sono vittime le minoranze di origine africana, tanto i Neri autoctoni quanto quelli provenienti da Stati dell'Africa subsahariana, studenti o lavoratori, regolari o irregolari. L'allarme-razzismo, all'epoca, era partito dall'interno del Paese: si può dire che esso era il frutto della nuova rappresentanza democratica che aveva portato per la prima volta in parlamento una donna di origini africane, e della libertà di espressione che permetteva di discutere un fenomeno scomodo.
Nel 2018 viene promulgata la Legge 2018/50 relativa a «l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale» che punisce atti e discorsi discriminatori a base razziale, assicura protezione e risarcimento alle vittime e impegna lo Stato a realizzare programmi di sensibilizzazione. Si tratta all'epoca di una questione squisitamente interna al Paese che non va al di là di alcuni marginali scambi diplomatici quali la protesta dei membri del corpo diplomatico dei Paesi d'Africa sub sahariana in solidarietà con un collega maltrattato dalla polizia tunisina.
Colpisce, allora, la pronta e indignata protesta delle istituzioni europee ed internazionali al discorso pronunciato dal presidente della repubblica Kais Saied il 21 febbraio 2023 durante una riunione del Consiglio di Sicurezza Nazionale convocato per discutere delle «misure urgenti da prendere per

affrontare il fenomeno dell'afflusso di un cospicuo numero di migranti irregolari sub sahariani in Tunisia». La Banca Mondiale interruppe un negoziato in corso con la Tunisia per un prestito, altre istituzioni espressero unanime deplorazione.
Eppure si trattava di questione che in termini più o meno simili discutono tutti i Paesi europei e le istituzioni dell'Ue un giorno sì e uno no. Salvo che Kais Saied aggiunge che il fenomeno è il prodotto di «un piano criminale preparato dall'inizio di questo secolo per trasformare la composizione demografica della Tunisia»: si tratta del tema della "grande sostituzione", cavalcato da molti politici in Occidente ma inaccettabile da parte di un capo di stato individuato come partner rispettabile. Il presidente specifica: ci sarebbero organizzazioni che dopo il 2011 avrebbero ricevuto ingenti somme di denaro per insediare migranti irregolari subsahariani in Tunisia con l'obiettivo di fare della Tunisia «uno Stato africano senza più alcuna appartenenza araba e islamica» e lamenta che questi migranti irregolari portano «violenze, crimini e pratiche inaccettabili».
Nella parte conclusiva del suo discorso, invece, Kais Saied torna ad un linguaggio che non si discosta molto da quanto si va ripetendo nei governi d'Europa: invita ad «applicare rigorosamente la legge in materia di posizione degli stranieri in Tunisia e l'attraversamento illegale delle frontiere» e denuncia i «»trafficanti di esseri umani che pretendono di difendere i diritti dell'Uomo». Si tratta di discorsi che si sentono tutti i giorni in Europa e c'è da scommettere che Kais Saied non si aspettava una simile reazione. Sembra addirittura [2] che egli avrebbe convocato la riunione del Consiglio di Sicurezza a seguito di una campagna razzista contro i subsahariani scatenata sui social.
Quello che è certo però è che a seguito di tali dichiarazioni si è scatenata la "caccia al migrante" o più precisamente una brutale "cacciata dei migranti" da alloggi e posti di lavoro che occupavano senza uno straccio di contratto e certo non per loro scelta. Forse nemmeno sempre per scelta dei proprietari e datori di lavoro, in Tunisia gli stranieri non possono lavorare se non per società offshore. La stessa legge 2018/50 precisa che «non costituisce discriminazione razziale qualunque distinzione, esclusione, restrizione o preferenza stabilita tra tunisini e stranieri a condizione di non privilegiare nessuna nazionalità a scapito delle altre e fatti salvi gli impegni internazionali della Repubblica Tunisina». È sulla base di questa legalità che non contravviene a nessuno standard o accordo internazionale in materia di diritti degli stranieri che all'indomani della dichiarazione di Kais Saied si sono viste formarsi le file di fronte ai consolati dei Paesi sub sahariani, con il desolante spettacolo di famiglie cacciate da un giorno all'altro dalle loro case, di gente rimasta senza lavoro e senza risorse, mentre i Paesi coinvolti dal controesodo hanno organizzato in quattro e quattr'otto, senza fiatare, rimpatri di emergenza.
Se violazioni di diritti umani ci sono state – o assenza di pura umanità – essa è consistita da un lato nei maltrattamenti dei migranti in attesa di rimpatrio da parte della polizia, denunciati dalle Ong, dall'altro nella brutalità con cui le istituzioni hanno gestito l'intera operazione. E tuttavia, a ben guardare, i disgraziati stranieri e le loro famiglie in attesa di rimpatrio non stavano peggio di quelli abbandonati alla deriva su gommoni senza motore dalla Grecia o sui monti ai confini della Francia, o nelle foreste alla frontiera con la Polonia. In quanto alla brutalità poliziesca, essa va ben oltre il caso dei migranti sub sahariani: i corpi di polizia, che sostenevano Ben Ali, si stanno oggi vendicando della paura provata durante la rivoluzione, e del potere perduto durante la transizione democratica.
Le radici della vicenda ormai declassata a mero incidente diplomatico vanno cercate invece nell'ideologia neo-fascista di Kais Saied, generata dal mix tra il complesso culturale della sponda sud del Mediterraneo e l'antirazzismo strumentale della sponda nord.

La teoria del complotto: la paranoia di un dittatore

Due sono i riferimenti del discorso di Kais Saied che lo differenziano dai discorsi che si sentono sulla sponda nord del Mediterraneo. Il primo è quello al "complotto", uno dei temi ricorrenti nella sua retorica, sul quale i Tunisini ormai ironizzano come in questo post su Business Week:

«Presto l'esistenza dei Tunisini diventerà un complotto!

Le 4 ruote delle automobili sono un complotto, ce ne voleva solo una!
Mangiare carne è un complotto.
L'alto tasso di consumo di birra dei Tunisini è un complotto!
L'enorme numero di caffè in ogni quartiere è un complotto …
La nostra vita è un complotto!»

Di "paranoia" parlano invece analisti accademici e think tank internazionali [3], allargando il campo alle allusioni del Presidente a "forze straniere" in combutta con una quinta colonna domestica per distruggere «l'economia, la società e l'identità della Tunisia». La denuncia del complotto, come quella di uomini d'affari e politici corrotti, è una strategia da tempo perseguita da Kais Saied e si iscrive in quella dei fascismi vecchi e nuovi: serve a distrarre l'opinione pubblica dagli insuccessi del regime, e le offre insieme un capro espiatorio e la speranza che le cose cambieranno quando tutti i colpevoli saranno in prigione. I colpevoli indicati da Kais Saied sono stati nell'ordine: la classe politica (parlamentari e partiti) in generale, gli islamisti in particolare, gli uomini d'affari corrotti e gli speculatori.
Che ad essere accusati di complotto siano adesso poteri occulti che manovrano i migranti africani non ha dunque emozionato particolarmente i Tunisini – al di là dell'umana solidarietà di alcuni e della poco celata soddisfazione di altri – i quali rispediscono l'accusa di razzismo al mittente, ovvero alle istituzioni della sponda nord. «È solo da poco tempo che si è incominciato a parlare dell'Africa come di un problema» sostiene Mariam, psicologa che lavora con i giovani in difficoltà, tra tossicodipendenze e abbandono scolastico. «La Tunisia si è sempre vissuta come un Paese aperto, tollerante, dal patrimonio molteplice. Io stessa conosco diverse coppie miste, arabo-africane».
Il ceto medio colto è spesso sensibile alla tematica identitaria come difesa del proprio patrimonio culturale. Così Afef, professoressa di arabo in un liceo della capitale, che se da un lato si commuove sui "barconi della morte" come vengono chiamate le imbarcazioni dei migranti clandestini tunisini, dall'altro afferma candidamente: «La Francia ha aperto fin troppo le porte all'immigrazione e oggi ha perso la sua identità e la sua cultura».
C'è chi racconta del porto di Sfax, la seconda città della Tunisia, in cui ormai stazionano letteralmente folle di migranti africani, man mano che i porti di partenza si vanno spostando sempre più verso sud, da Mahdia a Zarzis, a Sfax. C'è chi racconta pacatamente degli studenti africani nel proprio quartiere e chi parla della concorrenza tra manodopera domestica tunisina e africana. «Le tate africane sono meglio pagate di quelle tunisine da anni abituate ai bassi salari, e al contempo più sfruttate perché senza famiglie sono disponibili ventiquattro ore al giorno» spiega Khaoula che ha una schiera di nipotini. Al complotto non ci crede nessuno.
Il secondo riferimento del discorso di Kais Saied, che lo differenzia dai discorsi etnonazionalisti della sponda nord, è quello relativo all'identità "araba e islamica" e al pericolo che la Tunisia si trasformi in uno "Stato africano". Subito dopo però Kais Saied afferma che «la Tunisia è fiera della sua appartenenza africana», ricorda che essa «fa parte dei Paesi fondatori dell'Organizzazione dell'Unione Africana» e che «ha sostenuto molti popoli nella loro lotta per la liberazione e l'indipendenza». Come spesso quando parla a braccio, il presidente accumula artifici retorici senza troppo curarsi della loro coerenza interna. Procede infatti esortando a «mettere fine alle sofferenze dei popoli africani causate da decenni di guerre, carestie e altre catastrofi» senza indicare chiaramente chi porta la responsabilità di queste sofferenze: i popoli stessi? le potenze ex-coloniali? Il discorso potrebbe anche esser interpretato come un familiare "aiutiamoli a casa loro". Mentre la contrapposizione tra Neri e Arabi (musulmani) appartiene specificamente a Kais Saied che, al pari del suo ispiratore Gheddafi, oscilla tra panarabismo e panafricanismo.
Al Libro Verde di Gheddafi, del resto, si ispira la nuova Costituzione tunisina, in parte commissionata a esperti volenterosi e in parte riscritta da Kais Saied di suo pugno, in particolare con la soppressione, nell'articolo 1, della storica espressione. «La Tunisia è una repubblica indipendente, la sua lingua è l'arabo, la sua religione è l'islam». Considerata un trionfo del principio di laicità, in realtà tale espressione è stata sostituita nell'articolo 5 dalla frase: «La Tunisia appartiene alla *umma* [comunità]

islamica e spetta solo allo Stato operare per il conseguimento degli obiettivi dell'islam puro». Si tratta di un ritorno all'islam di Stato, già usato da Ben Ali per reprimere l'opposizione del movimento islamico, oggi incorporato da Kais Saied nella retorica del complotto contro l'identità arabo-islamica tunisina. Retorica con la quale il presidente accarezza frustrazioni e rancori tipici del complesso culturale del decolonizzato: un terreno di cultura ideale del fascismo.

Visto dalle due sponde: complesso culturale e antirazzismo strumentale

Si tratta però di terreni dissodati e concimati da altri, venuti dalla sponda nord. Ricorda S., che ha vissuto in Tunisia da bambina, quando nella vicina Algeria ancora infuriava la guerra anticoloniale:

«Avevo una tata francese, che mi passava i libri di Frison-Roche e mi spiegava: "Gli Arabi sono sporchi – *les Arabes sont sales*. Sono meglio gli Africani. Sono puliti e sinceri mentre gli Arabi sono dei dissimulatori". Non era cattiva la mia tata francese. In Tunisia si trovava bene e aveva anche avuto un fidanzato tunisino. La pensava semplicemente come tanti nella Francia degli anni Sessanta, gli anni della decolonizzazione».

Nella costruzione di una contrapposizione Neri/Arabi, in chiave anti-araba, si iscrive anche l'interesse per certe manifestazioni minori dell'islam che andrebbero a configurare un islam "buono" contrapposto ad un islam insieme fanatico e fatalista, intollerante e oscurantista. Troviamo in questo filone la predilezione per un sufismo ridotto alle sue manifestazioni folcloristiche o la riscoperta degli Ibaditi dell'Isola di Djerba, piccolissima comunità con radici Berbere ed Africane, presentata come «l'altro volto dell'islam" ovvero quello dei "democratici dell'islam» [4].
La sistematica costruzione di una rappresentazione negativa dell'"arabo musulmano" identificato negli anni passati con il "terrorista", adesso con il "razzista" alimenta il "complesso culturale" – per riprendere un'espressione della psicoanalisi post-junghiana – dei Tunisini che si sentono vicini all'Europa e da essa vengono sistematicamente respinti. Un sentimento recentemente esacerbato quando, a seguito dell'invasione russa, le frontiere d'Europa si sono improvvisamente e generosamente aperte a masse di profughi ucraini per i quali tutte le difficoltà evocate per altri migranti – il numero, la non conoscenza della lingua, la mancanza di alloggi, la scarsità di risorse, i limiti del welfare – sono sparite d'incanto, suscitando nei Tunisini – indipendentemente dalla loro classe sociale e credo politico – l'unanime commento tra l'ironico e l'amaro: «Loro sono biondi con gli occhi chiari».
Se sulla sponda sud del Mediterraneo il complesso culturale dei Tunisini suscita atteggiamenti negazionisti, sulla sponda nord l'ossessione migratoria alimenta un antirazzismo strumentale. Se sei anni fa ci occupavamo del "razzismo degli altri" per mettere in luce come le vittime possano al contempo essere carnefici, oggi ci tocca sottolineare come "i razzisti sono sempre gli altri". A definirli sono coloro che detengono le risorse che contano – economiche, politiche, culturali – sulla base di interessi di parte assai più che di valori universali: in questo caso, specificamente, gli interessi dell'Europa.
Le dichiarazioni di Kais Saied infatti mettono a repentaglio la politica europea sui flussi migratori: basti pensare a quello che succederebbe se la Tunisia non dovesse più essere considerata "Paese di provenienza sicuro" o "Paese terzo sicuro". Era già successo ai tempi di Ben Ali quando l'avvocato Luca Bauccio riuscì finalmente a far riconoscere ciò che era evidente a tutti: ovvero che in Tunisia vi era una dittatura, i diritti umani erano stati aboliti e i profughi avevano diritto di conseguenza all'asilo politico. E se ai tempi di Ben Ali era "l'emergenza terrorismo" a giustificare i cordiali rapporti che l'Europa intratteneva con il vecchio dittatore, oggi è "l'emergenza migrazioni" a giustificare l'apertura di credito nei confronti di un nuovo dittatore. Fermarsi alle dichiarazioni sui Neri di Kais Saied significa guardare il dito, cioè il razzismo, anziché la luna, cioè l'autoritarismo del regime. Ne consegue una serie di false rappresentazioni.
In primo luogo è falso presentare il problema come specifico della Tunisia o degli arabi. Il razzismo anti-africano è diffuso in moltissimi Paesi, nel mondo occidentale, in Europa, in Italia. In secondo

luogo è falso parlare di incremento del razzismo dopo il 2011, dimenticando che la Tunisia del decennio di transizione democratica ha affrontato per la prima volta nella sua storia il razzismo come problema politico, in nome degli ideali democratici della rivoluzione e grazie alla libertà di parola e di stampa, ad un parlamento democraticamente eletto, alla prima donna deputata di origini africane, Jamila Ksiksi. In terzo luogo è falso parlare di continuità con il precedente regime di Ben Ali come fa un importante studioso quale Vincent Geisser [5] ed è ugualmente falso sostenere che ai tempi di Ben Ali il problema non esisteva come sostenevano alcuni dei miei intervistati sei anni fa.
Ai tempi d Ben Ali, gli Africani presenti in Tunisia erano pochi, spesso studenti, spesso provvisti di sufficienti mezzi economici, che Ben Ali aveva tutto l'interesse a coccolare. Subito dopo la Rivoluzione tunisina del 2011, il disastro libico creato dall'intervento Nato ha riversato in Tunisia migliaia di migranti africani da anni installati in Libia. Se la Libia di Gheddafi puntava ad «accreditarsi come potenza di riferimento dell'Africa» [6] (rompendo con il precedente panarabismo, «racconti di brutalità e soprusi sono comuni tra i migranti africani da quando il dittatore libico è stato deposto» [7] e sono causa determinante dello spostamento di migranti africani verso la vicina Tunisia. Ignorare tutto ciò significa puntare il dito contro il razzismo per ignorare il fascismo allorché i due fenomeni – come la storia ci insegna – sono strettamente collegati.

La posta in gioco per l'Italia: governo dei flussi migratori e riposizionamento geopolitico

La piccola Tunisia si è trovata, assai suo malgrado, a ereditare il ruolo che fu della Libia, ben altrimenti dotata di risorse: punto di riferimento per le rotte migratorie dall'Africa subsahariana, porta d'Europa per l'Africa. Stretta tra l'Algeria dei militari e la Libia delle milizie, è diventata un collo di bottiglia in cui si incanalano i flussi migratori provenienti dalle regioni subsahariane. Ad essi si aggiungono in misura crescente i Tunisini. Questi ultimi, dapprima in percentuale assai ridotta, sono andati crescendo man mano che la situazione economica del Paese peggiorava, dapprima per la crisi del turismo seguita all'attentato del Bardo, poi per le ripercussioni della crisi economia mondiale, infine per le conseguenze della pandemia del Sars-covid che ha dato a Kais Saied il pretesto per appropriarsi dei pieni poteri con l'appoggio dei militari.
Oggi per capire l'evoluzione delle politiche sulla sponda nord è significativa una certa evoluzione della politica dei visti nei vari Paesi. Mentre da tempo la Francia ha imposto una stretta a quelle che vengono descritte come "procedure umilianti" cui sono sottoposti tanti rispettabili impiegati e funzionari, lavoratori e professori, pensionati e familiari di emigrati, per ottenere un breve visto a costi esosi non rimborsabili [8], altri Paesi si stanno muovendo in senso opposto. Racconta Kawthar, pensionata statale che in passato ha già ottenuto più volte un visto Schengen di durata triennale per la Francia:

«Oggi le procedure per ottenere un visto per la Francia sono diventate impossibili, le attese estenuanti, i rifiuti ingiustificati sempre più numerosi. Sai cosa mi ha consigliato la mia agenzia di viaggi? Indovina un po' – di richiedere il visto al Consolato italiano! Non ci crederai, ma l'Italia sta facendo una politica di apertura per il rilascio dei visti. Le agenzie di viaggio consigliano ai loro clienti che vogliono recarsi in Francia di presentare la richiesta al consolato italiano. Anche a quello spagnolo. Con un visto Schengen dormo una notte in Italia e poi vado in Francia».

Si tratta di un indizio che sembra confermare una ridefinizione in corso delle mappe geopolitiche, con un baricentro che si sta spostando verso il Mediterraneo e più in generale la regione MENA (Middle East and North Africa) e che per i Paesi del sud Europa apre una finestra di opportunità. Questa visione sembra guidare l'attivismo del nuovo governo italiano, sia a Tunisi sia Bruxelles, dagli incontri del ministro degli Esteri Tajani con il suo omologo tunisino Nabil Ammar, a quelli della Presidente del Consiglio Meloni – affiancata dalla Presidente della Commissione Europea Ursula von der Leyen e dal premier olandese Mark Rutte – con lo stesso Kais Saied e il primo ministro tunisino signora Najla Bouden. Un attivismo che ha permesso a Francesco Lollobrigida (che come ministro

ha la delega all'Agricoltura ma come privato è cognato della premier) di dichiarare fiducioso, in una intervista a Monica Guerzoni (Corriere della Sera 12 giugno 2023): «Oggi l'Europa passa per l'Italia per trattare con l'Africa e l'Africa passa per l'Italia per trattare con la Tunisia».
In altri termini, la posta in gioco non si limita al mero controllo sul flusso dei migranti che sembra la preoccupazione principale di Meloni, né allo sdegnoso rifiuto di fare della Tunisia il "hotspot dell'Europa", come tuona di rimando Kais Saied. Il problema per il governo è un altro: o l'Italia riesce ad agganciare la Tunisia nella costruzione di una partnership libera da influssi neocoloniali o la Tunisia guarderà ad est – ai Paesi del Golfo e alla Russia già mete da anni di emigrazione qualificata tunisina, in futuro anche alla Cina.
Le premesse favorevoli al primo scenario ci sarebbero tutte. L'Italia non è mai stata potenza coloniale in Tunisia. Nel Paese vi sono solidi "depositi di italofonia" che risalgono a quando l'Italia realizzò in Tunisia la prima emittente televisiva. In Tunisia operano circa 800 imprese italiane. E centinaia di imprese tunisine sono attive in Africa: 160 nella solo Abidjan, come ha ricordato recentemente Anis Jaziri, presidente del Tunisia-Africa Business Council, proprio in reazione alle dichiarazioni di Kais Saied. Dal 2022 l'Italia è diventata il primo partner commerciale della Tunisia, scalzando sessantacinque anni di monopolio francese [9]. Insomma, una serie di dati strutturali sembrano supportare l'ambizione del governo italiano di fare delle relazioni Italia-Tunisia il fulcro delle relazioni Europa-Africa, e la spina dorsale di un asse nord-sud che faccia da contrappeso alle crescenti spinte ad est di Africa e Oriente mediterranei.
Ma questo progetto non è privo di ombre. Certo, la partita che Meloni sta giocando va al di là dei flussi dei migranti e riguarda il protagonismo dell'Italia in un mondo che si ricentra sul Mediterraneo. Certo Meloni ha riportato la Tunisia sui media e sotto i riflettori e non si può fingere che si tratti solo di migranti. Ci sarebbe materia per rallegrarsi se non fosse che ritornando ad una politica centrata sul Mediterraneo si ripropone un vecchio vizio delle democrazie europee: quello di fare accordi con dittatori. Sistematicamente presentati come una strada obbligata, rientrano in realtà in una tradizionale costruzione delle alleanze che distingue alleati di serie A – che vanno educati con le buone e le cattive alla democrazia per venire infine ammessi nell'ambito club europeo dei Paesi democratici e ricchi come è la politica verso l'Est da decenni – e alleati di serie B di cui si plaudono le transizioni democratiche però senza muovere un dito di fronte ai tentativi di destabilizzazione di cui sono oggetto. Se infine questi tentativi vanno in porto – anche in mancanza di un qualche supporto economico o finanche simbolico e a costo zero come una apertura sui visti e una accoglienza più generosa di studenti – ci si accomoda a negoziare con il nuovo dittatore invocando "pragmatismo".

Il prezzo degli accordi con i dittatori

È stata questa la parabola del "laboratorio Tunisia" nelle politiche europee: plauso alla "rivoluzione dei gelsomini", diffidenza quando il voto popolare ha dato la maggioranza ad un partito (Ennadha) che ha il difetto di ispirarsi ai valori dell'islam, crescente indifferenza alle difficoltà naturali di una giovane democrazia, malcelata soddisfazione per un colpo di stato (mai riconosciuto come tale) che prometteva di farla finita con "l'islam politico" e apertura di credito al nuovo dittatore e al suo islam di Stato. Il prezzo da pagare per un accordo con un dittatore, in questo caso come in altri, potrebbe però rivelarsi molto alto per tre motivi.
Primo. L'avvento di Kais Saied non ha fermato i flussi migratori verso l'Europa, né da parte dei subsahariani né da parte dei Tunisini. I dati macroeconomici periodicamente rilanciati dai media – disoccupazione che sfiora il 20% con punte del 40% tra i giovani, inflazione che si aggira intorno al 10% – non fanno capire compiutamente la realtà della vita quotidiana, quale emerge dal racconto di Safiya, con cui ho chiacchierato il 14 giugno:

«Non si trova né semola né farina, né caffè né zucchero. Si trova un poco di caffè turco con razioni di 200 grammi. La settimana scorsa siamo stati diversi giorni senza pane [era in corso uno sciopero dei panettieri

nda]. Ti rendi conto di cosa significa per i Tunisini restare senza pane? Qui non c'è più niente, i giovani vogliono tutti partire, non parlano d'altro».

In Tunisia il cibo è ancora, nel quotidiano delle fasce medie e popolari (dimenticate il cous cous dei giorni festivi), companatico, piatti basati basato su salse e ragù vengono posti in mezzo al tavolo e raccolti con il pane. In Tunisia negli anni Ottanta le Rivolte del Pane per un lieve aumento del prezzo calmierato obbligarono Burghiba a capitolare. In Tunisia il "caffè" non è solo una bevanda ma una istituzione culturale e politica. In queste condizioni il passo è breve dall'attuale silenziosa rassegnazione ad una nuova rabbiosa rivoluzione.
Secondo. Non tutti i giovani guardano solo alla mitica isola di Lampedusa. I più accorti stanno studiando il tedesco, contando su politiche più aperte della Germania. I più intraprendenti puntano alla Russia dove sta studiando anche il figlio di Safiya, dove si è appena laureata in medicina una sua nipote che oggi si sta specializzando in Italia. Ci sono genitori come Safiya che si svenano non per pagare ai trafficanti un passaggio su un barcone ma per pagare ai figli gli studi nei Paesi dell'Est dopo l'ottenimento di un regolare visto. Le forze migliori del Paese stanno emigrando fuori d'Europa: la nuova rivoluzione sarebbe di soli disperati e assai più violenta di quella del 2011.
Terzo. Oggi i principali leaders politici – tra cui professori, avvocati, deputati e attivisti – di un "arco costituzionale" che include conservatori e modernisti, laici ed islamisti, sono in prigione, al pari di diversi giornalisti e bloggers, e qualche imprenditore. Dall'inizio di quest'anno si assiste ad un crescendo sapientemente dosato: canali accreditati presso la presidenza annunciano con alcuni giorni di anticipo imminenti arresti che puntualmente poi si avverano, come nel caso dell'unica donna arrestata, Chaima Issa, con la quale ho parlato pochi giorni prima del suo arresto e che ignorava di cosa fosse accusata. Questa tattica che semina la paura nei ranghi dell'opposizione e eccita le aspettative di una popolazione esasperata è culminata con l'arresto di Rashid Ghannushi, l'ottantunenne leader del partito islamico Ennahdha, dopo una serie estenuanti di convocazioni in tribunale, stati di fermo e successivi rilasci, interrogatori e rinvii. Le accuse ricorrenti sono quelle di «complotto contro la sicurezza dello Stato» [10] e di qualcosa che molto ricorda la "intelligenza con il nemico" di sovietica memoria, trattandosi in diversi casi di "contatti con diplomatici stranieri".
Tra i prigionieri politici troviamo anche l'ex primo ministro Ali Larayedh, membro del partito di ispirazione islamica Ennahdha, che sotto Ben Ali si è fatto quindici anni di prigione, è stato torturato, e la cui moglie è stata abusata sessualmente dalla polizia; Issam Chebbi, presidente del partito repubblicano Joumhouri, un pilastro del fronte laico, già presieduto dal padre Nejib Chebbi, storico oppositore di Ben Ali; Ghazi Chaouchi, ex presidente del partito di matrice social-democratica Attayar. Vi è poi una lunga lista di giornalisti, economisti, artisti in libertà vigilata e passibili da un momento all'altro di sequestro giudiziario senza accesso alla difesa. Kais Saied sta tentando di decapitare una classe politica che malgrado i suoi limiti era dotata di solide competenze (spesso acquisite in Occidente), che per dieci anni ha traghettato la Tunisia allo status riconosciuto di democrazia senza mai fare ricorso alla violenza e che ha sempre protetto le sue minoranze, Neri o Berberi, Ebrei o Cristiani.
Se domani la violenza dovesse di nuovo divampare rischia di non esserci più nessuno per guidare una nuova transizione democratica. E il prezzo – in termini di sicurezza – lo pagherebbe l'Europa.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-razzismo-degli-altri-arabi-e-neri-nella-nuova-tunisia-2/
[2] https://www.businessnews.com.tn/kais-saied-a-propos-des-subsahariens–il-sagit-dun-plan-criminel,520,127044,3
[3]https://arabcenterdc.org/resource/the-success-of-tunisian-president-kais-saieds-neofascist-populism/
[4]https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/10/30/en-tunisie-les-ibadites-presentent-un-autre-visage-de-l-islam_4800236_3212.html)

[5] https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2023-1-page-7.htm
[6] https://www.parlamento.it/documenti/repository/affariinternazionali/osservatorio/note/Nota_21_CESI_LibiaAfrica.pdf
[7]https://www.linkiesta.it/2021/09/gheddafi-libia-alqaida-isis-boko-haram-mali-ciad-unione-europea-rotta-migranti-sahara-nazioni-unite/
[8] https://kapitalis.com/tunisie/2023/04/10/le-visa-pour-la-france-serait-il-devenu-une-humiliation-pour-les-tunisiens/
[9] https://www.africaeaffari.it/38586/tunisia-le-aziende-italiane-guardano-al-parco-economico-di-zarzis
[10] https://www.businessnews.com.tn/liste-des-personnalites-politiques-en-prison,519,127245, 3

Chiara Sebastiani, sociologa, politologa, psicoanalista, è professore Alma Mater dell'Università di Bologna. Tra i suoi temi di interesse le politiche delle città, lo spazio pubblico, le questioni di genere. Ha vissuto e insegnato in Tunisia dove dal 2011 ha seguito sistematicamente le trasformazioni in corso, scrivendo numerosi articoli e un libro (*Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Cosenza, Pellegrini Editore, 2014). Tra le sue altre pubblicazioni: *La politica delle città*, Bologna, Il Mulino, 2007 e *La sfida delle parole. Lessico antiretorico per tempi di crisi*, Bologna, Editrice Socialmente, 2014. Collabora a diverse riviste e webmagazines e lavora come psicoterapeuta a Milano

---

Calvino e la fiaba: sulla traduzione araba delle “Fiabe italiane”

di *Ahmed Somai*

Nell’ultima fiera internazionale del libro di Tunisi (aprile 2023), l’Italia è tornata ad essere presente dopo una lunga assenza, dovuta fra l’altro alla pandemia del Covid. Questa ripresa coincide con l’insediamento della nuova rappresentanza diplomatica italiana, dopo le ultime elezioni e l’arrivo al potere del governo Meloni. Appena insediatosi alla direzione dell’Istituto Italiano di Cultura, il nuovo direttore voleva animare lo spazio riservato all’Italia alla Fiera del Libro del Kram (Tunisi), con incontri e dibattiti, fra i quali un incontro su Italo Calvino in occasione del Centenario della nascita del grande scrittore italiano scomparso nel 1985.

Quindi sono stato contattato per partecipare a un incontro non proprio accademico ma divulgativo, insieme al collega e amico Mario Sei, per parlare di Calvino: Mario Sei in quanto studioso di Calvino ed io in quanto traduttore delle Fiabe Italiane in lingua araba. È stata per me un’occasione per riprendere il discorso su Calvino e il suo rapporto con la fiaba, a distanza di quasi 35 anni dalla pubblicazione della traduzione araba del primo volume delle *Fiabe Italiane*, presso l’editore Finzi (1988). Ciò mi ha riportato agli inizi della mia carriera di traduttore, perché la traduzione di queste fiabe era la mia primissima esperienza di traduzione dall’italiano in arabo, quella che ha determinato per me una sorta di destino, che mi ha lanciato in un’attività tutt’ora in corso e che considero nello stesso tempo una fortuna e un limite.

A metà degli anni ‘80, forse nel 1986, l’allora direttore dell’Istituto di Cultura mi aveva espresso il suo desiderio di tradurre un’opera italiana in lingua araba. Non aveva un titolo preciso o un autore in particolare, e mi ha lasciato libero di scegliere l’autore e il libro. Dopo un momento di riflessione gli ho proposto di tradurre le *Fiabe italiane* trascritte da Calvino. Sulle ragioni della mia scelta c’era fra l’altro la recente scomparsa dello scrittore, avvenuta il 19 settembre 1985, e il doveroso omaggio che gli si doveva traducendo un suo testo in lingua araba. Altre considerazioni di varia natura erano alla base di questa mia scelta:

Innanzitutto, Calvino non era mai stato ancora tradotto in arabo. Fino a quegli anni ‘80, il movimento di traduzione di opere italiane si era concentrato su quegli autori che si possono chiamare “classici”, a cominciare dalla *Divina Commedia* di Dante Alighieri, tradotta in prosa da Hassen Othman nel

1959, o *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa tradotto da Issa Naouri, o ancora le novelle di Luigi Pirandello tradotte da Mohamed Tellissi, e altri autori come Moravia, Levi, Silone.
Ma oltre l'omaggio dovuto a Calvino c'erano altre considerazioni alla base della scelta delle Fiabe italiane, e non di altre opere più strettamente legate alla creatività di quest'autore, come il suo primo romanzo *I sentieri dei nidi di ragno*, o una delle opere che lo hanno reso famoso in tutto il mondo come *Le città invisibili* o *Il barone rampante* e molte altre. Dopo tutto le fiabe non sono di Calvino, sono fiabe popolari in vari dialetti che ha trascritto in italiano per renderle leggibili da tutti.
Diciamo che ho voluto nello stesso tempo offrire al lettore arabo qualcosa di Calvino (la sua lingua, il suo stile) e qualcosa del popolo italiano, così vicino a noi geograficamente e storicamente e antropologicamente (almeno nella sua parte meridionale). Avevo già letto le Fiabe, e oltre il piacere ricavato dalla loro lettura, sono rimasto sorpreso dalla somiglianza di tante storie raccontate da noi nelle lunghe serate d'inverno quando non c'era ancora né radio né televisione. Delle mie letture giovanili ricordo anche *Le mille e una notte*, che leggevo nei torridi pomeriggi d'estate, durante le vacanze scolastiche, di nascosto perché mio padre non avrebbe mai tollerato che leggessi simili storie, spesso erotiche e comunque non adatte all'infanzia. Mentre le *Fiabe* trascritte da Calvino erano per tutti, grandi e piccoli, e una volta tradotte in arabo potevano anche (almeno speravo) far parte delle letture dei tunisini e degli arabi in genere, giovani e meno giovani. Ciò non è avvenuto: come per molte traduzioni, spesso fa difetto la distribuzione e più semplicemente l'informazione e la pubblicità. Molte traduzioni rimangono ignote per pigrizia, disinteresse o indifferenza delle istituzioni e dei media, spesso quando non costituiscono un prodotto interessante sul piano commerciale.
C'era un'altra motivazione o aspettativa che non ha avuto l'esito che speravo. Era quella di offrire agli studiosi di folklore e di racconti popolari un materiale che sarebbe stato ricco di sorprese nell'ambito dell'antropologia comparata: ossia cercare punti d'incontro, un sentire comune, una corrispondenza di sogni e di speranze fra popoli che vivono sulle stesse sponde dello stesso mare. Da questo punto di vista l'introduzione alle fiabe scritta da Calvino sarebbe stata di grande utilità per chi volesse studiare i rapporti tra fiaba popolare e fiaba d'autore in Italia, e tra fiabe popolari italiane e fiabe tunisine o arabe. Oggi non mancano fra gli italianisti tunisini e arabi coloro che potrebbero indagare in modo approfondito questi aspetti relativi alla produzione fiabesca sia popolare che colta, e i possibili approcci comparativi tra fiaba italiana e racconti tunisini e arabi.
Le altre motivazioni alla base della scelta di queste *Fiabe* sono di ordine personale: l'attrazione per tutto ciò che è affabulatorio, trasfigurazione della realtà, sogni e fantasie, presenti ovunque, in tutti i popoli; strumenti di evasione dal mal di vivere, dall'oppressione, fantasmagorie sulla vita e sulla morte, sugli angeli e sui diavoli, sui mostri di ogni genere che si chiamino orchi o ghoul, sui santi, i re o i sultani, o sui semplici e oscuri lavoratori della terra.
Infine mi sembrava che traducendo in arabo le Fiabe, entravo pure io nel mondo dei narratori anonimi che raccontano storie, aggiungendo qualcosa a ciò che c'era prima, un tocco personale, una trovata espressiva, com'era successo per lo stesso Calvino trascrivendo dai dialetti questi racconti popolari in lingua italiana, conformemente al detto popolare toscano "la novella nun è bella, se sopra nun ci si rappella" [1].
A questo punto, c'è da chiederci che cosa ha spinto Calvino ad occuparsi di fiabe? Oltre ad una pretesa predisposizione, quali erano le sue motivazioni? e che posto occupano le fiabe nel pensiero e nella creatività dell'autore? E soprattutto perché accostarsi a un tale genere di narrativa nonostante il lavoro fosse irto di difficoltà e di ostacoli? Difficoltà e ostacoli di cui era consapevole come appare dalla sua lettera del 1954 a Giuseppe Cocchiara, nella quale lo informava del progetto affidatogli dalla Casa editrice Einaudi di «porre mano a un piano organico di tutta la favolistica mondiale», aggiungendo che il progetto è «particolarmente difficile» per quanto riguarda le fiabe italiane che non hanno avuto «il loro Grimm o il loro Afanasjev»:

«C'è il problema della raccolta del materiale che per alcune regioni è già edito e per altre quasi inesistente. C'è il problema dei dialetti. C'è il problema, mettendo insieme il materiale di raccoglitori diversi, di dare un'unità, stilistica e di metodo, al libro (…) Insomma su una base di lavoro filologica, lavorare con criteri

essenzialmente poetici. Anzi [Einaudi] aveva addirittura proposto a me – povero me! – di assumermi questo lavoro di "unificazione", cioè di scegliere tra le varianti, tradurre dove c'è da tradurre, riscrivere il già scritto in italiano» [2].

Nel 1954 Calvino inizia quindi il lavoro sulle fiabe e si immerge come dice nell'Introduzione «in questo mondo sottomarino disarmato d'ogni fiocina specialistica, sprovvisto d'occhiali dottrinali, neanche munito di quella bombola d'ossigeno che è l'entusiasmo…» (ivi:12). Ci chiediamo, come se l'era chiesto lo stesso Calvino perché avesse accettato quest'incarico. Noi possiamo azzardare tante ragioni: l'esigenza editoriale di ravvivare in Italia un interesse per la novellistica popolare; rendere accessibile a tutti la lettura e la scoperta di un materiale rimasto fino ad allora riservato agli specialisti di tradizioni popolari; o semplicemente il desiderio del viaggio e la curiosità per un universo popolato da personaggi reali e da creature fantastiche partoriti dall'immaginario popolare. Ma ecco la risposta stessa di Calvino:

«Insomma, ci sarebbe stato da chiedermi perché ho accettato d'occuparmene, se non fosse per un fatto che mi legava alle fiabe (…) quell'unica convinzione mia che mi spingeva al viaggio tra le fiabe; ed è che io credo questo: le fiabe sono vere. (…) Sono, prese tutte insieme, nella loro sempre ripetuta casistica di vicende umane, una spiegazione generale della vita, nata in tempi remoti e serbata nel lento ruminio delle coscienze contadine fino a noi; sono il catalogo dei destini che possono darsi a un uomo e a una donna, soprattutto per la parte di vita che appunto è il farsi d'un destino» [3].

Con questa disposizione d'animo Calvino inizia il suo viaggio nelle raccolte popolari conservate negli archivi in attesa di essere riscoperte e offerte alla lettura del grande pubblico. A distanza di quasi un secolo dal grande lavoro compiuto da folkloristi come Giuseppe Pitré, Gherardo Nerucci, Domenico Comparetti e tanti altri, Calvino mette mano a questa miniera di racconti popolari provenienti dalle varie regioni e dalla tradizione orale in dialetto. Due erano i suoi obiettivi: rappresentare tutti i tipi di fiaba di cui è documentata l'esistenza nei dialetti italiani; rappresentare tutte le regioni italiane. Va segnalato che nello stesso periodo in cui gli studiosi di tradizioni popolari raccoglievano, catalogavano e conservavano negli archivi canti popolari, proverbi e racconti, fioriva col verismo una narrativa che faceva del popolo delle campagne e dei lavoratori delle cave e delle zolfare il protagonista di novelle e di romanzi. In Sicilia, Giuseppe Pitré pubblicava a Palermo, nel 1875 i quattro volumi delle *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, e Giovanni Verga iniziava la stagione verista con le novelle *Vita dei campi*, ed il romanzo *I Malavoglia*. Dal canto suo Luigi Capuana, che pare abbia collaborato col Pitré a raccogliere fiabe – raccontava anche un aneddoto, secondo il quale aveva rifilato al grande folklorista una fiaba di sua invenzione, facendola passare per racconto popolare – divenne un grande scrittore di fiabe, considerate dallo stesso Calvino un'«eccezionale riuscita poetica (…) fiabe nutrite insieme di fantasia e di spirito popolare» (ivi:10).
Le fiabe di Luigi Capuana pur essendo fiabe d'autore si accostavano al modello popolare, a tal punto che all'apparire di *C'era una volta…*, molti vollero vedere in queste fiabe dei raccontini presi dal folklore siciliano e trascritti in lingua. Perfino il Verga che in una sua lettera gli scriveva dicendo: «Io spero che tu non avrai cambiato una virgola alla favola genuina delle nostre donne», Capuana gli rispondeva: «E io non posso resistere alla tentazione di disingannarti, non posso resistere alla vanità di dirti che in tutto quel libro non c'è una sola riga che la 'favola genuina delle nostre donne' possa reclamare; che tutto quel mondo di fatti, di personaggi, di luoghi è un mondo mio, sbocciatomi non so come, sotto un'esaltazione nervosa che aveva dell'allucinazione» [4].
Un altro siciliano, Giuseppe Bonaviri, dopo più di un secolo, prova a riscrivere la fiaba siciliana sperimentando nuove tecniche, tra fantastico e favolistico, invertendo talvolta i ruoli, come nei racconti *Gesù e Giufà*, dove i miracoli li fa Giufà anziché Gesù [5].
Comunque, la Sicilia insieme alla toscana appaiono come le regioni più ricche di fiabe, sia sul piano quantitativo che quello qualitativo. Naturalmente troviamo nelle fiabe siciliane lontane riminiscenze del mondo arabo, sia nei frequenti rimandi alle *Mille e una notte*, che nella presenza di tutto un ciclo

dedicato a Giufà. Questo è stato ovviamente per me una ragione in più per scegliere di tradurre in arabo queste fiabe: i lettori tunisini e più in generale arabi, ritroveranno qualcosa delle proprie tradizioni orali.
Personalmente ricordo una delle storie di Giufà che mi fu raccontata da piccolo, e che si trova proprio in questa raccolta delle *Fiabe italiane*: è quella di "Giufà, tirati la porta!", con la sola differenza che invece del campo: «Giufà doveva andare al campo con sua madre. La madre uscì di casa per prima e disse: Giufà, tirati dietro la porta!», nella storiella tunisina, la madre andava al matrimonio di una vicina e disse a Giufà, che voleva anche lui andarci, di tirarsi dietro la porta. Il resto potete immaginarlo: «Giufà si mise a tirare, a tirare, finché a porta si staccò dai gangheri. Lui se la caricò in spalla e andò dietro a sua madre».
Dopo l'escursione nel mondo delle fiabe popolari, Calvino è giunto a queste conclusioni: «le fiabe, si sa, sono uguali dappertutto»; ma «la comunanza non esclude la diversità: scelta/rifiuto di certi motivi, creazione di personaggi, atmosfere diverse, stili di racconto diversi» (ivi: 20)
Secondo quali criteri Calvino ha trascritto, o meglio tradotto queste fiabe? La domanda non è di poco conto per chi come me ha scelto di tradurre in arabo le *Fiabe italiane*. Nelle variegate espressioni popolari, dai canti ai proverbi ai mimi e alle fiabe, forse quest'ultima è quella più traducibile, ma resta il fatto generale, secondo le stesse parole di Calvino, che «tradurre una pagina vernacola equivaleva talvolta ucciderla». Quindi si pone una questione di legittimità dell'atto traduttivo: è possibile tradurre una fiaba senza ucciderla? Rispetto ad altri generi di produzione popolare, la fiaba è forse quella che si presta meglio all'intervento sui testi. Diceva Calvino: «È assurdo tradurre i canti popolari. Mentre la fiaba gode di maggior traducibilità che è pregio della narrativa» (ivi:22).
Uno si chiede fino a che punto è intervenuto Calvino sui testi in dialetto per trascriverli in una lingua italiana accessibile a tutti i lettori, perché questo è alla fin fine l'obiettivo di tutta l'operazione: «Questo libro è nato col preciso intento di rendere accessibile a tutti i lettori italiani (e stranieri) il mondo fantastico contenuto in testi dialettali non da tutti decifrabili». In altre parole, trascrivere le fiabe o tradurle significava restituirle al lettore italiano (e straniero) con la stessa misura di godibilità, senza togliere nulla del suo fascino, e il traduttore-camaleonte deve travestirsi da raccontafiabe, e se c'è bisogno per una fiaba troppo scarna o povera di testimonianze «dovevo per salvarla – diceva Calvino – ritesserla da cima a fondo».
In questa confessione risiede la portata del lavoro di Calvino sulle fiabe. Certo le fiabe restano sempre un prodotto della fantasia popolare, Calvino non ne è l'autore. Ma ciò non significa che l'impronta di Calvino sia assente, e lo vediamo nelle note alla fine di ogni fiaba, che testimoniano del lavoro compiuto da Calvino: cambiare il titolo di una fiaba perché quasi impronunciabile, o aggiungere particolari per rimediare alla povertà di dettagli, lavorare sui personaggi, sugli oggetti magici, cambiare il finale di una fiaba ecc.:

«In tutto questo mi facevo forte del proverbio toscano caro al Nerucci: "*La novella nun è bella, se sopra nun ci si rappella*", la novella vale per quel che su di essa tesse e ritesse ogni volta chi la racconta, per quel tanto di nuovo che ci s'aggiunge passando di bocca in bocca. Ho inteso di mettermi anch'io come un anello dell'anonima catena senza fine per cui le fiabe si tramandano, anelli che non sono mai puri strumenti, trasmettitori passivi, ma (…) i suoi veri autori» (ivi: 25).

Posso essere anch'io un anello di questa anonima catena? In un certo modo lo sono, innanzitutto perché sono diventato il raccontafiabe arabo di racconti popolari italiani, e poi perché ho dovuto operare le modifiche necessarie per rendere queste fiabe godibili allo stesso grado (almeno spero) per i lettori arabi: alcuni titoli li ho cambiati perché difficili da pronunciare, come *Giricoccola* o *Il gobbo Tabagnino*. Ho tradotto le frequenti parti in versi, le cantilene, i ritornelli… cercando di salvaguardare sia il senso che la poeticità. Ho tradotto la fondamentale introduzione di Calvino per fare del libro sia una raccolta di fiabe italiane sia un documento di notevole importanza teorica e metodologica derivante dall'interesse che Calvino ha sempre avuto per questo genere di narrativa. E non sarebbe esatto o giusto, secondo me, considerare le *Fiabe italiane* come una parentesi trascurabile nella

produzione generale di Calvino, poiché vediamo che anche negli anni che seguirono, e fino alle *Lezioni americane*, Calvino non ha cessato di parlare e di riflettere sulla fiaba. Ne testimoniano inoltre i suoi scritti ulteriori su: *Le parità e le storie morali dei nostri villani* di Serafino Amabile Guastella (1969); *Le fiabe del focolare* di Jacob e Wilhelm Grimm (1970); *Mimi siciliani* di Francesco Lanza (1971); *La tradizione popolare nelle fiabe* (1973); *La mappa delle metafore* (1974); *I racconti di Mamma l'Oca* di Charles Perrault (1974).
Si diceva all'inizio che la scelta di Calvino da parte della Casa editrice Einaudi era dovuta, fra l'altro, a una sorta di predisposizione verso il fiabesco e il fantastico, rivelatasi sin dal suo primo romanzo *I sentieri dei nidi di ragni*, e confermatasi con la trilogia *I nostri antenati*, e i romanzi fantastici che hanno fatto la sua fama nel mondo intero. Ma la predisposizione non basta: c'è in Calvino una visione della realtà e del mondo dove il magico ed il fantastico fanno parte integrante dell'essenza dell'uomo e della sua realtà circostante. L'Uomo non è tale se non è capace di magia e di poesia.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

[1] I. Calvino, *Fiabe italiane*, Introduzione, Mondadori Milano 1956: 25
[2] I. Calvino*, Sulla fiaba,* a cura di Mario Lavagetto, Einaudi Torino 1988:VI
[3] I. Calvino, *Fiabe italiane:* 3
[4] L. Capuana, *Tutte le fiabe*, vol. 1, Mondadori, Milano 1983: 11
[5] G. Bonaviri, *Novelle saracene*, Rizzoli, Milano 1980

Ahmed Somai, italianista e traduttore tunisino. Co-autore dei tre primi manuali per l'insegnamento della lingua italiana in Tunisia (1995-1997). Autore di una *Bibliografia italiana sulla Tunisia* (ed. Finzi), ha curato per la collana "I Classici" i volumi: G. Verga, *Vita dei campi*; L. Capuana, *Il marchese di Roccaverdina.* Dalla metà degli anni '80 è impegnato in una costante attività di traduzione in arabo di opere e autori italiani: I. Calvino, *Fiabe italiane*, vol.1, Finzi Ed. Tunisi, 1988; G. Bonaviri, *Il sarto della stradalunga*, Finzi, Tunisi, 1998; N. Ammaniti, *Io non ho paura*, Cenatra, Tunisi, 2008; di U. Eco ha tradotto in arabo i romanzi: *Il nome della rosa* (1991); *L'isola del giorno prima* (2000); *Il cimitero di Praga* (2014); *Numero zero* (2017) e i saggi *Semiotica e filosofia del linguaggio* (2005); *Dire quasi la stessa cosa* (2012). Co-traduttore e curatore dell'Antologia di Poeti Tunisini tradotti in italiano, Roma-Tunisi, 2018. Ha tradotto ultimamente per l'editore Madar al Islam, Beirut, 2019, *La colonia saracena di Lucera* di Pietro Egidi.

L’ethos civile. De Martino e i movimenti per riabitare le aree marginali

CIP

di *Pietro Clemente*

Di recente ho presentato il libro intitolato *De Martino e la letteratura* [1] e in quell’occasione mi è venuto alla mente il periodo in cui, nella prima metà degli anni 60, Ernesto De Martino insegnava a Cagliari, dove ero studente di filosofia. Mi sono ricordato dei dialoghi e delle discussioni sui riti che intrattenevamo tra noi giovani studenti e militanti politici che immaginavamo (forse sognavamo) forme etiche di un nuovo futuro. De Martino proponeva allora di opporre ai tradizionali riti, religiosi o folklorici, nuovi ‘riti civili’. Pensava ad una ritualità emancipata dalle eredità del passato, costruita nel rispetto e nell’uguaglianza degli individui ma al tempo stesso capace di innestarsi sulle nuove forme istituzionali di quella società di uguali cui aspiravamo.
De Martino sosteneva che se anche ci fossimo liberati della ritualità coatta legata alla sfera del religioso e del magico e avessimo affermato nuove idee di società libera basata sull’uguaglianza, il rapporto morale e il vincolo di sincerità e di responsabilità non sarebbe comunque bastato per accogliere la nascita di un figlio o per unirsi in matrimonio: i riti civili avrebbero dovuto essere in qualche modo i demarcatori di una nuova società regolata. De Martino ne accennava in un articolo dedicato al *Simbolismo sovietico* [2] dove rifletteva su una religione civile che risentiva però ancora del pensiero di Benedetto Croce [3].
Questi temi erano appassionanti per noi ventenni che seguivamo la ricerca di De Martino e delle sue idee. Forse la lettura più importante con cui accoglievamo quei temi era quella dell’umanesimo del giovane Marx. Ci fu di ispirazione una lezione sulla sinistra hegeliana fatta da Cesare Vasoli, filosofo medievista (e non solo), in cui si era anche parlato del programma di Gotha e dell’idea del comunismo. Nemmeno per un attimo avevamo preso in considerazione la ‘dittatura del proletariato’, proposta da Lenin come fase dura e necessaria di passaggio, attraverso il socialismo, alla fase ultima della storia dell’umanità liberata. Se ne parlava all’Università e nella sezione del PSIUP di Cagliari della quale fui segretario tra il 1965 e il 1967. Tra noi prevaleva l’idea espressa da Giovanni Jervis, lo psichiatra che allora collaborava alla ricerca di De Martino sul tarantismo, che sosteneva che i riti civili non erano abbastanza ‘comunisti’ e che l’umanità emancipata dal profitto avrebbe fatto a meno

totalmente dei riti, resti arcaici del passato, per accedere a modalità più semplici e immediate di rapporto umano.
Che c'entra tutto questo con zone interne, SNAI, spopolamento, PNRR? Perché connetto ad essi questi antichi pensieri?
Da tempo sento difficile trovare unità, armonia, confluenza in un progetto comune, all'interno delle diverse esperienze di 'riabitare l'Italia' che vengono raccontate nelle pagine del *Centro in Periferia*, e che stanno nella pratica del lavoro sociale e di ricerca di varie associazioni. È vero che abbiamo anni di dibattiti, dialoghi, incontri, il riferimento alla Società dei Territorialisti, con il modello proposto da Alberto Magnaghi ne *Il principio territoriale* [4], abbiamo il lavoro dell'editore Donzelli con l'Associazione e la collana sul Riabitare l'Italia, abbiamo la SNAI, le sue storie e le sue teorie di riferimento. Ma è anche vero che tra movimenti ecologisti, iniziative del ritorno, agricolture contadine radicali e non, diversi modelli di sviluppo di turismo, sembra mancare ai soggetti sociali attivi una idea comune di futuro e un quadro di riferimento possibile sui temi del Riabitare l'Italia.
Uno dei tratti più rilevanti che accomunano le ricerche degli antropologi sulle comunità marginali è la rilevanza delle feste religiose e di quelle del ciclo carnevale-quaresima. I gruppi organizzatori, spesso confraternite o comitati locali di festaioli, talora pro-loco, sono veri e propri agenti di radicamento e di ritorno. Già nello studio di Gianluigi Bravo sul Venerdì Santo a Belvedere Langhe [5], veniva evidenziata la costruzione di una festa identitaria di ritrovo e di investimento collettivo. Ma oltre alle feste tradizionali, ci sono le rievocazioni storiche, le sagre legate ai cibi, le forme di teatro collettivo.
Voglio segnalare che da trent'anni nell'area della Montagnola senese un gruppo di canto, di formazione antropologica, ha riproposto la ritualità del maggio che si sposta per le case la sera del 30 aprile per annunciare la nuova fase dell'anno [6]. I falò cerimoniali e il loro uso simbolico come forma rituale sono presenti qua e là nella scena, oltre che come rito di memoria dell'emancipazione religiosa delle Valli valdesi del Piemonte, essi sono perfino entrati in una riflessione di Zero Calcare su possibili simbolismi di condivisione entro una cultura critica e controcorrente [7]. Tutto questo fa pensare al bisogno di orizzonti simbolici comuni. Un bisogno che può essere il volano di nuovi innesti e di nuove alleanze. Alleanze che comprendano la dimensione dell'accoglienza ai migranti in forme che condividano anche i loro mondi simbolici di riferimento. Nei contesti delle zone interne, i migranti, che sono i nostri nuovi lavoratori, sono raramente al centro degli scenari SNAI e del riabitare mentre sono invece oggetto di accoglienza da parte di reti più legate al mondo religioso e alla Chiesa cattolica [8]. Forse nuovi 'blocchi storici' possono realizzarsi tra pensiero laico e socialità religiosa, tra tradizione e innovazione, tra memoria e accoglienza di nuove prospettive.
Prendo a riferimento le pagine di De Martino sul simbolismo sovietico [9] dove viene delineata una sorta di bisogno simbolico:

«in generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello a un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali….».

Per De Martino questa prospettiva può non essere religiosa e deve sollecitare la creazione di «un simbolismo nuovo, conciliabile con la raggiunta coscienza umanistica e con il sempre più intimamente vissuto 'senso della storia'» (ivi: 249) [10] .

L'idea di uno storicismo integrale, legata all'opera di Antonio Gramsci ma anche alla tradizione crociana, diventa una forma di simbolismo, di patto tra uomini, basato su una piena coscienza storica.

«L'ethos civile che sostiene e alimenta questa dinamica integralmente umana ha in parte già trovato, e in parte ancora cerca, i suoi particolari simbolismi atti a dare orizzonte di origine e di destino ai vari momenti della vita individuale e collettiva, in un'epoca definita della storia» (ivi: 250).

Nella dimensione del 'riabitare', mi pare che spesso si privilegino gli aspetti economici e sociali e non quelli di comuni orizzonti ideologici, nel senso di concordate, contrattate, condivise prospettive simboliche.
Prendendo ad esempio il momento del ritorno al paese, la centralità delle manifestazioni religiose o comunque identitarie tende ad essere vista come poco importante, mentre è fondamentale, in quanto mantenimento di un rapporto, di un possibile innesco di ritorno stabile al paese, di forme di tessitura di nessi simbolici tra città e paesi.
Colpisce nel leggere e rileggere le pagine di *Sud e magia* di De Martino la ricchezza di forme simboliche rituali di cui erano pieni i paesi poveri e dolenti che attraversava. Sono momenti che mancano a noi oggi, e che per De Martino erano l'occasione per pensare a un ethos civile, una religione civile, un simbolismo civile, a riti di fondazione e di memoria che potessero caratterizzare l'orizzonte del dopo e del nuovo. Anni fa Bruce Lincoln scriveva che la forza che crea l'azione collettiva è legata alla dimensione mitica [11], convinzione questa assai vicina a quello che De Martino riferisce al simbolismo e ai riti.

Scenari

Il centro in periferia n.62 si apre nella memoria dei fatti dell'Emilia Romagna e dentro l'acqua delle sue tragiche alluvioni. Viene dall'EcoMuseo delle Erbe palustri di Villanova di Bagnacavallo (Ravenna) l'iniziativa di progettare in rete in funzione dei servizi al territorio e di un uso contemporaneo e attivo della memoria (testo di Maria Grazia Bagnari). Da questo ecomuseo nasce la capacità di attivare progetti in area fluviale lungo il Lamone che unisce la Romagna toscana (per un tratto in provincia di Firenze) al mare. L'ecomuseo non è stato coinvolto direttamente nell'alluvione che ha colpito la Romagna, ma è impegnato a partecipare alla lotta per ritrovare l'equilibrio territoriale. Una foto, tra le molte, mostra fin dove è arrivata l'acqua nelle case del paese.
Di recente il Mediterraneo è stato colpito da terremoti, alluvioni, stragi di migranti. Calamità quasi bibliche così frequenti e dolorose da avere prodotto in noi una sorte di assuefazione, di dimenticanza preventiva. Abbiamo già smesso di piangere i morti, di compatire chi è andato in rovina e di commuoverci per i giovani 'angeli del fango' che si sono raccolti nelle zone alluvionate per dare una mano ad asciugare quel mare di fango. In Emilia non è stato ancora nominato un Commissario per la ricostruzione: è argomento di contenzioso tra i politici. Quel mondo di agricoltura avanzata e irrigua, ora annegata nella melma, era e tornerà ad essere uno dei fattori del modello emiliano. Modello che, anche se presenta alcuni squilibri, è comunque elemento importante di connessione tra mare e montagna, tra pianure e colline piene di iniziative produttive.
In occasione di una visita a Ravenna, forse trent'anni fa, mi capitò quasi per caso di visitare l'ecomuseo delle Erbe palustri di Villanova di Bagnacavallo. Mi colpì molto la laboriosa attività del Museo: vi erano anziani che facevano sedie intrecciando le erbe, mentre altri ne insegnavano la tecnica ai giovani, si vendevano oggetti fatti sul posto e si coglieva una grande apertura alla riflessione ecologica. Fu una scoperta per me vedere rappresentata la memoria del Novecento cui il museo si riferiva. Venivano ricordate industrie locali di produzione di serrande, finestre, canestri, cesti di ogni tipo, suppellettili di uso domestico prodotti con le erbe palustri, oggetti che sarebbero poi stati sostituiti nel tempo dalla plastica. Nel museo era già inscritta la linea di ritrovare saperi pratici utili al presente.
Più tardi, un gruppo di ricercatori dell'Università di Firenze tornò per una ricerca europea sull'uso delle erbe. Sono passati almeno 20 anni e ora il museo è più compatto, forse un po' più concluso sul piano museale, ma ancora molto vitale. La sua presenza in queste pagine è un bel ritorno, benvenuto nella nostra scena di antropologi, studiosi di musei ma anche progettatori di sviluppo delle aree interne.
Un altro mondo ecomuseale col quale da molti numeri condividiamo racconti di iniziative e di analisi dell'attività di buona pratica di rete è quello degli ecomusei piemontesi (di Elisa Arecco). Nei musei

presenti in rete tra le province di Alessandria e Asti colpisce la varietà dei paesaggi e il modello di unità-diversità che viene praticato:

«In un territorio caratterizzato da paesaggi perlopiù collinari e appenninici, ricchi in biodiversità, e da saperi materiali e immateriali assai variegati, ogni ecomuseo, nonostante la comune missione, ha attuato strategie originali, adattando al contesto di riferimento azioni specifiche per il raggiungimento dei propri obiettivi».

A questo proposito nelle pagine di un supplemento toscano de *La Repubblica* (Green &blu, 22 giugno 2023) Mauro Agnoletti [12] ricorda che «quando si parla di innovazione in agricoltura anche rispetto al cambiamento climatico bisogna spesso intendere il ritorno alla tradizione…al recupero del nostro stesso modello agricolo, di tante pratiche resilienti che già conosciamo».
Quindi gestione del suolo, muretti, prode, tutto quel che ha caratterizzato il paesaggio toscano è un'ancora di salvezza per il futuro. Sempre nel suddetto supplemento viene trattato il tema del PNRR constatando che è per ora difficile capire se queste risorse saranno importanti, se non decisive, per la rinascita delle zone interne.
A questo punto risulta evidente il nesso con lo scritto di Letizia Bindi su Castel del Giudice, un paese del Molise, che opera per la realizzazione di un progetto di 'rigenerazione' – termine interessante per il lessico del 'riabitare' – nel quadro del bando 'Borghi'. Il testo parla di buone pratiche e di buoni progetti che, in questo caso, hanno al centro un Comune e il suo sindaco. Sarà interessante seguire la realizzazione di questo progetto in una nuova dimensione comune dello spazio appenninico nel quadro del PNRR

«1) welfare e comunità, per rafforzare le condizioni abitative e investire nei sistemi integrati a servizio della nuova residenzialità, permanente e temporanea, sull'inclusione, le nuove forme di partecipazione dei cittadini alle progettualità in fieri;
2) sviluppo sostenibile delle risorse territoriali, per sperimentare la transizione ecologica e la nuova circolarità economica ed etica in tutte le loro forme in chiave locale diventando attraverso questi processi un laboratorio avanzato per nuove competenze e un centro di formazione multidisciplinare innovativo specializzato nella rigenerazione dei territori fragili, montani, periferici in stretta connessione con altre esperienze simili europee e non solo nel merito;
3) attrattività turistica e territoriale, per valorizzare gli asset e i patrimoni bioculturali secondo equilibri condivisi e consapevoli tra residenzialità, turismo e accoglienza e puntando sul ruolo delle imprese e delle associazioni culturali e creative come volano di sviluppo e rigenerazione territoriale».

Questi tre punti sono importanti nell'equilibrio del progetto, e si ha la forte sensazione che, se mancasse qualcuno dei tre, sarebbe difficile affrontare squilibri e deformazioni nella rinascita territoriale.

Memorie come risorse

«Le "scritture autobiografiche" non parlano soltanto di chi scrive, non ci raccontano soltanto la storia dell'autore della testimonianza: possiedono alto valore pedagogico e civico, ci parlano, ci chiedono ascolto, sono il tessuto connettivo del Paese, contribuiscono alla faticosa costruzione quotidiana della democrazia, che non può dirsi pienamente compiuta laddove ancora esistono disuguaglianze, discriminazioni, ostacoli. Le "umane dimenticate istorie", le scritture della memoria, gli archivi privati e pubblici sono le scuole alle quali attingere e studiare, quotidianamente, per contrastare democraticamente le derive neofasciste delle quali l'Italia sembra essere oggi in balìa».

Queste parole di Nicola Grato fanno da ponte tra i diversi contributi a *Il centro in periferia*. Qui viene esplicitata l'idea di una innovazione che si lega alla tradizione di cui abbiamo appena accennato. Ritrovare le esperienze incorporate e poi obliate, trovarle nella memoria delle persone e negli oggetti, nei cicli agricoli presenti nella documentazione dei musei, è quel che si poterebbe definire

l'interfaccia per una nuova cultura delle aree interne e neocontadine. Le 'umane dimenticate istorie' di una pagina di Ernesto De Martino [13] restano una guida metodologica per la ricerca e per operare dall'esterno nei luoghi del riabitare. Cito:

«Io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un "compagno", come un cercatore di uomini e di umane dimenticate istorie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo».

In queste parole vi è l'idea di essere attivamente insieme nella storia, idea quest'ultima che ci sembra di avere perduto.
Sono gli stessi temi che, in una diversa coniugazione, vengono proposti dallo scritto di A. Ciuffetti e T. Cerquiglini che riferiscono sul Convegno di Soveria Mannelli, legato al tema del lavoro, tra passato e presente e al tema dell'Appennino come colonna portante di unione e non di separazione tra Nord e Sud.

«La storia come una sorta di sentiero che, attraversando il tempo, è in grado di consegnarci le unicità e le caratteristiche di ogni spazio", questa coniugazione della memoria con il territorio, spesso sottolineate nella ricerca con le metodiche delle mappe di comunità, riaprono alla conoscibilità, luoghi, usi, pratiche dimenticate nel tempo, con una smemoratezza che tende a banalizzare gli spazi e rendere tutti uguali o simili i territori diversi. Memoria e futuro si intrecciano in modo radicale, sperando che ritrovare le tracce dell'esperienza con la quale il lavoro ha plasmato i mondi locali non siano troppo remote».

«C'è un filo rosso che lega tutto questo e che passa attraverso immagini di donne e uomini vissuti nel passato, destinate a rivivere in tutte quelle persone che decidono di continuare o di tornare a costruire le loro esistenze nei paesi delle aree interne, sperimentando prassi nuove accanto ad antichi mestieri, processi innovativi insieme a forme lavorative tradizionali, pronte a rinnovarsi nelle complesse articolazioni dell'economia globale».

Memorie del lavoro, del paesaggio, delle vite passate che hanno attraversato i luoghi e li hanno connessi col mondo, sono anche al centro della museografia non solo etnografica (religiosa, militare, contadina). In un testo (di Nicolò Atzori) su alcune collezioni museali di Sanluri, paese della grande pianura irrigua del Campidano, la vita degli oggetti si fa protagonista. L'autore incontra le collezioni nella loro pluralità oggettuale ricordando la complessità dei tempi, dei luoghi, delle memorie che esse consentono di rammemorare. È il mondo delle cose materiali, visive, che suscita e si arricchisce di racconti. Una occasione per ridare credito ai musei come agenti del ritorno di un buon passato ricco di proposte per il futuro.
Il tema dei nuovi vissuti del mondo dei paesi si presenta anche nella forma del 'ruralismo', che spesso è legato a ideologie urbane semplificatrici, connesse a quell'idea di 'borgo' che di recente abbiamo criticato. Questa forma del vivere è al centro di una riflessione di Orietta Sorgi che commenta il libro di Pietro Meloni *Nostalgia rurale* [14]. Una riflessione che suggerisce uno sguardo lungo sulla stratificazione di progetti e di pratiche di ritorno alla terra avvenuti negli ultimi 40 anni. Aiuta a vedere la complessità del mondo delle aree interne, delle agricolture contadine, dello sviluppo locale che, col passare delle generazioni, si è manifestato: i ritorni ideologici degli anni 70 e 80 (le comuni, le agricolture radicali), i nuovi ritorni di giovani che arrivano dalle città o dall'estero sulle orme dei nonni, i nuovi insediamenti, per lo più costanti nel tempo, di case di campagna per la domenica o per la villeggiatura, o anche il pendolarismo con la vita urbana. La sensazione che ne emerge è che il movimento del riabitare sia ancora in una fase di processo e mescolanza di progetti, un 'coacervo' di esperienze diverse. Questo può forse anche essere un tratto positivo se è possibile accogliere la pluralità, trasformarla in reti, e orientarla in una grande direzione comune. Cito di nuovo il testo di Ciuffetti e Cerquiglini:

«Le tante esperienze raccontate nei tre giorni del Festival (di Soveria Mannelli) rappresentano già una rete destinata a crescere nel tempo, all'interno della quale attivare nuove relazioni e connessioni e ciò rappresenta, probabilmente, il risultato più importante raggiunto da questa manifestazione».

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] P. Desogus, R. Gasperina Geroni, G. L. Picconi, a cura di, *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive,* Roma, Carocci, 2021, presentato a Cagliari nel quadro del Festival Premio Emilio Lussu
[2] Uscito sull*'Espresso Mese* del marzo 1961
[3] In specie *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938
[4] Torino, Bollati Boringhieri, 2020
[5] G. Bravo, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli, 1984
[6] A. Fantacci e M. Tozzi, *InCanti di maggio. Trent'anni di storie sulla Montagnola senese*, Effigi, Arcidosso 2023
[7] Editoriale Centro in periferia n.59 gennaio 2023 «Ho trovato in una intervista a Zero Calcare su *Robinson* (10.12.22: 6-9) una traccia in questo senso. Il dialogo tra Luca Valtorta e Zero Calcare trova intorno alla fiamma un nodo che ha a che fare con la libertà, con la liberazione. Zero Calcare descrive l'organizzazione della sua mostra a Milano come camminare in una situazione post-apocalittica in cui i sopravvissuti nelle distruzioni cercano di ritrovarsi a distanza
Zero Calcare: Uno dei modi di farlo è accendere dei fuochi che permettono di vedersi da una parte all'altra e parlarsi. Sono i vari fuochi delle resistenze che possono essere politiche, umane e così via. Quelle che nonostante il disastro animano questo paese…
Luca Valtorta: Joe Strummer dei Clash nell'ultima parte della sua vita organizzava proprio dei falò attorno a cui la gente si incontrava suonando
Zero Calcare: I riferimenti sono tre: il primo è proprio Joe Strummer con i falò, il secondo La strada di Cormac McCarthy, con padre e figlio che portano il fuoco e devono fare in modo che non si spenga e poi Il signore degli Anelli quando da una montagna all'altra tutti gli avamposti accendono le loro fiaccole e si vedono nonostante siano molto distanti»
Fuochi reali intesi come eventi, fuochi metaforici intesi come eventi della nostra sensibilità collettiva, fuochi dentro di noi e fuochi fuori di noi, buoni per ritrovarci insieme e fare luce. Fuochi contro la guerra, contro la incombenza della morte, contro tutte quelle morti che fanno dei nostri cuori dei giganteschi cimiteri.
[8] I paesi della rete del Welcome ad esempio https://piccolicomuniwelcome.it/chi-siamo/#contatti.
[9] Ovviamente facendo una tara pesante delle illusioni e delle ignoranze di allora sul sistema sovietico, ma anche così le cose che De Martino riporta dai giornali sovietici e le sue riflessioni dicono qualcosa ancora a noi.
[10] *Il simbolismo sovietico* in *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli 1980, prima ed. 1962
[11] B. Lincoln, *Discourse and the Construction of Society Comparative Studies of Myth, Ritual an Classification*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Si tratta in buona parte di lezioni tenute a Siena alla fine degli anni ottanta del Novecento
[12] Titolare della Cattedra Unesco sul paesaggio del patrimonio agricolo, docente di pianificazione e storia del paesaggio presso Unifi)
[13] Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in *Società* 1953
[14] Roma, Meltemi, 2023

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); *I Musei della Dea*, Patron edizioni Bologna 2023). Nel 2018 ha ricevuto il Premio Cocchiara e nel 2022 il Premio Nigra alla carriera.

Villanova delle capanne: un ambizioso progetto

CIP

di *Maria Rosa Bagnari*

Nel 1985 si avviò una prima indagine all'interno del paese per riscoprire la storia della propria comunità che si era distinta, fra Otto e Novecento, per l'originale artigianato delle erbe palustri. Di fondamentale importanza fu l'individuazione delle persone che avevano memoria del recente passato e conservavano il bagaglio inalterato delle tecniche di intreccio delle erbe palustri e fossero disponibili a collaborare ad una prima idea informale di ricostruzione della produzione classica villanovese, a scopo di studio e raccolta.
Nel 1987 venne allestito il primo museo, costituito da una piccola collezione di manufatti che col tempo si sarebbe ampliata grazie al contributo delle famiglie villanovesi. Grazie al gruppo di artigiani volontari "Cantiere Aperto" si attivò un laboratorio dimostrativo e didattico, tuttora operativo. Una collaborazione preziosa, che ha permesso, nel corso degli anni, di far conoscere Villanova, esportando la cultura del territorio al di fuori dei propri confini, sempre con il sostegno del Comune di Bagnacavallo, fino alla realizzazione di una nuova sede museale inaugurata nel maggio 2013.
Una tappa importante nella storia dell'ecomuseo è stata anche la realizzazione, a partire dal 2006, dell'etnoparco "Villanova delle capanne", una sezione espositiva all'aperto, complementare alla collezione del museo, nella quale sono state ricostruite le principali tipologie di costruzioni rurali e vallive in canna palustre, un tempo diffusissime sia a Villanova che nell'intero territorio ravennate, oggi Parco del Delta del Po.
Con l'ultimo maestro capannaio, socio dell'Associazione delle Erbe palustri, è stato possibile recuperare anche moltissimi capanni di proprietà privata, della cui importanza hanno recentemente preso consapevolezza anche le istituzioni preposte alla salvaguardia del paesaggio, a proposito del quale veniamo ora al progetto "Lamone Bene Comune", secondo impegno di progetto partecipativo coordinato dalla Associazione delle Erbe palustri.

Una prima proposta di riscoperta e valorizzazione del fiume Lamone e dei suoi territori, ha avuto inizio con capofila l''Ecomuseo delle Erbe Palustri nel 2005 tramite un progetto di recupero della sommità arginale sinistra del fiume per la realizzazione di un percorso naturalistico alternativo lento che, nel corso del tempo, ha coinvolto la Regione Emilia Romagna e tutti i Comuni lungo l'asse del Lamone, da quello toscano di Marradi, dove vi è la sorgente del fiume, fino al Mare Adriatico, coinvolgendo i Comuni di Brisighella, Faenza, Russi, Bagnacavallo e Ravenna.
L'importanza di questo progetto è stata riconosciuta nel 2015 dall'indagine ICOM Italia "Musei e Paesaggi Culturali", per la quale il percorso partecipativo "Lamone Bene Comune" è stato selezionato fra i primi dieci più significativi e meritori, su 200 proposte, con una menzione speciale come «eccellente pratica nella relazione fra museo e paesaggio culturale».
Tra i vari obiettivi, discussi nei tavoli di negoziazione del progetto, composti da tutti i portatori di interesse, alcuni dei quali ancora in divenire, si elencano:
- proporre una visione di insieme del fiume come risorsa condivisa.
- coinvolgere tutte le comunità site lungo il fiume Lamone, per vivere il fiume in modo più consapevole, abbattendo i confini politico-amministrativi, per evitare il degrado degli alvei e degli argini e proponendo il paesaggio e i suoi siti d'interesse come museo d'area vasta, risorsa culturale ed economica attuale e futura, attraverso un turismo rurale ed esperienziale.
- sviluppare un percorso multidisciplinare relativo ai diversi aspetti legati al fiume, articolato fra esperti, personale tecnico e Amministrazioni Comunali per promuovere azioni di gestione sostenibile del bacino idrografico del fiume;
A tal proposito nel 2014, a seguito di un percorso che ha coinvolto enti locali, autorità competenti, le varie realtà aggregative presenti sul territorio e i singoli cittadini, è stato pubblicato il *Quaderno della vita di fiume*: un manuale di gestione partecipata del fiume, con informazioni storiche e naturalistiche e buone pratiche ambientali per la fruizione di tutti.
- sensibilizzare ad un'educazione territoriale per la sicurezza e la sostenibilità, per la creazione di percorsi ciclopedonali lungo l'argine del fiume e le strade campestri;
- definire azioni e comunicazioni coordinate per diffondere le opportunità ricreative, ludiche, sportive, turistiche svolte lungo il fiume. In quest'ottica dal 2010 il coordinamento pubblica ogni anno *Lòng e' fion* (Lungo il fiume), una guida che promuove tutti i soggetti e gli eventi che aderiscono al progetto, comprendendo proloco, associazioni, musei e luoghi culturali, artigiani, ristoratori e strutture ricettive accomunate dalla volontà di far conoscere la propria terra, attraverso un'ospitalità lontana dalle strategie del turismo di massa.
- definire un marchio territoriale attorno al quale costruire un'immagine coordinata del territorio: nel 2015 è stato depositato il marchio "Terre del Lamone", col quale si identificano tutti i soggetti e le iniziative coinvolte dal progetto;
- salvaguardare il paesaggio, la biodiversità, la sicurezza e la gestione delle acque, attraverso l'istituzione di un Contratto di Fiume: un accordo che porta le comunità, beneficiate dalla presenza del fiume, ad impegnarsi a creare e condividere opportunità ed esperienze, adottare un sistema di regole basate su criteri di pubblica utilità, per mezzo del quale tutta la comunità si prende cura del fiume e del territorio, per prevenire il pericolo idraulico, irrobustire la rete ecologica, conservare il patrimonio di biodiversità, innescare meccanismi mirati anche ad elevare l'offerta economica e turistica locale.
A tal fine il progetto va integrato e promosso con un piano di sicurezza apposito al fine di tutelare il territorio e le persone che lo abitano definendo preventivamente le azioni da intraprendere senza attendere il pericolo contingente. Risulta fondamentale individuare tutte le fasi della corretta manutenzione programmata che non può e non deve restare scritta, ma deve divenire buona pratica.
Naturalmente tutto ciò è un progetto ambizioso e complesso, soprattutto considerando l'ampio bacino di territorio e i numerosi soggetti coinvolti, una limitata disponibilità di risorse economiche per il suo proseguimento e mantenimento e la necessità di una forza lavoro che si dedichi a pieno al coordinamento e alla gestione dei vari ambiti interessati dal progetto. Nel suo piccolo l'Ecomuseo e tutti i partner cercano di fare del proprio meglio per mantenere vivo e proseguire l'interessante

percorso avviato in questi anni, pur consapevoli dei propri limiti ma anche del ruolo importante che può svolgere il progetto "Lamone Bene Comune" che, se integrato e promosso all'interno di un contesto paesaggistico riqualificato, per le varie comunità può rivelarsi una potenziale risorsa non solo economica ma soprattutto culturale.
In un presente sempre più globalizzato siamo convinti che sia di fondamentale importanza avere la consapevolezza delle proprie origini e del proprio territorio, e che soprattutto le giovani generazioni abbiano l'opportunità di riconoscersi nel luogo in cui vivono, di sentirsi parte di una realtà fatta di valori unici che sanno di poter trovare lì e solo lì.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Maria Rosa Bagnari, fondatrice e responsabile delle attività dell'Ecomuseo delle Erbe Palustri fin dalla sua istituzione avvenuta nel 1985 grazie alla partecipazione dei mestieranti del paese. È curatrice delle attività didattiche, proponendo la solidarietà fra generazioni, affrontando i temi della sostenibilità, delle pari opportunità, e dell'economia circolare. Tra il 2002 e il 2005 ha collaborato al Progetto "Rubia", ricerca di etnobotanica sul recupero della memoria legata all'uso delle erbe in area mediterranea in collaborazione con l'Università di Firenze. Sempre come responsabile dell'Ecomuseo ha curato il suo inserimento all'interno del Sistema Museale della Provincia di Ravenna, della rete ecomuseale del Gal Delta 2000 e della commissione nazionale e con la nuova sede museale e diventata porta del Parco del Delta del PO. Con le politiche d'area si assume il coordinamento centrale del progetto Lamone Bene Comune (Contratto di fiume).

Dalle colline all'Appennino piemontese: gli ecomusei del Piemonte sud-orientale. L'Ecomuseo di Cascina Moglioni

Teatro nella natura, Ecomuseo di Cascina Moglioni, Archivio APAP (ph. G. Gola)

CIP

di *Elisa Arecco*

Introduzione

A partire dalla prima legge regionale del 1995, nella zona sud-orientale del Piemonte – nelle province di Alessandria e Asti – sono sorte diverse realtà ecomuseali con il compito di studiare, preservare e interpretare il patrimonio culturale locale. In un territorio caratterizzato da paesaggi perlopiù collinari e appenninici, ricchi in biodiversità, e da saperi materiali e immateriali assai variegati, ogni ecomuseo, nonostante la comune missione, ha attuato strategie originali, adattando al contesto di riferimento azioni specifiche per il raggiungimento dei propri obiettivi.
L'*Ecomuseo del Basso Monferrato*, nella valle Versa, con i suoi più di settanta comuni distribuiti tra la provincia di Asti e quella di Alessandria, ha lavorato, oltre che sul recupero di pratiche agricole tradizionali, sull'arte – musica e teatro – e sullo scambio culturale tra "vecchi" e "nuovi" residenti, attività testimoniata dalla ricca raccolta di favole provenienti da Paesi diversi e consultabile online [1].
L'*Ecomuseo della Pietra da Cantoni* della zona del Monferrato casalese, invece, nato con l'obiettivo di valorizzare un materiale da costruzione, la pietra da cantoni, elemento identitario di una comunità e di un territorio agricolo in cui domina la coltivazione della vite, ha sviluppato una serie di proposte ad essa riconducibili come i laboratori di paleontologia e le visite agli "infernot" [2]. Anche l'*Ecomuseo della Pietra e della Calce* di Visone, istituito per valorizzare le ex-cave di pietra calcarea, propone ai suoi fruitori percorsi culturali sulla produzione industriale di calce, sull'utilizzo storico della pietra come materiale da costruzione e da scultura insieme a interessanti approfondimenti geologici e paleontologici [3].
Procedendo verso est, nel Comune di Carrega Ligure, incontriamo l'*Ecomuseo dei Sette Ricordi*. Quest'ultimo, come evocato dal suo nome, si focalizza sul recupero attivo della memoria materiale di emergenze architettoniche tipiche come i mulini, gli essiccatoi, le fasce terrazzate, le carbonaie, i muretti a secco e i Pascoli, e di quella immateriale, che trova la sua massima espressione e originalità

nella musica "da piffero" di una comunità appenninica di confine [4]. Sempre sull'Appennino piemontese, sospeso tra la riviera ligure e la pianura, si trova l'*Ecomuseo di Cascina Moglioni*; nato come presidio di una piccola realtà di montagna, legata all'economia del castagno, nel corso degli anni ha ampliato il suo raggio d'azione coinvolgendo i paesi di collina limitrofi con l'obiettivo di diventare un punto di riferimento culturale della zona [5].

L'Ecomuseo di Cascina Moglioni

L'Ecomuseo di Cascina Moglioni, istituito nel 1996, è stato tra i primi nati in Italia. Con sede in una tipica cascina all'interno del Parco naturale delle Capanne di Marcarolo è amministrato, così come l'area protetta in cui esso si trova, dall'Ente di gestione delle Aree protette dell'Appennino piemontese, ente strumentale della Regione Piemonte [6], aspetto quest'ultimo di primaria importanza poiché tale gestione ha permesso di operare in sinergia tra le due istituzioni, di arricchire la proposta culturale e di implementare studi e ricerche, che da decenni vengono effettuati sul territorio.
La zona di Capanne di Marcarolo, divenuta Parco naturale regionale nel 1979 [7], infatti, è stata a fondo analizzata, almeno a partire dagli inizi degli anni '80, proprio per le sue particolarità non solo ambientali ma anche storico-antropiche, dovute al lungo isolamento geografico rispetto ai centri urbani limitrofi e alle tragiche vicende della Resistenza partigiana.
Dopo una prima fase, durante la quale ci si è concentrati principalmente sull'area di Capanne di Marcarolo, a partire dal 2020, anno cruciale per musei ed ecomusei, che, a causa della pandemia, sono stati obbligati a reinventarsi, si è deciso di attuare nuove strategie a cominciare da un più diretto coinvolgimento di tutti i Comuni del Parco naturale delle Capanne di Marcarolo e della Riserva naturale del Neirone. La nuova stagione è stata inaugurata con la pubblicazione *Il sentimento religioso in tempo di pandemia*, con la nascita di una rubrica online, consultabile sul sito ufficiale, "News Ecomuseo di Cascina Moglioni e dintorni" e con l'ideazione di una mappa di comunità dal titolo "Archeologia del gusto". In questo processo di trasformazione è stato altresì importante il ruolo attribuito ad un'ulteriore cellula ecomuseale individuata presso il Centro di documentazione per la storia e la cultura locale di Palazzo Gazzolo a Voltaggio dove sono aperti al pubblico: il "Museo della civiltà Contadina", la "Biblioteca scientifica" e la "Biblioteca della fiaba", la sala multimediale con video, filmati e documentazione fotografica e, infine, l'"Ostello Voltaggio".
Nei mesi di chiusura, l'ecomuseo ha inoltre partecipato attivamente alle iniziative organizzate dalla Rete Ecomusei Italiani e a quelle promosse dalla Rete degli Ecomusei del Piemonte e dalla Regione Piemonte, grazie alle quali è stato possibile un confronto a più ampio respiro. Infatti, per un efficace rinnovamento si sono rivelate centrali la condivisione della conoscenza in una prospettiva non solo locale ma anche internazionale e l'interpretazione, con uno sguardo proiettato verso il futuro, del patrimonio culturale, quale insieme di beni materiali e immateriali, artificiali e naturali. All'interno di questo percorso in continua evoluzione anche l'arte e le esperienze estetiche del teatro e delle mostre a tema hanno fornito un contributo efficace per una fruizione ancor più coinvolgente da parte del pubblico.

La Cascina

Poche sono le notizie storiche circa la Cascina Moglioni, il cui nome deriva dal termine dialettale *muiuìn* che significa zona umida, habitat presente nelle pertinenze dell'abitato. Essa viene citata, per la prima volta, in un documento della seconda metà del '700, tra le numerose proprietà degli Spinola, famiglia nobile genovese che possedeva molti terreni e case rurali in zona; da testimonianze più recenti sappiamo inoltre che l'edificio è stato abitato da diverse famiglie, fino all'inizio degli anni '70 del '900, periodo storico nel quale era in corso un massiccio abbandono della zona da parte dei suoi abitanti, i *Cabané*, scesi nelle città limitrofe in cerca di condizioni di vita migliori.

Per quanto riguarda la struttura e le pertinenze, l'ecomuseo si trova in un contesto naturale assai suggestivo, tra boschi di faggio, castagni secolari e praterie umide che ospitano specie vegetali e animali di grande interesse. Tra le tante emergenze naturalistiche presenti ricordiamo: le farfalle *Zerynthia cassandra*, con la sua pianta nutrice *Aristolochia rotunda* e *Euphydryas provincialis*, con la sua pianta nutrice *knautia arvensis;* le orchidee *Neotinea tridentata* e *Neotinea ustulata*, che fioriscono nei prati della cascina; gli anfibi *Ichthyosaura alpestris apuana* e *Bufo bufo* insieme alle piante *Caltha palustris, Eriophorum angustifolium* e *Narcissus pseudonarcissus,* concentrati in particolare nella zona umida intorno alla pozza dell'acqua; tra gli uccelli, *Dryocopus martius,* che vive nelle faggete mature, e tra i grandi carnivori, *Canis lupus*, avvistato intorno alla struttura e segnalato nell'area protetta con continuità da più di vent'anni.
L'edificio, invece, si sviluppa su due corpi paralleli tra loro, un tempo utilizzati rispettivamente come stalla e fienile e come abitazione; gli abitati presentano tipici tetti molto spioventi (a 45° gradi), l'uno ricostruito con le tipiche tegole della zona dette *pisanìn*, l'altro con scàndole di legno di castagno.

L'allestimento degli spazi

Oggi l'utilizzo della struttura è naturalmente cambiato ed è diventato funzionale alla documentazione delle pratiche tradizionali. Presso l'ecomuseo si trovano:
- una sala video, dove è possibile assistere alle proiezioni di documentari sulla vita in cascina e prendere visione dei diversi studi pubblicati;
- uno spazio espositivo permanente con oggetti e attrezzi della cultura locale;
- un percorso multimediale, realizzato in particolare per i bambini, lungo il quale sono stati ricostruiti gli ambienti più significativi della cascina (stalla, momento della fienagione, faggeta, *arbègu* – essiccatoio per le castagne).

Per quanto riguarda invece le pertinenze, intorno all'ecomuseo sono presenti:
- alcuni castagni secolari, testimonianza di un'antica civiltà che si fondava proprio sulla gestione del castagneto;
- la pozza dell'acqua, in cui le donne andavano a lavare i panni, ambiente interessante anche dal punto di vista naturalistico;
- l'orto didattico e il frutteto, dove sono state recuperate varietà tipiche della zona;
- il "Teatro nella Natura", un teatro all'aperto per la realizzazione del quale, sull'esempio delle antiche strutture greche, si è privilegiato il contesto naturale del luogo limitando al minimo gli interventi architettonici.

Il percorso esterno è stato allestito con pannelli esplicativi che guidano i visitatori in modo autonomo, anche nei periodi di chiusura della struttura.

Le attività

L'ecomuseo, fin dall'inizio della sua attività, ha cercato di mettere in pratica gli obiettivi che la legge istitutiva indica, agendo pertanto in diversi ambiti: la ricerca, la tutela, il coinvolgimento della popolazione locale e la promozione delle attività economiche e turistiche. Nel campo della ricerca, sono stati realizzati documentari e pubblicazioni che possono essere visti e, in alcuni casi acquistati, nelle diverse sedi dell'Ente. Gli studi si sono principalmente concentrati sulle pratiche agricole tradizionali (con particolare riferimento alla coltura del castagneto) e sul patrimonio immateriale (favole tradizionali e dialetto). Alcune indagini hanno avuto una successiva applicazione pratica con il fine di renderle direttamente fruibili da parte dei visitatori.
L'orto didattico e il frutteto, ad esempio, oltre a permettere il recupero di varietà antiche, sono diventati un'esperienza concreta per i turisti che possono così riconoscere e assaggiare i prodotti di stagione. Altre iniziative di restituzione storico-culturale sono il "Laboratorio sulla filatura tradizionale della lana" e il "Laboratorio Terra di Fiaba" insieme ai percorsi turistici e didattici, realizzati in collaborazione con le aziende agricole locali produttrici di prodotti tipici come la

“Formaggetta delle Capanne”. Rientra in questo ambito anche l’“Antica fiera del bestiame”, rievocazione di una delle numerose fiere che in passato venivano organizzate nell’area di Capanne di Marcarolo, finalizzate allo scambio di bestiame e, in particolare, di buoi; essa risulta estremamente interessante sia per conoscere le razze locali, molte delle quali sono oggi a rischio di abbandono, che per comprendere le pratiche con cui avvenivano queste compravendite.
Tra gli eventi artistico-culturali, organizzati in collaborazione con diverse istituzioni piemontesi tra cui l’Associazione culturale Hiroshima mon amour, la Fondazione Piemonte dal Vivo, la Regione Piemonte, l’Associazione Abbonamento Musei e la Rete degli Ecomusei del Piemonte, meritano una segnalazione speciale:
- gli spettacoli teatrali incentrati sull’analisi della nostra contemporaneità;
- le mostre temporanee dedicate al rapporto uomo e natura;
- il “Marcarolo Film Festival”, rassegna cinematografica di documentari a tema etnografico e naturalistico;
- il laboratorio di disegno e acquerello botanico, “Il pennello”, tenuto dalla pittrice Lucilla Carcano.
Degni di nota infine due luoghi strettamente connessi agli ambiti indagati dall’Ecomuseo, anch’essi spazi di educazione alla biodiversità e al paesaggio, alla conoscenza della cultura locale e dell’identità storico-naturalistica del territorio nonché mete per lo sviluppo di un turismo ecosostenibile e di prossimità: le antiche miniere d’oro e il Cammino del PiemonteSud.
Le antiche miniere d’oro, attive tra il XVI e il XIX secolo e parte del complesso storico minerario denominato delle aurifodine (a sua volta originatosi già in epoca romana), si trovano in un contesto storico-naturale di grande pregio costituito dai Laghi della Lavagnina e dalle pozze balneabili del loro principale affluente, il torrente Gorzente. La riapertura del sito, avvenuta a seguito degli interventi di recupero, risponde a due obiettivi: conservare e restituire alla collettività uno spazio che da secoli è parte del patrimonio storico-culturale e che, nel tempo, è diventato anche habitat prioritario di specie animali protette (chirotteri e anfibi); rendere fruibile al pubblico, attraverso un’attenta e sicura gestione delle visite quegli stessi luoghi al fine di evidenziarne, attraverso un’opera di divulgazione, il loro valore.
Il Cammino del PiemonteSud, *work in progress* suddiviso in 19 tappe di facile percorrenza, attraversa territori di notevole interesse storico e ambientale in gestione all’Ente (2 parchi naturali, 1 riserva naturale, 7 siti comunitari della Rete “Natura 2000” e 1 corridoio ecologico), offrendo agli escursionisti la possibilità di realizzare un’autentica esperienza di biodiversità naturale e di diversità culturale.

Note

[1] www.ecomuseobma.it
[2] www.ecomuseopietracantoni.it
[3] www.comune.visone.al.it
[4] www.comune.carregaligure.al.it/ecomuseo/
[5] www.areeprotetteappenninopiemontese.it
[6] L’Ente di Gestione delle Aree protette dell’Appennino piemontese (già Ente di gestione del Parco naturale delle Capanne di Marcarolo), oltre ad essere ente gestore del Parco naturale delle Capanne di Marcarolo, il cui territorio si sviluppa in sei piccoli comuni della provincia di Alessandria (Voltaggio, Bosio, Mornese, Casaleggio Boiro, Lerma, Tagliolo Monferrato), della ZSC/ZPS «Capanne di Marcarolo» e dell’Ecomuseo di Cascina Moglioni, ha ottenuto in gestione dal 2016 la Riserva naturale del Neirone (comune di Gavi-AL), il Parco Naturale dell’Alta Val Borbera, istituito nel 2019, e i siti Natura 2000 dell’Appennino Piemontese. Per maggiori informazioni si rimanda al paragrafo qui di seguito e alla pagina https://www.areeprotetteappenninopiemontese.it/wp-content/uploads/2019/05/1.jpg
[7] Il territorio del Parco naturale delle Capanne di Marcarolo è prevalentemente caratterizzato da una natura selvaggia con una grande varietà di specie e ambienti dall’enorme valore naturalistico e paesaggistico secondo

quanto definito dalla Direttiva europea della Rete Natura 2000. Tra le emergenze botaniche più significative, si segnalano, come endemiche, la *Viola bertolonii*, il *Cerastium utriense* e l'*Aquilegia ophiolithica*, quest'ultima recentemente descritta; tra quelle faunistiche, nuove per la scienza, i lepidotteri *Coleophora marcarolensi*s e *Elachista cabanell*a.

Riferimenti bibliografici

D. Bortoli, R. Botta, F. Castelli, *Benedicta 1944*, Alessandria, 1984.
R. Botta, F. Castelli, *Un luogo chiamato Capanne*, Alessandria, 1984.
M. Piacentino (a cura di), A.a. V.v., *Il Parco Naturale delle Capanne di Marcarolo. Storia, natura, escursioni*, Torino, 1993

Sitografia

www.areeprotetteappenninopiemontese.it
https://www.areeprotetteappenninopiemontese.it/2020/07/20/cammino-del-piemontesud/
https://www.youtube.com/@appenninopiemontese/videos
https://www.facebook.com/AreeProtetteAppenninoPiemontese/
https://www.instagram.com/appenninopiemontese/?hl=it

Elisa Arecco, laureata in lettere classiche con una tesi in glottologia, è docente di Storia dell'arte e guida naturalistica; collabora con l'Ecomuseo di Cascina Moglioni dal 2007, anno di apertura al pubblico della struttura ecomuseale.

CdG – Centro di Rigenerazione. L'Appennino in cammino

Castel del Giudice (ph. Emanuele Scocchera)

CIP

di *Letizia Bindi*

Un paese come campo aperto e come rete

La riflessione che provo a proporre in questo contributo riguarda un percorso che si sta avviando, ma alla cui genesi e maturazione ho partecipato nel lungo periodo. Ciò mi ha permesso di seguire molte delle fasi attraversate dal paese e dalla piccola comunità di abitanti in questione che si è andata caratterizzando negli ultimi venti anni per uno speciale impegno nella definizione di progetti di ripopolamento e riqualificazione basati sulle competenze e sulla partecipazione, sulle soluzioni innovative e su una gestione dei fondi esterni e interni e dell'insieme delle opportunità di sviluppo e riqualificazioni territoriali sostenibili.
Il paese è Castel del Giudice e il nuovo percorso si inquadra nella cornice del Bando Borghi Linea A del Ministero di Cultura a seguito di una non breve procedura di selezione e riassegnazione e di una intensa e particolarmente interessante fase di affinamento e puntualizzazione delle azioni progettuali che chi scrive ha avuto modo di seguire sin dall'inizio sia in qualità di co-progettatrice delle azioni che di etnografa impegnata in una osservazione sistematica di tutte le attività volte ai processi di trasformazione locale (Bindi 2022 b). In tal senso il progetto si costituisce come un punto di arrivo di un più complessivo percorso territoriale che riguarda il Comune in questione, l'energica azione innovativa innescata dal suo Sindaco, Lino Gentile, ma più complessivamente l'intera area territoriale di riferimento, l'Alto Molise e la montagna che lo caratterizza (Bindi-Conti-Belliggiano 2022).

Sul piano maggiormente auto-riflessivo e metodologico, questo progetto, per la sua genesi e la pregressa ricognizione di sfondo, condensa una linea di ricerca ormai quasi decennale, portata avanti nel quadro del Centro di ricerca BIOCULT dell'Università del Molise (Bindi 2022 a): i temi ispiratori, le specifiche indagini territoriali, le competenze coinvolte e impegnate nei diversi territori, la radicale multidisciplinarietà dell'impianto teorico e metodologico, la stretta interazione con la popolazione di Castel del Giudice, i progetti internazionali nel quadro dei quali questo caso di studio è stato presentato, discusso, confrontato con altre esperienze similari e l'apporto che da questo complesso e articolato processo è derivato.

Aria del tempo

Se il discorso sulla montagna e la comparabilità delle ricerche dedicate a questa specifica definizione del paesaggio culturale affonda le proprie radici in un contesto più ampio (Boos-Salvucci 2022), gli ultimi anni, l'ultimo decennio in special modo si caratterizzano per una nuova attenzione delle ricerche storiche, socio-antropologiche, geografiche ed economiche centrate sull'Appennino: territorio a lungo segnato da marginalità e depressione economica e oggi, significativamente, di nuovo in attività, attraversato da nuove aspirazioni ed effervescenze. Molteplici le riflessioni che si stanno, infatti, attivando in quest'area ampia, diversificata e ricca di storie, contaminazioni, interconnessioni, molte le azioni volte a invertire la rotta dello spopolamento, della inesorabile contrazione dei servizi e delle attività economiche, del progressivo infragilimento territoriale.
Senza voler costruire 'santini', né rappresentazioni generiche ed edulcorate delle aree interne e montane del Centro e del Sud del Paese (Rizzo 2022), si registrano, tuttavia, nuovi percorsi, casi emblematici di ripopolamento, innovazione, ripresa di antiche coltivazioni e loro trasformazione e rimodulazione, processi di patrimonializzazione dei sistemi di saperi e pratiche culturali e materiali, nuove linee dello sviluppo e della costruzione di certe aree come destinazioni turistiche. L'Appennino interconnesso, teso tra entroterra e costa, vivace, pieno di scambi, osmotico e in movimento che ci viene restituito anche nella prospettiva storica da certi lavori di ricerca (Ciuffetti 2019), ad esempio, non nega tuttavia le fragilità e le perdite subite in termini di capitale umano, sociale e culturale nelle regioni del Meridione italiano e anzi impongono una ricognizione critica del dibattito meridionalista già avviato negli ultimi due decenni (Faeta 2003; Palumbo 2006) e il confronto con analoghe esperienze nazionali, europee ed extraeuropee (Cejudo Garcia 2021; Porcellana-Fassio-Viazzo-Zanini 2016; Müller 2020; Boos-Salvucci 2022): i processi legati al cambiamento climatico e alle fonti rinnovabili nelle aree rurali, o ancora il welfare e il sistema dei servizi alle persone, le nuove forme di imprenditoria locale, le nuove agricolture, i restanti, i ritornanti, i *new comers* e l'intero ventaglio dell'innovazione sociale e culturale nelle terre d'Appennino.
Più generalmente ancora, questa riflessione, si proietta nel dibattito, più volte affrontato proprio su queste pagine 'binarie' anche, sulle aree interne e montane, sulla loro definizione basata sulla distanza dalla città, sulla decrescente densità abitativa, sui servizi fondamentali sempre più carenti (Lucarelli-Luisi-Tantillo 2022; De Rossi 2020). Quello stesso dibattito, tuttavia, ha anche determinato una riconsiderazione dei bisogni territoriali, ne ha analizzato i nuovi nessi geo-politici, geo-culturali e geo-emozionali (Puttilli-Santangelo 2018), persino, e ha iniziato a pensare, sempre più spesso, questi territori non solo come baluardo di resistenza contro la definitiva obsolescenza di certe aree, ma al contrario degli avamposti e dei laboratori di riflessioni e di pratiche innovative, alternative a poli urbani sempre più affollati, in perenne sofferenza d'aria, di verde, di mobilità e di spazi abitativi, ricreativi, di socialità, di formazione contravvenendo con ciò a una linea politica decennale centrata sul modello urbanocentrico come soluzione.
È così che i discorsi sull'Appennino si sono popolati di aspirazioni collettive a riportare i 'margini al centro' (Carrosio 2019), ad abitare e lavorare gli spazi di frontiera, ad occupare, insomma, aree negoziali (Bindi – Mercurio 2023) in cui sperimentare nuove economie, rinnovare l'interazione sostenibile con l'ambiente e con i patrimoni bioculturali che caratterizzano le diverse regioni e specifici insediamenti locali.

Si modificano in questo quadro in movimento anche i soggetti operatori di cambiamento: si costituiscono nuove forme associative per la gestione delle risorse e dei servizi locali, si attivano cooperative di comunità e comunità energetiche, si generano nuove forme di attivismo e di impegno in favore della località capaci di tenere insieme storici abitanti di queste aree, nuovi residenti, turisti, studiosi: un nuovo 'policentrismo territoriale' (De Rossi-Barbera 2021) che riconnette diversamente le città e i paesi, la dimensione locale dell'appartenenza con i flussi translocali e globali di informazioni, di persone e di prodotti secondo traiettorie e catene di valore in costante trasformazione e basati su sistemi di competenze differenziate (Bindi, Conti, Belliggiano 2022).

Il laboratorio Castel Del Giudice

Castel del Giudice si inserisce nel novero delle diverse sperimentazioni oggi presenti in Appennino e ha provato in quest'ultima fase a pensare e affinare in modo condiviso un progetto di rigenerazione territoriale che qui si cercherà brevemente di delineare avanzando alcune riflessioni sull'impianto progettuale elaborato e sulla metodologia che si intende adottare per portarlo avanti. Il progetto, infatti, si basa strutturalmente sull'intreccio di competenze differenziate al fine di rielaborare e dare il giusto respiro e rilievo alla sua secolare storia comunitaria, alla sedimentazione urbanistica nel corso delle diverse epoche, alla tradizione e all'innovazione in ambito agricolo e pastorale, alla più recente ed abbastanza efficace vocazione turistica, al costante intreccio di scambi, conoscenze, interazioni di culture e di prospettive di continuità e cambiamento.

Comunità di competenze

Sin dal primo documentario dedicato ormai oltre quindici anni fa a questo paese *Una piccola comunità competente. Castel del Giudice* (Ruggieri 2012), il paese e la comunità si sono per lo più orientati verso scelte e processi di sperimentazione attenti in primo luogo all'innovazione nella continuità: innovazione in chiave ecologica, qualità delle riqualificazioni urbane, innovazione produttiva e nella trasformazione dei prodotti agricoli, nuove idee per abitare/riabitare un paese di montagna con una speciale cura per la popolazione anziana e la sua integrazione nel corpo vivo della comunità (la RSA recuperata nella porzione dell'abitato riqualificato) e la speciale attenzione per la qualità sia dell'abitare sia residenziale che turistico. Più di recente, nel processo per rimettere il margine al centro, l'impegno si è diretto verso l'accoglienza, anche, ospitando progressivamente sempre più famiglie di diversa origine e integrandole progressivamente nelle diverse attività lavorative presenti sul territorio e generate in larga parte anche grazie al progetto più complessivo di rigenerazione.
Senza complessi di inferiorità, pur nella consapevolezza della dimensione dei propri progetti, Castel del Giudice si è così applicato in questi anni a molte linee di bandi competitivi, ha intercettato fondi rilevanti, ha visto trasformarsi nel tempo il suo volto urbano, almeno per una sua parte, e ora si accinge a continuare questo percorso nel quadro ancor più stimolante, se possibile, di un progetto pilota del Ministero di Cultura che mette al centro i paesi piccoli, caratterizzati da abbandono e spopolamento, per l'appunto, in un percorso di riqualificazione in primo luogo sociale e culturale oltre che urbanistico, basato sui temi della "attrattività abitativa e culturale per l'Appennino". Così recita il sottotitolo del progetto *Centro di (ri)Generazione*: una proposta che si avvia a concretizzare la visione di un laboratorio sperimentale per la nuova residenzialità contemporanea basato sui saperi avanzati e specialistici, l'innovazione territoriale e la ricerca applicata a servizio della popolazione locale e dei nuovi visitatori e abitanti, non limitandosi a un esercizio di sviluppo sostenibile e rigenerazione territoriale, ma insistendo sulla irrinunciabile ricerca applicata e sull'impegno a favore dei propri cittadini, ma centrando anche la propria attenzione sull'area vasta circostante, sull'importanza di una rete di collaborazioni locali, sul ruolo del motore PNRR e Progetto Borghi non solo per il singolo Comune beneficiario, ma come hub per la progettazione innovativa rivolta anche alle zone e comuni circostanti e, tutto ciò, in rete con le sperimentazioni dell'intero Appennino.

Tre assi

In linea con la cornice di finanziamento e la sua struttura di bando che andrebbe di per sé studiata – e lo faremo in futuro nel quadro del lavoro di ricerca etnografica che stiamo svolgendo e continueremo a svolgere sull'intero progetto –, per comprenderne le logiche intrinseche, le aspirazioni e le retoriche messe a terra dal Ministero nel quadro dell'ambizioso progetto PNRR – rispetto al quale, tuttavia, non sono mancati i rilievi critici e le perplessità anche da parte di chi scrive (De Rossi – Barbera 2022), i tre assi che si sono ritenuti portanti per la rigenerazione sono rappresentati essenzialmente da:
1) *welfare e comunità*, per rafforzare le condizioni abitative e investire nei sistemi integrati a servizio della nuova residenzialità, permanente e temporanea, sull'inclusione, le nuove forme di partecipazione dei cittadini alle progettualità in fieri;
2) *sviluppo sostenibile delle risorse territoriali*, per sperimentare la transizione ecologica e la nuova circolarità economica ed etica in tutte le loro forme in chiave locale diventando attraverso questi processi un laboratorio avanzato per nuove competenze e un centro di formazione multidisciplinare innovativo specializzato nella rigenerazione dei territori fragili, montani, periferici in stretta connessione con altre esperienze simili europee e non solo nel merito;
3) *attrattività turistica e territoriale*, per inventariare e valorizzare gli asset e i patrimoni bioculturali secondo equilibri condivisi e consapevoli tra residenzialità, turismo e accoglienza e puntando sul ruolo delle imprese e delle associazioni culturali e creative come volano di sviluppo e rigenerazione territoriale.

Welfare e comunità

Il punto di partenza dell'intero percorso di rigenerazione culturale è stato posto volutamente su un tema che solo apparentemente può sembrare lontano dall'obiettivo di sviluppo dell'attrattività turistico-culturale dei 'borghi' centrale nel bando. Tale impressione di distanza dal cuore stesso del progetto, sfuma immediatamente, tuttavia, se si pensa che l'intento delle diverse attività presenti in questo primo asse è quello di innalzare la qualità della vita e rendere più abitabile e condivisa l'esperienza interna della cittadinanza, creando una nuova condizione di abitabilità partendo da una conoscenza profonda e una attività auto-riflessiva forte volta a comprendere i percorsi futuri di sostegno e l'ulteriore coinvolgimento della popolazione locale nei progetti rilevanti per il proprio futuro e di tutti quei nuovi visitatori sporadici, turisti e nuove figure (gli studiosi, gli smart workers, gli artisti, ecc.). Per questo il progetto parte da processi partecipativi di mappatura *(#ouverture*) come elemento stesso di dinamizzazione e attivatore di comunità (laboratori di cittadinanza e sperimentazione in ambito rurale, cantiere delle idee rigenerative), associandoli a interventi per la nuova residenzialità – l'*incubatore di start-up* e il *senior social housing* – che rimettono al centro le due generazioni estreme, potremmo dire, considerate cruciali in questo processo di rigenerazione: la terza e quarta età e i giovani e giovanissimi abitanti. Al tempo stesso, sul fronte della convivenza tra antichi mestieri e integrazione di nuovi arrivi sono state pensate azioni come *Riabitare digitale* (smart/co-working, co-housing, welfare e telemedicina) orientati a costruire appartenenza e/o a consolidarla, azioni di welfare culturale come *#montagnacreativa* e *TEDxApennines*, per incrementare e rinnovare le conoscenze, il dibattito, le esperienze, per far crescere le attività e le sollecitazioni culturali sul territorio, ma anche la riscoperta dei saperi produttivi e l'insieme delle attività mentali e fisiche volte a migliorare la qualità della vita, promuovere il benessere dei residenti, dei ritornanti e dei nuovi abitanti e visitatori (biodanza, passeggiate, conoscenza delle erbe e delle risorse del territorio, creatività ed esperienze condivise en plein air, ecc.). La genesi di questa programmazione è avvenuta attraverso progressive fasi di confronto con la popolazione locale, attraverso la cumulazione successiva di esperienze e proposte e ha orientato il primo asse di intervento verso una notevole coerenza e interconnessione, come vedremo in seguito, con il resto del progetto.

Sostenibilità e risorse del territorio

Anche in questo caso la preoccupazione preliminare non è stata progettare azioni sporadiche e puntiformi, ancorché di grande livello e valore anche sul piano dell'impegno economico, volte a sviluppare arte, cultura, turismo. Per la seconda volta il progetto è partito dalla dimensione collettiva mista e condivisa tra residenti e turisti, tra visitatori e restanti e ha pensato ad azioni per generare nuova abitabilità lavorando in special modo sull'innovazione scientifica e tecnologica nell'impiego delle risorse territoriali come questione al tempo stesso di sviluppo sostenibile e di nuovo patto di cittadinanza, nuova forma di condivisione e ingaggio. Sono stati così pensati, insieme al sistema allargato delle competenze scientifiche messe in campo, alcune sperimentazioni relative alle fonti rinnovabili e l'implementazione di un *Borgo Rinnovabile* a basso impatto, sia in termini di *carbon and water footprint*, sia in termini di usi del suolo, di riciclo e rifiuti zero. L'azione rigeneratrice si concentrerà, pertanto, su un percorso di scelte condivise capace di trasformare realmente il paese in una comunità energetica, capace di gestire e decidere consapevolmente le scelte sull'energia, sull'allocazione delle risorse, sui reinvestimenti in favore del territorio (Gruppo di lavoro 'Energia e fonti rinnovabili' di Università degli Studi di Roma 'La Sapienza').
Accanto a ciò una importante area di intervento e lavoro sui temi della sostenibilità e tutela della biodiversità coltivata e allevata coordinato da *RurObserv*, un Osservatorio permanente, pensato da Università degli Studi del Molise, per l'agricoltura sostenibile e lo sviluppo rurale, integrato dell'area che si intreccerà con i centri di ricerca e formazione generati dal progetto e che mira a indirizzare verso scelte territoriali virtuose, durevoli, esperte e innovative anche in questo ambito.
A testimonianza di quanto il nesso tra sostenibilità e cultura, tra inclusione e integrazione sociale e welfare e saperi sia strutturale nel progetto, fa parte del macro-ambito "sostenibilità e risorse" anche *#ENZIMA*, Istituto di Studi Avanzati per la Rigenerazione Territoriale degli Appennini, che proporrà un Master di Strategie Integrate per la Rigenerazione Territoriale: un polo scientifico territoriale per la formazione e la ricerca di alto livello internazionale che possa preparare figure di operatori dotati di competenze plurime di monitoraggio, progettazione e formazione di competenze avanzate in diversi ambiti: tecniche costruttive e restauro del patrimonio, sviluppo rurale sostenibile, agroecologia, innovazione sociale in agricoltura e salvaguardia dei patrimoni ambientali, paesaggistici, rurali e culturali, materiali e immateriali che sarà realizzato all'incrocio delle competenze dei diversi istituti universitari coinvolti (Università degli Studi del Molise, Politecnico di Torino, Università degli Studi di Roma 'La Sapienza', Università degli Studi de L'Aquila).

Attrattività turistica e territoriale

Infine, l'asse della valorizzazione culturale e il rafforzamento della capacità attrattiva, volto a costruire le condizioni per intercettare nuovi flussi turistici e promuovere nuova attrattività residenziale. Il progetto qui ha volutamente centrato l'azione sull'intreccio tra comunità locale e nuove residenzialità: gli spazi e le attività ricettive per l'accoglienza turistica 'classica', con le residenzialità temporanee per artisti e *smart workers*, quelle di inclusione per anziani e per i nuovi arrivati dai percorsi di migrazione e di fuga da situazioni di crisi, di carestia, di guerra.
Tra gli interventi vengono pertanto previste delle residenze temporanee per nuovi abitanti e artisti, come la *Capsulasullavalle* – un modulo abitativo a basso impatto ambientale che ciclicamente, durante tutto l'anno, ospiterà artisti nazionali e internazionali – che andrà a intrecciarsi col lavoro più ampio dei *CreativeHubs*, un sistema integrato di residenze di artista, installazioni, mostre, laboratori creativi volti a dinamizzare e internazionalizzare la sfera dell'offerta creativa e culturale del paese provando a farne un centro e un faro dell'attrattività artistica e culturale e conseguentemente di un turismo collegato di livello internazionale.
L'attrattività turistica sarà necessariamente interconnessa con nuove configurazioni dello spazio pubblico: si prevede, ad esempio, l'installazione di opere artistiche permanenti nello spazio urbano e

nelle aree verdi circostanti e una stazione ipogea di scambio intermodale pensata per ridurre l'impatto dei mezzi di trasporto, individuali e/o aziendali, connessi ai flussi di abitanti, turisti e visitatori.
Infine, *#Arrivi/Ritorni rappresenta una linea integrata di azioni* volte ad articolare un'offerta turistica suddivisa in nicchie differenziate, legate in special modo al benessere e a un turismo esperienziale e responsabile, senza trascurare l'importante peso che in queste aree e regioni può rivestire il turismo delle radici e i progetti di rientro verso la patria di origine degli italo-discendenti.

L'alveare

Servono, talvolta, delle idee sintetiche per tenere insieme i progetti nella loro complessa e interconnessa articolazione e anche in questo caso è stato il territorio a fornire l'immagine capace di articolare l'insieme delle condizioni di partenza, delle idee e aspirazioni e delle azioni messe e da mettere in campo. Se il principio ispiratore, infatti, è rappresentato dalla sua reticolarità, dalla co-progettazione reale delle azioni di rigenerazione, dal lavorare insieme, a Castel del Giudice c'era un'attività particolarmente adatta a rappresentare tutto questo ed era l'apiario di comunità, aperto nel quadro più ampio di un processo di sviluppo dell'agricoltura biologica e di uso sostenibile delle risorse agroalimentari, di recupero delle varietà autoctone e di trasformazione coerente delle stesse.
Si è così pensato all'alveare per la sua struttura integrata e compatta, la sua pluralità ben temperata, alla sua intrinseca cooperatività. Le api sono sentinelle di salute ambientale, ma sono anche una specie esperta che lavora di concerto, sviluppando una danza aerea generativa, impollinando nell'intero territorio circostante. Per questo insieme di ragioni l'alveare si presenta come possibile rappresentazione sintetica di questo percorso e dell'intero progetto: collaborazione, integrazione, vigilanza, nutrimento, creatività, appartenenza, rinnovamento comunitario e una nuova idea produttiva per le aree interne e montane.
Come antropologa coinvolta sin dal principio in questo cammino appenninico di rigenerazione, si avvia ora il compito più delicato, quello di osservare e articolare la speciale complessità di questi processi, evitando le facili narrazioni consolatorie ed edulcoranti, ma provando anche a restituire il passaggio in atto dal senso di vuoto che inesorabilmente avanza a quello di un pieno che può crescere, fatto in primo luogo di esperienze, di persone, di competenze e di confronti. Non si cambia solitariamente, ma nella tensione tra x o y – ci viene da dire col Calvino de *Gli amori difficili* –, in quella distanza generativa che può tragicamente prendere la forma della distanza e dell'immobilismo oppure dischiudersi, senza per questo diventare un'icona pacificante o monolitica, in forme di prossimità e in *communitas* (Clemente 2017).

Riferimenti bibliografici

Bindi Letizia – Conti Mauro – Belliggiano Angelo, 2022, *Sense of Place, Biocultural Heritage, and Sustainable Knowledge and Practices in Three Italian Rural Regeneration Processes*, "Sustainability", 2022, 14, 4858. https://doi.org/10.3390/su14084858 (Sito Internet consultato il 3/02/2022).
Bindi Letizia – Mercurio Barbara, in stampa, *Il perimetro fragile. Mappe, governance e processi partecipativi di rigenerazione nelle aree rurali e montane*, "Archivio di Etnografia", 2023/I.
Bindi Letizia, 2021, *Oltre il piccoloborghismo. Comunità patrimoniali e rigenerazione delle aree fragili*, "Dialoghi Mediterranei", 48. http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/oltre-il-piccoloborghismo-comunita-patrimoniali-e-rigenerazione-delle-aree-fragili/ (Sito Internet consultato il 22/06/2022)
Bindi Letizia, 2022 a, *BIOCULT. Un centro multidisciplinare di ricerca applicata*, "Antropologia Pubblica", 8 (1) 2022: 67-86.
Bindi Letizia, 2022 b, *Dentro, la cultura. PNRR e rigenerazione dei territori fuor di retorica*, "AgCult", 3/02/2022, Fonte Internet: https://www.agenziacult.it/notiziario/dentro-la-cultura-pnrr-e-rigenerazione-dei-territori-fuor-di-retorica/

Bindi Letizia, 2022 c, *Vivace, Largo, Andante, Allegro ma non troppo. Public Art, Creativity and Rural Regeneration in Four Movements*, In *Bio-cultural Heritage and Communities of Practice. Participatory Processes in Territorial Development as a Multidisciplinary Fieldwork*. Bindi, L. (a cura di), [Perspectives on Rural Development], Lecce: Università del Salento: 13-41.
Boos Tobias – Salvucci Daniela (eds.), 2022, *Cultures in Mountain Areas. Comparative Perspectives*, Bozen University Press, Bolzano.
Carrosio Giovanni, 2019, *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione,* Roma, Donzelli.
Cejudo Garcia Eugenio, Navarro Valverde Francisco (a cura di), 2021, *Despoblación y transformaciones sociodemográficas de los territorios rurales: los casos de España, Italia y Francia*, "Perspectives on Rural Development", Lecce, Università del Salento.
Ciuffetti Augusto, 2019, *Appennino*, Roma, Carocci.
Clemente Pietro, 2017, *Communitas,* Antropologia Museale, a. 2015-2016, n.37-39: 11-15.
De Rossi Antonio (a cura), 2018, *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste,* Roma, Donzelli.
De Rossi Antonio, Barbera Filippo (a cura di), 2021, *Metromontagna*, Roma, Donzelli.
Faeta Francesco, 2003, *Rivolti verso il mediterraneo. immagini, questione meridionale e processi di 'orientalizzazione' interna*, "Lares", Vol. 69, No. 2 (Maggio-Agosto 2003): 333-367.
Müller Oliver, 2021, *Making Landscapes of (Be)longing. Territorialization in the Context of the EU Development Program LEADER in North Rhine-Westphalia*, "European Countryside", 13 (1): 1-21.
Porcellana Valentina, Fassio Giulia, Viazzo Pier Paolo, Zanini Roberta Clara, 2016, *Cambiamenti socio-demografici e trasmissione delle risorse materiali e immateriali: prospettive etnografiche dalle Alpi occidentali italiane*, "Journal of Alpine Research", 104-3: 1-19.
Palumbo Berardino, 2010, *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco*, "Meridiana" [Antropologia delle Istituzioni], 68: 37-72.
Puttilli Matteo – Santangelo Marco, *Geografia ed emozioni. Andamenti carsici nel dibattito italiano e internazionale*, "Rivista Geografica Italiana", 125 (2018): 227-242.
Rizzo Anna, 2022, *I paesi invisibili. Manifesto sentimentale e politico per salvare i borghi d'Italia*, Milano, Il Saggiatore.
Ruggieri Antonio, 2012, *Una piccola comunità competente*, Video-documentario, Campobasso, Il Gruppo Kerem, Casacalenda, 39'42, Fonte Internet: https://www.youtube.com/watch?v=h19C-4EOsE0 (Sito Internet consultato il 26/06/2022).

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.

Scrittura della memoria e costruzione della democrazia

CIP

di *Nicola Grato*

Philippe Lejeune aveva suggerito, come ricorda Mario Isnenghi, che il nome più appropriato e adatto a una "espansione effusiva" dell'*Archivio diaristico* di Pieve Santo Stefano fosse quello di «patrimonio autobiografico di Pieve Santo Stefano», che meglio avrebbe definito questi atti di scrittura quali testimonianze di vita che mettono in dialogo tra loro diverse classi sociali e generazioni. Storie di vite, storie di luoghi, di paesaggi, di abitudini: storie, diari, memoriali, racconti tramandati oralmente. Storie di partenze, di arrivi, storie di guerra.
L'alfabetizzazione di massa ha permesso a tantissime persone di scrivere di sé, di raccontare la storia attraverso le storie quotidiane, i racconti che, esclusi dai "circuiti" intellettuali e dai premi à la page, trovano fortunatamente luoghi in cui sono preservati dall'oblio, ne citiamo solo alcuni: l'*Archivio*

diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano è il modello di riferimento nazionale e uno dei più importanti a livello internazionale anche grazie al *Premio Pieve Saverio Tutino*; esistono poi l'*Archivio ligure della scrittura popolare*, l'*Archivio della scrittura popolare della Fondazione Museo storico del Trentino*, l'*Archivio alessandrino di scrittura popolare,* l'*Archivio di scritture popolari siciliane* a cura del Centro studi filologici e linguistici siciliani.
Dell'Archivio di Pieve ha scritto Saverio Tutino: «L'intenzione dei promotori è evidente: si tratta di convogliare in una sede pubblica questo genere di testi autobiografici per rispondere contemporaneamente a due esigenze, quella dell'io privato che vuole essere letto e quello della società moderna che vuole venire a conoscenza della padronanza di sé delle proprie cellule vitali» [1]. Ci sembra interessante questa definizione della scrittura popolare come insieme di "cellule vitali": di quale organismo? Dell'organismo sociale, delle comunità. In questo senso gli archivi sono come arche, teche della memoria, luoghi in cui si esplicita il contratto sociale, avamposti di civiltà: ben prima che da noi in Italia, in Polonia, nel 1921, venne fondato il primo archivio autobiografico da Florian Znaniecki, come ci ricorda Anna Iuso [2] .
Oltre agli archivi "istituzionali" esistono ovviamente gli archivi privati, i cassetti che contengono lettere, cartoline, fotografie; esistono ancora gli "uomini libro" che si incontrano per strada e ti raccontano di loro, delle loro esperienze di vita. C'è chi consegna un memoriale, un diario. A stare attenti i nostri paesi sono "covi" di storie che spesso restano chiuse in quei famosi cassetti. Nessuno di queste persone "aspira" a una carriera letteraria, ma a lasciare una traccia di sé, come dice il contadino Michele Mulieri citato da Rocco Scotellaro in *Contadini del Sud*: «La vita è una storia, ma da farla, il mondo è un passaggio. Passando per il mondo bisogna lasciare la propria traccia».
Perché scrivere? Perché lasciare tracce, mandare segnali di fumo da terre lontane, affidare a bottiglie gettate nell'Oceano messaggi? Scrive Tomasi di Lampedusa: «Quello di tenere un diario o di scrivere a una certa età le proprie memorie dovrebbe essere un dovere "imposto dallo Stato": il materiale che si sarebbe accumulato dopo tre o quattro generazioni avrebbe un valore inestimabile […] Non esistono memorie, per quanto scritte da personaggi insignificanti, che non racchiudano valori sociali e pittoreschi di prim'ordine» [3].
Scrivere di sé, della propria vita, della propria esperienza migratoria o dei ricordi d'infanzia ha rilevanza costituzionale: la scrittura contribuisce alla edificazione quotidiana della democrazia, al mantenimento della pluralità di opinioni contro l'omologazione e l'appiattimento del pensiero; scrivere è libertà ancorata saldamente alla responsabilità: attraverso la scrittura si può costruire una comunità reale fondata sulla parola di chi non ha avuto mai diritto alla parola, pensiamo ai contadini di tutti i Meridioni e di tutti gli Orienti del Mondo, pensiamo agli schiavi della terra; la scrittura cosiddetta popolare è inoltre un documento potentissimo della funzione fondamentale cui assolve ogni lingua, ovvero comunicare. E comunicare significa partecipare, fare parte, prendere parte.
Diretta "emanazione" dell'*Archivio diaristico* di Pieve è il sito internet *Italiani all'estero, i diari raccontano*, cioè una selezione dei diari più significativi raccolti sotto il soggetto "Emigrazione" nell'archivio di Pieve. «I criteri seguiti per la scelta delle testimonianze da pubblicare», leggiamo sul sito, «[…] hanno a che fare con l'interesse storico delle singole traiettorie umane raccontate nei documenti. Ma non solo: oltre all'interesse di presentare punti di vista diversi sui grandi avvenimenti storici, questo progetto si è posto l'obiettivo di raccontare il vissuto comune a tutte le esperienze migratorie, che costituiscono il nucleo principale della selezione documentale insieme ai racconti di viaggio o di lavoro temporaneo all'estero».
Tra queste storie, quella di Salvatore Coco di Mascali, che decide nel 1911 di lasciare il paese per raggiungere l'Argentina. Ecco la decisione di intraprendere il viaggio in queste poche righe:

«Mentretanto il mio amico Romeo mi consigliava di andarmine in'America; mentre che io mai aveva pensato nell'America, per non allontanarme definetivamente del mio paese; Ma infini mi decisi a partire per Buenos Aires. La partenza fu impressionante; Comprendeva esattamente che mi esponeva a una nuova vita, e chi sà per quante anni doveva abbandonare la mia famiglia, e il mio amato paesello? … Il giorno 17 di Marzo dell'hanno 1911- di buon mattino ho abbandonata la mia casa paterna, forse per non rivederla mai più. Tutti

della mia famiglia piangevano, specialmente quella poveretta di mia zia Luicia, che tanto mi amava, e forse il suo presentimento gli annunziava, che sarebbe l'ultima spartenza».

L'ultima parola, "spartenza", è un vocabolo carico di significati, divenuto emblema del distacco, di tutte le partenze, con l'opera di Tommaso Bordonaro da Bolognetta, *La spartenza*, appunto. Quanto le parole di Coco ci ricordano quelle di Tommaso Bordonaro, che così descrive la sua spartenza per l'America:

«Dolorosa e straziande è stata la spartenza, ma trovando tutto al contrario di ciò che io credevo. Non potevo immaginare ciò che ho trovato. Alle ore 20 di pomeriggio siamo saliti sulla nave chiamata di nome Marine Shark e si distacca la nave della banchina facendo sosta per due ore e 30 minuti, ferma quasi due chilometri distante del porto per passare il controllo il commissariato ai passeggieri con passaporti alla mano e altri documenti, ed io che andavo in giro per appostare tutta la mia famiglia oltre le persone a me affidate. Ne mettevo apposto una e ne perdevo un'altra. Finalmente in ultimo sistemo me con mio zio Rosario e mio figlio Nino, così alle ore 22 e minuti 30 scende la pulizia italiana e parte la nave inviandosi verso la America. E così cominciamo ad essere americane su tutto e per tutto» [4] .

Leggendo un testo come questo siamo di fronte anche al gesto, alle movenze dello scrittore che è anche un parlante, una persona che racconta oralmente di sé, delle proprie esperienze nel mondo e del mondo. In un testo autobiografico, in una memoria, siamo persuasi a cercare "la verità umana", per dirla con Anatole France e ricerchiamo quella che Lejeune ha definito "estetica della verità". Assumiamo un atteggiamento di ascolto attivo, leggendo le memorie di un soldato, di una migrante; non ci interessa l'oggetto immaginario, fantastico ma il materiale e l'immaginario che da quel testo promanano e sono l'umanità di quelle donne e di quegli uomini che ci hanno lasciato una testimonianza del loro (nostro) essere nel mondo.
Oggi la "scrittura di sé" usa altre forme di comunicazione: i post di Facebook, i "reels", le "storie" di Instagram o ancora di Facebook: occorre tenerne conto poiché i social network sono anche archivi, e archivi sensibilissimi.
Ritorniamo ancora a leggere Salvatore Coco, che nel suo memoriale racconterà del viaggio periglioso, dell'attesa in rada prima di sbarcare a Buenos Aires. In Argentina il Nostro lavorerà come calzolaio, tranviere. Si sposerà con una ragazza siciliana rifiutando la chiamata alla Grande Guerra da parte del Regio esercito italiano:

«In Agosto dell'hanno 1914 penzava di fare un'improvisata alla mia famiglia; Ma mentre faceva il tramite dell'imbarco scoppiò la tremente guerra Europea. Dopo pochi mesi che stava in America, l'Italia dichiarò la guerra alla Turchia, che fenè con l'occopazione della Tripolitania, e della Cirinaica, per parte D'Italia. Finita la guerra di Tripoli, il mondo passò un periodo di tranquillità; da per tutto vi era sufficiente lavoro, e regnava una allegria uneversale».

Affini a questi memoriali sul viaggio quelli di Francesco Tripodi o del calabrese Pietro Lucente, che nel suo diario racconta del famoso gomitolo di lana tenuto da una donna sulla nave, l'altro capo in mano a una persona rimasta sulla banchina del porto di Napoli: "spartirsi" era l'assottigliarsi del gomitolo, fino al precipitare dell'ultimo lembo nel mare scuro. Commenta Amoreno Martellini: «Il momento del distacco della nave dalla banchina del porto, per tutti i significati simbolici che porta con sé, si incide in modo così profondo nella memoria di chi parte da costituire un elemento fisso nella maggior parte delle autonarrazioni relative a esperienze migratorie transoceaniche. La ricostruzione di quel momento sembra quasi seguire un cliché letterario, anche per esperienze consumatesi in luoghi e tempi molto diversi tra loro» [5].
Tra i tanti, ricordiamo qui due memoriali raccolti da Santo Lombino: le storie di Sabatino Basso e di Santo Garofalo [6], Sabatino Basso di Secondigliano, in provincia di Napoli, ma siciliano di adozione per essersi trasferito a Castelvetrano a ventisette anni, ci ha lasciato il proprio memoriale di viaggio dal paese trapanese alle Ande. Sabatino era un "magliaro", un "mestierante". Nel 1907 organizza,

insieme al fratellastro, una spedizione commerciale oltreoceano: partiranno da Napoli, sul vapore "Argentina": tre settimane di viaggio con una sosta obbligata a Rio de Janeiro, infestata dalla febbre gialla. Nessuno può scendere dal vapore. Attraverso Santos e Montevideo, l'approdo a Buenos Aires e, dopo un periglioso attraversamento della Cordigliera delle Ande, l'arrivo a Valparaìso nel Cile, poi l'approdo finale a Lima, capitale del Perù.
Altra affascinante storia è quella di Santo Garofalo, che parte da San Mauro Castelverde (Pa), come tantissimi suoi compaesani, per l'America del Nord a bordo del Konig Albert dal Porto di Napoli nel 1907. Arriverà nell'Illinois, a Chicago, dove fonderà un impero economico nel settore alimentare. Il resoconto di Garofalo è da ascriversi davvero nella categoria storiografica dell'annalistica, per la meticolosità della narrazione e la datazione precisa degli eventi, che ci consegnano un altro fondamentale documento della cosiddetta, ma solo per pudore estremo, "storia scarsa". Elemento comune ai due uomini del Sud del mondo è il viaggio, avventuroso, imprevedibile, faticoso; il viaggio ha spesso in sé la ragione sua più profonda: ragione del viaggio è il viaggiare.
Carmela Galante Costa, nata nel 1910 a Castellammare del Golfo, in provincia di Trapani, da Gaspare e da Giuseppa Greco, emigra negli Stati Uniti nel 1920, sarà autrice, nel 1964, di quaranta poesie in dialetto di Castellammare: un testamento poetico, culturale, una storia in versi; queste poesie sono state pubblicate sotto il titolo di *Cu ttia avissi avutu furtezza e casteddru* [7].
Carmela usa il verso per narrare, in forma diaristica diremmo, col chiaro intento di lasciare una testimonianza della propria storia personale, che inevitabilmente diviene storia di una generazione migrante. La Galante nomina, a volerne fissare iconicamente il senso e le radici, i luoghi della propria infanzia, con una scrittura chiara che si concede a scorci poetici notevoli.
Gnanca una busia, neanche una bugia, è il libro di Clelia Marchi, contadina mantovana di Poggio Rusco, che nel secolo scorso aveva raccontato la propria vita scrivendola su un lenzuolo. La scrittura come esigenza di verità, non la fiction ma la vita vera, la testimonianza nuda di una vita di lavoro, di scelte anche dolorose. Le tante storie dei contadini, ad esempio, storie di persone che sul passaporto recavano la dicitura "contadino" o "bracciante", e che erano, più nello specifico, piccoli proprietari, salariati, lavoratori a giornata. La maggior parte, la stragrande maggioranza, proveniva dalla campagna del dolore e della fame. Delle storpiature dei corpi, delle morti in tenera età, della pagnotta per sfamare un'intera famiglia: altro che lucciole e cinciallegre, per dirla con Nuto Revelli!
Tra queste testimonianze di lavoro, segnaliamo infine quelle dei lavoratori italiani in miniera. Storie sconcertanti, che Martellini ha ben evidenziato nel capitolo del suo studio sulle scritture autobiografiche che si intitola *La miniera:* leggiamo così testimonianze di Luigi Villari, di Raul Rossetti che racconta della discesa in miniera dentro alla famigerata "gabbia", del minatore bergamasco Mattavelli, il quale definisce "Cafarnao" la cittadina del Borinage belga presso cui presta servizio: aria spessa e sporca, cibo scaduto, cucine sporche, i "castelli" ai quali sono legate le funi per calare i minatori a mille metri sotto terra sembrano le *stongarde* dei lager nazisti.
Annota Martellini: «In effetti, però, Marcinelle non è che una tappa, forse la più nota, nel percorso secolare dell'emigrazione italiana, punteggiato di morti in miniera: uno stillicidio continuo, costante, inesorabile che, giorno dopo giorno, colpì i lavoratori italiani (e naturalmente non solo italiani) in Belgio come in Pennsylvania, nel sottosuolo della Ruhr come in quello dell'Ozark» [8].
Da Villafrati, in provincia di Palermo, come da altri paesi limitrofi a questo piccolo centro, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso si è avuto un forte movimento migratorio verso il Nord Italia e la Svizzera soprattutto. Abbiamo intervistato, con un gruppo di alunni, chi è partito ed è ritornato "coi soldi" utili per rifarsi casa, e chi torna periodicamente a Villafrati ma ha residenza ormai in Svizzera. Ne riproduciamo qui qualcuna:

VINCENZO

prima di partire per la Svizzera,

facevo il gessaio a Villafrati,

ed era molto pesante.
Non ho lasciato figli a Villafrati
perché ero schietto, e così mi sono
pure goduto la vita, anche se si faticava assai:
lavoravo da lunedì a venerdì
e qualche volta facevo straordinario.
Era tutto organizzato bene,
dai migros agli ospedali.
C'erano siciliani da tutte le parti di Sicilia.

ROSALIA
la nostra condizione era un po' scarsa,
così mio padre ha scelto di andare alla Svizzera
perché allora era stagionale. Lui tornava a Villafrati
una volta l'anno. All'inizio della sua partenza
per me era molto brutto stare lontana da lui,
ci scrivevamo, ma la presenza era un'altra cosa.
Quando ho finito la quinta elementare,
sono partita con la mamma e sono stata quattro anni
clandestina alla Svizzera, Losanna.
Ho poi lavorato a Losanna come operaia alla Kodak.
In Svizzera si stava e si sta ancora
molto meglio che in Sicilia.

SALVATORE
la nostalgia mi spaccava il cuore,
avevo pure desiderio di caldo,
anche il caldo forte scirocco,
ché alla Svizzera fa freddo,
e facevo il muratore sotto i tuoni.

GIUSEPPE
a Villafrati si soffriva la fame,
in Italia c'era il boom economico
ma a Villafrati no, e si rompeva la terra
per mangiare. Mi ricordo che
per andare in Svizzera
prendemmo il treno per Milano,
viaggiammo stretti come bestie,

e mancava l'aria.

PIETRO
in Svizzera mi ingegnai muratore.
Una volta con gli amici siciliani
decidemmo di fare una passeggiata
in una città vicino Vevey: abbiamo preso
l'autobus e siamo arrivati.
Era sera, siamo stati nei locali
e ci siamo divertiti. Non sapevamo
che dopo la mezzanotte non c'erano
più gli autobus, era l'una e ce la siamo fatta
a piedi fino a Vevey.
Siamo arrivati alle sei del mattino.

Scrive Carlo Levi nella introduzione ai *Racconti siciliani* di Danilo Dolci: «Nel nostro mondo completamente strutturato, organizzato, storicizzato, politicizzato, superbo di cultura e di tecnica, esiste tuttavia, dappertutto, un immenso sottomondo rimasto, o costretto, fuori della cultura, della direzione, della storia, della stessa esistenza personale: un mondo subalterno e inesistente, che può e deve raggiungere l'esistenza e la libertà, che si muove in questo senso, superando gli ostacoli interni ed esterni che lo trattengono e impediscono, e che in questo processo di liberazione esprime valori nuovi, e rende manifesta una illimitata forza creatrice» [9].
Le "scritture autobiografiche" non parlano soltanto di chi scrive, non ci raccontano soltanto la storia dell'autore della testimonianza: possiedono queste storie alto valore pedagogico e civico, ci parlano, ci chiedono ascolto, sono il tessuto connettivo del Paese, contribuiscono alla faticosa costruzione quotidiana della democrazia, che non può dirsi pienamente compiuta laddove ancora esistono disuguaglianze, discriminazioni, ostacoli.
Le "umane dimenticate istorie", le scritture della memoria, gli archivi privati e pubblici sono le scuole alle quali attingere e studiare, quotidianamente, per contrastare democraticamente le derive neofasciste delle quali l'Italia sembra essere oggi in balìa.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

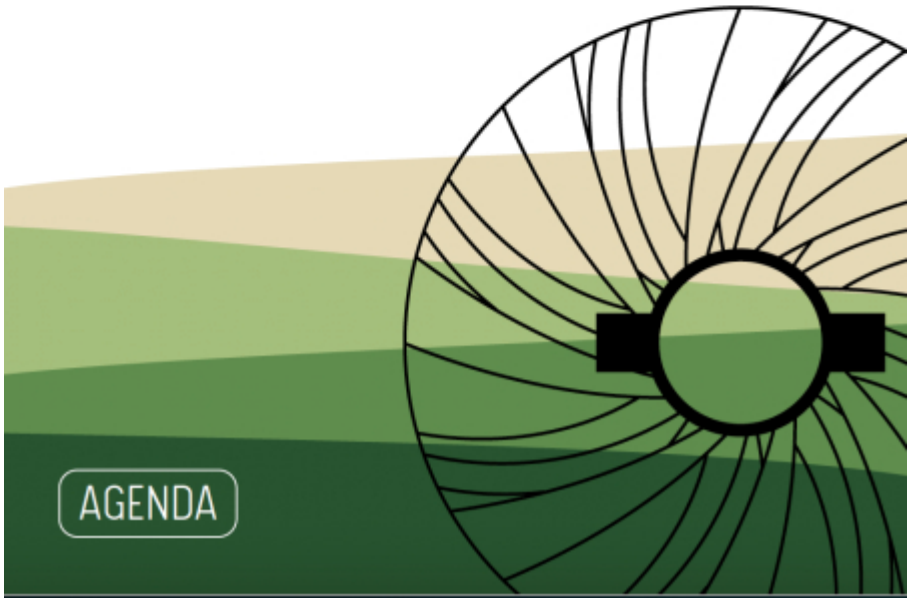
Note

[1] Cfr. il saggio di Tutino contenuto nel volume a cura di Q. Antonelli e A. Iuso, *Vite di carta*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2000: 101
[2] Cfr. *Per una genealogia europea*, in *Vite di carta*, op. cit.: 15-17.
[3] Cfr. il racconto *Ricordi d'infanzia* contenuto in *I racconti*, Feltrinelli, Milano 1996: 25-26.
[4] Tommaso Bordonaro, *La spartenza*, Edizioni Off, Palermo 2007: 40-41
[5] Amoreno Martellini, *Abasso di un firmamento sconosciuto. Un secolo di emigrazione italiana nelle fonti autonarrative*, Il Mulino, Bologna 2018: 55
[6] Sabatino Basso e Santo Garofalo, *Avendo trovato l'America. Scritture di viaggio tra Sicilia e Nuovo Mondo,* a cura di Santo Lombino, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo 2010
[7] Carmela Galante Costa, *Cu ttia avissi avutu furtezza e casteddru. A life in poetry* a cura di santo Lombino*,* ANFE 2011

[8] Amoreno Martellini, *Abasso di un firmamento sconosciuto. Un secolo di emigrazione italiana nelle fonti autonarrative* op. cit.: 129-130.
[9] Cfr. Carlo Levi, "Le ragioni di Danilo Dolci", nota introduttiva ai *Racconti Siciliani*, Sellerio, Palermo 2008:10

Nicola Grato, laureato in Lettere moderne con una tesi su Lucio Piccolo, insegna presso le scuole medie, ha pubblicato tre libri di versi, *Deserto giorno* (La Zisa 2009), *Inventario per il macellaio* (Interno Poesia 2018) e *Le cassette di Aznavour* (Macabor 2020) oltre ad alcuni saggi sulle biografie popolari (*Lasciare una traccia* e *Raccontare la vita, raccontare la migrazione*, in collaborazione con Santo Lombino); sue poesie sono state pubblicate su riviste a stampa e on line e su vari blog quali: "Atelier Poesia", "Poesia del nostro tempo", "Poetarum Silva", "Margutte", "Compitu re vivi", "lo specchio", "Interno Poesia", "Digressioni","larosainpiù","Poesia Ultracontemporanea". Ha svolto il ruolo di drammaturgo per il Teatro del Baglio di Villafrati (PA), scrivendo testi da Bordonaro, D'Arrigo, Giono, Vilardo. Nel 2021 la casa editrice Dammah di Algeri ha tradotto in arabo per la sua collana di poesia la silloge *Le cassette di Aznavour*. Con Giuseppe Oddo ha recentemente pubblicato *Nostra patria è il mondo intero* (Ispe edizioni).

Il Festival del lavoro nelle aree interne a Soveria Mannelli



CIP

di *Augusto Ciuffetti e Tania Cerquiglini*

Tra il 25 e il 27 maggio 2023, nelle alture calabresi di Soveria Mannelli, si è tornati nei luoghi del lavoro. Tra caratteri mobili e prime Linotype della fabbrica Rubbettino si è svolta la prima edizione del Festival del Lavoro nelle Aree Interne, organizzato dall'associazione RESpro-Rete di storici per i paesaggi della produzione, dalla casa editrice Rubbettino e dalla Fondazione Appennino. Nella rielaborazione dei fatti riemergono, accanto alla narrazione, le parole di Carlo Maria Cipolla: «Gli italiani sono abituati, fin dal Medioevo, a produrre, all'ombra dei campanili, cose belle che piacciono al mondo». Cosa c'era allora e cosa c'è oggi all'ombra dei campanili? Pietre divenute ormai soltanto monolitiche individualità oppure è possibile scorgere delle tradizioni trasformate?

Il lavoro è proprio il tema posto al centro del Festival. Un Festival che ha cercato di proporsi come luogo delle opportunità. Opportunità che si traducono in capacità di fare rete, di mettersi in relazione, di tornare a guardare e riconoscere le competenze. Non si è trattato di fare una mera cronaca del passato, ma di proporre il canovaccio di progettazioni future, oltre facili retoriche e stereotipi difficili da superare. Tutte le relazioni svolte nei tre giorni di lavoro, infatti, sono state all'insegna della concretezza e del dialogo tra ambiti disciplinari diversi.
Il Festival ha proposto un approccio storico al tema del lavoro, per verificare poi quali esperienze siano già attive nei tanti paesi più o meno piccoli dell'Appennino, come parte integrante di tutti i contesti montani europei. In questo gioco di corrispondenze, le geografie calabresi del Festival hanno svolto un ruolo determinante: la fabbrica Rubbettino, come luogo imprenditoriale capace di vedere il territorio e di concorrere alla sua trasformazione; l'associazione RESpro come strumento di lettura di una storia, la cui evoluzione modifica paesi e paesaggi; la Fondazione Appennino, infine, come veicolo politico e culturale della trasformazione stessa.
Sia le relazioni incentrate sui mestieri del passato, sia quelle rivolte al presente e all'individuazione di forme lavorative inedite, ma sempre in sintonia con ambienti e tradizioni, hanno messo tutte in risalto la necessità di recuperare la coscienza dei luoghi, come unico modo per difendere questi ultimi da devastanti processi di omologazione. Da un lato, dunque, la storia come una sorta di sentiero che, attraversando il tempo, è in grado di consegnarci le unicità e le caratteristiche di ogni spazio; dall'altro, le comunità colte in un presente complesso e difficile, ma già denso di prospettive per il futuro. Numerose relazioni hanno presentato valide esperienze di comunità energetiche o di cooperative di comunità, come diretta espressione di originarie pratiche di gestione dei beni comuni attive fin dal medioevo. C'è un filo rosso che lega tutto questo e che passa attraverso immagini di donne e uomini vissuti nel passato, destinate a rivivere in tutte quelle persone che decidono di continuare o di tornare a costruire le loro esistenze nei paesi delle aree interne, sperimentando prassi nuove accanto ad antichi mestieri, processi innovativi insieme a forme lavorative tradizionali, pronte a rinnovarsi nelle complesse articolazioni dell'economia globale. In altre parole, si tratta di unire il passato al presente, in una chiave originale ed alternativa rispetto ai modelli sociali ed economici utilizzati nel mondo occidentale fino ad oggi.
In questa direzione, il Festival ha dimostrato non solo le enormi potenzialità delle aree interne, ma anche la forza che ogni comunità è in grado di sprigionare nel momento in cui si riesce a collocare al centro di ogni processo trasformativo la persona, insieme a tutte le relazioni che si possono stabilire con gli spazi sociali, gli ambienti naturali, le attività produttive e le dimensioni culturali che la circondano. È nell'attivazione di una rete di questo tipo, all'interno della quale deve trovare spazio anche la consapevolezza che ogni individuo deve avere sulla sua storia e su quella della sua comunità, che si può giocare una prospettiva inedita per le aree interne, nella chiave imprescindibile della sostenibilità.
Se il Festival è riuscito a realizzare un primo percorso molto concreto sul tema del lavoro, grazie alla presentazione, accanto alle narrazioni storiche, di numerose esperienze ed attività, un'operazione simile è stata condotta anche in riferimento ai linguaggi e alle parole utilizzate. L'intera architettura del Festival, infatti, è stata pensata in riferimento a delle convinzioni, che gli ideatori stessi dell'evento hanno maturato negli ultimi anni, parallelamente alla crescita dell'intero dibattito sulle aree interne. La prima riguarda i limiti e le ambiguità della definizione stessa di area interna, soprattutto se quest'ultima viene declinata in una prospettiva storica, perché quei territori che oggi sono considerati tali e quindi anche marginali e periferici, non sempre lo sono stati, anche in un passato relativamente recente.
Diversi interventi hanno messo in risalto anche la necessità di stabilire nuove relazioni territoriali, ben oltre la già codificata dimensione metro-montana, per superare dualismi e nette opposizioni. Si tratta di ampliare la visuale sia in chiave storica, sia dal punto di vista geografico, per stabilire inedite interconnessioni spaziali tra entroterra e coste, montagne e pianure. Se osserviamo la dorsale appenninica all'interno della penisola italiana, ma nello stesso tempo anche in riferimento al suo posizionamento nel cuore del Mediterraneo, le distanze tra il mare e gli spazi montani diventano

talmente irrilevanti da annullare ogni forma di marginalità, mostrando la storica centralità dell'Appennino.
La seconda convinzione, come già rilevato, riguarda il lavoro. Per molto tempo si è guardato alle aree interne ipotizzando dei percorsi di rilancio delle loro realtà economiche incentrati quasi esclusivamente sul turismo, oppure mediante dei progetti calati dall'alto e del tutto estranei ed esterni alle loro caratteristiche sociali, economiche e culturali. In altre parole, invece di pensare a chi vive quotidianamente nelle comunità delle aree interne, i relativi interventi sono andati in direzione opposta, salvaguardando ben altri interessi. In questa direzione è sufficiente pensare alla retorica del recupero dei borghi montani, elaborata in una prospettiva lontana dalle articolazioni locali e rispondente solo alle necessità di chi abita in grandi spazi urbani sovraffollati e congestionati.
Questa prospettiva di "uso" delle aree interne a beneficio dei "territori forti" della penisola italiana non riguarda soltanto la riproposizione di modelli di sfruttamento turistico o di presunto sviluppo economico ormai superati, ma anche l'accesso alle risorse idriche ed energetiche. Tali prassi, che ripropongono modelli di sviluppo espressi da schemi economici non più funzionali agli equilibri sociali e ambientali delle terre alte, sono ormai ampiamente superate dalle nuove forme del riabitare, che stanno maturando all'interno delle comunità appenniniche.
Il Festival di Soveria Mannelli ha dato in tal senso un contributo di fondamentale importanza per cambiare sia i linguaggi, sia i contenuti dell'attuale dibattito sulle aree interne, proponendo degli interventi sorretti da logiche alternative ai modelli economici dominanti e ribaltando completamente ogni prospettiva: invece di agire dall'esterno partire dall'interno, anziché calare i progetti dall'alto iniziare dal basso, dalle comunità stesse, cioè dalle persone, con processi partecipativi diretti. Allo stesso modo, si è sottolineata la necessità di ripartire dai luoghi della socialità, come spazi di un rinnovato modo di vivere, per elaborare culture e mentalità e per individuare inediti ruoli, anche in termini di servizi, che questi ultimi possono avere soprattutto nelle comunità più piccole ed isolate. In queste direzioni, il Festival è riuscito ad aprire dei nuovi percorsi, con sguardi più consapevoli, ancorati alla storia delle aree interne e non più a schemi generici. Quella proposta non è una storia rassicurante, pensata per alimentare false ed inutili nostalgie, quanto l'esito di una lettura capace di soffermarsi anche sui conflitti, le difficoltà, le sconfitte e le tante contraddizioni, in modo da comporre una narrazione vera e concreta, in grado di restituire profili e identità ancora capaci di trasformarsi in validi punti di riferimento per il futuro.
Dentro questa storia ci sono comunità i cui contorni sono disegnati dal lavoro di uomini e donne, le cui emozioni restano nel tempo come stratificazioni destinate a trasformarsi in ricordi e memorie a disposizione di un presente ancora in fase di elaborazione. In questa prospettiva, il lavoro, da semplice fattore produttivo può diventare l'espressione più profonda di una complessa realtà sociale, della cultura di un territorio unico e irripetibile. In termini di lavoro si può davvero attingere ad un altro passato, non quello idealizzato di chi osserva dall'esterno le aree interne, ma quello concreto e reale mediante il quale sono stati costruiti, nel corso dei secoli, i profili delle comunità appenniniche. Senza la storia è impossibile arrivare ad una corretta conoscenza dei territori e quindi all'individuazione di paesaggi produttivi validi per il futuro, in sintonia con gli equilibri ambientali e capaci di essere innovativi e moderni guardando alle tradizioni.
Per superare definitivamente tutte quelle soluzioni eccessivamente schiacciate sul presente e quindi incapaci di cogliere gli elementi originali e portanti di un determinato spazio è indispensabile collocare accanto alla storia la memoria, perché non può esistere nessuna comunità senza ricordi. Conservare e "mettere in sicurezza" la memoria è di fondamentale importanza per l'identità di un Paese e per costruire, in termini di lavoro, un futuro possibile. Il termine identità, spesso utilizzato a sproposito e in senso negativo a sottolineare chiusure e forme di intolleranza, andrebbe recuperato, in riferimento alle comunità delle aree interne, nel suo vero significato.
Permettere ad un paese di conservare la sua identità nel tempo – ma potremmo parlare nella medesima prospettiva anche di coscienza dei luoghi – significa rendere più forte e resistente questo Paese, dunque capace di aprirsi nei confronti di ogni forma di diversità, per essere sempre più accogliente e inclusivo. Come ci ricorda Italo Calvino, le identità si basano sempre sui ricordi e quindi sono sempre

in continuità con il passato; si basano sui segni e sulle testimonianze che rimangono di quest'ultimo. In tal senso, anche le attività lavorative appartengono alle identità di un territorio, contribuendo alla sua caratterizzazione, anche di fronte a cambiamenti epocali, ai mutamenti di un presente inevitabilmente differente rispetto ad un passato fatto di secoli e secoli di storia.
La resistenza trasformativa di uno spazio territoriale, da intendere come capacità di opporsi ad ogni fenomeno di declino, compresi quelli più recenti legati alla demografia (spopolamenti e invecchiamento della popolazione), non può che derivare dalle caratteristiche dei paesi e dei loro paesaggi, dalle identità e da processi lavorativi sedimentati nei secoli, come diretta conseguenza di determinati equilibri ambientali e sociali. In tal senso, le attività produttive che ne derivano non possono che essere in netta contrapposizione ai progetti calati dall'alto, rispondenti a modelli, come quello della grande industria funzionale al consumismo, del tutto estranei alle realtà locali. Questa opposizione corrisponde a quella dicotomia proposta da Pier Paolo Pasolini, il quale insisteva sulle differenze tra sviluppo e progresso. Lo sviluppo rappresenta l'anonimo ed omologante processo economico imposto dall'esterno, mediante degli schemi che annullano le comunità locali (spesso queste ultime accettano e fanno propria una condizione di subalternità, rispetto alle logiche dominanti, vissuta come una sorta di colpa), mentre il progresso corrisponde a quella visione che parte dal basso, da comunità chiamate a formulare una propria idea di futuro, saldamente ancorata a dei percorsi storici ineludibili. Si tratta di una prospettiva che può assumere i contorni di un riscatto, definito da originali forme di organizzazione del territorio, come quelle riconducibili alle pratiche collettive di gestione delle risorse tipiche delle terre alte.
In definitiva, se il Festival di Soveria ha dato un contributo significativo al superamento della retorica dello sviluppo turistico fine a se stesso e dell'immagine artificiale del bel borgo, nello stesso tempo, i suoi contenuti hanno permesso di superare anche tutte le retoriche sul lavoro, sui giovani e sui processi di ripopolamento. I paesi, quelli veri, quelli reali degli spazi montani e rurali, non sono luoghi idilliaci. Nei paesi vuoti e quasi abbandonati dell'Appennino non c'è nessuna tranquillità e non sempre la possibilità di viverci si configura come una scelta. Questi paesi sono altro rispetto ai facili e banali profili spesso assegnati loro. Questi paesi non sono soltanto lo spazio di chi ritorna con maggiore o minore consapevolezza, sono anche i luoghi dove continuano a condurre le loro esistenze vecchi senza più speranze, individui che sono rimasti perché non hanno avuto la forza o il coraggio di partire, persone che si ostinano a lavorare al loro interno con forti lacerazioni o che vogliono provare a costruire nuovi progetti con il perenne timore di andare incontro a fallimenti devastanti.
È soltanto il lavoro che può permettere la realizzazione di un ponte tra i distinti livelli che compongono e definiscono i paesi delle aree interne. Un lavoro collocato dentro la crisi ambientale e le grandi transizioni della nostra epoca, da quella digitale a quella energetica. È da complesse interconnessioni e relazioni di spazi e tempi che attraversano le diverse generazioni (accanto ai giovani ci sono e ci devono sempre essere anche quelle persone anziane che sono la memoria delle comunità), che possono scaturire dei percorsi davvero nuovi per i tanti paesi del nostro entroterra, capaci di offrire delle valide alternative alla crisi della società contemporanea.
Nella terza e conclusiva giornata del Festival si è svolto un ampio dibattito tra diversi esponenti del mondo politico italiano, che ha messo bene in evidenza il forte scollamento che separa quest'ultimo dalle comunità locali: il primo ancora legato a delle letture incapaci di cogliere le novità in atto all'interno dell'Appennino e dei suoi paesi, ancorato a modelli economici e sociali ormai superati, e quindi inadatto, anche per i limiti di molti dirigenti e di gran parte degli amministratori locali, a fornire gli strumenti normativi e le competenze indispensabili per attivare progetti concreti e davvero utili; le seconde già ampiamente attive e dinamiche, attraversate da esperienze in grado di trasformarle in veri e propri luoghi di sperimentazione, laboratori di innovazione e modernità, quasi sempre a carattere spontaneo e gestiti da giovani consapevoli del loro ruolo.
In definitiva, questo Festival, che ha cercato di parlare di lavoro in ambienti e luoghi che rappresentano al meglio questo tema, come gli stabilimenti della Rubbettino e del Lanificio Leo, è riuscito a fare un primo bilancio sul difficile rapporto tra quest'ultimo e le aree interne. Molte questioni necessitano di ulteriori riflessioni, così come appare sempre più importante e indispensabile

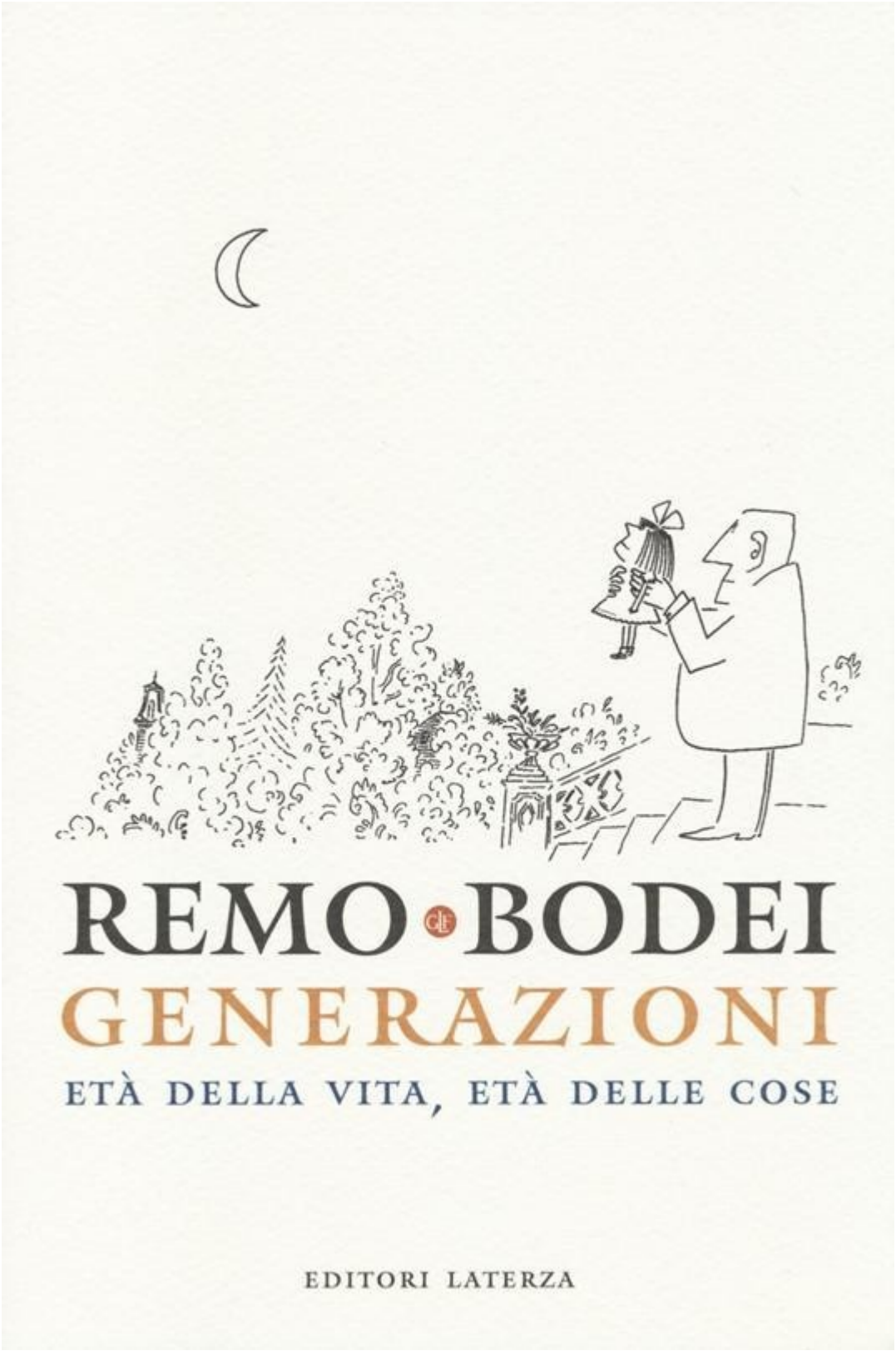
una sorta di "misurazione" di tutti i fenomeni economici, sociali e culturali che interessano le aree interne, mediante dei report periodici da mettere a disposizione di operatori e studiosi. Alcuni aspetti sono da valorizzare, come le capacità presenti all'interno delle comunità, da sostenere attraverso reti (da intendere come insiemi di persone, fattori, relazioni), percorsi progettuali adeguati e nuove soluzioni tecnologiche, in grado di sostenere e rendere concrete anche le azioni dei piccoli comuni.
Accanto ad una maggiore diffusione delle informazioni è indispensabile anche l'uso di un lessico che sappia cogliere le novità, le interconnessioni tra modernità e tradizione, così come è fondamentale il riconoscimento di luoghi specifici dove le persone si possano incontrare, dialogare e costruire il loro futuro. Si tratta, in definitiva, di individuare degli spazi dove realizzare il contatto tra queste ultime e la progettualità, spazi di convivialità creativa, di reale scambio tra soggetti diversi. In tal senso i luoghi di incontro tradizionali, tipici delle piccole comunità montane dell'Appennino, dai bar alle botteghe artigiane, insieme a quelli che possono derivare dalle nuove forme dell'abitare sperimentate dai più giovani, rappresentano un vero e proprio patrimonio. Le innovazioni derivano sempre da reti all'interno delle quali si muovono persone depositarie di specifiche competenze, pronte ad acquisire ulteriori capacità da spendere nei territori stessi.
Le tante esperienze raccontate nei tre giorni del Festival rappresentano già una rete destinata a crescere nel tempo, all'interno della quale attivare nuove relazioni e connessioni e ciò rappresenta, probabilmente, il risultato più importante raggiunto da questa manifestazione. Se quello che è iniziato non è solo un mero esercizio culturale, ma un concreto anelito alla collaborazione, allo scambio e alla capacità di elaborare politiche, allora è possibile che quell'ombra non celi più un campanilismo esacerbato, quanto un cambiamento trasformativo delle comunità. Con nuovi incontri e con la pubblicazione degli atti si cercherà di alimentare questa rete, di renderla sempre più visibile, in modo da consentire alla seconda edizione del Festival, che si svolgerà nella primavera del 2024, di aggiungere ulteriori tasselli alla rinascita delle comunità della dorsale appenninica italiana.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Augusto Ciuffetti, Professore associato di Storia economica presso la Facoltà di Economia "Giorgio Fuà" dell'Università Politecnica delle Marche, e docente di Storia dell'Adriatico e del Mediterraneo nell'Università degli studi di Macerata. È presidente dell'associazione RESpro-Rete di storici per i paesaggi della produzione e tra i fondatori dei Cantieri Mobili di Storia, un gruppo di studiosi attivamente impegnato a sostenere i territori colpiti dal terremoto del 2016. Tra le sue monografie più recenti si segnalano le seguenti: *Un banchiere innovatore. Ritratto di Luigi Bacci nella società marchigiana della seconda metà del Novecento*, il Mulino, Bologna 2020 (con Marco Torcoletti); *Appennino. Economie, culture e spazi sociali dal medioevo all'età contemporanea*, Carocci, Roma 2019; *Il fattore umano dell'impresa. L'Azienda Elettrica Municipale di Milano e il welfare aziendale nell'Italia del secondo dopoguerra*, Marsilio, Venezia 2017.

Tania Cerquiglini, Research assistant nel Team Urban Research, Innovation and Development presso *ICLEI – Local Governments for Sustainability*, organizzazione non governativa che promuove lo sviluppo sostenibile con sede a Bonn, Germania. Laureata nel Master in *Gestione e Programmazione delle Politiche Partecipative* dell'Università degli Studi di Perugia, con una tesi sulle pratiche di progettazione partecipata in aree appenniniche, si laurea nel 2020 in Politiche del Territorio e Sviluppo Sostenibile all'Università degli Studi di Perugia. Nel 2019, all'interno del programma di mobilità Extra-Erasmus, trascorre un semestre di ricerca presso la Universidad de Mendoza in Argentina dove sviluppa uno studio sul patrimonio ferroviario abbandonato. È coautrice della pubblicazione *Piombino e Prato: racconti di "altre" città industriali* contenuta nella collana Storia e iconografia dell'architettura, delle città e dei siti europei, 3, Cirice, Napoli, 2018 e della pubblicazione *Ecomusei urbani in Italia: percorsi partecipativi ai margini delle città* inserita nel volume *Periferie Europee. Istituzioni sociali, politiche, luoghi*, Primo tomo, FrancoAngeli, Milano, 2021 e autrice di *Le ferrovie in Argentina: viabilità complesse fra memoria e paesaggi materiali* contenuto nel volume *Oltre la partecipazione. Riappropriazioni e rigenerazioni, luoghi e transiti*, a cura di Alessandra Valastro, Paola De Salvo, Marco Damiani, Morlacchi Editore, Perugia 2021.

Una piccola comunità sarda tra collezioni museali



di *Nicolò Atzori*

Nel 2015 vedeva la luce *Generazioni. Età della vita, età delle cose,* in cui il compianto Remo Bodei traccia una agile parabola dell'oggetto alla luce del progredire delle generazioni che progressivamente se ne servono; dove queste, non di rado, risultano connotarsi sia grazie alla loro attitudine alla reciprocità, al dono e allo scambio che in virtù di una peculiare cultura tecnico-pratica che la trasmissione intergenerazionale dei beni materiali garantisce. Il libro, insomma, è un inno involontario al valore simbolico dell'oggetto, la cui grammatica attraversa il tempo superando sé stesso e, perduto il carattere funzionale, si proietta nella dimensione della nostalgia, della musealità e, aggiungerei, della pedagogia materiale in cui antropologi e museologi vorrebbero riconoscere il senso delle collezioni: educare ad esistere.
Pochi anni dopo, nel 2017, Frank Trentmann propone una visione meno romantica dell'ipertrofia oggettuale nei cui ranghi siamo costretti, e il suo *L'impero delle cose* [1] tenta una critica approfondita e una restituzione storiografica della società dei consumi e dei suoi caleidoscopici esiti tecnici. Dal volume sembra emergere come il concetto di consumo, prossimo a significare il deperimento fisico, l'epilogo materiale (e d'uso) e il "finire un po' per volta", sembri oggi da un lato venire scavalcato dalla sostituzione di dispositivi multifunzione (prima singolarmente espletabili dallo sforzo fabbrile) e, dall'altro, dalla sovrapproduzione di supporti che trasferiscono su plastica e altri materiali inquinanti qualsiasi genere di possibilità pratico-funzionale.
Tra XVII e XX secolo, così, l'idea di consumismo si accetta come virtuosa, lasciandoci in eredità una generale rassegnazione che nell'acquisto dell'oggetto, degli oggetti, riconosce il più sublime degli atti identificanti. Qual è, mi chiedo, il peso specifico dell'etnografia visuale e del contenuto da essa prodotto per la lettura delle realtà locali e degli spazi antropici? Cosa oggetti e immagini rendono possibile percepire rispetto a quanto meramente evidente della storia di un territorio nelle plurime forme della sua cultura? Non si vuole che illustrare un esempio.
In questo modesto contributo è all'oggetto che si fa appello per così illustrare alcune suggestioni che, con un supporto fotografico relativo a contesti e materiali provenienti dal paesaggio patrimoniale di un piccolo comune sardo, ne suppongano, sul piano diacronico dell'evoluzione storica, delle direttrici di definizione culturale che si concretano nella eterogeneità delle collezioni museali e dei caratteri formativi, urbanistici e istituzionali dei luoghi che li ospitano. L'auspicio, nell'ambito analitico ed epistemologico dell'antropologia museale, è quello di assumere ciascun museo e processo di patrimonializzazione emerso quale sintesi della struttura culturale e della concezione identitaria di un dato territorio, per recuperarne pratiche, atteggiamenti, ruoli e saperi che potrebbero non avere esaurito la loro carica di produzione sociale e, perché no, d'impiego professionale.
Ho potuto conoscere meglio Sanluri, paese di poco più di 8.000 abitanti della provincia del Sud Sardegna, nell'ambito di una ricerca sul campo condotta presso alcune realtà museali del Medio Campidano, subregione annoverabile fra le aree cerealicole della Sardegna meridionale, cosiddette a "vocazione" contadina. Sanluri, in realtà, paese non lo è mai stato, e la varietà di servizi (sanitari, terziari, industriali, giudiziari) tutt'ora lo collocano come un centro dalla statura di capoluogo di provincia, anche data la ricchezza storico-istituzionale e patrimoniale che lo caratterizzano.
Simbolo del suo passato, della comunità, dello spazio urbano e della percezione esterna del paese è il castello – unico del genere ancora abitabile in Sardegna – che oggi sorge nel cuore del centro matrice: in quello spazio che, particolarmente dalla seconda metà del Trecento, risulta centrale nelle dinamiche degli ultimi scampoli del medioevo isolano, durante il quale la Sardegna, per lungo tempo, appare divisa in quattro entità politiche autonome note come giudicati. Al giudicato di Arborea, ultimo a cadere sotto i fendenti iberici in quella che si consegnerà alla storia come guerra sardo-catalana, appartenne il maniero, che (ri)costruì – in ragione di contingenti esigenze di difesa – situandolo sul confine tra questo ed il giudicato di Cagliari. La sua fama, appunto, si deve all'avere rappresentato una delle ultime roccaforti della resistenza arborense, definitivamente piegata nei primi decenni del Quattrocento dopo la cruciale battaglia del 30 giugno 1409 conosciuta anche come *Sa battalla de Seddori* (la battaglia di Sanluri), essendosi consumata proprio nei pressi dell'allora borgo omonimo. *Sa battalla* rappresenta oggi uno dei luoghi privilegiati della "rinegoziazione" dell'identità

sociale, che nella forma della rievocazione storica rinnova, ogni due anni, il rapporto dei sanluresi con questo *topos* della genetica comunitaria [2].
In questa sede, il castello di Sanluri interessa particolarmente perché rappresenta uno dei compendi museali più importanti del paese. L'edificio è di proprietà della famiglia Villasanta, che lo acquistò agli inizi del secolo scorso nella persona del generale Nino Villasanta, il quale si preoccupò della sua ristrutturazione e alla cui volontà va attribuita la trasformazione del maestoso edificio in istituto museale, diviso in ben tre ricche collezioni che testimoniano altrettanti periodi cruciali della storia nazionale e, direttamente, di quella specificamente sarda.
Il primo e principale nucleo del museo, infatti, consiste nell'ingente donazione di cimeli sul periodo risorgimentale e la Grande Guerra fatta al generale e suo segretario dal duca d'Aosta Emanuele Filiberto di Savoia, cui lo legava una fraterna amicizia. Dopo importanti ristrutturazioni, si scelse di allestire il *Museo risorgimentale "Duca d'Aosta"* proprio nei locali del castello di Sanluri, già di proprietà del Villasanta e ora pronto per accogliere parte della storia del paese.
È Manuel Villasanta, nipote del gen. Nino e referente della famiglia per gli affari del castello, che mi riceve cordialmente e mi introduce al percorso, snodantesi tra le numerose sale della struttura che riuniscono, come detto, collezioni ascrivibili alla fase risorgimentale, al triennio bellico 1915-1918, al Ventennio fascista e alle vicende coloniali che legano la storia nazionale alla bruttura della prevaricazione coloniale.
Il castellano mi accoglie con grande cortesia ed entusiasmo, come si conviene a chi illustra gli sforzi di una vita e i segreti di una creatura propria. Da lui, apprendo dell'originario auspicio di suo nonno, connesso alla volontà di commemorare le gesta dei giovanissimi soldati sanluresi e sardi morti per il compimento dell'unità d'Italia e durante la Grande Guerra. Storie perdute che rivivono nella truce materialità delle armi, nella distaccata spigolosità delle suppellettili da campo e nel solenne spartito del tessuto delle uniformi, che non sanno di gloria. La guerra, amica dell'uomo nella sua evoluzione antropologica e societaria, ritorna in questo nostro tempo inquieto, e ciò che osservo ci rammenta che essa non conosce limiti geografici o sentimentali, ma nasce per ingenerare nella specie proprio la possibilità di superarli [3].
Mi dirigo al piano superiore, spazio estremamente interessante. Esso ospita, nella sala comune del castello, il nucleo della collezione sulla Seconda guerra mondiale, in cui larga parte, nella scrittura museografica, ricoprono gli oggetti relativi alla storia coloniale italiana, con particolare riferimento all'arte ed alla missione etiope. Tanti di questi oggetti rispondono ad una esigenza di accrescimento e miglioramento delle collezioni che lo stesso Manuel persegue grazie all'acquisto regolare di nuovi cimeli che vanno ad arricchire un tracciato storico e materiale già estremamente denso. La dedizione personalistica verso la collezione va nella direzione della creazione di un vero e proprio museo del colonialismo italiano, secondo un percorso etnografico di indiscussa rilevanza che alle storie testimoniate dagli oggetti vissuti aggiunge il racconto dell'esperienza di chi li ha procurati.
Non mancano gli oggetti di grande pregio e rilevanza etnologica. Per uno di questi, secondo quanto dettomi e per cui mi rimetto al giudizio degli esperti in materia di storia religiosa africana, una credenza di matrice animistica vorrebbe che, impugnando, quale manico della sciabola, l'osso di una persona che fu abile nelle armi, si otterrebbe un flusso osmotico delle capacità dell'individuo cui l'osso appartenne.
Le vicende coloniali, così apparentemente avulse, assieme alla loro cifra materiale, da quella di una modesta e lontana comunità contadina come Sanluri – conchiusa, come l'intera isola, in un tempo apparentemente ininterrotto fino alla metà dello scorso secolo – risulta invece connettere quest'ultima alla grande storia di Otto e Novecento, raccontando di destini comuni nello sconforto e nella percezione e di ponti culturali che il dramma ridimensiona. All'interno del castello, una ricca sezione testimonia la dimensione preponderante nell'economia dell'invasione: quella dell'appropriazione indebita di simboli, apparati semiotici, addirittura individui e della sostituzione culturale, non banalmente distruttiva ma che anzi riafferma la cultura oppressa nella violenta preponderanza bellica proprio attraverso la ricontestualizzazione di tali oggetti all'interno dei salotti occidentali [4].

Della missione della musealizzazione, che spesso risulta ammantata, ancora fino a qualche decennio fa, di un intrinseco bisogno di celebrazione, devono farsi carico, senza patemi, gli antropologi, che allo sforzo etnologico di comparazione e interpretazione sono chiamati, oggi più che mai, a pesare la nostra azione cosciente sul mondo.
La sede del ricordo è anche quella della commozione, e i musei sono rappresentativi di questa dualità. Uno degli oggetti più pregni di senso e inquietudine è il copricapo di un deportato italiano, membro della famiglia Villasanta, catturato dai nazisti in Albania. Il tessuto, ricavato da un sacco, reca, cuciti, una croce e dei gradi da ufficiale: ero un capitano ed ero anche cristiano, avrebbe spiegato. La dimensione agghiacciante del lager, infatti, era tale prima di tutto nei suoi intenti di spersonalizzazione ed alienazione dell'individuo, che al suo interno vedeva lacerarsi ogni sua connessione con l'esterno e la sua precedente posizione sociale. Così, quest'uomo delegò ad un copricapo consunto il compito di sancire chi fu e ciò che fece, in un disperato tentativo di riappropriazione identitaria e, aggiungerei, cosciente e coraggiosa auto-ricollocazione temporale pure nella tragedia della deportazione e della guerra, di cui si riafferma attore cruciale.
La seconda tappa del polo museale sanlurese mi riporta indietro nel tempo, quando la cultura contadina era ispessita dagli stilemi di un sostrato religioso di matrice ecclesiastica, capillarmente aggrappato al territorio nelle sue forme di radicamento cenobitico. La presenza dell'Ordine dei cappuccini ha così segnato indelebilmente e felicemente la storia della comunità sanlurese, il cui tessuto laico manifesta ancora un forte legame affettivo con i frati minori, che non cessano di rappresentare un riferimento per la comunità.
Mentre percorro la suggestiva *azziada de cunventu* (salita del convento, in sardo), la guida che mi illustra il contesto urbanistico precisa come l'area erbosa e floreale, ricca di aiuole, che circonda la chiesa di San Rocco, sulla destra della salita, e affianca quest'ultima, sia curata, a titolo gratuito, da un sanlurese molto affezionato ai cappuccini. Il museo storico-etnografico dei Padri Cappuccini, ad esempio, è ospitato in un settore del convento dell'ordine, in cima a un colle e la cui edificazione si fa cominciare nel 1608.
Si tratta dell'ultima realtà espositiva, in ordine di tempo, a venire formalizzata per fare parte del polo museale cittadino, sebbene la sua storia cominci intorno agli anni Settanta. Allora, la premura di frate Eliseo per la salvaguardia concreta della storia conventuale del territorio cominciò a tradursi nella pratica della raccolta – da intendersi come salvataggio – di oggetti d'uso religioso e non solo, provenienti dai diversi poli conventuali della Sardegna e dalle innumerevoli donazioni che ancora si registrano.
Alla raccolta e conseguente sistemazione museale, infatti, partecipano tantissimi sanluresi, che nel donare i loro oggetti alla causa della collezione (doppiamente) comunitaria – cittadina e cappuccina – sembrano scorgere nel nascente spazio espositivo non poche opportunità di esserci come individui e gruppi familiari e quindi di costruzione e inserimento nella storia del paese, adesso materialmente indelebile.
Alla sezione degli arredi liturgici e delle innumerevoli tipologie di manufatti d'uso sacrale presenti nel museo si affianca quella, altrettanto importante, di taglio prettamente etnografico. Nella volontà di frate Eliseo, deus ex machina del progetto organizzativo, e dei suoi collaboratori, infatti, si fa spazio l'auspicio di ricostruire e raccontare, a partire dagli oggetti, la grande diversificazione dei mestieri che scandivano la vita conventuale, dove ogni individuo era chiamato a ricoprire un ruolo preciso, con mansioni altrettanto definite. Il frate portinaio, ad esempio, che apprendo essere una delle figure imprescindibili nel convento, mi pare bene traduca il notevole razionalismo professionale che dirigeva la divisione sostenibile delle responsabilità comunitarie così come le abbiamo conosciute attraverso, appunto, la lente filosofica francescana.
La museografia del percorso espositivo non manca di sorprese. L'entusiasmo dei frati nella raccolta e dei sanluresi nel donare oggetti di proprietà che, in certo modo, potessero contribuire alla causa di un "nuovo" museo della storia del paese e oltre, infatti, bene si esemplifica, oltre che nella qualità degli oggetti d'uso, prima relegati in scantinati e cantine, nelle firme e nei testi apposti nelle loro

superfici per testimoniare la presenza, nelle sale del museo dei cappuccini, del donatore, spesso indicato col cognome.
La prodigalità dei cittadini verso i frati, assieme agli intenti antiquari e narrativi di questi si sostanzia nella costruzione di veri e propri micro-circuiti materiali che, affrancando il museo dalla volontà di raccontare una spazialmente circoscritta vicenda culturale comunitaria, si fanno invece portatori dei significati storici dell'oggetto, presentato nella sua evoluzione funzionale e tecnica.
Alla collezione etnografica in senso stretto, i frati affiancano altri e nuovi oggetti che, più che offrire uno spaccato delle vicissitudini produttive quotidiane dei frati, sembrano appunto tracciare una parabola evolutiva dell'uso degli strumenti più noti e diffusi; fra cui si distinguono delle certo più modeste e religiosamente appropriate candele d'uso liturgico, assieme ai loro candelieri, accanto a lampade al led o abat-jour che raccontano, ad esempio, del nuovo uso della luce.
Una notevole collezione di strumenti radiofonici, invece, si organizza in una stanzetta angusta, che comprime gli oggetti enfatizzandone la presenza forzata in un contesto dal respiro non propriamente nazionalpopolare. Simile scelta sembra voler rispondere alle esigenze di una patrimonializzazione tanto virtuosa quanto caotica, sebbene assolutamente razionale nella sua edificante pretesa di strappare all'oblio oggetti che del cambiamento rispetto al quale cerchiamo di collocarci sono fedeli indicatori. D'altra parte, la stessa espressione utilizzata per definire questa realtà museale, che si vorrebbe "storico-etnografica", tradisce in larga misura una pretesa onnicomprensiva di raccolta e selezione di oggetti la cui memoria, dichiaratamente, si intende preservare dalla cancellazione.
Tanti oggetti colpiscono per la loro portata e trasversalità emotiva, prove inconfutabili del bisogno di documentare, nell'impalcatura morale della restituzione etnografica dei modi di vita francescani e del cambiamento della seconda metà del Novecento, gli stessi orrori e patimenti di quel secolo. Sia d'esempio quanto segue. Quante volte abbiamo sentito e ci è stata rivolta, con non poco tono paternalistico, l'espressione "fare la gavetta"? Ebbene, la gavetta designa, appunto, un contenitore di latta o lamiera zincata o alluminio nel quale i soldati consumavano il rancio. Si riferisce, dunque, soprattutto ai soldati concretamente impegnati in guerra o nelle esercitazioni, e ha finito per identificare, metaforicamente, i gradi più umili di una carriera da percorrere per poter giungere a quelli più alti. "Fare la gavetta", allora, assume il significato di "iniziare dal basso" e da situazioni faticose e impervie, così compiendo un periodo di, potremmo dire, "apprendistato" in attesa del perfezionamento professionale.
L'ultima delle tappe che mi sembra interessante percorrere in queste righe è il Museo del Pane, che ospita una ricca collezione etnografica di strumenti legati all'"arte plastica effimera" (Cirese) della panificazione e alla manifattura di ambito cerealicolo, magistralmente raccontata da Giulio Angioni in *Sa Laurera. Il lavoro contadino in Sardegna* (1976).
Al pane tipico sanlurese, una grossa focaccia che si chiama *civraxiu,* dall'incerta etimologia, è in parte dedicata una festa popolare nota come Festa del borgo, esistente dal 1985 e finalizzata alla "(ri)animazione" del "borgo" di Sanluri (il suo centro matrice) con attività di vario genere e, appunto dal 2017, laboratori di panificazione e momenti di degustazione del pregiato alimento [5].
Il Museo del Pane nasce anche con l'intento di fissare le fasi della lavorazione di questo alimento e della diversificazione tecno-fabbrile della produzione domestica. Qui, mi ricorda Antonella, la guida, non è raro che i visitatori si commuovano. Eppure il pane, certo, è oggi normalità, scontatezza. Invece, a vedere quanto si è perso di quei paesaggi ergologici di cui l'ambiente domestico catalizzava i gesti e di quel saper fare che a fare, appunto, obbligava, è difficile trattenere o circoscrivere i ricordi, che invece valicano portali e strade, incontrano antichi parenti e dimore, indugiando nelle fontane che ci sembrano oggi un vezzo primitivo e che, per le comunità contadine, erano salvezza.
Ospitato in una dimora storica di proprietà della famiglia Villasanta, questo museo è un'interessante realtà espositiva del polo sanlurese che ripercorre le tappe salienti della parabola della panificazione a partire dall'età protostorica e fino alla metà del secolo scorso. Spiccano oggetti di grande pregio archeologico come macine nuragiche e riproduzioni di *pintaderas,* particolari stampi-matrici utilizzate, fino almeno dall'eneolitico, per la decorazione del pane o dei tessuti (quando non del corpo).

Allestita in un vecchio frantoio, la collezione si presenta con una scrittura museografica essenziale ma non certo scarna, dove un impianto di murales ricorda, ad esempio, le fasi salienti della storia del territorio, che nel medioevo ha fissato le sue intenzioni identitarie.
Di nuovo, mi ritrovo all'interno di un museo dei sanluresi, da questi concretamente costruito nel bisogno di riscoprirsi o semplicemente di ricordarsi. E guai, allora, a fare restaurare il carro donato dal sig. Fiorentino cancellandone il colore azzurro; ché quello – si indigna – è il colore dei carri dei contadini sanluresi, che alle fiere e alle sagre si sarebbero così riconosciuti e di certo reciprocamente sostenuti. Magari davanti a un tozzo di pane o un bicchiere di vino.
Quanto finora illustrato intende gettare luce, certo in minima parte, sulle possibilità comunicative inespresse dei nostri musei, cari al senso comune e all'immaginario moderno ma spesso inafferrabili nella sostanza di ciò che conservano o che vogliono raccontare. Nei musei, soprattutto, scopriamo spesso di comunità che seppero costruire, mattone dopo mattone, il proprio senso nel mondo e su questo pensarsi coese. Meccaniche alle quali, a ben vedere, non sembra mai banale richiamarsi e chiedere chiarimenti.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] F. Trentmann, *L'impero delle cose. Come siamo diventati consumatori. Dal XV al XXI secolo,* Einaudi, Torino, 2017

[2] https://www.prolocosanluri.eu/

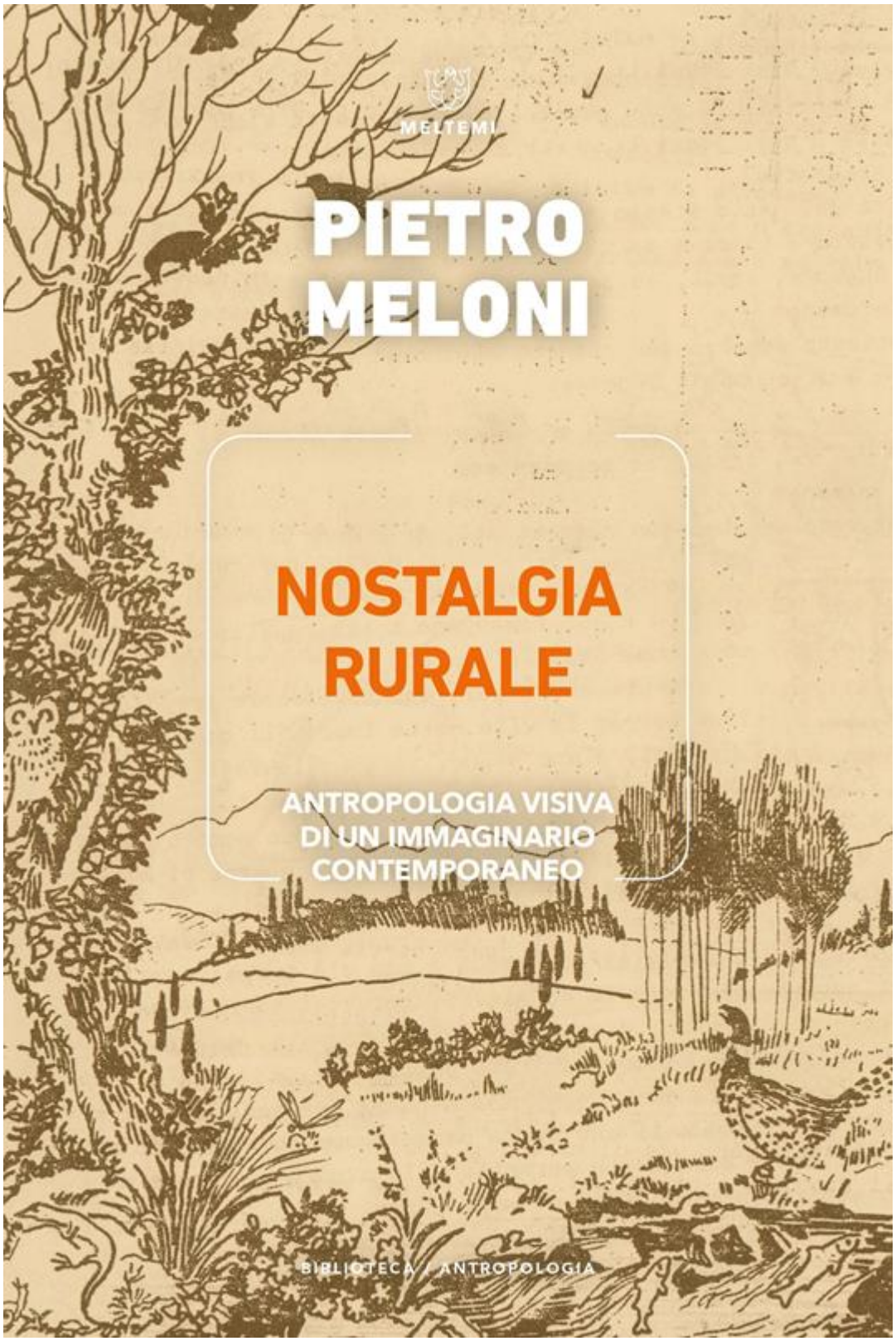
[3] Si consiglia, a proposito del rapporto tra guerra e cultura, la lettura di M. Harris, *Cannibali e re. Le origini delle culture,* Feltrinelli Milano, 1977*,* che illustra una teoria solo recentemente tornata in auge nel dibattito antropologico mondiale.

[4] Cfr. G. Dore, *Antropologia e colonialismo italiano. Rassegna di studi di questo dopoguerra* in *La cultura popolare. Questioni teoriche*, in "La Ricerca Folklorica", 1980, n. 1: 129-132.

[5] http://www.sardegnadigitallibrary.it/index.php?xsl=626&id=158345

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. Sta frequentando il master di Antropologia Museale e dell'Arte della Bicocca.

Il mondo contadino nell'immaginario contemporaneo



di *Orietta Sorgi*

Racconti orali, storie di vita, testi scritti, videointerviste e fotografie: quale di questi registri espressivi della pratica etnografica si rivela il più adeguato a restituire il senso e la memoria di comunità locali in cambiamento? O è forse l'uso complementare di questi strumenti che consente al ricercatore di rappresentare l'attualità di un borgo rurale senza cadere nella trappola di una visione statica e idilliaca della campagna rimasta fuori dai ritmi veloci della globalizzazione?
Come si inseriscono oggi i borghi rurali nel quadro di un'economia post-capitalista, quando da più parti del mondo si assiste al loro recupero come antidoto al disagio della città? In realtà gli effetti della modernità sono penetrati anche nel paesaggio rurale, rendendolo qualcosa di stratificato e complesso in cui è difficile individuare le antiche relazioni comunitarie oggi impoverite e sottoposte di continuo a nuove pressioni esterne.
L'etnografo è spesso chiamato in causa per sfatare il mito di una campagna che dall'Arcadia e dalle pastorali del romanticismo ottocentesco è stato visto e rappresentato come il rifugio sicuro dove ritrovare il senso autentico della vita e la purezza dei sentimenti. Un mito che ha resistito con tenacia anche nel secondo Novecento quando i movimenti contadini, la lotta per le terre e la mancata riforma agraria hanno messo a nudo le condizioni di miseria e di sfruttamento nei confronti dei braccianti agricoli, soprattutto nel Meridione d'Italia.
Fino a quando le grandi rivoluzioni industriali e l'urbanizzazione hanno determinato, com'è noto, l'esodo in massa dalle campagne e la desertificazione progressiva dei piccoli borghi rurali, a tutto vantaggio/svantaggio delle aree metropolitane e delle periferie cresciute in modo smisurato e poco funzionale ai bisogni dei neo residenti.
Negli ultimi tempi si assiste a un'inversione di tendenza che promuove il ritorno degli emigrati nei luoghi d'origine per sopperire all'abbandono e alla disgregazione. Si profilano nuovi stili di vita da parte di numerosi individui che ora, complice la pandemia e il lockdown con la possibilità del lavoro a distanza, abbandonano le grandi città e i loro ritmi frenetici, abbracciando tempi più lenti e tranquilli. A questi motivi si aggiunge ancora la presenza, seppure spesso nascosta, di immigrati che, in fuga dai loro paesi, costituiscono una linfa vitale nell'agricoltura o nei boschi circostanti, una risorsa lavorativa abbandonata dai locali.
In queste forme di neo-ruralismo contemporaneo, il modello di vita contadina, le tradizioni alimentari e festive dei piccoli centri sono divenute un polo di attrazione non soltanto per i turisti ma per tutti coloro che cercano una risposta al disagio urbano. Le saghe di paese, le rievocazioni storiche di origine medievale sono oggi un patrimonio da ostentare e offrire al pubblico, un modo per affermare e celebrare la propria identità. Sta di fatto che le nuove dinamiche presenti nei centri minori di antica vocazione agropastorale, hanno aperto scenari insoliti e situazioni complesse di ibridazione e contaminazione fra vecchi e nuovi residenti di varia provenienza, a volte di creativa innovazione in un'opposizione costante fra globale e locale, tradizione e modernità, urbano e rurale.
Su questi presupposti e nell'intento di decostruire l'idea di un passato fuori dal tempo è ora Pietro Meloni, erede della scuola antropologica senese che fa capo a Pietro Clemente impegnato da decenni nella ricognizione e nello studio dei piccoli centri medievali dell'area toscana. Reduce da una ricerca quasi decennale nella Val di Merse, Meloni ha di recente pubblicato i risultati del suo lavoro etnografico in un volume edito da Meltemi dal titolo *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo.*
A differenza del Chianti e della Val dell'Orcia, poli di attrazione turistica, la Val di Merse, con le sue riserve naturali e i piccoli agglomerati urbani, ha mantenuto un carattere di isolamento per la presenza di boschi e di fiumi. Si tratta, come in molti casi, di un'area fortemente spopolata dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, quando la gran parte dei contadini ha abbandonato le campagne per trasferirsi nelle città più vicine. A Iesa, in particolare, frazione del comune di Monticiano, dove si è svolta la ricerca di Meloni, convivono, oltre ai nativi, tanti nuovi residenti di diverse nazionalità, che per varie ragioni hanno deciso di trascorrere un periodo o il resto della loro vita in quel piccolo borgo isolato. Ucraini e albanesi, inglesi, tedeschi, svizzeri e brasiliani, moldavi e marocchini si sono stabilizzati a Iesa, determinando una realtà stratificata in cui si intrecciano diverse visioni e interpretazioni del borgo rurale.

Nel condividere l'idea di una campagna globale (Woods 2007), Meloni intende mostrare i diversi modi di costruzione dell'immaginario rurale che, come abbiamo visto, non è mai univoco e "oggettivo", ma è diverso a seconda dei vari punti di vista: dai migranti in cerca di occupazione in aree dove la vita costa poco, agli stranieri che eleggono a Iesa la propria dimora alla ricerca di un'oasi di pace, agli antichi residenti, trasferiti nelle città vicine e ora ritornati in via definitiva dopo la pensione o stagionalmente per trascorrere la villeggiatura nella seconda casa. Ben diversa è dunque la condizione degli autoctoni rimasti nei luoghi d'origine da quella degli alloctoni che per motivi di lavoro, o turistici o semplicemente per svago, percepiscono lo spazio rurale in modi alternativi ma strettamente interrelati e complementari.
L'immaginario rurale diviene pertanto agli occhi dell'etnografo il frutto di molteplici rappresentazioni e di modi differenti di pensare la vita di paese e la campagna nella contemporaneità, inserito in un processo dinamico che non può sfuggire alle frizioni e ai conflitti della globalizzazione. Il bosco ad esempio, con le sue attività lavorative e di svago, ha esercitato a Iesa un ruolo considerevole e oggi costituisce per gli anziani uno spazio nostalgico per eccellenza. Come dimostrano i trofei di caccia appesi sulle mura domestiche per ricordare un passato da celebrare, qualcosa che, perduta la funzione originaria di un tempo, è diventato un patrimonio da condividere. Che non può mai coincidere con la percezione degli albanesi immigrati che trovano nel bosco un modo per sopperire alla sussistenza, praticando attività lavorative come il taglio della legna abbandonate da tempo dai locali, ostili ai nuovi residenti. Quindi anche il bosco che per definizione è l'ambito della selvatichezza, dell'irrompere della natura in opposizione agli spazi domestici e coltivati, è al contrario, il frutto di produzioni culturali che mutano a secondo del punto di vista di chi lo frequenta e lo rappresenta.
Erede dell'antropologia condivisa di Geertz (1998), l'autore porta avanti un tipo di etnografia domestica, giocando in casa in luoghi a lui familiari ed entrando in sintonia con i suoi informatori, senza trascurare mai il fatto che la restituzione del campo d'indagine è sempre una responsabilità scientifica dell'autore. Al confronto dialogico con i soggetti intervistati si aggiunge il peso della formazione accademica che inevitabilmente confluisce nei risultati finali, accrescendo la distanza con la percezione locale dei suoi informatori. Secondo un'ottica struttural-costruttiva, Meloni sviluppa un'analisi incentrata sui diversi livelli di vissuto e immaginario di uno stesso luogo. Livelli di rappresentazione e interpretazione che spesso finiscono per essere considerati dati oggettivi ma che in realtà sono sempre esiti di nostre costruzioni, prodotti storici e transitori.
In tale divergenza di visioni, forse solo la fotografia e il suo potere in qualche modo "oggettivante", può svolgere un utile ruolo di mediazione. Pur se l'uso dell'obiettivo esprime sempre lo sguardo parziale dell'antropologo (Faeta, 2003), la fotografia assolve a uno scopo evocativo e documentario. Le immagini funzionano come un taccuino di appunti visivi da ripercorrere fuori dal campo visivo della ricerca. La loro utilità consiste nel far emergere particolari spesso sfuggiti nel farsi della ricerca, facendo leva su quel *punctum* barthesiano (2000) che orienta e stimola a nuove riflessioni.
Nell'agosto del 2013 fu organizzata a Iesa una mostra fotografica di un artista del luogo morto prematuramente. L'iniziativa costituì un'occasione fondamentale per ripercorrere da parte degli autoctoni il loro passato in tutta la sua dimensione nostalgica e, al contrario, un'occasione per gli alloctoni per rafforzare l'idea di luogo dove le feste di paese, l'intimità e la vicinanza di relazioni, la natura incontaminata e il cibo genuino costituivano la risposta al bisogno di fuggire dall'alienazione urbana.
L'esposizione di quelle immagini storiche ha visto partecipi tutti gli abitanti della comunità, vecchi e nuovi residenti, facendo leva su diversi tipi di nostalgia: quella interna, endo-nostalgia, dei nativi come rimpianto verso un passato vissuto direttamente e quella esterna, exo-nostalgia, dei forestieri verso qualcosa non esperita ma verso cui aspirano come un paradiso da recuperare. Quella mostra fotografica ha avuto un effetto rivitalizzante sugli abitanti di Iesa, grazie anche alla presenza di tanti forestieri che hanno offerto lo spunto per riflettere sulla propria identità. Lo sguardo esterno di chi è approdato in quel borgo è l'unico in grado di notare nelle immagini alcune particolarità del posto e

della sua gente, di garantire un distacco e un'oggettività che non è possibile quando si è parte interna di quel mondo.
L'indagine sul campo condotta da Meloni si è conclusa, a fasi alterne, nel 2018. Quando, la scorsa estate l'autore è ritornato a Iesa, il paese era visibilmente cambiato. Molti dei suoi vecchi informatori non c'erano più e una serie di b&b e affittacamere riempivano le vie del centro storico. Numerosi agriturismi sorgevano nei dintorni. Nuovi pannelli fotografici e mappe del territorio richiamavano i turisti. Qua e là vecchie e nuove fotografie costituivano un ulteriore incentivo alla valorizzazione.
Il rischio è allora quello di un presentismo etnografico? – si chiede in conclusione l'antropologo. La fotografia documenta un mondo che nel frattempo non appartiene più ai vecchi informatori? Ma forse – potremmo aggiungere – è proprio quella sorta di compromesso etnografico, come Meloni stesso definisce il rapporto fra il ricercatore e l'immagine rappresentata, a fare emergere la continuità fra passato e presente, fra permanenze e mutamento, a restituire tutto lo spessore temporale delle esperienze vissute. Come dimostra il suo libro.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Riferimenti bibliografici

Barthes, R.
2000 *La camera chiara, Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi
Clemente, Pietro
2023 *Paesi, paesi, paesi*, in "Dialoghi Mediterranei", n.61, maggio 2023
Faeta, F.
2003 *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, Milano, Franco Angeli
Geertz, C.
1998 *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino
Woods, M.
2007 *Engaging the global country side: globalization, hybridity and the reconstitution of rural place*, in Human Geography, 31, 4: 485 – 507

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).

Il periodico scontro su don Milani e l'equivoco di fondo

Lorenzo Milani e la scuola di Barbiana

di *Marina Castiglione*

Star sui coglioni a tutti come sono stati i profeti innanzi e dopo Cristo. Rendersi antipatici, noiosi, odiosi, insopportabili a tutti quelli che non vogliono aprire gli occhi sulla luce.
(Lettera a Ezio Palombo, 25 marzo 1955)

Come ad ogni anniversario milaniano, soprattutto se forgiato su un numero tondo, inevitabili e altrettanto tondi/tonti arrivano i commenti dei detrattori [1]. Quest'anno, in occasione del centenario dalla nascita del priore di Barbiana, un articolo su «La Verità» (26 maggio 2023) di Marcello Veneziani ne fa il padre ignobile del pessimo stato di salute della scuola contemporanea. Agli insegnamenti del non mite sacerdote [2] di ascendenze nobili e natali accademici (era nipote del filologo Domenico Comparetti) vengono ascritte, se non nelle intenzioni, nelle conseguenze, le peggiori nequizie non soltanto della scuola odierna, ma persino dell'intera società. Così afferma Veneziani:
«La scuola di oggi che onora don Milani e non certo il modello della scuola di Gentile, fa assai più schifo della scuola di allora; non premia i meriti e le capacità, non educa, non stimola alla cultura e non suscita spirito di missione nei docenti; non produce affatto alunni più liberi ed uguali. È una scuola che ha ingigantito le distanze tra ricchi e poveri; sfasciata la scuola pubblica, i benestanti hanno mandato i loro figli alle private. Se togli i meriti resta il censo, resta quel che ti dà la famiglia».
Nella superficialità necessaria di un articolo giornalistico, ma fuorviante per chi non conosca l'opera e il pensiero milianiano, si tace del rapporto di sequenzialità tra le pagine di *Lettera a una professoressa*, frutto di un'interessante esperienza di scrittura collettiva degli studenti del micromondo popolare di Barbiana, e lo stato della scuola odierna [3]. Veneziani, nel proporre il

parallelismo, pensa forse che l'assenza di merito (parola oggi quanto mai sottoposta a torsioni semantiche che ne ribaltano il senso) sia ascrivibile ad una delle prescrizioni della scuola utopica dei giovani allievi di Barbiana: "*non bocciare*". Quella prescrizione era frutto di una ribellione etica ad una scuola classista e nasceva dalle condizioni contingenti in cui l'intero sistema scolastico rispondeva agli ultimi e ai figli delle classi sociali subalterne.
La prescrizione, infatti, non comprendeva il sottinteso diktat odierno "Insegnanti, attenzione! Se bocciate non si arriverà a costituire la classe per il prossimo anno e verrete trasferiti!"; non nasceva da una stanchezza professionale per cui si sente sempre più spesso "ma chi me lo fa fare di oppormi al dirigente che vuole fare bella figura con percentuali bulgare di promossi!"; non era frutto di paure dettate da possibili ricorsi da parte dei genitori, sempre più pronti a difendere il lassismo dei pargoli, nell'assenza di garanzie, invece, per i docenti e per la loro professionalità (gli ultimi casi di cronaca con aggressioni fisiche ai docenti ne sono un riscontro sempre meno occasionale); non era conseguenza del difficile compromesso tra il detto "meglio un asino vivo che un dottore morto" e le considerazioni sulle evidenti difficoltà dei giovani pre- e post- pandemia da Covid19 a gestire un piccolo e occasionale fallimento.
Assai distante era, infatti, la concezione educativa di don Lorenzo Milani dal lassismo e dagli accomodamenti. Essa era impregnata di una pervicace volontà di far diventare scuola il mondo, con la sua storia e le sue ingiustizie, con le sue bellezze e le sue storture. Una immersione totale, un impegno assoluto che lo stesso don Milani elevava a "ottavo sacramento", in cui insegnare «cose utili, quelle cose che il mondo non insegna, sennò non va bene» [4]. Tale immersione non prevedeva sabati né domeniche, feste né ricreazioni, balli in discoteca né passatempi fini a sé stessi. È vero che quella scuola non pretendeva grembiuli né voti, come si stigmatizza nell'articolo, ma perché a Barbiana era possibile verificare i propri passi avanti nella comprensione e nella conoscenza con piena evidenza di tutti e con un confronto che si estendeva a quella che oggi chiamiamo "società civile". I venerdì, ad esempio, erano dedicati ad una apertura verso l'esterno, con lezioni e conferenze programmate in cui era possibile, senza timidezza e vergogna, parlare di diritto con noti avvocati; animare dibattiti di filosofia, diritto sindacale, capitalismo, politica, diritti costituzionali; fare domande al sindaco Giorgio La Pira.
Che poi don Milani potesse essere un accondiscendente "insegnante-amico" (strada su cui, secondo il giornalista, lo seguivano i suoi "seguaci sessantottini") è negato non soltanto dalle testimonianze di chi frequentò la sua aula [5], ma anche dalle stesse dichiarazioni del priore di Barbiana [6].
Figura complessissima, don Lorenzo Milani non faceva sconti a nessuno, neanche a sé stesso e in quel momento storico riusciva a incarnare contemporaneamente il passato e il futuro. Sicuramente non faceva sconti ad una società borghese dove l'ossequio a regole scritte e non scritte serviva esclusivamente a costruire una società a misura di facciate e sepolcri imbiancati: «Quasi tutti gli intellettuali borghesi sono i nostri nemici». Guardare negli occhi i ragazzi di quel piccolo borgo rurale dimenticato, lo mise a diretto contatto con una meditata pedagogia che si fondava sì sull'appartenenza a quel mondo contadino, ma per viverlo come risorsa e non come gabbia e, per chi volesse, per emanciparsene:

«Un uomo della sua intelligenza ha capito subito che il problema di Barbiana era la comunicazione, la distanza, l'isolamento in vetta a una montagna. La sera stessa ha messo su una scuola, ma per prendere la patente per il motorino. Se ci si ragiona è una grandissima strategia pedagogica. Non potevi attrarre un contadino la prima sera offrendogli Dante, cominciavi ad offrirgli una cosa di cui avevano bisogno, ma la grandezza di don Milani è stato capire che se volevano prendere la patente del motorino dovevano come minimo imparare a leggere, a capire quello che leggevano e a scrivere. Per lui l'emancipazione passava attraverso la grammatica, l'analisi logica, lo studio della storia, per l'acquisizione della parola che non serve a ripetere la cultura del sistema ma a esprimere la tua. A Barbiana restavi perché ci trovavi un uomo di cultura, un intellettuale come don Milani, che ti apprezzava al punto da condividere la tua cultura: non ti diceva ti do quello che ti manca, ma ti do lo strumento per esprimere le cose belle che hai dentro e per conquistarti le cose che puoi imparare. Che cosa c'è di più cristiano?» (E. Martinelli in E. Chiari, cfr. nota 5).

Oggi, in una scuola in cui l'extracurriculare ha inglobato danze e scritture creative, utili per un open day, ma non per una crescita costantemente legata al non perdere tempo prezioso in una fase della vita che è incubatore emotivo e conoscitivo di quelle successive, don Lorenzo Milani reclamerebbe a gran voce il secondo precetto riassunto così dai suoi studenti: "*a quelli che sembrano cretini dargli la scuola a tempo pieno"*.
Ecco, forse Veneziani e i periodici detrattori, dovrebbero chiedersi quali sono oggi in dati statistici sul tempo pieno (che nelle regioni del Sud si attesta ancora intorno al 20%), soprattutto nelle scuole del disagio sociale, nei piccoli centri dispersi sulle aree montane, nelle zone in cui non si tira avanti se in famiglia non ci sono doppi o tripli lavori per entrambi i genitori. Oggi che sempre più spesso la scuola deve essere "bella", ma non "giusta". Oggi che paradossalmente si taglia sulla presenza territoriale dei presidi scolastici in tempi di tracollo demografico e che la direzione politica è "meno scuola di qualità per tutti": meno geografia, meno educazione civica, meno continuità degli insegnanti, meno mense, meno ore di lezione. E in questa deriva con chiare responsabilità politiche: quale sarebbe il ruolo di don Milani?

«La battaglia contro ogni pigrizia fu uno dei cardini di quella scuola. Con precisione puntigliosa, insieme ai suoi ragazzi, don Milani calcolò che, se si considerano i 365 giorni dell'anno, lo Stato offre solo 2 ore di scuola al giorno. Troppo poche per colmare un divario linguistico antico e stratificato, perché i ricchi la lingua erudita la praticano 14 ore al giorno e così non sarà mai possibile raggiungerli» (F, Lorenzoni, *Educare controvento. Storie di maestre e maestri ribelli*, Palermo, Sellerio 2023: 262).

Il primo obbligo di serietà è nell'istituzione stessa, piuttosto. Ma in questi ultimi venti anni abbiamo assistito a modalità di reclutamento ballerine; a concorsi per docenti con domande scorrette; a graduatorie montate e smontate; a precarizzazioni senza accertamento delle competenze; a dirigenti trasformati in burocrati spesso con "corte" al seguito, ma che dei funzionari pubblici non hanno l'obbligo di rotazione (e recenti penosi casi di corruzione ne farebbero ritenere valutabile la necessità); a una burocratizzazione asfissiante in cui contano le carte a posto, con accertamenti che non valutano una società profondamente diseguale e oggi fagocitata sempre più da modelli di consumo e di distrazione di massa; a un discount legalizzato a tutto vantaggio di privati, che da un lato sfruttano i docenti e dall'altro pubblicizzano "prodotti", legittimati dalle riforme degli anni berlusconiani che hanno precisi nomi e cognomi. In tutto questo spaventoso declino di sistema, che non potrà fornire alla società – in nessun settore – cittadini formati e competenti, soltanto la buona volontà di molti singoli resiste, come fiammella e baluardo, come antidoto alla semplificazione del pensiero e alla preminenza del foro sull'arena.
Don Milani accoglieva in rettoria i figli dei mezzadri del borgo di Barbiana, perché voleva che essi riuscissero a rappresentarsi razionalmente le contraddizioni del sistema che pativano sulla propria pelle ed essere in grado di opporsi dialetticamente a qualunque limitazione delle proprie scelte libere. Lui che non faceva studiare musica senza un ascolto attento e analitico che consentisse ai suoi studenti di recarsi alla prima della Scala con orgoglio e consapevolezza [7]. Lui che aveva realizzato attorno alla rettoria una piscina e laboratori artigiani, che consentissero di esercitare il sapere intellettuale con i saperi del corpo e della mano, con un contatto diretto con le cose e la natura. Lui che aveva disseminato il boschetto con cartelloni con gli articoli della Costituzione italiana. Lui che si interessava di ogni aspetto della vita dei suoi ragazzi:

«Devo ben insegnare come il cittadino reagisce all'ingiustizia. Come ha libertà di parola e di stampa. Come il cristiano reagisce anche al sacerdote e perfino al vescovo che erra. Come ognuno deve sentirsi responsabile di tutto. Su una parete della nostra scuola c'è scritto grande "*I Care*". È il motto intraducibile dei giovani americani migliori. "Me ne importa, mi sta a cuore". È il contrario esatto del motto fascista "Me ne frego". Quando quel comunicato era arrivato a noi era già vecchio di una settimana. Si seppe che né le autorità civili, né quelle religiose avevano reagito. Allora abbiamo reagito noi» (L. Milani, *Lettera ai giudici*).

Perché qui si innestava il terzo precetto: "*agli svogliati dargli uno scopo"*. Ecco che, quando questo scopo diveniva chiaro e tangibilmente raggiungibile, occorreva che l'intera società fosse pronta ad avere o costruire le condizioni per realizzarlo. Accadde? Accade?
Lo stesso don Milani sapeva bene di essere considerato un cattivo maestro: per aver fatto apologia di reato su quella che oggi chiamiamo "obiezione di coscienza" e che è diventata legge dello Stato, sarebbe stato condannato, se non ne fosse sopraggiunta la morte a soli 44 anni [8]. Nessun educatore oggi avrebbe forza e radicalità da condurre battaglie così controcorrente e così profetiche, così fortemente innestate in una missione umana prima che cristiana.
Sebbene, evidentemente, per Veneziani l'abolizione del servizio di leva costituisca uno dei motivi della decadenza della società contemporanea, quell'obiezione di coscienza che don Milani pretendeva come esercizio di libertà di chi volesse portare alle estreme conseguenze il dettato dell'art. 11 della Costituzione italiana, non impediva allo Stato, dell'epoca e di oggi, di valutare altre opzioni: un servizio di volontariato in ospedale obbligatorio e periodico per uomini e donne; una settimana l'anno di protezione civile; formazione alla cittadinanza attiva; ecc.
Eppure, Veneziani ritiene che quella battaglia di civiltà e coscienza «ha prodotto la fine di uno dei pochi luoghi di socializzazione in cui i terroni convivevano coi polentoni, i ricchi coi poveri» e considera le classi dirigenti nate da quella esperienza non all'altezza dei compiti istituzionali.
Personalmente non conosco biografie di allievi (e non seguaci) di don Lorenzo Milani che siedano in Consigli di amministrazione o in sedi parlamentari. Viceversa possiamo ricostruire le biografie di tanti che, figli di quella borghesia consortile e clientelare dei "Pierini" [9], hanno usato legami familistici e cordate politiche come bandiera dei propri presunti meriti. E se la lingua da essi usata è lingua per confondere, annacquare, distorcere è forse perché essi ricorrono alla lingua dei legulei, quella che don Milani osteggiava, quella che non chiama "pane" il "pane" e "vino" il vino".
Pensare poi che don Milani volesse «La valorizzazione del dialetto e del gergo quotidiano ..,» per far permanere i suoi ragazzi nella «loro condizione di partenza e al turpiloquio delle periferie degradate» è davvero una lettura distorta, e colpevolmente!
L'attenzione verso la lingua in don Milani era, assai prima che si parlasse di educazione linguistica democratica, un fondamento educativo inequivocabile [10] per cominciare a servire una più giusta causa, quella dei poveri, bisognava abbandonare l'uso della parola solenne e astrusa finalizzato alla conquista di pezzi di carta e, viceversa, abbracciare la parola come strumento di eguaglianza non massificante: «La lingua e null'altro» (*Lettera a una professoressa*, cap. *Un fine* - § *sparisci:* 762).
Don Lorenzo, invece, insiste che senza la conoscenza della lingua e di tutti i lessici settoriali, non serve a nulla conoscere l'aritmetica, la fisica, la tecnologia, ossia tutte quelle nozioni che venivano/vengono considerate "utili" al mondo del lavoro:

«Non faccio più che lingua e lingue. Mi richiamo dieci venti volte per sera alle etimologie. Mi fermo sulle parole, gliele seziono, gliele faccio vivere come persone che hanno una nascita, uno sviluppo, un trasformarsi, un deformarsi» (Lettera a Ettore Bernabei, direttore del «Giornale del Mattino», 28 marzo 1956).

Secondo lui, il mondo delle professioni resta escluso a chi non possieda il dono della lingua, a loro, al massimo, sono consentiti lavori umili e mestieri artigiani. Le parole, dunque, costituiscono nella sua esperienza didattica delle chiavi di senso per avere accesso alla complessità dei processi di costruzione simbolica del mondo [11]. Come testimoniato da suoi ex allievi, quindi, dietro ad una parola poteva perdersi per un'ora:

«Una parola da nulla diventava un mondo, ci diceva di dove veniva e come la si può usare e mille frasi diverse in cui serve e tutte le sfumature dei suoi significati e come la si ritrova in altre lingue e come si compone con altre parole e quante altre parole ne deriva, finché s'era fatta mezzanotte e le penne erano ancora da intingere e i quaderni bianchi e la radice quadrata vi prometto che si farà domani…» (B. Ferrini, *Ho aperto gli occhi*, in "Adesso", 1 ottobre 1958.).

Don Milani era convinto della necessità di privilegiare la lingua in quanto strumento di evangelizzazione, di comunicazione, ma anche di lotta nelle fabbriche e di discussione nel sindacato. Una lingua non meramente funzionale, ma legata a conoscenze e ad un pensiero autonomo, sì da fare dei suoi ragazzi non «una bestia che disegna», ma «un uomo che disegna».

«Invece la lingua che parla e scrive Gianni è quella del suo babbo. Quando Gianni era piccino chiamava la radio lalla. E il babbo serio: "Non si dice lalla, si dice aradio". Ora, se è possibile, è bene che Gianni impari a dire anche radio. La vostra lingua potrebbe fargli comodo. Ma intanto non potete cacciarlo dalla scuola. "Tutti i cittadini sono uguali senza distinzioni di lingua". L'ha detto la Costituzione pensando a lui» (*Lettera a una professoressa*, cap. *I ragazzi di paese* - § *senza distinzione di lingua:* 697).

L'esempio riportato, dà conto di una certa semplificazione circa il problema dell'apprendimento linguistico. In fondo, i giovani e gli adulti del Mugello erano parlanti madrelingua di una varietà toscana non troppo distante dalla lingua ufficiale e i problemi di comprensione riguardavano più che altro la ricchezza e appropriatezza lessicale, ma la decodifica degli altri livelli era in qualche modo garantita. Le vere lingue "altre" sono il latino e l'italiano aulico della tradizione classica, usato a scuola – secondo Milani – come linea di demarcazione classista. Ma il latino, così come il greco, rientrava in ogni lezione milaniana attraverso l'etimologia e l'approfondimento semantico.
E, ovviamente, lontane, ma non irraggiungibili, erano le lingue straniere: alla base della loro acquisizione, a Barbiana, entrarono però la conversazione con gli studenti allofoni e l'ascolto dei nastri registrati. Fu del tutto rigettato il metodo traduttivo. Possiamo dire senza esagerare che don Milani, fu il promotore inconsapevole di quelli che sono oggi gli scambi Erasmus: egli fu il primo a credere che i suoi ragazzi dovessero imparare le lingue in un ambiente immersivo e per realizzare i viaggi-studio scomodava parenti e amici di ogni nazionalità. Ebbe persino un aiuto economico dal Papa:

«Del resto se il papa non guarisce dal vizio che ha preso di mandarmi 100.000 lire al mese potremo fare questo e altro!» (Lettera alla mamma, 23 luglio 1964).

Ancora oggi, invece, nonostante i finanziamenti, molti studenti continuano a non potersi permettere non una visita di istruzione all'estero, ma neanche in Italia. In ogni caso, *Lettera a una professoressa* è l'elogio della lingua come strumento di democrazia e equiparazione. A partire dagli articoli 3 e 34 della Costituzione sino alla lettura dei programmi della Scuola Media unificata, don Milani insiste ripetutamente su questo punto e l'insegnamento filtra ai suoi studenti che così scrivono:

«La lingua poi è formata dai vocaboli d'ogni materia. Per cui bisogna sfiorare tutte le materie un po' alla meglio per arricchirsi la parola. Essere dilettanti in tutto e specialisti solo nell'arte del parlare» (*Lettera a una professoressa*, cap. *Un fine* - § *fine immediato:* 760).

Altre condizioni, a mio avviso, costituiscono l'orizzonte di irrealizzabilità della scuola milaniana: da un lato l'utopia di una scuola onnicomprensiva di ogni altro interesse in cui persino i genitori fanno fatica a entrare, dall'altro la figura unica di un maestro/precettore che diventa anche guida spirituale. Ma oggi, con giovani sempre più sconnessi dalla realtà e dalla vita socio-politica, sempre più in difficoltà nel costruirsi un orizzonte personale e collettivo in cui realizzarsi, con classi in cui al disagio endogeno si aggiungono nuove complessità dovute al multiculturalismo, il processo educativo milaniano dovrebbe finalmente non costituire più un elemento di contrasto o di equivoci, ma un metodo di denuncia delle diseguaglianze, un metodo responsabile che si assume la responsabilità

educativa anche a costo di disobbedire a leggi ingiuste e incoerenti e che educa alla responsabilità nei confronti di tutto e di tutti.
Oggi che anche la Chiesa ha fatto pace con questo prete scomodo [12], seppellito in un boschetto ancora poco raggiungibile a dispetto degli anni trascorsi, torniamo a parlare di scuola pubblica se si ritiene necessario, ma lasciamo fuori don Lorenzo Milani dai nostri disastri e dalle opposte faziosità.

Dialoghi Mediterranei, n.62, luglio 2023

Note

[1] Nel cinquantenario dalla morte, a titolo esemplificativo, Il 26 febbraio 2017 Lorenzo Tomasin, docente dell'Università di Losanna, sul domenicale del «Sole 24 ore» pubblica un articolo dal titolo: «Io sto con la professoressa». E nell'occhiello, a scanso di ogni ambiguità: «Rileggere don Milani».
[2] La personalità incandescente del giovane Lorenzo fu il motivo per cui la sua parabola evangelica si confina in due spazi molto isolati dentro la diocesi di appartenenza, San Donato di Calenzano e proprio Barbiana nel Mugello. Il prezzo dei suoi eccessi verbali e dei suoi scontri con gli altri parroci, gli costò un esilio a cui comunque obbedì cristianamente.
[3] Si sa che di vere e proprie 'opere', cioè di libri a sua firma, Milani ne pubblicò solo una, *Esperienze pastorali*, frutto del periodo di apostolato svolto dal 1947 al 1954 a San Donato di Calenzano. Oggi tutte le lettere e gli interventi, compreso il testo uscito postumo come "Scuola di Barbiana", ossia *Lettera a una professoressa*, sono apparse nella collana I Meridiani della Mondadori: nei due tomi di quasi 2800 pagine complessive sono comprese *Tutte le opere* di don Lorenzo Milani. «Fa sorridere che uno come lui, insofferente agli "argomenti spirituali e 'formativi'" (tomo II: 153) e per il quale "la problematica di sé stesso" è una malattia da signori (II: 336), venga catalogato fra i Classici dello Spirito, nome della serie interna alla collana. Ma prevale il sollievo per l'evento in sé. Era ora», S. Vecchio, *Lorenzo Milani, un classico del Novecento***,** in «Segno» maggio/giugno 2017, dossier allegato: *L'I Care di Don Milani e la scuola oggi:* 38-44.
[4] In L. Milani, *Anche le oche sanno sgambettare*, C. Galeotti (a cura di), Millelire, Stampa alternativa, Roma 1995. Il testo è la trascrizione di una discussione avvenuta nel 1965. Cfr. E. Curzel, *Bestemmiare il tempo. Don Milani, profeta antipatico, contro le discoteche*, in «Il margine», 1996 (6): 27-29.
[5] A seguito di questa ennesima polemica, è intervenuto anche il settimanale «Famiglia cristiana»: E. Chiari, https://www.famigliacristiana.it/articolo/edoardo-martinelli-su-don-milani-altro-che-scuola-facile-a-barbiana-abbiamo-imparato-a-scrivere-e-a-ragionare.aspx (03/06/2023).
[6] Ad esempio, in una lettera a a Mario Gozzini (20 ottobre 1953), così scrive a proposito di un suo studente: «L'ho portato al diploma di 3ª commerciale tutto a furia di urlacci, legnate e un calamaio sul capo».
[7] Il priore voleva che i suoi ragazzi si aprissero al mondo attraverso esperienze significative e contatti reali: quando, però, ottenne i biglietti per portare i ragazzi ad ascoltare la Bohème, don Milani restò fuori perché la Curia di Milano vietava l'ingresso alla Scala ai preti.
[8] Don Milani viene accusato di apologia di reato per la pubblicazione della *Lettera ai cappellani militari*, in cui giustifica l'obiezione di coscienza; la lettera viene inviata a tutti gli organi di stampa, ma sarà stampata in maniera integrale soltanto da *Rinascita* diretto da Luca Pavolini. Il 14 dicembre si svolge la prima seduta del processo a cui non potrà partecipare per motivi di salute. Decide quindi di inviare una lettera ai giudici a sostegno della sua azione che non va intesa come incitamento alla diserzione, ma come forma di rispetto alla Costituzione. Cfr. L. Milani, *Lettera ai giudici*. Il 15 febbraio 1966 don Milani viene assolto dal tribunale di Roma perché "il fatto non costituisce reato". Il 15 dicembre 1966 si apre il processo d'Appello. Il 5 ottobre 1967 la Corte d'Appello di Roma condanna Pavolini per apologia di reato e per don Milani dichiara il non luogo a procedere per la morte del reo.
[9] In *Lettera a una professoressa* Pierino è il prototipo del "figlio di papà", mentre "Gianni" è il figlio del contadino.
[10] Ma in questi anni anche il padre della Educazione linguistica democratica, Tullio De Mauro, ha dovuto fare i conti con criminalizzazioni più ideologiche che scientifiche.
[11] L. Amenta e M. Castiglione, *Leggere la Lettera. Il maestro don Lorenzo Milani 50 anni dopo*, Palermo, CSFLS 2017.
[12] Papa Francesco è stato il primo a portare un mazzo di fiori sulla tomba in cui Milani volle essere seppellito con gli scarponi da montagna. https://www.laciviltacattolica.it/articolo/il-sacerdote-don-lorenzo-milani-priore-di-barbiana/

Marina Castiglione, professoressa ordinaria di Linguistica italiana e Coordinatrice del Dottorato di ricerca in Studi umanistici presso l'Università degli Studi di Palermo, ha svolto corsi di Filologia della letteratura italiana, Dialettologia, Storia della lingua, Pragmatica e testualità. Fa parte del Comitato scientifico del Bollettino del Centro di Studi Filologici e Siciliani e della Rivista di studi "Il nome nel testo". Curatrice della collana editoriale Diàlektos, Piccola Biblioteca per la scuola con Luisa Amenta e Iride Valenti, che si occupa della divulgazione del patrimonio linguistico regionale per la Legge 9/2011. Direttrice del progetto DASES (Dizionario Atlante dei soprannomi etnici in Sicilia) che compone la sezione onomastica dell'Atlante linguistico della Sicilia (ALS), è impegnata nella ricerca sui lessici settoriali, sulla onomastica letteraria, sulla linguistica testuale. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni tra cui: *L'incesto della parola. Lingua e scrittura in Silvana Grasso* (2009); *Parole e strumenti dei gessai in Sicilia. Lessico di un mestiere scomparso* (2012); *L'identità nel nome. Profili antroponimici in Sicilia* (2019). Nel 2020 è uscita la curatela, insieme ad Elena Riccio, del volume *Leonardo Sciascia (1821-1989). Letteratura, critica, militanza civile*, CSFLS e Dipartimento di Scienze umanistiche.

“Ai poveri scuola subito”: lettura di Don Milani, maestro e priore a Barbiana

di *Salvina Chetta*

Don Lorenzo Milani a cento anni dalla nascita ci parla ancora, ci interroga persino e ancora ci scuote. Non serve soltanto farne memoria attraverso convegni, libri, articoli di giornali, film e cartelloni, non bisogna solo parlare e scrivere di lui; chi ha conosciuto Don Milani attraverso i suoi scritti o quelli dei suoi allievi, chi ha letto almeno una volta nella vita *Lettera a una professoressa* non può che rimboccarsi le maniche con gioia e vigore e iniziare a lavorare alla stessa opera del Priore di Barbiana: prendersi cura della formazione dei ragazzi poveri, emarginati, in condizione di disagio sociale, economico e culturale.

Leggendo *Lettera a una professoressa*, del resto, come sosteneva Pasolini, la vitalità aumenta in modo vertiginoso: bisognerebbe che gli insegnanti ne facessero lettura a settembre, prima di ogni nuovo anno scolastico, come vangelo laico della scuola accanto alla Costituzione e come suo ideale e pratico completamento; con profonda amarezza constatiamo, tuttavia, che molti colleghi di questo libro conoscono solo la fama o qualche frase citata qui e là a fare scempio di uno dei più valorosi maestri del Novecento.

Don Milani non va solo celebrato, ma vissuto. *Lettera a una professoressa* ci impone operosità, lavoro sempre, ortodossia dell’azione, intransigenza, fatica: e non sono forse questi gli espedienti per sperare in una società migliore? «Finché c’è fatica, c’è speranza» sosteneva Don Milani e nel

centenario della sua nascita, il 27 maggio, a Barbiana, con queste stesse parole il Presidente della Repubblica Sergio Mattarella ha concluso il suo intervento in occasione della cerimonia commemorativa.
Lorenzo Milani nasce a Firenze in una colta famiglia borghese, nell'adolescenza si appassiona alla pittura e per approfondire l'arte sacra legge il Vangelo: si interroga, si turba sulla sua condizione di privilegiato, non ha pace, ha trovato il Dio dei poveri e a venti anni si converte ed entra in seminario. La madre, Alice Weiss, di origine israelita, reagisce alla scelta vocazionale del figlio con queste parole: «Per noi è doloroso come se tu fossi morto in guerra» [1], i suoi, tuttavia, non ne ostacolano la scelta e il cospicuo numero di lettere tra la madre e il figlio, negli anni del sacerdozio, sono anzi testimonianza di una relazione viva e di un legame profondo. Nel 1947 Lorenzo Milani diventa sacerdote, l'esperienza di aiutante prete a Montespertoli dura poco,
Don Lorenzo, del resto, mal tollera quel luogo in cui la famiglia teneva i poderi; vuole vivere poveramente, non sopporta di dormire e mangiare nell'abitazione signorile dei genitori. Nello stesso anno la Curia lo nomina cappellano della parrocchia di San Donato a Calenzano. In questo paesino, non lontano da Firenze, istituisce una scuola serale per giovani operai: la vera povertà consiste nella mancanza della conoscenza e del dominio della parola, il sapere avvicina a Dio e fa gli uomini liberi. La scuola serve per pensare e per difendersi dall'egemonia della borghesia e dalla tirannia dei padroni delle fabbriche: «a noi non interessa tanto di colmare l'abisso di ignoranza, quanto l'abisso di differenza» [2], La scuola accoglie credenti e non credenti, militanti di partiti di destra e di sinistra.
Don Milani diventa presto un prete e un educatore scomodo e i due ruoli non sono mai scissi: durante le omelie scende dal pulpito, ha affisso alla navata una carta della Palestina che utilizza per spiegare i fatti del Vangelo, il suo linguaggio è semplice e concreto, niente fronzoli e orpelli. La semplicità e la concretezza del suo dire le ha apprese dall'arte, dal maestro di pittura Hans Joachim Staude: «tu mi hai parlato della necessità di cercare sempre l'essenziale, di eliminare i dettagli e di semplificare, di vedere le cose come un'unità dove ogni parte dipende da un'altra. A me non bastava cercare questi rapporti tra i colori. Ho voluto cercarli tra la mia vita e le persone del mondo e ho preso un'altra strada» [3].
La scuola di Calenzano, che promuove e organizza il sindacato, l'attività di prete dal parlare laico, libero e anticonformista fanno storcere il naso al clero e alla Democrazia Cristiana, che si aspettano, invece, da parte di Don Lorenzo un agire di "devota" e obbediente partecipazione alla lotta contro il comunismo. Egli è dalla parte dei poveri, degli ultimi, dei giovani contadini e operai e questa scelta, tuttavia, si configura come una scelta interamente religiosa e umana che nulla ha a che fare con la politica dei partiti. Ce lo chiarisce egli stesso nella lettera al giovane comunista Pipetta di San Donato: «È un caso, sai, che tu mi trovi a lottare con te contro i signori (…) Ora che il ricco t'ha vinto col mio aiuto mi tocca dirti che hai ragione, mi tocca scendere accanto a te e combattere il ricco. (…) Quando tu non avrai più fame né sete, ricordatene, Pipetta, io ti tradirò» [4]. Quanti lo abbiano considerato un prete comunista o sono caduti nell'errore o hanno sostenuto i propri interessi. Non si può incasellare o etichettare politicamente Don Lorenzo Milani: non era un rivoluzionario, era un intransigente, non si riteneva un cattolico del dissenso, ma perseverante, anzi, nei valori del Vangelo e della Costituzione.
Nel 1954 Don Lorenzo Milani viene trasferito a Barbiana, l'intento del clero è quello di emarginarlo, confinarlo in una parrocchia isolata e di pochissime anime per ammutolirlo: non fu così. È sorprendente, infatti, che l'esempio di Barbiana sia un messaggio vivo ancora oggi e sia arrivato molto lontano. Dal confinamento, dalla povertà delle campagne del Mugello, dalla miseria delle poche famiglie che le abitano, da quel niente Don Milani prende forza: «La grandezza di una vita non si misura dalla grandezza del luogo in cui si è svolta, ma da tutt'altre cose. E neanche la possibilità di fare del bene si misurano dal numero di parrocchiani» [5], scrive alla madre, non appena giunto a Barbiana.
Parlando di Barbiana, Marco Ramat, ne *La lettera sovversiva* di Vanessa Roghi, testimonia: «il posto diventa grande in proporzione del lavoro che uno ci butta, senza dispersioni velleitarie che nascondano un'inconscia tendenza al disimpegno. Questa è la lezione più profonda che mi diede Don

Milani: la stessa lezione per cui Barbiana, per il lavoro buttatoci da lui, era diventato un posto immenso» [6]. Certo la grandezza della fama del luogo si deve soprattutto a *Lettera a una professoressa*, questo libro straordinario, pubblicato subito dopo la morte del Priore nel 1967, ha fatto la storia della scuola italiana, ha mosso la riflessione sull'urgenza di riformare il sistema educativo italiano ed è divenuto simbolo e manifesto delle battaglie per la scuola negli anni Settanta. In quegli anni, scrive Vanessa Roghi, ma forse anche adesso «Le maestre d'Italia si dividevano in tre gruppi precisi: chi aveva letto *Lettera a una professoressa*, chi non l'aveva letta, chi era la professoressa» [7]. Il libro – si legge subito nella prima pagina – non è scritto per gli insegnanti, ma per i genitori: «È un invito ad organizzarsi». I Decreti Delegati nei primi anni Settanta ne furono la risposta: la scuola assunse il carattere di comunità sociale e civica con la partecipazione attiva di tutte le sue rappresentanze: studenti, genitori e insegnanti. Nell'imbarbarimento e nella superficialità degli interessi della società odierna anche queste conquiste sembrano perdute: la partecipazione è diventata forma scevra di sostanza, si ha difficoltà a eleggere la rappresentanza dei genitori nei consigli di classe e di istituto e le riunioni collegiali sono regredite a liturgie burocratiche.
A Barbiana inizialmente il Priore cerca di avvicinare i giovani alla parrocchia offrendo occasioni di svago, ma poi si rende conto che nessuna opera di evangelizzazione può avvenire senza un'elevazione sociale e civile: occorre fare scuola! Non si può buttare via il tempo, «bestemmiare il tempo, dono prezioso di Dio che passa e non torna» [8]. Don Milani condanna la ricreazione, dunque, «per affetto del suo contrario (la scuola)» [9]. «Non c'era ricreazione. Non era vacanza nemmeno la domenica. Nessuno di noi se ne dava gran pensiero perché il lavoro è peggio. Ma ogni borghese che capitava a visitarci faceva una polemica su questo punto. Un professore disse: "Lei reverendo non ha studiato pedagogia. Polianski dice che lo sport è per il ragazzo una necessità fisiopsico…" Parlava senza guardarci (…) Finalmente andò via e Lucio che aveva 36 mucche nella stalla disse: "La scuola sarà sempre meglio della merda"» [10].
Nella scuola di oggi si spreca tanto tempo, molto in compilazioni di carte, disbrigo di pratiche, giornate dedicate a "manifestazioni" ed "eventi", organizzazione di balli di gruppo, mentre, invece, come sostiene Massimo Recalcati, un'ora di lezione può cambiare la vita.
Il tema della ricreazione è stato ampiamente trattato da Don Milani nelle *Esperienze Pastorali*, opera pubblicata nel 1957, ma fatta ritirare dal commercio dal Sant'Uffizio un anno dopo, perché giudicata inopportuna. Scomoda perché le esperienze raccontate sono verità avallate da indagini statistiche o ispirate da un saldo senso etico come per le bellissime pagine del capitolo *Lettera aperta a un predicatore*. Tenuta nella lista dei libri proibiti per 55 anni, nel 2013 papa Francesco ne ha sciolto la condanna. Don Milani, che con affettuosa ironia chiama la Chiesa "la mia ditta" è obbediente all'ordine sacro fino alla fine dei suoi giorni, ma la sua opera di evangelizzazione e il suo amore per i ragazzi non può redimersi dalla verità: «Ragazzi io vi prometto davanti a Dio che questa scuola la faccio soltanto per darvi l'istruzione e che vi dirò sempre la verità d'ogni cosa, sia che faccia comodo alla mia ditta, sia che le faccia disonore» [11].
A Barbiana la scuola si svolge in canonica, ogni stanza è un'aula, al piano terra viene allestito un laboratorio dove i ragazzi imparano a costruire quello che serve per la scuola stessa e in estate le lezioni si svolgono all'aperto. Tutti i ragazzi di Barbiana vanno a scuola in canonica, alcuni arrivano anche da Vicchio, camminano per un'ora e mezza nelle campagne al mattino e alla sera per raggiungerla, hanno dagli undici ai sedici anni, hanno frequentato la pluriclasse delle elementari e studiano dal Priore per affrontare gli esami di Stato. Nel 1963 sono all'incirca una trentina e sono più i maschi che le femmine, ma Sandra Passerotti ne *Le ragazze di Barbiana* ci racconta, attraverso la testimonianza diretta di alcune donne, una scuola al femminile che non conoscevamo. Don Lorenzo manda a lavorare e a studiare all'estero anche le ragazze: «il fatto di essere riuscito a mandare la Carla in Inghilterra, accidenti se fu una rivoluzione a Barbiana!», testimonia Franca Righini [12].
Tra le presenze femminili nella scuola ricordiamo pure quella della professoressa Adele Corradi, intervistata nel documentario *Barbiana '65 – La lezione di Don Milani* (uno dei pochi documenti che raccoglie voci e immagini della scuola del Priore: al regista Angelo D'Alessandro fu concesso allora, in via del tutto eccezionale, di girarne le scene). Adele Corradi è anche autrice di *Non so se Don*

Lorenzo, libro edito nel 2017 dalla casa editrice Feltrinelli. L'originalità di quest'opera sta nella capacità di raccontarci non la storia di Don Milani, come avviene per la maggior parte degli scritti sul Priore, ma la complessità del personaggio attraverso i ricordi di un'amicizia autentica. Cacciati gli intellettuali borghesi da Barbiana che con impertinenza prendevano la parola nelle lezioni o diffamavano Don Lorenzo all'esterno, la professoressa Corradi resta ad aiutare il maestro nella scuola: «Non mi ricordo perché dovessi fare lezione di latino con Michele la mattina prestissimo. Forse durante il giorno Michele lavorava alla Cisl e tornava la sera tardi. Io alle otto e mezzo dovevo essere a scuola e per raggiungerla dovevo fare quattordici chilometri. Penso perciò che la lezione dovesse essere all'incirca fra le sei e mezzo e le sette della mattina» [13].
Ora la scuola di Barbiana la chiameremmo inclusiva, ma, a differenza della nostra, quella lo era veramente, non se ne arrogava fintamente l'aggettivo. Era inclusiva perché «chi era senza basi, lento o svogliato si sentiva il preferito. Veniva accolto come voi accogliete il primo della classe. Sembrava che la scuola fosse tutta per lui. Finché non aveva capito, gli altri non andavano avanti» [14]. Era inclusiva perché il suo fine non era economico, il pieno sviluppo, cioè, del cittadino produttivo, egoista e competitivo: «chi è più istruito guadagna più quattrini chi ha più quattrini fa più studiare i suoi figlioli» [15]; il fine della scuola di Barbiana era il pieno sviluppo della persona umana. Non ci sono voti, non ci sono promossi e bocciati nella scuola del Priore. Essere bravi non è un merito, è un compito: chi è bravo fa scuola ai più piccoli. Non bisogna amare la conoscenza, ma cercare il sapere per usarlo al servizio del prossimo. Conoscere, infatti, implica sempre un dovere, quello di insegnare: «ai poveri scuola subito prima d'essere pronta, prima d'esser matura, prima d'esser laureata, prima d'esser fidanzata o sposata». Ai ragazzi il Priore dona il sapere che possiede e la parola per non essere ingannati, per essere liberi. In cambio riceve la cultura dei poveri.
Tutti devono sapere le lingue, viaggiare per impararle. Argomento di lezione a Barbiana sono le parole, sulle parole passano intere le giornate: chi non intende tutte le parole della prima pagina di un giornale non può dirsi cittadino sovrano. La conoscenza delle lingue ha per Don Milani una funzione sociale: servono per comunicare, quindi per saper stare al Mondo. Chi va all'estero per imparare le lingue ogni giorno scrive a Barbiana e racconta ai compagni ciò che gli accade. In appendice alla nuova edizione del libro *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana* di Michele Gesualdi la lettera che il giovane Michele invia da Stoccarda, dove fu mandato a lavorare e studiare per imparare il tedesco, ci racconta dell'incontro in treno di alcuni migranti meridionali analfabeti, partiti alla ventura, ma rispediti a casa dal controllore perché privi di passaporto. Ci muove a un sorriso Michele, che subito si fa amaro.
Lettera a una professoressa è un esempio del metodo di scrittura collettiva di cui ogni giorno si fa esperienza a Barbiana: la verità, secondo Don Milani, si può raggiungere solo collettivamente, un pezzo ciascuno. La scrittura collettiva non ha velleità e fini individualistici: la trasmissione del messaggio deve essere chiara per tutti. Si scrive sui foglietti, si uniscono i pezzi, si ciclostila, poi «si chiama un estraneo dopo l'altro. Si bada che non siano stati troppo a scuola. Gli si fa leggere ad alta voce. Si guarda se hanno inteso quello che volevamo dire» [16].
Un "metodo scuola di Barbiana" non esiste. Abbiamo accennato alla scrittura collettiva, alla lettura dei giornali, al tutoraggio dei più istruiti sui più piccoli, all'importanza del significato delle parole, allo studio delle lingue, ai laboratori, all'assenza dei voti… ma se sommaste tutto questo non avreste la scuola del Priore: «Spesso gli amici mi chiedono come faccio a far scuola (…) Sbagliano la domanda, non dovrebbero preoccuparsi di come bisogna fare per fare scuola, ma solo di come bisogna essere per poter far scuola (…) Non bisogna essere interclassisti, ma schierati. Bisogna ardere dell'ansia di elevare il povero a un livello superiore» [17].
Oggi molti colleghi, nonostante il superamento dei programmi, rimangono ancorati a una impostazione gentiliana della scuola: tutta la storia, tutta la letteratura, tutta la geografia, tutta la scienza. Le lezioni a Barbiana, invece, partono dal presente, dalle problematiche del presente (nazionale ed internazionale). Il presente è ineludibile! «Quella professoressa s'era fermata alla prima guerra mondiale. Esattamente al punto dove la scuola poteva riallacciarsi con la vita. E in tutto l'anno non aveva mai letto un giornale in classe» [18]. Per la comprensione e valutazione dei fatti i ragazzi

di Don Milani si riferiscono alla Costituzione. Per la crescita morale e umana, sostiene il Priore, è più importante che i ragazzi conoscano il contratto dei metalmeccanici, che le guerre puniche. Occuparsi del presente nella scuola di Barbiana significa leggere i giornali, ragionare, per esempio, su quanto pubblicato nel febbraio del 1965 su "La Nazione" in cui i cappellani militari prendono posizione contro l'obiezione di coscienza: «Ora io sedevo davanti ai miei ragazzi nella mia duplice veste di maestro e di sacerdote e loro mi guardavano sdegnati (…) Dovevo ben insegnare come il cittadino reagisce all'ingiustizia. Come ha libertà di parola e di stampa. Come il cristiano reagisce anche al sacerdote e perfino al vescovo che erra. Come ognuno deve sentirsi responsabile di tutto [19]. Occorreva dare una risposta ai cappellani: «Allora abbiamo reagito noi. Una scuola austera come la nostra, che non conosce ricreazione né vacanze, ha tanto tempo a disposizione per pensare e studiare. Ha perciò il diritto di dire cose che altri non dice» [20].
La conseguente lettera ai cappellani militari scritta da Barbiana solleverà un fervente dibattito nella società italiana e porterà Don Milani a giudizio per apologia di reato. Gli scritti attorno all'argomento, la lettera incriminata, la lettera ai giudici sono raccolti e pubblicati nel libro *L'obbedienza non è più una virtù* ad aggiungere valore al lavoro del maestro e dei suoi ragazzi.
Don Lorenzo Milani muore a Firenze il 26 giugno del 1967, è seppellito nel cimitero di Barbiana con gli scarponi e i paramenti sacri e accanto a lui dal 2018 riposa Michele Gesualdi. Povero, ma ricco di spirito, Don Lorenzo lascia un testamento di parole e un saluto ai suoi ragazzi che le comprende tutte: «Ho voluto più bene a voi che a Dio, ma ho speranza che lui non stia attento a queste sottigliezze e abbia scritto tutto al suo conto» [21].
La scuola oggi è molto malata e mi chiedo spesso se sia ancora in grado di obbedire al suo alto compito costituzionale o se non sia anch'essa uno strumento omologante e si debba, così, accogliere la provocazione di Ivan Illich di descolarizzare la società. Subito dopo Don Milani, la strada di riforme intraprese è stata virtuosa: sono state abolite le classi differenziali, ci sono stati gli anni della sperimentazione, sono stati aboliti i programmi tradizionali, l'autonomia scolastica ha aperto una riflessione seria sui territori e sui bisogni degli alunni e delle famiglie che ha permesso di personalizzare l'azione educativa, ma il berlusconismo è un subdolo male: il processo di depauperamento culturale dovuto all'inquadramento delle coscienze attraverso i media, il trionfo della superficialità e delle logiche aziendali hanno reso pressoché vano il lavoro di quanti desideravano costruire una scuola capace di formare cittadini liberi. Oggi mi pare che la scuola abbia senso solo nelle periferie degradate, nel Sud del nostro Paese, più che al Nord, nei paesi più che nelle città, per gli ultimi, per i disabili, per i poveri e gli emarginati, per le tante Barbiane del Mondo, per i migranti che alla scuola Penny Wirton di Roma imparano l'italiano; di loro e dei maestri volontari ci racconta Eraldo Affinati ne *L'uomo del futuro*. O la scuola influisce sulla società contraddicendo le usanze o non è scuola.
Dopo i tre anni delle medie, frequentate in paese, nel 1995 con altre tre compagne mi iscrissi al quarto ginnasio del Vittorio Emanuele di Palermo, eravamo state licenziate tutte con ottimi voti e avevamo avuto un bravo insegnante di Lettere, per raggiungere la nuova scuola di città dovevamo alzarci la mattina alle cinque e prendere la corriera che partiva alle sei e quindici, rincasavamo al pomeriggio e spesso restavano poche ore per lo studio. Il primo giorno di scuola la professoressa del ginnasio, senza conoscere ancora i nostri nomi e prima di guardarci negli occhi, proferì le testuali parole: «in questa classe siete in troppi, ne boccerò un terzo». Eravamo timide e lasciammo, inermi, che la condanna, fra i troppi, cadesse anche su di noi. Nell'estate seguente, forse per caso o perché i grandi libri sanno sempre come e quando essere opportuni, lessi per la prima volta *Lettera a una professoressa*. Ora sono un'insegnante: il mio maestro è Don Milani.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Michele Gesualdi, *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana*, San Paolo, Milano, 2023: 41.

[2] Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1957: 220.
[3] Davide Rossi, a cura di, *Lorenzo Milani. La selezione è contro la cultura. Appunti per una scuola aperta,* Pgreco edizioni, Milano, 2017: 67.
[4] Michele Gesualdi, a cura di, *Don Lorenzo Milani. Lettere*, Edizioni San Paolo, Milano, 2023: 32
[5] Michele Gesualdi, *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana,* op. cit.: 182
[6] Vanessa Roghi, *La lettera sovversiva*, Editori Laterza, Bari-Roma 2017: 52
[7] Ibidem
[8] Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*, op. cit.: 54
[9] Ibidem: 135
[10] Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1988: 12-13.
[11] Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali,* op. cit.: 269.
[12] Professoressa di lettere a Calenzano, conosce Don Milani e ne divulga gli insegnamenti, la sua testimonianza è raccolta in Sandra Passerotti, *Le ragazze di Barbiana. La scuola al femminile di Don Milani*, Libreria Editrice Fiorentina, Città di Castello (PG), 2023: 63.
[13] Adele Corradi, *Non so se Don Lorenzo*, Feltrinelli, Milano, 2017: 95.
[14] Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, op. cit.: 12
[15] Da *Lettera ad una sposa il giorno del matrimonio*, in Michele Gesualdi, a cura di, *Don Lorenzo Milani. Lettere*, op. cit.: 95
[16] Testimonianza di Olga Bozzolini in Sandra Passerotti, op. cit.: 107.
[17] Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali,* op. cit: 239
[18] Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa,* op. cit.: 27
[19] Michele Gesualdi, a cura di, *Don Lorenzo Milani. Lettere*, op. cit.: 282
[20] Ibidem.
[21] Ibidem: 357.

Riferimenti bibliografici

Eraldo Affinati, *L'uomo del futuro*, Mondadori, Milano 2016
Antonio Cairoti, *Un marxista a Barbiana*, intervista a Riccardo Cesari, in "la Lettura" del 14 maggio 2023.
Adele Corradi, *Non so se Don Lorenzo*, Feltrinelli, Milano, 2017
Michele Gesualdi, a cura di, *Don Lorenzo Milani. Lettere*, Edizioni San Paolo, Milano, 2023
Michele Gesualdi, *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana*, San Paolo, Milano, 2023
Ivan Illich, *Descolarizzare la società*, Mimesis, Milano 2019
Mario Landi, *Tutto al suo conto*, San Paolo Edizioni, Milano 2023
Don Lorenzo Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1957
Don Lorenzo Milani, *Perché mi hai chiamato?*, San Paolo Edizioni, Milano 2013
Sandra Passerotti, *Le ragazze di Barbiana. La scuola al femminile di Don Milani*, Libreria Editrice Fiorentina, Città di Castello (PG), 2023
Massimo Recalcati, *L'ora di lezione,* Einaudi, Torino 2014Andrea Schiavon, *Don Milani, parole per timidi e disobbedienti*, Add, Torino 2017
Vanessa Roghi, *La lettera sovversiva*, Editori Laterza, 2017
Vanessa Roghi, *Perché dobbiamo imparare ancora da Don Milani,* "La Repubblica", 27 maggio 2023
Davide Rossi, a cura di, *Lorenzo Milani. La selezione è contro la cultura. Appunti per una scuola aperta,* Pgreco Edizioni, Milano, 2017
Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1988

Sitografia

https://www.quirinale.it/elementi/89768
https://www.famigliacristiana.it/articolo/edoardo-martinelli-su-don-milani-altro-che-scuola-facile-a-barbiana-abbiamo-imparato-a-scrivere-e-a-ragionare.aspx
https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/percorsi/percorsi_402.html

Filmografia

Davide Cavalleri, *Un uomo libero. L'ultima lezione di don Lorenzo Milani*
Alessandro G. A. D'Alessandro, *Barbiana '65. La lezione di Don Lorenzo Milani*

Salvina Chetta, vive a Mezzojuso (PA). Si è laureata in Lettere moderne ed è insegnante di Sostegno nella scuola primaria. Ha fatto parte della Compagnia del Teatro del Baglio di Villafrati (PA). È appassionata di fotografia e ha pubblicato alcuni saggi sull'emigrazione siciliana in Tunisia. Per la rivista "Nuova Busambra" ha curato la rubrica "Nìvura simenza" sulle scritture popolari.

L’inclusione e il prendersi cura. La lezione di Lorenzo Milani e le attuali distorsioni dell’istituzione scolastica

di *Valeria Dell’Orzo*

Insegnare è un mestiere strano, ciò che impari ogni giorno è la necessità, coincidente con la ricchissima possibilità del docente di adattarsi, in un continuo movimento, alla quantità di vite che incontra, accogliendole ognuna nell’unicità che le identifica, con fragilità e corazze personali e col falso mito di insormontabili limiti. L’insegnamento è un percorso corale, inscindibile dal continuo rapporto di scambio tra le parti coinvolte, compiuto ascoltando, osservando, interrogandosi e sperimentando, volta per volta, il codice più adatto a far schiudere da ciascun allievo il proprio meglio, quel seme futuro che continuerà a germogliare e a crescere quando sarà lontano dai banchi di scuola, sperando che sia intento, col proprio percorso, a fare del mondo quel posto capace di svilupparsi nel rispetto dell’altro, riconoscendo a ciascuno un potenziale imprescindibile, un io irripetibile e irriducibile.
Eppure l’istituzione scolastica, distante da molti docenti così come dagli allievi e travestita di norme di pregevoli proposizioni inclusive, si esprime ancora in rigurgiti malcelati di un sistema sostanzialmente escludente e classista. La pioggia di strumenti, previsti e messi quotidianamente in atto nelle classi, non prescinde dal meccanismo del marchio dell’élite che separa alcune scuole da tutte le altre, o dall’esteso avviamento al lavoro quale parte integrante, e per alcuni momenti sostitutiva, dello studio, favorendo quell’impari preparazione alla vita futura che vuole ogni allievo quale agente del produrre.
L’estensione del diritto scolastico ha certo permesso la formazione di classi variegate, poliglotte e multiculturali, ha visto il coesistere dei ceti più agiati e di coloro che cercano ancora un equilibrio sugli affanni della sopravvivenza, ha favorito il confronto quotidiano con tutte quelle abilità differenti che per lungo tempo sono state esiliate al di fuori dell’istruzione o marginalizzate in classi speciali. Eppure questa ricchezza che oggi ci si offre, stenta a trasformarsi nella progettazione possibile di un futuro di opportunità paritarie.
Ripensare all’illuminante sperimentazione scolastica di Don Milani, tanto richiamato nella teoria pedagogica e così poco ascoltato nella concreta politica ministeriale, consente di seguire quello

slancio di necessaria, oltre che etica, inclusione. Le classi sono oggi aperte a tutti, sono state abbattute molte delle segregazioni che per lungo tempo hanno afflitto lo sviluppo del singolo e della comunità, ma in alcuni sfortunati casi sono state camuffate con riduzioni sommarie delle richieste, un abbassamento degli obiettivi per consentire il mantenimento dei tempi stabiliti dagli iter della formazione scolastica, più che a garantire il rispetto dei tempi e delle condizioni del singolo.
La storia della pedagogia è segnata da pensieri visionari nella loro semplice lucidità e da fasi di profonda discesa nella sua profonda funzione etica e sociale. La scuola, fatta di giovinezza desiderosa di scoprire, sperimentare, rivoluzionare e rigenerare, non può sottrarsi alle necessarie osservazioni di coloro che intendono guardare al mondo, di oggi, del passato e del domani, come a una realtà viva, in continuo divenire e costruire. Ebbene, questo spazio di cultura e crescita rappresenta spesso, tristemente, l'immagine riflessa di politiche socio-egemoniche umanamente miserrime, lasciando scorgere, senza troppo mistero, le possibili evoluzioni (ovvero involuzioni) di una realtà futura ancorata a logiche escludenti e limitanti.
Uno degli aspetti fondamentali dei sistemi di convivenza è costituito dall'insieme delle pratiche, delle teorie e delle forme di realizzazione dell'insegnamento verso i più giovani componenti della società. Tale realtà si rivela imprescindibile per la sopravvivenza dell'intera comunità, pur riflettendo i meccanismi dell'egemonia interna e delle derive globali. Nella storia sono state differenti le riflessioni sul ruolo dell'insegnamento nella vita sociale e sul valore della cultura, e dunque su quegli aspetti – patrimoni di idee, memorie e saperi – che vengono selezionati con lo scopo di essere consegnati e tramandati alle generazioni future; la società adulta, con particolare riferimento a quella egemone, ha spesso messo in atto logiche escludenti, classiste, vessatorie e dunque limitanti per la collettività, nella presuntuosa e arrogante ambizione di mantenere, generazione dopo generazione, una condizione di privilegio che la separasse dal resto della società.
Tra le rivoluzioni del mondo moderno più incisive nel campo dell'istruzione, l'azione di Don Milani ha senza alcun dubbio segnato il nascere, e il diffondersi, di una nuova prospettiva pedagogica, di nuovi orizzonti didattici. È una scuola che secondo il buon senso, insito in un sano e umano spirito di solidale cittadinanza, si prefigge di non lasciare nessuno indietro, di adattarsi secondo quel fondamentale accudimento che i giovani necessitano per diventare adulti, formati nella cultura, nell'etica e nell'operosità collettiva.
Per accompagnare la crescita delle competenze e delle conoscenze del singolo è prioritario, secondo la logica di Don Milani, che chiunque possa padroneggiare la lingua, veicolo di dialogo, confronto, strumento di lotta per la difesa dei propri diritti, mirabile prodigio di emancipazione. Nel mondo globalizzato di oggi, nel multiculturalismo che connota molte scuole, la necessità di padroneggiare la lingua si fa ancora più evidente e, se da una parte tale diritto, quello appunto di potere conoscere la lingua per inserirsi nella comunità e per portare avanti con profitto e autonomia i propri studi, è garantito dall'offerta di corsi di lingua L2, diversificati secondo il livello maturato da ogni allievo, e dalla possibilità di redigere un Piano Didattico Personalizzato [1], mirato a garantire allo studente che, in quel momento e per lo specifico contesto che si trova a vivere, presenta dei bisogni educativi speciali, dall'altra parte il buon senso dei singoli docenti è chiamato a fare il resto, non solo nell'applicazione meccanica di quanto stabilito dal documento, sia questo un PdP o un Piano Educativo Individualizzato [2], ma soprattutto nella plasticità di riformularlo, riadattarlo, rimodularlo al ridursi o al mutare delle difficoltà di partenza, affinché il giovane raggiunga quel grado di autonomia che, ancor più delle mere nozioni, gli consentirà una consapevole azione in società.
È proprio sul concetto di emancipazione che si soffermano alcune delle riflessioni che hanno mosso l'attività socio-didattica di Don Milani; la ricerca dell'autonomia era infatti un obiettivo imprescindibile per quegli ultimi della società che il pedagogista intendeva sottrarre alla màcina della società egemone. È il 1954 quando, dopo l'esperienza della scuola popolare istituita nel 1947 in provincia di Prato, Don Milani dà il via alla ben più conosciuta scuola di Barbiana dalla quale prenderà forma, grazie a un lavoro di parola e dunque di scrittura collettiva, la sua denuncia alla realtà attuale, alle esclusioni, a una scuola fatta per alcuni ritagli della società e incapace di prendersi cura

del ricco patrimonio umano conservato nelle culture popolari e orali storicamente neglette e disprezzate.
Quello che Don Milani recrimina, aprendo un verticale dialogo con l'illuminismo Rousseauiano, è l'ottundimento istituzionale, e di molti docenti intrisi del sistema vigente fino a quel momento, dello sguardo privilegiato sul singolo, l'incuria verso coloro che, in apparenza, non tengono il passo coi migliori, l'impreparazione della scuola del tempo di fronte alla necessità di fare delle relazioni umane la base sulla quale fare muovere i passi dell'indipendenza, creatrice e arricchente, di ogni allievo.

«Uomini, siate umani, è il vostro primo dovere; siate umani verso tutte le condizioni, verso tutte le età, verso tutto ciò che non è estraneo all'uomo. Quale saggezza può mai esistere fuori dell'umanità? Amate l'infanzia; favoritene i giuochi, le gioie, le amabili inclinazioni» scrive ancor prima Rousseau, osservando il rapporto tra istruzione e società (Rousseau, 2016: 126).

Eccellere, smania competitiva accentuata dall'estensione del diritto allo studio ai ceti che storicamente ne erano esclusi poiché destinati, e già avviati, ai lavori più duri, non deve essere un obbligo inflitto a coloro che non nascono all'interno dell'élite egemonica, come non deve esserlo per coloro che, privati dell'esclusivo accesso all'istruzione, vengono educati a un competere insano e svilente. Eccellere deve essere una possibilità offerta a tutti i discenti, nel rispetto delle potenzialità e della poliedrica espressività di ogni individuo.
Per stimolare la crescita culturale del singolo occorre che a lui sia offerto un dialogo, che si senta parte di una rete relazionale solida, intrecciata di collettivismo e non di individualismi conflittuali, occorre che tale dialogo sia uno strumento fruibile nella scioltezza di chi può padroneggiarne il codice, linguistico e rappresentativo. Troviamo nella prova empirica dell'istruzione aperta di Don Milani, gli antenati delle più diffuse metodologie contemporanee, dal *peer to peer* al *peer tutoring*, dalla *classe capovolta* al *debate*, volte a sviluppare l'indipendenza entro uno spazio di fiducia e arricchimento reciproco, scardinando con la collaborazione il rovinoso individualismo che alimenta le disparità sociali.

«Si modificano le piante per mezzo della coltura, e gli uomini per mezzo dell'educazione. Se l'uomo nascesse grande e forte, la sua statura e la sua gagliardia gli sarebbero inutili sino a che non avesse imparato a servirsene; gli sarebbero di danno impedendo gli altri nel pensiero d'assisterlo; e, abbandonato a sé stesso, morrebbe di miseria innanzi di aver conosciuto i suoi bisogni. Ci si lamenta dello stato d'infanzia, e non si comprende che la razza umana sarebbe perita, se l'uomo non avesse cominciato dall'essere fanciullo» osserva lo sguardo attento di Jean-Jacques Rousseau (2016: 42).

Come il filosofo illuminista, anche Don Milani ritiene che la società vada ricostruita a partire dall'istruzione delle generazioni future, che il giovane vada cresciuto distante da quelle logiche corrosive del mondo adulto, strutturato e fossilizzato in paradigmi di esclusione sociale e di discriminazione culturale. E per questo inventa e mette in pratica una scuola che occupa gran parte del tempo degli studenti per ogni giorno dell'anno, perché lo sviluppo della coscienza, autonoma, critica, consapevole, non può essere demandata a brevi intervalli temporali, circondati e soffocati da quell'ordine sociale gerarchicamente organizzato che si intende sovvertire; ne differisce lo sguardo in merito alla responsabilità affidata alla società adulta, agli insegnanti in prima battuta che non devono essere allontanati dagli studenti ma devono, invece, farsene carico, prendersene cura, in una prossimità sentimentale e intellettuale, come in natura si insegna ai piccoli a muoversi tra le insidie del mondo e dei predatori, fornendo loro la possibilità di sviluppare e sperimentare l'autonomia a scuola, per poi farne un bagaglio da esercitare all'esterno.
Attraverso la ricerca, la costruzione e lo sviluppo dell'autonomia si rende possibile la costruzione dell'io quale cittadino del mondo, capace, grazie alle abilità sociali sviluppate, di osservare e agire nel rispetto di un'etica che prescinde dalle leggi politiche del potere dominante, e riconduce invece a quell'essenza dell'essere umano. Costruire la conoscenza è possibile, così, partendo dall'allievo, dalla

sua unicità, facendo leva sull'idea di un apprendimento cooperativo che si muove dal reale, dal concreto esperienziale e contestualizzabile.
Nella visione scolastica di Don Milani l'insegnante, strumento offerto al discente quale mezzo del processo di emancipazione, si trova a svolgere l'azione didattica in coerenza con i principi dell'onestà intellettuale, della rettitudine di pensiero e della correttezza civica esplicitati rifuggendo da pregiudizi, esclusione e marginalizzazione; il docente, nell'essere tale ancor prima che nell'insegnare generando conoscenze e competenze, dovrebbe farsi carico della responsabilità di prendersi cura degli alunni nel rispetto delle tante condizioni di svantaggio socio-economico, linguistico, culturale, fisico, emotivo e esperienziale che oggettivamente condizionano e troppe volte inficiano il processo di crescita e di sviluppo dell'individuo e dunque della collettività.
La scuola, quale fucina progettuale del domani, non può privilegiare coloro che per nascita sono destinati alle posizioni predominanti né può cadere nell'errore della spasmodica ricerca delle eccellenze: il sapere deve essere aperto, accessibile, fruibile e condivisibile nel rispetto di quella infinita poliedrica realtà umana che compone le società. Una scuola etica e utile non può svilire coloro che mostrano maggiori difficoltà, non dovrebbe spingere i suoi studenti a un prematuro approccio al lavoro, rappresentato come esperienza formativa e di fatto specchio di una riduzione del sapere barattata con la sua estensione trasversale. Compito della scuola dovrebbe essere, senza infingimenti, quello di elaborare percorsi formativi modellati sulle esigenze e sulle potenzialità di ogni allievo, favorendo un clima di condivisione di ampio respiro, arricchente e stimolante, capace di valorizzare le risorse creative di ciascuno.
Il ruolo della scuola, all'interno della società, ha seguito le trasformazioni antropologiche che hanno segnato il tempo e la cultura diffusa. Se rispetto agli anni di Don Milani, nell'ordinamento e nelle linee d'ispirazione dei programmi sono saltati certi steccati ideologici che separavano pregiudizialmente i destini dei giovani, aprendo nuovi accessi e plurali percorsi, il quadro appare oggi disarmato nelle spinte d'innovazione e disarticolato in una deformata rappresentazione del diritto all'istruzione, sempre più svuotato dall'interno.
Il progetto inclusivo di Don Milani mostra oggi, ai nostri occhi, tutto il suo valore profetico, la forza etica e simbolica affidata all'emancipazione dei ceti più svantaggiati, eppure nell'attuazione reale di quelle idee oggi si è giunti, troppe volte, a una sommaria svalutazione del ruolo sociale della scuola, trasformata sempre più in azienda che fabbrica produttori. L'istruzione che, estesa, doveva garantire a tutti il diritto di progettare un futuro migliore, nel rispetto delle proprie propensioni e ambizioni, dei propri talenti e della singole attitudini, trasformata con illuminata fatica in un diritto comune, si è accartocciata sull'utile immediatamente monetizzabile e quantificabile, si è enormemente e drammaticamente ridotta nelle aspettative e si è affiancata in posizione ancillare rispetto all'avviamento al lavoro, pianificato e regolamentato quale parte imprescindibile del percorso scolastico. Il sapere svilito, le competenze cancellate, lo studio mortificato sembrano aver via via esaurito e spento la forza propulsiva della scuola, la sua funzione civile, la sua ragion d'essere.
A pensarci bene, attraversando a grandi balzi la storia della pedagogia del nostro Paese, a riprendere con autonoma volontà l'intento di permettere a tutti di accedere all'istruzione, troviamo nel 1944, tra gli orrori angoscianti di una guerra insensata, un altro discusso pensatore a dar vita a una piccola, familiare, scuola di campagna: Pasolini apre nella minuscola Versuta la sua scuola, avvia gli studenti non solo all'erudizione primaria, ma alla scoperta del bello, dell'amore per la conoscenza e per l'arte e della necessità collettiva di prendersene cura; basti pensare ai rudimentali, ma corretti, lavori di restauro avviati insieme agli allievi all'interno della piccola chiesetta che accoglieva le lezioni, guidati nel tirar fuori da un anonimo intonaco affreschi policromi realizzati tra il XIV e il XVI secolo, accompagnati così a scoprire che con l'impegno di tutti era possibile portare alla luce il bello nascosto da incrostazioni distratte.
Anche in questo caso, nella dedizione all'accoglienza di quanti erano tenuti distanti dall'istruzione, lontani dalle scuole delle città più grandi, sperduti in una bucolica realtà contadina che faceva dei bambini una giovane manovalanza ancor prima che imparassero a essere adulti, a dar vita a un pensiero consapevolmente autonomo, ritroviamo quell'avvertita e dichiarata necessità di rendere a

tutti la possibilità di conoscere e sapere per potere tutelare i propri diritti e creare una società migliore, ritroviamo quella base pedagogica, e ancor prima eticamente umana, che impone la volontà di prendersi cura delle generazioni future attraverso l'attenzione e l'istruzione.
A fronte di queste importanti esperienze educative che hanno segnato e innovato la giovane democrazia del nostro Paese, nel tempo, l'estensione del diritto allo studio si è pian piano sfibrata, allungandosi verso la realizzazione di spazi di accudimento, di sospensione del tempo dei più giovani, intralcio agli impegni della vita adulta e ancora inadeguati a produrre. Contraltare dell'esclusione lungamente perpetrata, si è giunti oggi all'esasperazione di una tutela snaturante e depauperante che vede la deresponsabilizzazione dei più giovani, portata fino alla perdita di quella autonomia il cui fine era alla base della pedagogia di Don Milani. L'eccesso di tutela e di protezione ha di fatto paradossalmente generato una nuova forma di esclusione, diffusa sul piano generazionale, laddove si deve invece profondere impegno affinché si possa «svegliare nell'alunno la coscienza dell'intelligenza» seguendo le parole di Pasolini (2001: 270).
A rendere più evidente il percorso di impoverimento del valore dello studio e del tempo della matura consapevolezza e responsabilità, ha probabilmente contribuito l'inserimento del lavoro nel ciclo degli studi superiori ma anche la rottura del patto che legava le famiglie alla scuola e ai docenti: troppi i casi di cronaca degli attacchi dei genitori nei confronti di insegnanti rei di un'insufficienza o di una nota disciplinare.
In questo contesto la lezione di Don Milani, la sua attività viva e combattiva, conservano la validità di ciò che è giusto, umano, sano. Nell'entrare a scuola, nel trovare in ogni aula un universo nel microcosmo, si invera la necessità di ascoltare, di accogliere, di comprendere, di permettere a tutti di tenere il passo, a ogni studente di rendersi utile per gli altri. Per insegnare occorre conoscere i propri allievi, avviare un dialogo continuo e vivo, dedicare loro il tempo necessario per riuscirci, imparare a riconoscere le loro risposte, accogliere le singole curiosità e, assecondandole, portarle su un asse comune che consenta un percorso d'insieme, che superi l'individualismo e educhi a largo spettro.
In molte scuole dove il mondo del lavoro appare seducente e attrattivo tale da negare valore agli apprendimenti, occorre esercitare un più intenso sforzo perché gli allievi restino fino al compimento del loro percorso, occorre spesso convincere le famiglie dell'opportunità che non abbandonino gli studi prima di averli ultimati, spronarli a proseguire, o aiutarli a scegliere il proprio percorso scolastico così da conquistare la loro fiducia e dimostrarsene degni giorno per giorno, sotto l'implacabile giudizio delle intemperanze giovanili.
Entrando in classe ogni mattina, ci si rende conto ben presto che il programma, non più ufficialmente ministeriale ma ugualmente e implicitamente ben tracciato, può delinearsi solo a partire dagli studenti; è su coloro che portano in sé le maggiori difficoltà, personali e socio-ambientali, che si rende necessario un maggior impegno, perché sono coloro che, più di altri, vanno sottratti alla perdita di un diritto, quello dell'emancipazione e dell'affermazione personale, che si assottiglia lungo i margini della società.
È compito di chiunque voglia svolgere il mestiere del docente secondo etica e coscienza, insegnare a ragionare, a analizzare la realtà, ad ascoltare e confrontarsi, a farsi una propria idea e infine a prendersi la responsabilità di difenderla e di lottare con lo strumento della parola affinché questa venga adoperata correttamente, affinché un diritto venga tutelato e un privilegio di classe venga combattuto. Quello spirito sovversivo del quale è stato accusato Don Milani, riecheggia nella volontà di qualunque docente che, facendosi carico della crescita dei propri ragazzi, insegni loro a pensare liberamente, a parlare, a collaborare, a crescere creando un ordine sociale più giusto, un mondo di diritto e non di privilegi.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Definisce, monitora e documenta le strategie d'intervento più utili per lo studente e chiarisce quali siano gli specifici criteri di valutazione dell'apprendimento.

[2] Redatto annualmente a cura dell'istituzione scolastica, è il documento sottoposto a revisione finale, nel quale vengono delineati gli interventi predisposti per l'alunno con disabilità, per garantirne il diritto allo studio. Tale documento è elaborato e approvato dall'insegnante di sostegno e dal consiglio di classe, in accordo con la famiglia e le preposte figure professionali specifiche.

Riferimenti bibliografici

Lorenzo Milani, Scuola di Barbiana*, Lettera ad una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1988
Pier Paolo Pasolini, *Un paese di temporali e primule,* Guanda, Parma, 2001.
Jean Jaques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, Milano, Liceo Agnesi Editore, 2016.

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

“I care” ancora. Don Lorenzo Milani: l’esilio del profeta

di *Leo Di Simone*

«Su una parete della nostra scuola c’è scritto grande: “*I care*”. È il motto intraducibile dei giovani americani migliori. “Me ne importa, mi sta a cuore”. È il contrario esatto del motto fascista “Me ne frego”.
Così si legge nella *Lettera ai giudici* del 1965 che don Lorenzo Milani, impossibilitato per la grave malattia a presentarsi in tribunale, scrisse per difendersi dall’accusa di vilipendio e apologia di reato, per aver preso posizione pubblica in favore dell’obiezione di coscienza. Assolto con formula piena restò imputato per il ricorso del pubblico ministero. Non arrivò a ricevere la condanna in appello che fu emessa dopo la sua morte avvenuta il 26 giugno 1967 a Firenze, in casa della madre. Due mesi prima aveva scritto a Francuccio Gesualdi, uno dei suoi “figlioli”:

«Stasera ho provato a mettere un disco di Beethoven per vedere se posso ritornare al mio mondo e alla mia razza e sabato far dire a Rino: “Il priore non riceve perché sta ascoltando un disco”. […] Volevo anche scrivere sulla porta “*I don’t care* più”, ma invece me ne *care* ancora molto» [1].

E gli importò sino alla fine, non tanto il suo impegno, il suo lavoro, la sua passione per gli ultimi che incontrò nei montanari del Mugello, ma il fatto di averlo fatto nella Chiesa, in ubbidienza al Vangelo e non secondo il suo estro personale. Aveva in tal senso scritto al suo arcivescovo, il cardinale Ermenegildo Florit, autore del suo esilio a Barbiana:

«Se lei non mi onora oggi con un qualsiasi atto solenne, tutto il mio apostolato apparirà come un fatto privato, qualcosa di simile all'opera di un pastore protestante. *Ma io non lo sono stato e lei lo sa*. Ho servito per diciassette anni la Chiesa Cattolica nei suoi poveri […] ecco perché le porgo oggi una mano. Vuole ereditare la mia umile opera? Vuole mietere dove io ho seminato? Vuol partecipare all'abbraccio affettuoso dei poveri che mi vogliono bene, che ho tentato di avvicinare al Signore, che sono talmente buoni (vorrei quasi dire "stupidamente buoni") da esser capaci di perdonarle tutto dall'oggi al domani e accoglierla come uno di loro così come hanno accolto me? Vuole con un tratto di penna cancellare i diciassette anni di scandali che la Curia fiorentina ha dato ai due popoli che mi aveva affidato?» [2].

La richiesta non ottenne risposta. Non ci fu nessun atto d'onore. Quando don Lorenzo morì e il suo corpo fu riportato a Barbiana, come lui aveva disposto, il cardinale non salì per il funerale, com'era consuetudine per la morte di un prete. Il funerale si tenne quasi in solitudine, partecipato dai pochi familiari, e dai suoi ragazzi di Barbiana e di San Donato e celebrato da don Cesare Mazzoni, il prete montanaro suo ex compagno di seminario considerato dalla Curia fiorentina un "plagiato" da don Milani [3]. Così, si pensava negli ambienti clericali di Firenze, era calato finalmente il sipario sul "caso Milani" e Barbiana sarebbe scomparsa dalla carta geografica del Mugello e dalla storia della Chiesa fiorentina. E invece continuarono a circolare, ad opera dei ragazzi emancipati dall'ignoranza, gli scritti del Priore, le sue lettere di fuoco, e anche, sottobanco, il libro del contendere, *Esperienze pastorali* che la censura vaticana non aveva condannato per motivi dottrinali, ma lo aveva semplicemente giudicato "inopportuno" e ne aveva preteso il ritiro dall'editore, la Libreria Editrice Fiorentina, vietandone la lettura ai cattolici.
Personalmente ne possiedo una copia ingiallita datata 1958, regalatami già usata dal mio parroco, e a leggerlo adesso non desta nessuno scandalo e semmai meraviglia solo il fatto che in quegli anni del dopoguerra il giovane don Milani viceparroco a san Donato a Calenzano, tra Firenze e Pistoia, abbia saputo con intelligente lucidità e metodo sociologico produrre uno spaccato della vita religiosa dei cattolici fiorentini che non era poi tanto dissimile da quella del resto degli italiani. Amara ed inopportuna, certamente, era la conclusione che «la cultura religiosa degli adulti del nostro popolo è praticamente nulla» [4], come con dovizia di particolari mostra questo documento tra i più originali e per certi versi unico della storia socio-religiosa della Chiesa italiana. Don Lorenzo vi registra sensazioni ed intuizioni, dubbi e timori davanti ad un mondo a lui sconosciuto, quello delle devozioni popolari intrecciate a superstizione e paganesimo, ignoranza e bigottismo, lui che da convertito aveva una cognizione alta, studiata del cristianesimo, aliena da contraddizioni e incoerenze interne al popolo cristiano e dunque alla stessa Chiesa. «Un mondo in cui doveva inventarsi come fare il proprio mestiere di prete, scelto contro le attese e la storia della famiglia. Un mestiere che i quattro anni di seminario non gli avevano insegnato» [5].
E il suo mestiere di prete è consistito non più nella cura del culto esteriore, delle devozioni popolari, dei molti riti senz'anima, nel paternalismo moralistico, così com'era nell'uso del tempo, ma nel modo "scandaloso" del «ridare ai poveri la parola, perché senza la parola non c'è dignità e quindi neanche libertà e giustizia». «Questo insegna don Milani», ha affermato papa Francesco recandosi a Barbiana il 21 giugno 2017 per celebrare il cinquantesimo anniversario della morte di don Lorenzo e per sdoganarne la memoria davanti a tutta la Chiesa cattolica. Questo è stato il suo mestiere di prete, perché «è la parola che potrà aprire la strada alla piena cittadinanza nella società, mediante il lavoro, e alla piena appartenenza alla Chiesa, con una fede consapevole. Questo vale a suo modo anche per i nostri tempi, in cui solo possedere la parola può permettere di discernere tra i tanti e spesso confusi messaggi che ci piovono addosso, e di dare espressione alle istanze profonde del proprio cuore, come pure alle attese di giustizia di tanti fratelli e sorelle che aspettano giustizia».
Ed è il processo lento e difficile di restituzione della parola ad un popolo tenuto e mantenuto in una condizione di inferiorità che viene narrato in *Esperienze pastorali*, quando il giovane prete giunse nel mondo provinciale di San Donato a Calenzano, in mezzo ad operai e montanari che non lo capivano perché privi di lessico, grammatica e sintassi. Si trovò immerso in una condizione di inferiorità culturale considerata da tutti «cosa di ordinaria amministrazione: il popolo è inferiore, per parlargli bisogna abbassarsi a lui, scaldargli la pappina perché non ha denti per il Pane». Don Lorenzo era però

di diverso avviso, e si disse che «chi sa volare non deve buttar via le ali per solidarietà coi pedoni, deve piuttosto insegnare a tutti il volo» [6]. E questo la Chiesa gerarchica lo considerò "inopportuno", troppo simile a ciò che i comunisti chiamavano "lotta di classe".
Esperienze pastorali narra della crisi di una pastorale abitudinaria e stanca, mettendo in questione anche le scelte di fondo della Chiesa italiana del suo tempo che stava intrecciando rapporti con il potere politico attraverso il partito "cristiano", mentre stava perdendo «il mondo dei poveri, dei giovani operai, di coloro che subiscono ingiustizia» [7]. La scuola popolare impiantata a San Donato e perfezionata poi a Barbiana sarà la nuova formula pastorale di don Lorenzo Milani, per corrispondere alla radicale povertà culturale della sua gente per cui il messaggio cristiano era incomprensibile come il culto liturgico, percepito in maniera superstiziosa. Racconta come a San Donato a contadini ed operai insegnasse quasi esclusivamente la lingua e le lingue: «Mi richiamavo dieci, venti volte per sera alle etimologie. Mi fermavo sulle parole, gliele sezionavo, gliele facevo vivere come persone che hanno una nascita, uno sviluppo, un trasformarsi, un deformarsi» [8]. Come opera di promozione umana la sua scuola doveva colmare l'abisso di ignoranza per colmare l'abisso classista di differenza. In questo senso, diceva, il classismo non è una novità per la Chiesa: «Si accettano forse i ricchi alle nostre distribuzioni gratuite di minestra?» [9].
«La scuola, per don Lorenzo, non era una cosa diversa rispetto alla sua missione di prete, ma il modo concreto con cui svolgere quella missione, dandole un fondamento solido e capace di innalzare fino al cielo. E quando la decisione del Vescovo lo condusse da Calenzano a qui, tra i ragazzi di Barbiana, capì subito che se il Signore aveva permesso quel distacco era per dargli dei nuovi figli da far crescere e da amare» continua papa Francesco nel ridisegnare a tutto tondo la figura emblematica di Lorenzo Milani; e si potrebbe aggiungere che quello che immediatamente apparve un esilio, frutto di grettezza ecclesiastica e di miopia pastorale si rivelò, nei piani di Dio, azione provvidenziale di profezia di cui la Chiesa e il mondo, a scadenza regolare, hanno bisogno. Profezia per un nuovo modello di Chiesa, per un nuovo modello di prete e di ministero, per modalità più evangeliche di presenza cristiana nel mondo. Profezia di tutto ciò che catturò il giovane in ricerca Lorenzo Milani che «partì subito per l'assoluto, senza vie di mezzo. Voleva salvarsi e salvare, ad ogni costo. Trasparente e duro come un diamante, doveva subito ferirsi e ferire», come raccontò don Bensi, il prete che lo accompagnò verso la conversione e gli fu vicino per tutta la sua breve vita [10].
Basta, adesso, che don Milani sia stato celebrato solennemente per il centenario della sua nascita dalle più alte cariche dello Stato e della Chiesa? Le presenze del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella, del presidente della CEI cardinale Matteo Zuppi e della presidente del Comitato nazionale Rosy Bindi a Barbiana, il 27 maggio u. s., a seguito della menzionata visita di papa Francesco testimoniano senz'altro la volontà di restituire alla figura di questo prete «trasparente e duro come un diamante» il merito di aver incarnato il carisma profetico che, come la storia insegna, non è mai di immediata comprensione, anche nella Chiesa. La Chiesa cammina sempre lentamente, ha i suoi tempi e… prima o poi arriva; ma non dissimilmente dalle altre istituzioni laiche che non sono più veloci nel metabolizzare il bene, il vero e la giustizia. E mi piace pensare don Milani che durante le solenni celebrazioni in suo onore rimugina dall'alto il rimprovero che Gesù fece ai Farisei: «Voi innalzate monumenti a quei profeti che i vostri padri hanno ucciso» (Lc 11. 47). Saremo adesso capaci di mettere insieme i temi della sua poliedrica lezione? la Chiesa, la scuola, la dignità del lavoro, la Costituzione, i diritti umani, il pacifismo, la non violenza, l'intercultura? Temi che trovarono un primo sbocco già negli anni immediatamente successivi alla sua morte, ed anche un riscontro tra le istanze di innovazione di quei cattolici che cominciarono a pensare autonomamente in quegli stessi anni di immediato postconcilio, trovando in don Milani un precursore della stessa profezia conciliare e una icona di istanza dialogica nella Chiesa.
Si impone a questo punto una testimonianza. Mi sono imbattuto in Lorenzo Milani negli anni turbolenti del dopo Sessantotto. Il Sessantotto è stato un fenomeno culturale di sovvertimento di valori, di ricerca, di "rivoluzione culturale", così come la si chiamava allora, ma che si protrasse per parecchi anni. Negli anni in cui frequentai l'università statale – si era a metà degli anni Settanta – i libri di e su don Milani cominciavano già a circolare e quindi mi avvicinai a questa singolare figura

di prete attraverso le sue lettere che mi fecero una grandissima impressione, in un periodo in cui l'università si limitava semplicemente a fornire informazioni nozionistiche, non un metodo, non strumenti ermeneutici per la comprensione del reale; ma questa è una cosa che ho capito dopo. Per cui, quello che mi sorprese fu il metodo di ricerca che don Lorenzo esigeva dai suoi studenti, l'impegno assoluto, ferreo, per la scuola totale, senza vacanze; ma anche la franchezza, la sincerità che con san Paolo potremmo dire *parresia*, la "faccia tosta" con cui esternava semplicemente il suo vissuto, la sua fede, la sua cultura, la sua esperienza umana e cristiana, oltre i limiti imposti dalla cultura del tempo, la cultura laica ma anche ecclesiale, ambedue ingessate in dogmi preconcetti e immutabili. Allora sapevo poco di profetismo biblico, e solo col tempo compresi che la profezia non è un fenomeno limitato ad un periodo della storia biblica, ma è azione perenne dello Spirito nel mondo che si incarna in uomini "fuori dal comune".

Il profeta, come figura storico-culturale, emerge sempre nei momenti di profonda crisi. Crisi vuol dire che la cultura ha perso cognizione dei suoi temi e dei suoi modelli, cioè ha perso la dimensione reale dei valori che l'hanno fondata. Allora ho pensato alla figura del profeta come costante storico-culturale, perché quello in cui visse don Milani fu il periodo in cui la cultura, non solo italiana, ma europea e mondiale, cercava inconsapevolmente l'intervento di queste figure che nell'agire sono suscitate dallo Spirito e manifestano segni di assoluta asimmetricità. Se leggiamo i libri profetici della Sacra Scrittura, ci accorgiamo che i profeti non hanno mai consapevolezza di essere tali, e quando si sente affermare da qualcuno che è profeta vuol dire che proprio non lo è. Il profeta non ha consapevolezza del suo ruolo, della sua missione; piuttosto ha timore, si sente inadeguato rispetto al compito che lo aspetta. Per cui i profeti biblici dicono: «ma io sono impacciato, non so parlare, sono troppo giovane, sono un povero agricoltore», schernendosi a causa dell'intuizione che la profezia è un rischio, un dover uscire da sé, un andare allo sbaraglio, fuori dagli ovattati gusci culturali e istituzionali. Lorenzo Milani fa parte di questa categoria profetica, un epigono del profetismo nel XX secolo.

Adesso, al di là delle celebrazioni encomiastiche, dobbiamo provarci a ricontestualizzare la figura di Lorenzo Milani, andando anche oltre le letture che hanno privilegiato solo l'aspetto socio-politico-culturale della sua azione pastorale e della sua vita di prete e coglierne una valenza teologica. Ciò vale anzitutto per la Chiesa, in questo periodo della storia dove la crisi non è ancora stata risolta, essendo epocale; credo che dobbiamo riferirci a queste grandi figure che hanno incarnato la profezia, compresa quella particolare e non secondaria componente della profezia che è la sofferenza e la morte del profeta, sia essa morte fisica che spirituale. Lorenzo Milani si colloca in questa scia che si profilò, almeno nella Chiesa italiana, ma con sintomi chiari anche nel resto d'Europa, già dagli inizi del Novecento, al tempo della grande crisi attorno al fenomeno del cosiddetto "modernismo", quando la Chiesa istituzionale guardò con sospetto alle prospettive scientifiche dello studio e dell'approfondimento della fede, al dialogo con la cultura laica, alle mutate condizioni di vita della società industriale segnata dal secolarismo e illusa dall'abbaglio del liberalismo.

Una cosa da tenere in considerazione è che il profeta non è mai uomo delle istituzioni perché il profeta ha come missione di far capire all'istituzione che la sua cristallizzazione o sclerotizzazione ha bisogno di diluirsi e ricomporsi nei temi che fondano quella cultura. Per quanto riguarda il cristianesimo, i temi della cultura cristiana sono in maniera incontrovertibile dettati dal Vangelo, dalla Parola. Vorrei che pensassimo a questa eticità della parola e della scrittura nella pedagogia milaniana come riflesso dell'etica della Scrittura che è l'*ethos* della Parola di Dio, l'*ethos* della rivelazione. Nella frase che ho sopra citato nella quale Milani dice che il popolo «non ha denti per il Pane» [11], lo scrivere Pane in maiuscolo non è un errore di ortografia; per il cristiano il Pane è il corpo di Cristo che si dona in cibo per la crescita globale dell'essere umano e non per saziare soltanto la fame dello stomaco, poiché «non di solo pane vivrà l'uomo ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Mt* 4, 4).

Don Milani ci ricorda anche che il profeta è lo specchio – biblicamente tutti i profeti sono questo piccolo specchio – in cui Dio riflette completamente tutto il suo essere, tutta la sua volontà, tutto ciò che lui è, l'*ethos* di Dio. Soltanto da qui l'uomo può attingere l'etica. Lorenzo Milani vive proprio con la forza, il convincimento interiore del convertito. Come san Paolo, che non si limita ad apportare

qualche aggiustamento alla sua vita, perché quando Dio entra nella vita dell'uomo, e quindi nella vita del profeta, gliela sconvolge, ne sconvolge tutti i parametri. Se Milani ha detto: «io ho inquietato il mio popolo», è perché l'inquietudine di Dio, il Dio cristiano che non si da pace per l'uomo, lui la viveva personalmente. Vedendo il cadavere del prete Dario Rossi, quando nel 1943 accompagnò don Bensi, il suo mentore spirituale, a celebrarne il funerale, disse: «io prenderò il suo posto», in maniera così impensabile, estemporanea, impulsivamente generosa. Sì, perché il profeta non ha il tempo di riflettere, perché Dio lo fulmina: è la folgorazione della fede. Se seguiamo l'immagine di Paolo sulla via di Damasco, ci accorgiamo che anche lì non c'è una ragione plausibile e Paolo stesso non dà spiegazione di quello strano fenomeno che fu la folgorazione della fede. Una fede che acceca in un primo momento, ma che poi fa vedere meglio. Tale fu l'esperienza di Paolo. Il profeta vede sempre al di là della contingenza storica, del momento di crisi, perché essendo abbagliato e quindi cieco, vede sempre la fine della storia che è il fine della storia. C'è un rapporto osmotico tra l'ascolto della Parola e la veggenza: più si ascolta più si vede, così è la dialettica della fede. E l'obbedienza si realizza solo nei confronti della parola, perché è *ob-audire*. Per don Milani l'obbedienza che non si riferisca alla parola «non è più una virtù».

Qui possiamo indicare solo i punti nodali dell'esperienza del profeta Lorenzo Milani. Profeta che riceve l'eredità culturale, per esempio, di un Ernesto Buonaiuti, figura che dobbiamo contestualizzare in un momento di forte crisi della Chiesa e del mondo civile, dopo la tragedia della Prima guerra mondiale, dopo lo scossone della rivoluzione bolscevica che ha messo in discussione tutta una cultura. Don Ernesto Buonaiuti, prete anche lui messo al bando, ostracizzato, messo a tacere, è stato un uomo che all'inizio del Novecento ha pensato, per esempio, all'esegesi scientifica della Scrittura, una cosa che per la teologia contemporanea, a partire dagli anni Cinquanta, viene data per acquisita, almeno da quando a Roma è stato aperto il Pontificio Istituto Biblico per volontà di Pio XII, guidato da un'altra grande figura di prete, gesuita e poi cardinale, che fu padre Agostino Bea. Adesso è scontato che gli studi biblici abbiano un supporto scientifico nella conoscenza diretta delle lingue bibliche, dell'archeologia, della storia culturale; non ci appaghiamo più della traduzione della *Vulgata* di Girolamo né della lettura fondamentalista della Scrittura. Questa prospettiva l'aveva già messa in pratica quella grande mente enciclopedica di Ernesto Buonaiuti, che per aver intuito l'importanza del metodo storico critico morì scomunicato, bandito cioè dal consorzio ecclesiale e calunniato, sorretto fino alla fine solo dalla fede che non abiurò mai; né ancora, in tempi non sospetti, è stato riabilitato. Anche per lui sarebbe opportuna una piena riabilitazione, ma il riconoscimento dei profeti come tali esige tempi biblici!

Credo, allora, che dovremmo affermare che Lorenzo Milani non è stato un corpo estraneo che si è infiltrato surrettiziamente nella Chiesa per sconvolgerne l'assetto dal suo interno, ma che Lorenzo Milani era soltanto un profeta e come tutti i profeti è stato incompreso. Guai se non fosse stato incompreso, perché chi guarda più avanti non può essere compreso da chi vede l'orizzonte a qualche centimetro di distanza dal suo naso. E questa era la situazione in cui si trovava la Chiesa italiana in quel tempo. Almeno dall'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII al Concilio Ecumenico Vaticano II conclusosi appena due anni prima della sua morte. Tale era l'eredità di Pio XII, che era uomo di finissima cultura, uomo estremamente intelligente, ma anche uomo di apparato, di burocrazia, uomo dell'istituzione che aveva una concezione monarchica, autoritaria della Chiesa, e che tuttavia sapeva leggere i segni dei tempi. Si accorgeva della situazione storica, anche grazie alla sua esperienza come Nunzio Apostolico in Germania, testimone di quella tristissima vicenda di un popolo colto dalla follia del nazismo. Fu il papa della Seconda guerra mondiale e ne sofferse tutta la tragicità.

Al termine del suo pontificato scrive l'enciclica *Mediator Dei*, che i teologi vedono come un punto di collegamento tra una vecchia concezione di Chiesa, monarchica, assolutista, autoritaria, dove nessuna emergenza, nessuna autonomia intellettuale è consentita, e una nuova visione. Pio XII scrive questa enciclica anche in riferimento alla condizione cultuale della Chiesa; comincia a capire che la Chiesa ha una sua evidenza pubblica attraverso la celebrazione liturgica; non solo che la Chiesa si configura come *societas*, ma anche come comunità cultuale. La concezione sociologica della *Mediator Dei* è molto importante perché conduce all'idea di una Chiesa come "popolo di Dio",

una Chiesa che prima era concepita solo come rapporto tra autorità e sudditi. Aprì la porta a ciò che accadrà qualche anno dopo, quando si arriverà alle Costituzioni del Concilio Vaticano II dove saranno ribadite le dimensioni della sacerdotalità del popolo di Dio e della sua essenza profetica e regale, e del ruolo non secondario dei laici nella missione della Chiesa. Tutto ciò a partire dall'intuizione, anch'essa profetica di Pio XII; ed oggi, non è detto che tutto questo, a 60 anni dalla conclusione del Concilio, sia stato ancora compreso; è mancato e manca, nella Chiesa, qualche passaggio culturale non accaduto per non aver tenuto in considerazione i profeti. Forse non è accaduto il passaggio culturale di qualche profeta, e se è accaduto non ce ne siamo accorti. Il "caso Milani" lo dimostra.
Siamo debitori allo storico della Chiesa Christopher Dawson che ha diviso in sei grossi blocchi la storia della Chiesa, spiegando come ogni periodo, a partire da quello paleocristiano, comincia con un fermento di idee, da un movimento culturale molto positivo, con un suo apice, seguito inevitabilmente da un declino [12]. Quando i temi della cultura si cristallizzano in temi istituzionali – conosciamo tutti gli effetti paralizzanti della sclerosi sul nostro corpo –, quando i temi del Vangelo vengono polarizzati e paralizzati dall'istituzione, inevitabilmente comincia il declino e quindi la perdita dei valori. E questo, evidentemente, non vale soltanto per la Chiesa. C'è quell'altro bellissimo e complesso libro di Michel Foucault *L'archeologia del sapere* dove viene mostrato un metodo scientifico per l'analisi dei fatti culturali [13]. Non è semplice discernere i fatti culturali: ci sono interazioni molto complesse nella trama della cultura e delle culture. Noi viviamo in un periodo di intense relazioni culturali in cui il grande rischio che corriamo è quello del livellamento culturale. È la famosa globalizzazione, che da un punto di vista economico sembra una conquista, ma dal punto di vista culturale è invece una grande mortificazione per l'identità delle culture. Un processo che vorrebbe fagocitare anche la cultura cristiana. I profeti sono contro questo livellamento!
L'operato di Lorenzo Milani scaturiva certamente dal suo non appartenere a una cultura ecclesiastica. Proveniva da una famiglia di intellettuali e scienziati per ascendenza paterna, laici con tendenze anticlericali. Intellettuali e scienziati anche per ascendenza materna, i Weiss ebrei boemi trapiantati nella Trieste asburgica. È stato un laico di formazione che aveva una cultura non imbrigliata in schemi precostituiti. Ma per questo aspetto c'è l'esemplare esperienza di Gesù che anche lui era un laico, non un chierico, non faceva parte della casta sacerdotale e non era della tribù di Levi ma della tribù di Giuda. Lorenzo Milani era un laico, per cui ha incarnato il massimo della profezia, perché soltanto un laico può dire all'istituzione ecclesiastica cristallizzata, quali sono i suoi punti dolenti, quali sono le sue pecche, in che cosa e perché non riesce a incidere nell'animo umano. E la critica serrata di Gesù alle istituzioni "ecclesiastiche" del suo tempo è semplicemente la storia del Vangelo. Il Vangelo ci mostra, pagina dopo pagina, quest'opera di critica forte, feroce qualche volta, senza infingimenti, con parole chiare: Gesù che rivela non il Dio della religione ma il Dio della storia, il Padre che ha cura di tutti i suoi figli e ama con amore di predilezione i più piccoli, gli ultimi, quelli che la cultura giudica inferiori e la religione scarta come impuri. Affermazioni scandalose quelle di Gesù, che egli pronunziò con *parresia* e che gli costarono la vita.
Da qui lo scandalo che ha provocato in alcuni, in tanti uomini di Chiesa, l'estrema chiarezza di Lorenzo Milani, che da laico chiamava le cose con il loro nome. È il grande equilibrio dialettico – lui lo dice in maniera molto chiara a mons. Bartoletti [14] – del rapporto tra carità e verità. Lorenzo Milani si era molto risentito con mons. Bartoletti perché si era sentito tradito, non difeso da questo maestro che gli aveva insegnato l'ebraico e a leggere la Bibbia con il metodo storico critico, metodo che lui assorbì, così come sapeva assorbire con grande intelligenza tutti i temi culturali con cui veniva a contatto. Così Lorenzo approfondì la Scrittura dove finalmente trovò la verità. Ecco l'etica della Scrittura. Tra tante parole, tra tante cose che aveva letto, libri che aveva indagato, egli finalmente trovò la verità. Viene in mente quel celebre verso di Clemente Rebora: «la Parola zittì chiacchiere mie» [15]. La Parola di Dio che dà un *ethos* assoluto. Trovata la verità, Lorenzo Milani la mette al primo posto, anche prima di quella carità finta che è fatta di prudenza, di diplomazia, del dire e non dire, del celare per non rivelare totalmente perché potrebbe a volte comportare scandalo. La cultura clericale ha vissuto a lungo di questo atteggiamento di prudenza, in nome di una presunta carità, e non è che l'abbia dismesso. Lorenzo Milani scrive in proposito una pungentissima lettera a mons.

Bartoletti appena ordinato vescovo, un vero capolavoro di insolenza e di affettuosa franchezza se la si legge per intero:

«Son tentato di credere che tutto questo abisso tra di noi abbia avuto solo origine dal contrapposto nostro modo di proporre e posporre fra di loro i due imperativi della Carità e della Verità. Ma ormai queste due nostre contrapposte scelte hanno già raggiunto le rispettive logiche conseguenze: il vertice della loro ascesa (a lei mezzo metro di faldistorio, a me i 470 metri sul mare) ora che non possiamo più mutare il giudizio degli uomini su di noi»; e gli ricordava anche che "i preti misurano le loro parole con 7 altri metri prima di misurarle con la verità (carità, prudenza, edificazione, opportunità, consuetudine, psicologia, diplomazia, galateo)"» [16].

La diversa considerazione di questo rapporto carità-verità ha portato, dunque, l'uno a diventare uomo dell'istituzione, vescovo, l'altro profeta in esilio a 470 metri sul livello del mare, sentinella sul mondo. Nel 1958 con l'elezione di papa Giovanni XXIII appare un altro grande profeta. Un uomo che viene dopo l'ultimo periodo dichiaratamente monarchico nella storia della Chiesa, quale è stato il pontificato di Pio XII; un uomo quindi di rottura, anche se interno all'istituzione, e che subito pensa al Concilio come necessità di «aggiornamento» della Chiesa. Ma gli Atti preparatori del Concilio ci dicono che il papa non aveva pensato il Concilio così come poi si è svolto. Il Vaticano II si è sviluppato nel segno dello Spirito, che ha scardinato tutti gli schemi che erano stati preparati dalla Curia romana e che non erano per nulla innovativi. Leggendo gli Atti preparatori del Concilio Vaticano II ci rendiamo conto che, giorno dopo giorno, ci sono delle sorprese che spuntano in mezzo alle congregazioni conciliari dei vescovi, dei padri della Chiesa. Il cardinale canadese Suenens, per esempio, non volle fare come tanti vescovi troppo prudenti suggerivano. Al Concilio, infatti, ci furono vescovi pastori e altri pescatori. Per i pastori, si doveva chiudere presto l'assise del Concilio per non lasciare da sole le pecore del gregge ("non possiamo starne a lungo lontani"). Altri furono più audaci, gettarono le reti, e seguirono la scia dello Spirito. Prevalse questa seconda posizione e il Concilio durò oltre Giovanni XXIII: un altro segno dello Spirito. Paolo VI prese in mano il Concilio, lui pure dopo aver seguito i processi culturali di un mondo in fermento.
Ricordiamo che nel 1958 nacque a Firenze la rivista «Testimonianze», che ebbe come primo abbonato proprio Giovan Battista Montini, allora Arcivescovo di Milano. Il primo numero di questa rivista accusa il Santo Uffizio di collusione con i reazionari che con la legge truffa progettavano di creare un regime. La legge truffa intendeva, come già nel 1925 un tal Cavaliere aveva fatto, che chi otteneva il 50% dei voti aveva i tre quarti dei seggi in parlamento, la maggioranza assoluta che portò al regime dittatoriale fascista. Intorno a questo punto i cattolici erano divisi. Furono anche gli anni che videro protagonisti della guerra fredda Chruščëv e Kennedy e in cui si avviava la costruzione del muro di Berlino. Intanto veniva pubblicata la lettera enciclica *Mater et magistra* di Giovanni XXIII che, dopo la *Rerum novarum* di Leone XIII, tornava ad insistere sulla questione sociale alla luce della dottrina cristiana. Il papa riconosceva che erano ben distinguibili le classi privilegiate e quelle meno abbienti, la cultura dei ricchi e quella dei poveri, verità dei ricchi e dei poveri; cose di cui Lorenzo Milani aveva abbondantemente parlato nelle sue lettere e in *Esperienze pastorali*, per cui si sentì «sorpassato dal papa a sinistra».
I poveri si dovevano accontentare dell'alfabetizzazione, delle briciole della cultura, loro che non conoscono le parole, non comprendono il linguaggio dei ricchi e dei potenti, sono ai margini della comprensione, esclusi da ogni possibilità di dialogo alla pari. Torna ancora il tema dell'etica della scrittura: se il cristiano non conosce la Parola, il Verbo, non può essere cristiano. Lorenzo Milani era perfettamente consapevole del principio dell'inculturazione cristiana: il Verbo si è fatto carne, non ha accarezzato la carne dall'esterno, non l'ha soltanto guardata da lontano. È entrato nella condizione umana per parlarne il linguaggio, condividerne le attese, le speranze; come può la Scrittura entrare nella cultura, se questa cultura non è pronta perché le mancano gli strumenti fondamentali per l'accoglienza? Ecco il tema della scuola, che sarà un tema pastorale in Italia, nel postconcilio, un tema che poi abbiamo messo nel cassetto. Anche *Evangelizzazione e promozione umana*, fu un tema postconciliare, coerente conseguenza di *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, due grandi costituzioni

conciliari sulla Chiesa e sulla Chiesa in rapporto alla contemporaneità. Documenti che chiamano in causa anche l'esatta visione di chi è l'uomo contemporaneo, che è anche l'uomo del terzo mondo, oppresso dall'ingiustizia e che certa cultura tende a ignorare. Un tema attualissimo davanti al quale non ci possiamo nascondere, ancora oggi! Il Concilio fornì una larga esplicitazione delle tematiche più importanti e scottanti che don Lorenzo Milani aveva già scorte dai 470 metri d'altezza del monte Giovi.

Ecco perché c'è sempre bisogno di profezia. Attualmente di profeti se ne vedono pochi, ma Lorenzo Milani fu uno che denunziò questi fatti con *parresia*. Il suo discorso era, secondo l'etica della Scrittura, «sì sì, no no», era il discorso evangelico senza mezze misure: non possiamo annunziare il Vangelo se prima non focalizziamo il tema della giustizia; non la carità come elemosina, elargizione del superfluo, ma promozione di tutto l'uomo che a qualsiasi cultura appartenga è immagine di Dio. Lorenzo Milani non ha dato il superfluo di sé, ha dato quella verità che lui aveva acquistato a caro prezzo, il prezzo dell'ostracismo e dell'esilio; l'ha data completamente a quei poveri perché fossero preparati ad affrontare la vita, perché non fossero più impreparati davanti ai discorsi difficili della cultura borghese che tentava di confonderli con le parole altisonanti. Chi conosceva il latino, chi conosceva le lingue, poteva girare il mondo senza essere preso in giro, questa fu la lezione di Milani; perché è nell'*ethos* della parola che l'uomo trova la sua abitazione, nel linguaggio la sua vera casa. Si concretizza intorno a queste categorie la dimensione profetica di un prete che ha saputo dire tutto ciò come verità da predicare sui tetti, in anni in cui tali questioni erano del tutto teoriche o affrontate in modo retorico nella Chiesa come nel mondo politico. Con le dovute rare eccezioni: lo stesso Giovanni XXIII, da giovane prete, aveva assistito e partecipato ai moti degli operai delle filande bergamasche che si ribellavano alle angherie dei padroni. Lui e il suo vescovo erano stati accusati di essere filocomunisti; si erano schierati con i poveri. La stessa lettera enciclica *Mater et magistra* nasce sulla scorta della sua esperienza pastorale e di figlio di povera gente.

Un altro grande protagonista del fermento culturale fiorentino, che fu Ernesto Balducci, figura non meno profetica, prese posizione nel 1963 sull'obiezione di coscienza. E disse che il cristianesimo ha sempre rifiutato il concetto enfatico di patria introdotto nella comune mentalità dal paganesimo moderno. Un'altra cosa che mi sembra di un'estrema attualità in questo attuale periodo storico della vita della cultura politica italiana. Anche Lorenzo Milani prese una posizione netta in proposito, ricordando che il primo papa aveva detto che è più opportuno obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (*At* 5, 29). Credeva che questo fosse veramente fondante da un punto di vista etico: l'urgenza del recupero dell'identità culturale per una Chiesa che si era cristallizzata nell'istituzione e che credeva non tanto all'azione dello Spirito ma alle azioni diplomatiche delle mediazioni umane, seguendo le derive di un patriottismo demagogico che si era rivelato disastroso nelle due guerre mondiali.

La questione per lui, come tutte le questioni importanti, si giocava tutta sulla coerenza evangelica che la Chiesa era tenuta a mostrare, così come lui si era impegnato a mostrarla in tutta la sua vita, pena l'incredibilità. La sua difesa dell'obiezione di coscienza non fu ideologica, come molti in mala fede o non conoscendolo tentarono di far credere; difese e sostenne l'obiettore cattolico Giuseppe Gozzini non solo perché obiettore di coscienza, ma perché manifestava la non violenza nel silenzio di una Chiesa indifferente alla sua azione. Con la sua solidarietà don Lorenzo gli vuole manifestare il sostegno di un prete e l'appoggio della comunità ecclesiale che non deve dimostrare come la non violenza sia insita nel Vangelo. Lo scrive anche nella lettera agli ex cappellani militari che lo avevano accusato di disfattismo e antipatriottismo: «Non voglio in questa lettera riferirmi al Vangelo. È troppo facile dimostrare che Gesù era contrario alla violenza e che per sé non accettò nemmeno la legittima difesa» [17].

Ribadire continuamente il principio fondamentale di coerenza evangelica ha costituito il *leitmotiv* del magistero milaniano: il primato della legge di Dio e della coscienza che sostanziano l'azione profetica. «E allora il maestro deve essere per quanto può profeta, scrutare i "segni dei tempi", indovinare negli occhi dei ragazzi le cose belle che essi vedranno chiare domani e che noi vediamo solo in confuso» [18]. Sembra il richiamo a quell'epoca profetizzata da Bonhoeffer nella quale avendo la Chiesa perduto ogni credibilità a causa dell'amore per se stessa, tutte le parole sarebbero diventate

vecchie e al loro posto sarebbero subentrate, nel totale silenzio, la preghiera e le opere di giustizia. Per il Lorenzo Milani che proveniva da un mondo non sacralizzato per nascita e cultura, molte parole che per noi sono ovvie non avevano alcun significato. Da lui promanava, come testimoniò lo stesso padre Ernesto Balducci, che fu uno dei suoi pochi amici dialoganti pur nella differenza delle loro personalità, «la forza sconvolgente della sua spesso irragionevole severità esistenziale» [19].
Gli ultimi anni della sua breve vita, mentre la leucemia ne consumava lentamente le forze, trascorsero nella bufera mediatica, causata dalle sue prese di posizione per l'obiezione di coscienza con le lettere agli ex cappellani militari e ai giudici, e con la *Lettera ad una professoressa*, scritta sotto la sua regia dai suoi "figlioli", che denunciava il classismo della scuola italiana e induceva a riflettere sulla necessità di riformare il sistema educativo. Chi legge le sue lettere di questi ultimi anni si accorge che tutto il fragore che i suoi scritti avevano provocato non lo turbò più di tanto; non si lasciò lusingare dalle lodi né abbattere dalle critiche, anche le più offensive. La sua solidarietà con le cause dei poveri e dei deboli era totale e senza riserve ma era sempre esplicitamente finalizzata verso obiettivi che non coincidevano con quelli della lotta politica; e da qui la sua incomprensione e la sua critica delle prospettive politiche e umanistiche del marxismo che gli valsero il giudizio ambivalente di Pier Paolo Pasolini che pur avvertendo, a naso, «il lezzo del prete» lo considera «malgrado tutto un uomo adorabile». Pasolini fu sedotto «dal suo spirito critico implacabile ed esemplare […] con una sostanziale purezza ascetica che dà al suo passaggio su questa terra un valore probabilmente più grande di quello dello stesso papa Giovanni, il quale, pur scherzandoci sopra, era un uomo di potere» [20].
Il Priore di Barbiana non fu assolutamente un uomo di potere. Era stato messo ai margini della Chiesa fiorentina, con un ruolo inessenziale per la vita di quella Chiesa, in una parrocchia cui era stato detto non avrebbe più avuto un parroco. E si concretizzò proprio lì, in quella piccola pieve sperduta tra i boschi il capovolgimento dei valori che il Vangelo promuove facendo degli ultimi i primi; senza che gli ultimi si accorgano di essere primi, perché non corrano il rischio di inorgoglirsi per essere diventati primi. Lorenzo Milani sapeva di stare all'ultimo posto e non tentò scalate per riguadagnare posizioni. Ciò gli avrebbe provocato enormi problemi di coscienza e avrebbe contraddetto quella «irragionevole severità esistenziale» che lo contraddistinse. La sua missione di cristiano e di prete la visse senza parametri universalistici, senza creare circoli attorno a sé, e consapevole che non si possono amare se non idealmente tutti i poveri del mondo si dedicò totalmente a quelli che la Chiesa gli aveva affidato e ai quali dirà, nel suo testamento:

«Ho voluto più bene a voi che a Dio, ma ho speranza che lui non stia attento a queste sottigliezze e abbia scritto tutto al suo conto» [21].

Non si può etichettare don Lorenzo Milani, non si può inserirlo in categorie sociologiche o politiche o religiose. Ricorda Andrea Riccardi che il camaldolese padre Benedetto Calati, che visse in quegli anni in prossimità all'ambiente toscano, lo considerava un prete unico nella storia del cattolicesimo italiano del dopoguerra. «Milani sembra che faccia scuola a sé!». Esce fuori dal *cliché* olografico del prete devoto di cui Pasolini avvertiva il "lezzo" e il ricorso alle parolacce del gergo toscano che ricorre a volte nelle sue lettere avrebbe sicuramente scandalizzato le anime pie, i benpensanti e i puritani: «Star sui coglioni a tutti così come sono stati i profeti innanzi e dopo Cristo». E si rifaceva a Geremia che nell'esilio e nella distruzione del Tempio aveva visto «il principio d'una religione nuova e più vera perché più interiore, quella che pochi secoli dopo fu matura e degna di ricevere il Cristo e di portarlo a tutto il mondo» [22]. Il suo è stato un parlare non clericale, libero, concreto, anticonformista, senza ammiccamenti né a destra né a sinistra, che puntava solo in alto, capace di sfottere anche crudelmente non chi stava in basso ma chi puntava in basso. Scrivendo ad un prete di La Spezia che aveva apprezzato *Esperienze pastorali* gli dice:

«Mi fa piacere che il mio libro ti abbia insegnato qualcosa. L'ho proprio scritto per questo scopo, per turbare le anime e specialmente quelle dei giovani preti e dei seminaristi. Devo dire che questo scopo l'ho raggiunto

anche troppo. Ma ne avevo anche un altro ed era quello di comunicare loro quell'equilibrio che (modestia a parte) comincio ormai ad avere raggiunto interiormente. Questo mi pare una cosa molto difficile quando siamo in seminario o quando se ne è usciti da poco. C'è chi trova l'equilibrio conformandosi all'ambiente, e allora è facile ma vile e non lo invidiamo» [23].

L'anticonformismo di Lorenzo Milani secondo me scaturisce dal detto paolino: «non conformatevi alla mentalità di questo secolo» (*Rm* 12,2). L'anticonformismo fa parte della vita cristiana, non è un fatto di esuberanza individuale, è la contestazione evangelica ai valori ormai appiattiti nella cultura del tempo. «Sulla via maestra del conformismo non si casca mai, mentre sul filo teso dello sporgersi verso i lontani l'equilibrio è un'arte che tutta la vita non ci basterà per apprendere bene». E per concludere aggiunge: «Gli uomini che sbagliano invecchiano e muoiono: quelli che hanno ragione non invecchiano. Tutto sta dunque nel riuscire ad avere ragione davvero, nel trovare il vero davvero» [24]. E siccome Lorenzo Milani non è invecchiato, c'è sempre questa sua perenne giovinezza, la giovinezza della profezia della Parola di Dio, nel suo messaggio e nella sua vita. Crediamo di dover ancora approfondire questo discorso per renderlo non sospetto, ma un discorso pienamente ecclesiale che può confortare la nostra Chiesa in crisi, la Chiesa del nostro tempo che papa Francesco vuole «in uscita», capace di un nuovo linguaggio, aliena da forme di clericalismo e solidale con la causa dei poveri cui il Cristo l'ha mandata, per lo «sporgersi verso i lontani».
Nel prefare il libro di Michele Gesualdi, *Don Lorenzo Milani, l'esilio di Barbiana*, Andrea Riccardi sottolinea fortemente la non incasellabilità del Priore, l'impossibilità di utilizzarlo, di classificarlo con le categorie con cui sono stati letti i cattolici degli anni Sessanta, e possiamo pensare a La Pira, a Dossetti o al circolo dei preti fiorentini come Barsotti, Turoldo e il già citato Balducci. Milani pur in contatto epistolare con alcuni di essi era fuori circuito, nell'esilio di Barbiana. «Bisognava incontrarlo, leggerlo, confrontarsi. Scandalizzava i conservatori e i tradizionalisti in un mondo in cui erano ancora forti. Scavalcava i progressisti in un tempo in cui avevano un'identità», mentre il libro di Gesualdi «lo restituisce alla sua dimensione fondamentale, da cui scaturiscono non solo l'azione pastorale per i poveri, ma l'impegno educativo e sociale, il messaggio civile e tant'altro» [25].
Concludo dicendo che anche questa mia lettura non può essere in nessun modo esauriente. Scaturisce dalle letture antiche e nuove di lui, dagli anni delle speranze giovanili al presente, con un continuo riscontro della sua attualità nonostante il mutare del mondo e della Chiesa, coi tradimenti delle speranze antiche e il sogno del sorgere delle nuove. Un Lorenzo Milani senza tempo, transculturale perché sostanziato dalla perennità del Vangelo e da questo temprato in diamante lucente e tagliente di personalità profetica. Un nuovo modello di santità nonostante qualche parolaccia?
Dieci anni dopo la sua morte padre David Maria Turoldo intervenne per correggere l'immagine errata che di don Milani i media avevano dato in quei giorni, e lo fece con parole non meno forti di quelle che era uso pronunciare il suo amico. Su «La Domenica del Corriere» del 7 luglio 1977 pubblicò un articolo dal titolo: *Il mio amico don Milani non era come dite voi!*

«Quando si sentono ritratti edulcorati come quelli che ho sentito in questi giorni a certi telegiornali, non si sa neanche se sia maggiore l'indignazione o l'avvilimento che ti fa reagire fino alla sofferenza. Mi sono detto: va che finirà male anche don Milani; finirà peggio di sant'Antonio! Infatti pochi sanno che sant'Antonio era uno dei santi più scatenati che sia mai esistito; molti lo paragonavano a un san Giovanni Battista con la scure in mano; e predicava in modo tale che fino a ora non sono ancora pubblicati in italiano i suoi "*Sermones Domini"* che avrebbero potuto scandalizzare la gente. Capite? Le prediche di sant'Antonio che scandalizzano! Infatti è vero che non risparmia nessuno, neppure i vescovi (del suo tempo si capisce); dice che "a volte nelle vesti rosse dei monsignori e dei vescovi cola il sangue dei poveri"; dice che "a volte certi vescovi sono peggio dell'asina di Balaam: almeno questa si era accorta quando passava l'angelo del Signore invece i vescovi…". Così anche i santi devono essere purgati. E poi sant'Antonio era brutto, finito per idropisia, dopo essere passato sull'Italia per dieci anni come un uragano, come un temporale di Dio. […] Guarda cosa ne hanno fatto di sant'Antonio: un santo per fidanzate, una specie di efebo che se la gioca con quel Gesù bambino sulle mani. Povero sant'Antonio!
Avrà la stessa sorte anche don Milani? Già l'altra sera al telegiornale pareva quasi un santino da prima comunione: naturalmente "prete obbedientissimo". Così come tutti i famosi proscritti: obbedientissimo

Manzoni, obbedientissimo Teilhard, obbedientissimo don Mazzolari; e ora obbedientissimo don Milani […] quando dal cardinale Florit e da molti altri preti tuttora viventi era stato giudicato "un bubbone pestifero" da tagliare subito, e perciò era stato confinato da San Donato di Calenzano vicino a Prato a Barbiana nel Mugello: come dire l'isola di Pianosa per i più pericolosi criminali. L'altra sera mi è toccato di sentire il panegirico di lui come di un esemplare del non-dissenso (a parte che poi non si sa chi più dissenta nella Chiesa; perché ve li raccomando questi lefebvriani!, questi "devoti del papa", a una condizione, che il papa la pensi come loro; diversamente, per esempio, anche papa Giovanni non va bene). […] Così l'altra sera mi sono sentito un don Milani che non riconoscevo più. Non una parola circa le sue "Esperienze Pastorali" che sono una gettata di lava incandescente; e lui già che si rivela in quel libro come un cratere in eruzione nella chiesa di Firenze, un punto dove la "crosta terrestre" ha ceduto. Niente, non una parola sulla "Lettera ai giudici", sulla "Risposta ai cappellani militari", sulla difesa degli obiettori di coscienza, non una parola sul suo confino…».

E conclude Turoldo:

«Certo che è un santo! Ma non è che i santi debbano essere delle mezze cartucce? Anzi, io che l'ho conosciuto, col quale ho passato i più infuocati incontri del mio sacerdozio, tenendogli appunto testa per via di quella giustizia al grado di furore di cui è stata divorata la sua vita più che dalla leucemia, dico che solo quando la Chiesa avrà il coraggio di riconoscere la santità di don Milani senza togliere neppure una parola (tanto meno le sue parolacce!) alla sua esperienza – tale e quale egli l'ha vissuta – allora dico che avremo una Chiesa veramente nuova; e una nuova santità muoverà il mondo».

Così padre Turoldo, con l'enfasi profetica del poeta del Verbo; mentre la visita a Barbiana di papa Francesco credo abbia indirizzato alla rilettura di don Milani proprio secondo il suo auspicio. Il papa lo ha fatto citando le parole di Alice Weiss, la mamma di don Lorenzo:
«Mi preme soprattutto che si conosca il prete, che si sappia la verità, che si renda onore alla Chiesa anche per quello che lui è stato nella Chiesa e che la Chiesa renda onore a lui… quella Chiesa che lo ha fatto tanto soffrire ma che gli ha dato il sacerdozio, e la forza di quella fede che resta, per me, il mistero più profondo di mio figlio… Se non si comprenderà realmente il sacerdote che don Lorenzo è stato, difficilmente si potrà capire di lui anche tutto il resto. Per esempio il suo profondo equilibrio fra durezza e carità».
Ernesto Balducci, dal suo canto, ci fornisce una chiave di lettura puntuale e sintetica dell'opera e della santità di don Milani, inquadrandola nell'alveo di una dinamica culturale che la Chiesa di oggi, nel suo cammino sinodale, non può assolutamente trascurare:

«Proprio secondo le esigenze di un'epoca post-religiosa e post-sacrale, egli ha vissuto la fede senza modificarne le articolazioni tradizionali e tuttavia inserendola con forza profetica dentro la stessa dinamica della civiltà secolare. È proprio sotto questo profilo che secondo me dovrà essere studiata in seguito, quando avremo in mano tutti i documenti, la testimonianza di don Milani» [26].

Ed è quello che dopo cinquant'anni stiamo cercando di fare, rivisitando la figura originale e il patrimonio spirituale che quest'uomo ha lasciato nei suoi scritti singolarissimi. Se ne gioveranno la Chiesa e il mondo civile congiuntamente. La Chiesa nel ritrovare un modello di santità postmoderno, il mondo civile per tradurne in chiave sociale gli insegnamenti sulla promozione umana che lui dettò con un magistero esistenziale. Di Lorenzo Milani ci *care* ancora!

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Le due frasi in esergo in G. Pecorini (a cura di), *I care ancora. Inediti, lettere, appunti e carte varie*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2001.

[2] M. Gesualdi (a cura di), *Lettere di don Lorenzo Milani Priore di Barbiana*, A. Mondadori, Milano 1970: 209. I "due popoli" di cui parla Milani sono quelli di San Donato a Calenzano prima e quello di Barbiana poi.
[3] Notizie fornite da Michele Gesualdi nel suo libro testimonianza, *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016: 199.
[4] L. Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958: 49.
[5] G. Pecorini, cit.: 26.
[6] L. Milani, cit.: 192.
[7] M. Toschi, *Don Lorenzo Milani e la sua Chiesa*, Ed. Polistampa, Firenze 1994: 15.
[8] M. Pancera, *Lorenzo Milani. Quarant'anni di storia scomoda*, Edizioni Paoline, Milano 1987: 125.
[9] *Ivi*: 123.
[10] Nazzareno Fabbretti, *Intervista a Mons. Raffaele Bensi*, «Domenica del Corriere», 27 giugno 1971.
[11] Cfr. nota 6.
[12] Cfr. C. Dawson, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Paoline, Roma 1984.
[13] Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
[14] Mons. Enrico Bartoletti (1916-1976) docente di ebraico, greco biblico e Sacra Scrittura al Seminario maggiore di Firenze; segretario della CEI, divenne vescovo di Lucca nel 1958.
[15] C. Rebora, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1988: 299.
[16] Il testo completo della lettera in M. Toschi, cit.: 158-163.
[17] *Ivi*: 95.
[18] M. Gesualdi (a cura di), *Lettere di don Lorenzo Milani Priore di Barbiana*, cit.: 250.
[19] E. Balducci, *La fede di don Milani*, in «Testimonianze» 125, 1970: 467.
[20] P. P. Pasolini, recensione di *Lettere alla mamma* di Lorenzo Milani, sul settimanale «Tempo» dell'8 luglio 1973, inserita poi negli *Scritti corsari*, Garzanti 1975.
[21] M. Gesualdi (a cura di), *Lettere di don Lorenzo Milani Priore di Barbiana*, cit.: 324.
[22] Lettera a Carlo Weiss del 26 dicembre 47, in G. Pecorini, cit.: 36.
[23] M. Gesualdi (a cura di), *Lettere di don Lorenzo Milani Priore di Barbiana*, cit.: 115.
[24] *Ivi:* 117.
[25] In M. Gesualdi, *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana*, cit.: 13.
[26] E. Balducci, *La fede di don Milani*, cit.: 472.

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): L*iturgia 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 T*rasfigurazione. 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).

Il secolo lungo: 1923-2023. Mio padre, Italo Calvino e Lorenzo Milani, anacronia di un centenario

Italo Calvino

Don Lorenzo Milani

di Vincenzo Guarrasi

"Hai portato il cervello all'ammasso!" così commentava mio padre la mia adesione al Partito Comunista. E per lui, uomo di sicura fede liberale, di destra però, la prova della mia scelta di campo consisteva nel fatto che, secondo lui, leggevo soltanto libri pubblicati dall'Einaudi. Forse aveva colto nel segno, ma io allora non lo sapevo. Magari non per quanto riguarda l'uso della mia dotazione cerebrale – su questo non mi sento di giudicare – né sulla lettura esclusiva di libri Einaudi che non era affatto così totalizzante.
Ma sulla scelta di campo sì, aveva visto giusto. Il "campo" delineato dalla Casa Editrice Einaudi con la scelta degli autori e dei titoli da pubblicare. Gran parte del pantheon delle mie scelte letterarie faceva capo a quella casa editrice: da Elio Vittorini a Cesare Pavese, cui avrei voluto dedicare la mia tesi di laurea [1], da Natalia Ginzburg a Italo Calvino e a Pier Paolo Pasolini.
Al fine di ricostruire sommariamente il circolo culturale che ruotava attorno alla casa editrice, proviamo a dare la parola agli stessi autori dell'Einaudi, in particolare a Italo Calvino e Natalia Ginzburg [2], che rappresentano testimoni di eccezione:

«Nel 1945 avevo cominciato a gravitare attorno alla casa editrice Einaudi; – racconta Italo Calvino – allora abitando a Sanremo andavo spesso a Milano dove frequentavo Elio Vittorini e la redazione del *Politecnico*, e a Torino dove lo scorbutico Pavese mi accolse subito con un'amicizia che diventò per me sempre più preziosa, in quelli che dovevano essere gli ultimi anni della sua vita» (*Album Calvino*, 1995: 68 – 69).

Italo Calvino era nato a Santiago de las Vegas (L'Avana, Cuba) il 15 ottobre 1923 ma proveniva da un ambiente di vita, a sua detta provinciale, perché era cresciuto a Sanremo, dove suo padre, da botanico di fama internazionale, aveva tentato senza successo di orientarlo verso gli studi dell'ambiente vegetale. Anche la madre, biologa, aveva collaborato per una vita con il padre [3]. Italo

scoprì presto di avere una vocazione, piuttosto, per gli studi umanistici. Noto, per inciso, che deludere le aspettative del genitore pare sia un destino abbastanza comune tra i figli, soprattutto, in presenza di padri dalla forte personalità. Capiterà qualcosa di analogo anche a Lorenzo Milani – il terzo termine di questa mia personale triangolazione – quando, per seguire la propria vocazione religiosa, si allontanò traumaticamente da una famiglia borghese dalle solide tradizioni culturali [4]. Anche Lorenzo Milani era nato nel 1923 e precisamente il 27 maggio. Mio padre era nato il 3 febbraio dello stesso anno.
Ma torniamo a Calvino. Come egli stesso afferma, il contatto e la frequentazione dell'ambiente einaudiano, segna una vera e profonda svolta nella sua vita:

«Decisiva fu per me l'amicizia di Giulio Einaudi che dura da quasi quarant'anni perché lo conobbi a Milano verso la fine del '45 e subito mi propose cose da fare. A quel tempo Giulio s'era fatta di me l'idea che io fossi dotato anche per le attività pratiche, organizzative, economiche, cioè che appartenessi al nuovo tipo di intellettuale che egli cercava di suscitare; del resto Giulio ha sempre avuto il dono di riuscire a far fare alle persone delle cose che essi non sapevano di saper fare» (*Album Calvino*, 1995: 68 – 69).

Piuttosto che coltivare la sua vocazione letteraria, farà un'intensa vita di redazione curando tanti libri di altri autori. Alcuni sarà lui stesso a scoprirli e a segnalarli all'attenzione dell'Editore. Il che contribuisce a esaltare la funzione della Casa editrice come intellettuale collettivo, per usare un'espressione di ispirazione gramsciana. D'altronde, nulla si potrebbe capire di Giulio Einaudi e della sua casa editrice se si trascurasse il suo profondo radicamento nella Resistenza italiana.
Leone Ginzburg, uno dei fondatori della casa editrice Einaudi, era morto nel febbraio 1944 a causa delle persecuzioni nazi-fasciste. Gelosa dei suoi sentimenti più profondi Natalia Levi, che firmerà le sue opere con il cognome del marito, accenna a uno dei momenti più dolorosi della sua vita con accenti furtivi. Così, ad esempio, nel *Lessico famigliare* si sofferma a parlare della morte di suo marito soltanto attraverso la sofferenza degli altri:

«L'editore aveva appeso alla parete, nella sua stanza, un ritratto di Leone, col capo un po' chino, gli occhiali bassi sul naso, la folta capigliatura nera, la profonda fossetta sulla guancia, la mano femminea. Leone era morto in carcere, nel braccio tedesco delle carceri di Regina Coeli, a Roma durante l'occupazione tedesca, un gelido febbraio [del 1944]. Io non li avevo mai rivisti tutti insieme, Leone e l'editore e Pavese, dopo la primavera che i tedeschi prendevano la Francia, se non una volta sola, che eravamo venuti Leone e io dal confino, dove lo avevano mandato subito dopo ch'era entrata in guerra l'Italia […] Pavese non parlava quasi mai di Leone. Non amava parlare degli assenti, dei morti. Lo diceva: – Quando uno se ne va via o muore, io cerco di non pensarci, perché non mi piace soffrire. Tuttavia forse, qualche volta soffriva per averlo perduto. Era stato il suo migliore amico. Forse annoverava quella perdita fra le cose che lo straziavano. E certo era incapace di risparmiarsi alla sofferenza, cadendo nelle più acerbe e crudeli sofferenze, ogni volta che s'innamorava» (Ginzburg, 2010: 137-138).

La sofferenza vissuta come esperienza di gruppo e come collante di quel *cercle de l'amitié*, che andiamo rapidamente tratteggiando si ripropone alla morte di Cesare Pavese, avvenuta nel 1950: «Quando Pavese si è ucciso, abbiamo diviso insieme quella sventura, Calvino, Balbo, Giulio Einaudi e io. Questa sventura ci ha tenuti uniti, nel corso degli anni, era nelle più profonde radici dei nostri rapporti. E così ci hanno tenuti uniti altre perdite…», scrive Natalia Ginzburg nell'ottobre 1985 sull'*Indice* un articolo intitolato "Il sole e la luna" (cit. in *Album Calvino*, 1995: 107).
Il suicidio accade proprio alla conclusione di un periodo di straordinaria produttività letteraria:

«Negli anni dal 1945 al 1950, Pavese scrive *Dialoghi con Leucò*, *Il compagno*, *Prima che il gallo canti*, *La bella estate*, *La luna e i Falò*, i saggi sul Mito; contemporaneamente, vive giorno per giorno la vita di una casa editrice alla quale fanno capo personalità diverse ma tutte prese dalla smania di veder nascere dalle macerie della guerra un rinnovamento della cultura (e lui lì in ufficio fa la parte di quello che manda avanti la macchina, che chiacchera poco, che si sobbarca qualsiasi lavoro ma esige che gli altri siano puntuali);

contemporaneamente, realizza la collana "Etnologica", attraverso un mare di letture d'antropologia e di storia delle religioni antiche, un assiduo accanimento a procurarsi i testi, a discuterli con Ernesto De Martino, a farli tradurre e rivederli; […] in più milita – pur senza mai mettere il naso fuori dal suo studio – nella politica, e talvolta riesce a identificare la propria burbera tempra con la tensione della guerra fredda che c'è intorno, e s'accorge presto che le battaglie più accanite e continue sono quelle all'interno del proprio fronte, ma non per questo addolcisce la sua grinta verso i fronti avversari» (*Album Calvino*, 1995: 113 – 117).

Tale impegno con tutta l'intensità dell'intento morale che esprime entra, per così dire, in rotta di collisione con una società come quella italiana, ansiosa di mettersi alle spalle la guerra con tutto il suo carico di angoscia e di dolore. Particolarmente incisiva appare in proposito la testimonianza di Calvino:

«L'epistolario documenta quasi giorno per giorno il precipitare della crisi. Le lettere diventano una serie di preannunci di morte. Il breve 1950 di Cesare Pavese è come un'incursione che quest'abitante di tempi duri compie nel futuro, nel mondo "facile" che abitiamo noi oggi, per sapere cosa si prepara. Ci fa visita, si guarda intorno rapido. E non gli piace. E se ne va» (*Album Calvino*, 1995: 68 – 69).

Si potrebbe chiosare l'incursione di questo straniero in patria con il brano conclusivo di *Streghe*, uno dei capitoli più suggestivi dei *Dialoghi con Leucò*:

«CIRCE L'uomo mortale, Leucò, non ha che questo d'immortale. Il ricordo che porta e il ricordo che lascia. Nomi e parole sono questo. Davanti al ricordo sorridono anche loro, rassegnati.
LEUCOTEA Circe, anche tu dici parole.
CIRCE So il mio destino, Leucò. Non temere» (Pavese, 1968: 116-7).

Ma sarebbe un po' come fargli torto, rigettando la sua dolorosa esperienza umana proprio in quella dimensione del mito che per anni gli aveva offerto un pur precario rifugio. Più appropriato è forse richiamare, come fa Natalia Ginzburg, la perigliosa oscillazione tra il fondo ironico dell'esistenza che manifestava nell'amicizia e il severo impianto della sua scrittura:

«[Cesare Pavese] aveva sempre, nei rapporti con noi suoi amici, un fondo ironico, e usava, noi suoi amici, commentarci e conoscerci con ironia; e questa ironia, che era forse tra le cose più belle che aveva, non sapeva mai portarla nelle cose che più gli stavano a cuore, non nei suoi rapporti con le donne di cui si innamorava, e non nei suoi libri: la portava soltanto nell'amicizia, perché l'amicizia era, in lui, un sentimento naturale e in qualche modo sbadato, era cioè qualcosa a cui non dava eccessiva importanza. Nell'amore, e anche nello scrivere, si buttava con tale stato d'animo di febbre e di calcolo, da non saperne mai ridere, e da non essere mai per intero se stesso: e a volte quando io penso a lui, la sua ironia è la cosa di lui che più ricordo e piango, perché non esiste più: non ce n'è ombra nei libri, e non è dato ritrovarla altrove che nel baleno del suo maligno sorriso» (Ginzburg, 2010: 175).

Italo Calvino estende un giudizio, che appare appropriato se riferito alla sfera degli autori dell'Einaudi, su un'intera generazione, di cui si sente espressione:

«La mia generazione è stata una bella generazione, anche se non ha fatto tutto quello che avrebbe potuto. Certo, per noi, la politica ha avuto per anni un'importanza magari esagerata, mentre la vita è fatta di tante cose. Ma questa passione civile ha dato un'ossatura alla nostra formazione culturale; se ci siamo interessati di tante cose è stato per quello. Anche se mi guardo attorno, in Europa, in America, coi nostri coetanei e con quelli più giovani, devo dire che noi eravamo più in gamba. Tra i giovani che sono venuti su dopo di noi negli ultimi anni in Italia, i migliori ne sanno più di noi, ma sono tutti più teorici, hanno una passione ideologica tutta fatta sui libri; noi avevamo per prima cosa una passione a operare; e questo non vuol dire essere più superficiali, anzi» (Il giudizio è del 1959 cit. in *Album Calvino*, 1995: 130 – 131).

Non so se tale generalizzazione possa apparire in qualche modo forzata. Così, in effetti, appare a me, che per ragioni anagrafiche appartengo alla generazione del Sessantotto, ma sono stato sempre ben consapevole che il movimento studentesco, in cui ho militato, pur essendo ampio, partecipato e diffuso su tutto il territorio nazionale è stato ben lontano dal connotare un'intera generazione. Mi viene da ridere quando sento dire che la decadenza della scuola italiana affonda le sue radici nelle velleità antisistema del Sessantotto. È vero, infatti, che in quegli anni esprimevamo una forte pulsione antisistema, ma – ve l'assicuro – credevamo nella cultura e nell'istruzione pubblica che negli anni successivi abbiamo dovuto difendere con le unghie e con i denti dagli assalti dell'ideologia liberista. Non è un caso che, a partire dalla pubblicazione nel 1967 di *Lettera a una professoressa*, Barbiana, un piccolo centro del Mugello, sia diventato per molti di noi una sorta di patria ideale. Rispetto all'immediato dopoguerra, il periodo in cui un'esperienza come quella di Einaudi riuscì a imporsi come modello dell'intero sistema editoriale nazionale, negli anni successivi l'opinione pubblica italiana appare come incantata dalle sirene del capitalismo e dal miraggio del benessere alla portata di tutti, e il testimone dell'impegno sociale e dell'utopia egualitaria passa nelle mani di singole personalità che ispirate da profonde aspirazioni politiche e religiose riescono a sottrarsi ai modelli culturali dominanti. Bisognerà andarle a cercare nelle sperdute lande della provincia italiana, da dove non mancarono di far sentire forte e perentoria la loro voce e di indicare una strada impervia sì ma di salvezza.

Don Lorenzo Milani con le sue *Esperienze pastorali* e le lettere indirizzate a quotidiani e riviste – in particolare quella ai cappellani militari e quella ai giudici sul tema dell'obiezione di coscienza – si alienò i favori dei benpensanti e delle autorità civili e religiose [5], ma intercettò un disagio profondo che circolava tra l'intellettualità più avvertita e le frange più politicamente impegnate del mondo giovanile. Non sorprende, ad esempio l'approvazione incondizionata di Pier Paolo Pasolini [6], che in un'intervista rilasciata a ridosso della pubblicazione della *Lettera* della Scuola di Barbiana – è ancora possibile ascoltarla su Rai Play – afferma che «non gli era mai capitato di essere così entusiasta di qualcosa» e conclude osservando che c'è però una domanda che i ragazzi di Don Milani non si sono posti: a quale mondo culturale appartiene la professoressa cui indirizzano la loro lettera? La risposta di Pasolini a tale interrogativo è coerente con le sue radici e la sua visione: anche la cultura piccolo borghese della professoressa, a cui si rivolgono, nasce dal medesimo mondo contadino di cui loro stessi fanno parte. La maggioranza degli italiani di allora aveva ancora un radicamento, prossimo o remoto, che stava per essere sopraffatto dalla transizione verso una società urbano-industriale.

Anche in me queste parole hanno una certa risonanza perché pur essendo vissuto sempre in città, attraverso mio padre che apparteneva a una famiglia della piccola borghesia agraria di Alcamo, un centro agricolo del Trapanese, ho subìto l'influenza di un universo di valori tipico della campagna siciliana. In fondo, come estrazione sociale somiglio di più alla professoressa che ai ragazzi della scuola di Barbiana. Se ho potuto operare una scelta di campo radicale, ispirandomi alla scuola di Barbiana e disponendomi all'ascolto delle tante generazioni di giovani che ho incontrato nel corso di una lunga carriera universitaria, lo devo a una serie fortunata di incontri che hanno allargato e approfondito i miei orizzonti di vita. Ho anche ascoltato con attenzione la lezione di quell'eccezionale gruppo di intellettuali che si è raccolto attorno alla casa editrice Einaudi, senza perdere di vista però quel modello di vita onesta, laboriosa e frugale che la mia famiglia di origine e mio padre, in particolare, comunque rappresentava.

Il secolo che ci separa dalla nascita di Italo Calvino, Lorenzo Milani e Raffaele Guarrasi, mio padre, appare a tutti gli effetti oltremodo lungo se ci interroghiamo sull'attualità di certe lezioni di vita. La mia stessa mappa intellettuale e affettiva mi sembra estremamente datata e logora in più parti se rapportata ai movimenti tellurici del mondo contemporaneo. Se rileggo però l'articolo di Carlo Ossola, pubblicato su *L'Avvenire* del 28 maggio di quest'anno dal titolo "Don Milani e Italo Calvino. Quel desiderio di un'utopia efficace rivolta alla scuola", riprende vigore dentro di me l'urgenza di rilanciare un discorso sull'istruzione pubblica come fattore di uguaglianza. Tra Calvino e Milani l'anelito è uno solo e consiste nell'affermare che «non si può conoscere il mondo se non lo si

circoscrive in una parola precisa, se l'oggetto non è descritto con chiarezza, se la comprensione non è di tutti» (Ossola, 2023).
Viene alla mente quanto Italo Calvino dice a proposito della prosa di Natalia Ginzburg:

«Il segreto della semplicità di Natalia è qui: questa voce che dice "io" ha sempre di fronte personaggi che stima superiori a lei, situazioni che sembrano troppo complesse per le sue forze, e i mezzi linguistici e concettuali che essa usa per rappresentarli sono sempre un po' al di sotto delle esigenze. Ed è da questa sproporzione che nasce la tensione poetica. La poesia è sempre stata questo: far passare il mare in un imbuto; fissarsi uno strettissimo numero di mezzi espressivi e cercare di esprimere con quello qualcosa d'estremamente complesso. Adesso la letteratura tende a dimenticare l'imbuto: si crede che il mare possa essere espresso e comunicato in quanto mare, e non si comunica né il mare né niente, solo parole. Natalia non dice parole: nomina delle cose, sempre. Quando dice "veletta" è "veletta", quando dice "scarpa" è "scarpa"» (*Album Calvino*, 1995: 107 – 108).

Allora risulta chiaro che la parola appropriata è quella che sa aver luogo, che contribuisce a esaltare la dignità del singolo essere umano, che sa costruire attorno a questo tempio dell'essere quel giardino originario che credevamo di aver perduto per sempre. Il mondo, che ha elevato a potenza la comunicazione mediatica e ansioso attende l'avvento dell'intelligenza artificiale, ancora una volta non potrà fare a meno dell'agire profetico (Raineri, 2022) degli esseri umani e delle loro parole di verità.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Optai poi per una tesi in Etnologia dal titolo *Ideologia e mito. Un tentativo di analisi strutturale del Manifesto del Partito Comunista*.
[2] Due sono i testi a cui farò principalmente riferimento: *Album Calvino* (1995), pubblicato nei Meridiani della Mondadori dedicati alle opere complete dell'Autore e il capolavoro della Ginzburg, *Lessico famigliare*, ripubblicato per i tipi della casa editrice Einaudi nel 2010 (l'edizione originale, con lo stesso editore, è del 1963).
[3] Avvincente è in proposito la testimonianza di Libereso Guglielmi in *Libereso, il giardiniere di Calvino*, prefazione di Nico Orengo, Muzzio Editore, Padova 1993, una persona dalla straordinaria cultura botanica, che di fatto fu il vero erede della passione scientifica di Mario Calvino.
[4] I nonni erano un archeologo e numismatico per linea paterna e Domenico Comparetti, filologo illustre, per linea materna.
[5] Lo stesso don Roncalli, il futuro Giovanni XXIII, stentò in un primo momento a riconoscere il valore profetico delle parole del priore di Barbiana, anche se poi fu proprio il Concilio Vaticano II, promosso da questo grande e semplice pontefice, a offrire una cassa di risonanza appropriata alle esperienze più innovative – più evangeliche, potremmo dire –, espresse dal mondo cattolico di base. Un vero e proprio crogiolo destinato a portare a temperatura di fusione un popolo disperso e sino ad allora mortificato dalle gerarchie ecclesiastiche.
[6] Stupisce in qualche modo il giudizio che Italo Calvino esprime su Pasolini scrittore e regista: «Pasolini è un mio coetaneo che ho seguito da quando ha cominciato a muoversi sulla scena nazionale. Ho letto di recente la biografia di Siciliano da cui ho imparato moltissimi fatti sulla famiglia, sul padre, sul rapporto col fratello, ma ho cominciato a leggere Pasolini da quando ha pubblicato su *Paragone* un capitolo di quello che sarebbe stato poi *Ragazzi di vita*. Era il '51 e quel capitolo fu praticamente il manifesto di questa sua scrittura dialettale. Ha fatto un lavoro importante come poeta negli anni '50. Ho cominciato a leggere le sue poesie quando su *Nuovi Argomenti* furono pubblicate *Le ceneri di Gramsci*, ma prima ancora lo avevo notato nell'antologia di Spagnoletti, e poi per il suo lavoro nel canzoniere italiano. C'era stata una polemica nella stampa comunista, sul *Contemporaneo* perché non consideravano abbastanza la sua opera, era intorno al '54, e sono stato sempre molto suo amico. Poi, quando ha cominciato a fare film, mi pare che il suo interesse sia diminuito, il suo cinema non mi ha interessato: mi sembra tutto il contrario di quello che è come scrittore. Come scrittore, ha un'esattezza, è un lavoratore molto preciso. Mi pare che nel cinema abbia immagini molto generiche» (*Album Calvino*, 1995: 175). E torna difficile immaginare una figura ombrosa e solitaria come Pasolini all'interno di

un gruppo coeso e solidale come quello di Einaudi. Poi si ripensa a opere come *Il vangelo secondo Matteo* (1964), in cui la sua ispirazione poetica rifulge nitida, e si scoprono tra gli attori, oltre a Enrique Irazoqui nei panni di Gesù e la madre stessa del regista in quelli di Maria, Natalia Ginzburg nel ruolo di Maria di Betania e Gabriele Baldini, il suo secondo marito, che fa l'apostolo. E il cerchio si chiude.

Riferimenti bibliografici

Album Calvino a cura di Luca Baranelli e Ernesto Ferrero, Mondadori, Milano, 1995.
Ginzburg, N., *Lessico famigliare*, Einaudi, Torino, 2010.
Guglielmi, L., *Libereso, il giardiniere di Calvino*, Muzzio, Padova, 1993.
Milani L. *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1958.
Milani L., *Lettere*, San Paolo, Milano, 2007.
Ossola, C., "Don Milani e Italo Calvino. Quel desiderio di un'utopia efficace rivolta alla scuola" in *L'Avvenire*, 28 maggio 2023.
Pavese, C., *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino, 1968.
Raineri, A., *Ancora. Cambiare il mondo nel tramonto della politica*, Navarra editore, Palermo, 2022.
Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1967.

V**incenzo Guarrasi,** professore emerito di Geografia presso l'Università di Palermo, è stato Preside della Facoltà di Lettere e vicepresidente dell'Associazione dei Geografi Italiana. I suoi principali campi di ricerca sono stati: la condizione marginale; le migrazioni internazionali; le città cosmopolite. Ha pubblicato numerosi saggi e monografie su vari temi connessi alle dimensioni della geografia urbana e culturale.

Lorenzo Milani a Calenzano (1947-1954)

Don Milani a Calenzano

di *Tommaso Lo Monte*

Il 27 maggio scorso Lorenzo Milani avrebbe compiuto cento anni, la sua è stata una vita breve, è morto nel 1967 a soli 44 anni. Oggi il suo nome è legato soprattutto alla Scuola di Barbiana e all'ultimo dei suoi scritti *Lettera a una professoressa*, ma il suo pensiero si è formato durante gli anni trascorsi a Calenzano. È a Calenzano che Milani pubblica i suoi primi articoli e scrive gran parte del suo primo libro *Esperienze Pastorali*, anche se quest'ultimo verrà pubblicato nel 1954 dopo il suo arrivo a Barbiana.

Tra il 3 ed il 9 ottobre Milani assume l'incarico di cappellano della parrocchia di San Donato a Calenzano, un comune nei pressi di Firenze; il 5 ottobre sua madre, Alice Weiss, scrive alla figlia Elena: «Lorenzo ha avuto la nomina a cappellano a S. Donato come ti dicevo ieri. Le informazioni anche a Firenze sono queste: fame sicura, popolo comunista, industrie. Però il parroco che è un vecchio cieco e svagolato, pare sia carino» (Pecorini 2011: 400-401). Il parroco è don Pugi e chiede da tempo alla Curia di Firenze di inviargli un giovane sacerdote che possa aiutarlo, ma nessuno accetta l'incarico perché la parrocchia è molto povera e non ha i mezzi per mantenere due sacerdoti; non si tratta certamente di una sede molto ambita, quindi il responsabile della Curia, Tirapani cosiddetto monsignore, decide di inviare Milani e prendersi così una rivincita sul suo ex allievo.

Infatti Mario Tirapani insegnava Sacra Scrittura al primo anno del Seminario: «Lorenzo, come del resto anche gli altri seminaristi, tiene molto ad approfondire questa materia, mentre le lezioni del Monsignore sono considerate assolutamente inadeguate. Si limitano ad una introduzione generale e ad una piccola antologia di testi da commentare. Nessun approfondimento critico, nessuna tematica religiosa seriamente sviluppata. Gli altri seminaristi tollerano e tacciono, Lorenzo invece decide di reagire con una singolare contestazione. Si siede, durante la lezione, nell'ultimo banco in fondo all'aula con davanti due testi di gran livello: il *Merk*, cioè l'edizione del Nuovo Testamento in greco

con testo latino a fronte e il *Lexicon* dello Zorell, e studia per conto suo senza seguire il professore» (Gesualdi 2016: 39-40).
Nonostante il motivo per cui Milani è assegnato a San Donato, per lui è la sede ideale: vita povera, un parroco gentile ed accogliente, un popolo anch'esso povero e formato per lo più da contadini ed operai. Il 10 ottobre scrive alla madre (Milani 2017b: 102-104) per raccontarle l'entusiastica accoglienza da parte sia dei parrocchiani e che della perpetua del parroco, Eda Pelagatti; si sente come in una famiglia, due anni dopo in una lettera all'amico Cesare Locatelli si riferisce a don Pugi chiamandolo "il mio Babbo Preposto" (Milani 2017b: 143) ed il loro sembra davvero un rapporto tra padre e figlio. Anche dopo la morte di don Pugi, Eda e sua madre Giulia rimarranno al fianco di Milani nel momento forse più drammatico della sua vita, il trasferimento punitivo a Barbiana, e formeranno insieme una nuova famiglia adottando dapprima i fratelli Michele e Franco Gesualdi e poi i fratelli Alpi. Oggi Giulia, Eda e Milani sono sepolti tutti e tre vicini nel piccolo cimitero di Barbiana.
Sin dal suo arrivo si delineano quelle che saranno le caratteristiche fondamentali di tutto il suo operato sia a Calenzano che a Barbiana: l'attenzione verso gli orfani e la scelta di dedicarsi all'istruzione come strumento di liberazione degli oppressi. Infatti nella sua lettera a Cesare Locatelli del 3 novembre 1947 scrive: «Son qui da tre settimane, ho già tutti i ragazzi e da ieri anche diversi giovani operai cui faccio scuola serale in grande stile» (Milani 2017, 2:108); nella stessa lettera scrive che si dedica alla cura di un gruppo di orfani che si trovano presso la parrocchia di Rifredi dove opera don Facibeni, è talmente toccato dall'affetto dei bambini che invita l'amico ad adottarne uno. La collaborazione con la parrocchia di Rifredi si concluderà con gran dispiacere nel novembre del 1949, ma Milani fa tesoro di questa esperienza e non avrà dubbi nell'accogliere ragazzi poveri a Barbiana, sia i fratelli Gesualdi che vivranno con lui fino alla sua morte, sia ospiti occasionali provenienti dalla Francia e dall'Africa su invito di preti suoi amici.
Milani agisce con un metodo molto semplice che lui stesso espone nella lettera scritta il 29 aprile 1953 e indirizzata al cardinale di Firenze Elia Dalla Costa: innanzitutto

«ho cominciato coll'informarmi di prima mano sulle reali condizioni sociali economiche religiose di questo popolo. […] Mi son convinto del grave stato di disagio in cui vive il mio popolo, delle ingiustizie sociali delle quali è vittima e della profondità del rancore che nutriva verso la classe dirigente il governo e il clero. Ho allora sentito quanto questo rancore fosse insormontabile ostacolo alla sua evangelizzazione e ho perciò deciso di dedicarmi a una precisa distinzione di responsabilità. Scindere cioè con esattezza (a costo d'esser crudeli) le responsabilità (fittizie o reali che siano) del governo dai purissimi principii del Vangelo e delle Encicliche Sociali. […] Mi si accusa di aver sopravvalutato le capacità di distinguere e d'intendere di questo popolo. […] Credo che le solite cifre rispondano anche a questa accusa. Il popolo di S. Donato dopo 6 anni di Scuola Popolare, di discussioni private con me e di questa predicazione non è evidentemente più un popolo, tanto rozzo e incapace di distinguere e di capire» (Milani 2017b: 273-274).

Nella lettera Milani si difende dalle accuse mossegli dai notabili borghesi di Calenzano e dalla Curia di Firenze, ossia di aver favorito il Partito comunista e di aver così danneggiato la Chiesa cattolica. In realtà Milani è dichiaratamente anticomunista, lo scrive lui stesso al cugino Carlo Weiss nel 1947 (Milani 2017b: 111), il suo operato è finalizzato all'innalzamento culturale del suo popolo, così da permettere a tutti di comprendere il messaggio evangelico di salvezza, senza distinzioni politiche. Non crede neanche che il comunismo sia il male assoluto, come invece riteneva la Chiesa cattolica dell'epoca, non lo considera la causa ma un sintomo della mancanza di valori della società italiana e della religiosità formale e quasi pagana della povera gente che non comprende la religione, ma continua a frequentare la chiesa e i sacramenti per rispetto formale e timore ancestrale. Il comunismo quindi diventa per Milani

«una incidentale conseguenza. Perché il crollo c'era già da tempo e prodotto da chi sa quante cause, ma ben più antiche e profonde […]. Anche ai tempi delle invasioni barbariche sembrava la fine […] invece […] è nato un mondo nuovo, e mille volte più bello: Il Medioevo […]. Così oggi: Vengono giù dei barbari e travolgeranno

certamente mille belle cose e istituzioni cui eravamo attaccati […]. Porteranno peggio che il paganesimo: l'ateismo (ma di fronte a certi modi di esser religiosi che c'è nel nostro mondo è meglio l'ateismo, almeno è più schietto è più coerente). Porteranno un sistema economico che probabilmente non arricchirà ma impoverirà l'Europa e quei proletari che voleva aiutare (ma non è meglio morir di fame in un mondo nuovo se anelante a una nuova giustizia più larga, più universale, senza barriere di classe, di nazione ecc. piuttosto che ingrassare in un mondo che sta per morire?). Capisci? Non possiamo esser comunisti, ma neanche possiamo guardare al comunismo come a un nemico da combattere e distruggere, tutt'altro: caso mai è un mondo da cristianizzare […]. A combattere il comunismo mi parrebbe di oppormi alla storia, il che è come ribellarsi a Dio, perché è lui che la disegna. Ma con questo non sono comunista» (Milani 2017b: 110-111).

Quel che interessa a Milani è l'impegno di evangelizzazione di cui si sente responsabile verso tutti gli abitanti della sua parrocchia, il comunismo è, come ha scritto lui stesso, «incidente" di percorso dovuto al progressivo allontanamento della Chiesa cattolica dai poveri; se in quel dato momento storico prevale il comunismo non bisogna lottare contro la storia perché Milani ha una profonda fede nel fatto che è Dio stesso a guidare la storia, l'impegno del sacerdote deve essere quello di spiegare ai poveri che Dio è dalla loro parte e li difende meglio di qualunque ideologia o partito politico.
La posizione di Milani nei confronti di coloro che sono iscritti al Partito comunista, o che sono simpatizzanti comunisti, è chiara e coerente con i suoi principi. Condanna l'ideologia comunista, ma rispetta le persone senza distinzione politica. Infatti nell'estate del 1949 racconta alla madre quel che è accaduto durante un incontro tra i parroci del territorio intorno a Calenzano; ognuno di essi doveva presentare un argomento:

«A me o per caso o per intenzione del segretario è toccato per l'appunto un caso di negazione dei sacramenti […] richiamandomi al diritto canonico comune e alla prassi dei confessori (loro compresi) per dimostrare loro che non erano riusciti a disappassionarsi abbastanza nel giudicare e applicare il decreto sul comunismo che non ha nessun asterisco che lo distingua dagli altri 2214 decreti della Chiesa» (Milani 2017b: 132).

Pochi sacerdoti appoggiano Milani, la maggior parte attacca il suo discorso con una veemenza cha nasconde la mancanza di argomenti validi per confutare la sua tesi; «Il punto più discusso era la negazione del matrimonio. Io ho con solida dottrina dimostrato che non si nega mai, loro dicevano tutti di sì. E l'hanno di fatto già negato. Il giorno dopo su tutti i giornali c'era in un angolino breve breve secco secco Notificazione della Curia: Non negare mai il matrimonio» (Milani 2017b: 132-133).
L'anno seguente scrive una lettera mai inviata ad uno dei suoi allievi comunisti, Italo Bianchi, chiamato Pipetta (Milani 2017b: 147-149). La lettera è molto importante per capire la posizione milaniana in difesa dei poveri e contro il comunismo. Infatti spiega a Pipetta che in quel dato momento storico le loro posizioni sembrano uguali, ma in realtà sono profondamente diverse; sembrano simili perché sia Milani che i comunisti difendono i poveri, ma quando i comunisti saliranno al potere loro abbandoneranno i poveri mentre Milani rimarrà sempre al fianco degli oppressi. Sembra quasi che Milani stesso aspetti la vittoria del Partito comunista per dimostrare che in realtà si tratta di un partito guidato da borghesi che saranno sempre dalla parte degli oppressori, mentre Milani rimane sempre dalla parte dei poveri.
I rapporti con la gerarchia ecclesiastica durante il periodo trascorso a Calenzano sono molto tesi, ma peggioreranno con l'arrivo di Ermenegildo Florit alla guida, prima di fatto e poi di diritto, della diocesi di Firenze. Florit nei suoi deliri medioevali di onnipotenza tenterà in tutti i modi di trovare un cavillo negli scritti milaniani che gli permetta di accusarlo formalmente, ma non ci riuscirà perché Milani rispetta il vangelo e le encicliche nel loro senso profondo di amore per il prossimo. Infatti durante i suoi primi vent'anni non ha ricevuto nessuna istruzione religiosa, i suoi genitori erano agnostici, anche se di famiglia cattolica il padre ed ebrea la madre; così non ha mai frequentato gli ambienti clericali e quando si è convertito ha trovato la sua fede direttamente nelle Sacre Scritture senza la sovrastruttura clericale che si era creata in duemila anni di storia.

Quindi per Milani il ruolo del sacerdote è quello di evangelizzare i poveri, ma i poveri non hanno i mezzi linguistici per comprendere quel che insegna il sacerdote, così il suo primo compito diventa quello di dare un'istruzione ai poveri, come scriverà molti anni più tardi nella lettera del 7 gennaio 1966 indirizzata ad una studentessa di filosofia, Nadia Neri:

«So che a voi studenti queste parole fanno rabbia, che vorreste ch'io fossi un uomo pubblico a disposizione di tutti, ma forse è proprio qui la risposta alla domanda che mi fai. Non si può amare tutti gli uomini. Si può amare una classe sola […]. Ma non si può nemmeno amare tutta una classe sociale se non potenzialmente. Di fatto si può amare solo un numero di persone limitato, forse qualche decina forse qualche centinaio. E siccome l'esperienza ci dice che all'uomo è possibile solo questo, mi pare evidente che Dio non ci chiede di più. […] I poveri non hanno bisogno dei signori. I signori ai poveri possono dare una cosa sola: la lingua cioè il mezzo d'espressione. Lo sanno da sé i poveri cosa dovranno scrivere quando sapranno scrivere. E allora se vuoi trovare Dio e i poveri bisogna fermarsi in un posto e smettere di leggere e di studiare e occuparsi solo di far scuola ai ragazzi […]. Ai partiti di sinistra dagli soltanto il voto, ai poveri scuola subito prima d'esser pronta, prima d'esser matura, prima d'esser laureata, prima d'esser fidanzata o sposata, prima d'esser credente. Ti ritroverai credente senza nemmeno accorgertene» (Milani 2017b: 1222-1223).

Milani si dedica all'istruzione dei giovani operai e contadini sin dal suo arrivo a Calenzano. Il 3 novembre del 1947 scrive all'amico Locatelli: «Son qui da tre settimane, ho già tutti i ragazzi e da ieri anche diversi giovani operai cui faccio scuola serale in grande stile» (Milani 2017b: 108). La parola "tutti" non è usata con superficialità e non indica la totalità numerica dei ragazzi di Calenzano, bensì il fatto che la scuola serale è rivolta a "tutti" i giovani senza distinzione di religione o appartenenza politica. Si tratta ancora di una scuola informale. Mentre l'anno scolastico successivo, il 1948/1949, la scuola serale di Calenzano diventa una Scuola Popolare riconosciuta dal Ministero, infatti il 29 giugno 1949 avranno luogo i primi esami ufficiali, come scrive alla madre: «Mercoledì abbiamo avuto serissimi esami. Abbiamo fatto una severa selezione secondo il numero delle presenze e s'è invitato solo chi ne aveva sopra un dato limite. Gli invitati poi (13 su 23) son passati tutti (1 IV el, 2V el, 8 I popolare, 2 II pop.)» (Milani 2017b, 127). Dopo gli esami organizza una piccola biblioteca per i ragazzi.
La Scuola Popolare continua anche durante l'anno scolastico successivo. Questa volta il Ministero invia anche un maestro che affianchi Milani nella preparazione dei ragazzi. Il primo novembre 1949 iniziano così le lezioni serali quotidiane a cui si affianca un ciclo di incontri sui problemi del diritto. La scuola è gratuita e rilascia un diploma utilizzabile anche ai fini concorsuali (Milani 217b: 139). Le lezioni di diritto sono tenute da amici di Milani, tra essi la figura più importante è quella di Gianni Meucci, giudice del Tribunale dei Minori di Firenze ed esperto di diritto minorile, uno degli amici che rimarrà sempre al suo fianco anche durante il periodo di Barbiana e su cui Milani potrà sempre contare.
Milani è molto contento di come proceda la scuola (Milani 2017b: 140-142), i suoi allievi sono una quarantina di ragazzi tra i diciassette e i trent'anni provenienti da ambienti sociali, politici e religiosi diversi. Per ora si tratta solamente di allievi maschi, ma l'anno successivo scrive alla madre la sua intenzione di organizzare una «scuola popolare mista» (Milani 2017b: 166), un progetto che realizzerà successivamente a Barbiana. Tra i nuovi strumenti educativi utilizzati da Milani vi sono le recite, uno strumento prezioso per affrontare l'atavica timidezza dei poveri. Lo stesso Milani, in una lettera a Meucci del 1950, invita l'amico alla messa in scena di *Piccola città*, scritta da Thorton Wilder nel 1938, cui partecipano «20 giovani operai e operaie e contadinelli» (Milani 2017b: 191).
Oltre che al lavoro sul campo, Milani si dedica alla riflessione teorica sul sistema oppressivo che caratterizza la società italiana, sul ruolo dell'istruzione e della scuola per mantenere tale sistema, ma anche su problemi più immediati per i poveri quali il diritto al lavoro e il diritto ad abitare in una casa dignitosa. Tutti argomenti che confluiranno in *Esperienze Pastorali*. Il 15 novembre 1949 pubblica sulla rivista bimestrale "Adesso", diretta da Primo Mazzolari, il suo primo articolo: "Franco perdonaci tutti: comunisti, industriali, preti" (Milani 2017°: 991-992). L'occasione concreta è data dal licenziamento di Franco Bini, un ragazzo che Milani seguiva durante il brevissimo periodo in cui era

stato assegnato provvisoriamente alla parrocchia di Montespertoli; il suo ex allievo si rivolge a lui per un aiuto e Milani, che non si tira mai indietro di fronte ai bisogni concreti dei suoi ragazzi, accetta di raccomandarlo ad un industriale del posto.
La raccomandazione è una pratica che Milani condanna ed aborrisce, ma le necessità concrete dei suoi ragazzi hanno sempre la priorità. Alla fine la raccomandazione non sortisce alcun effetto perché Franco è comunista e l'industriale non vuole assumere giovani comunisti. La lingua e lo stile dell'articolo sono molto semplici e diretti, il racconto dell'accaduto è in forma anonima per rendere l'evento come un fatto generale che non riguarda solamente un singolo ragazzo, ma molti giovani italiani; si tratta di una tecnica che Milani adopererà anche negli articoli successivi, un modo per immedesimare il lettore nella condizione in cui vivono gli oppressi. La condanna della classe dirigente e politica italiana netta e senza appello riguarda coloro che negli scritti successivi verranno identificati come gli oppressori, ma immediatamente sotto di loro vi sono la Chiesa cattolica e il Partito comunista che Milani considera complici degli oppressori e nemici dei poveri, ossia degli oppressi.
Milani torna sull'argomento nella lettera inviata il 23 novembre del 1950 agli operai di una fabbrica del luogo che lo invitavano a firmare insieme a loro una lettera in cui chiedono ai proprietari di fermare i numerosi licenziamenti in atto proponendo un piano concreto di rilancio industriale:

«Ho esaminato attentamente il programma di produzione da voi elaborato e son felice di vedere come vi sforziate di partecipare intimamente alla vita dell'industria in cui da tanti anni faticate e rischiate la vita. Purtroppo però la formula da voi propostami per la firma comprende un giudizio in materia tecnica che come sacerdote non posso e non voglio dare. Ho pensato perciò di scrivervi questa lettera, in cui riaffermare i principi che esposi dall'altare domenica quell'altra e cioè che, quantunque il licenziamento individuale possa in certi casi essere giusto e necessario non è però ammissibile per un cristiano che un giudizio così delicato e che ha così gravi conseguenze nella vita delle famiglie e della società resti affidato all'arbitrio d'una sola delle due parti interessate. Questo è chiara conseguenza della dottrina sociale cristiana contenuta nell'enciclica di Leone XIII, dove i diritti umani e alla vita e al lavoro vengono naturalmente posti innanzi ai diritti del capitale» (Milani 2017b: 180).

Agli scritti di carattere sociale, si affiancano quelli più strettamente legati alla religione. Tra il 1948 e il 1952 scrive un Catechismo cronologico, ossia basato su un'analisi filologica della Bibbia contestualizzando storicamente e geograficamente il messaggio evangelico perché «un catechismo puramente storico s'imprime a tutti a uno a uno gli insegnamenti del catechismo sistematico e molto più profondamente» (Milani 2017b: 155). Il testo rimane incompiuto e Milani negli ultimi mesi di vita lo vorrebbe distruggere, il catechismo si salva per puro caso come scrive Adele Corradi:

«Stava per lasciare Barbiana (era la fine di aprile del'67) e sapeva bene che era per sempre. Chiese allora che gli si portasse un po' alla volta in camera tutto quello che c'era nella stanza dove stava l'archivio della parrocchia. C'erano libri e manoscritti e lui ci diceva cosa bisognava conservare e cosa buttar via. Ma non si fece in tempo a finire il lavoro. Eravamo quasi a metà quando dovette partire. Perciò tante cose sono rimaste, ma non per sua scelta. Durante quel ripulisti mi capitò fra le mani il *Catechismo* e lui mi disse che era da buttare. Io però ero curiosa di leggerlo. Non voleva. Non mi diceva perché, ma mi pareva di capire che lo considerava soltanto 'superato dai tempi', come diceva scherzando di *Esperienza pastorali* […]. Il *Catechismo* risultava decisamente condannato. Trovava assurdo che ci fossero preti che continuavano ad usarlo ('andando contro al parere dell'autore') e, cosa che era ancora più strana, trovava assurdo perfino che io volessi darci un'occhiata. Dovetti insistere un bel po', promettendo che dopo averlo letto lo avrei subito distrutto (invece me ne dimenticai), perché mi permettesse di raccoglierlo dal cestino dove avevo dovuto buttarlo» (Corradi 2012: 82).
Durante l'estate del 1950 Milani si occupa di un altro problema urgente, la mancanza di abitazioni per i poveri. Nella lettera dell'8 agosto comunica alla sorella Elena la sua intenzione di organizzare una cooperativa formata dalle famiglie povere del territorio. In questa cooperativa tutti lavorerebbero gratuitamente per costruire case; ogni qualvolta è ultimata una abitazione questa sarà assegnata alla famiglia più povera e così via; il progetto non si potrà realizzare perché mancano i fondi per l'acquisto

dei materiali edili. Il problema della mancanza di abitazioni è uno dei più urgenti e Milani il 15 dicembre 1950 pubblica su "Adesso" l'articolo "Natale 1950. "Per loro non c'era posto", firmato con il proprio nome e cognome. Anche stavolta l'occasione è data da un evento concreto, lo sfratto ricevuto da un suo parrocchiano. Milani mette il lettore nei panni di coloro che sono costretti a vivere in condizioni precarie, condividendo la stessa casa tra più nuclei familiari e sempre con l'angoscia di essere sfrattati.
La mancanza di abitazione è quindi una necessità reale e concreta che si scontra con un altro dato di fatto, ossia il possesso di più di una casa da parte dei ricchi borghesi. Quindi il problema diventa il diritto alla proprietà privata e Milani lo affronta in maniera radicale: «Ho elencato dunque i grandi diritti dell'uomo (vita, casa, lavoro…). Della proprietà invece ho detto che è *diritto* solo quando è garanzia di quei diritti, è *delitto*, quando li viola. Ho citato Leone XIII e Pio X. Ho letto le cifre della tragedia degli alloggi. […] Così ho potuto dimostrare che per le case in Italia già da molti anni (ma ogni giorno di più) siamo a quella famosa "estrema necessità" che fa "Tutto comune"» (Milani 2017°: 997), un'idea che Milani riprende dalla Summa Theologiae di Tommaso D'Aquino.
La scuola popolare prosegue durante gli anni scolastici successivi fino al 1953/1954. Milani convince il parroco, don Pugi, a permettergli ancora una volta di escludere l'insegnamento della religione e così «tenerla in quella santa atmosfera d'apparente ateismo che mi pare una delle sue premesse essenziali» (Milani 2017b: 174-175). I pochi fondi inviati dal ministero non bastano per acquistare i materiali scolastici, così si rivolge ad un'amica della madre, Carolina Rucellai Fossi, affinché lo aiuti finanziando

«quella scuola serale […] necessaria più del pane. Istruire gli ignoranti, levar la ruggine a tante belle intelligenze abbruttite nel lavoro e nell'inferiorità sociale. Estendere a tutti il privilegio più geloso dei figli dei ricchi perché è la chiave d'ogni conquista. Tentar di prevenire la rivoluzione sanguinosa con una rivoluzione volontaria e interiore. Costruir le premesse intellettuali alla rinascita religiosa in un mondo di poveri che non vive più una vita cristiana solo perché la sua vita non ha più neanche l'umano. Insomma son tante le ragioni per cui il meglio del mio tempo e della mia passione di prete lo spendo sulla scuola. Io spero che lei vorrà capirmi e che non temerà aiutandomi di accelerare il crollo d'un mondo che presto o tardi deve ben cadere!» (Milani 2017a: 177).

Per Milani la Scuola Popolare è qualcosa di più di una semplice scuola, ormai quasi sessanta ragazzi tra i quindici e i venticinque anni frequentano le sue lezioni, anche se solamente dodici sono quelli che chiama "i fedelissimi", ossia coloro che frequentano assiduamente le lezioni,

«sono operai o contadini, son iscritti a partiti e sindacati vari. Di comune hanno poco (neanche l'amicizia fra tutti) fuorché un bel progresso che han fatto nel cercare di rispettare la persona dell'avversario, di capire che il male e il bene non son tutti da una parte, che non bisogna mai credere né ai comunisti né ai preti, che bisogna andar sempre controcorrente e leticare con tutti, e poi il culto dell'onestà, della lealtà, della serenità, della generosità politica e del disinteresse politico» (Milani 2017b: 207).

Gli incontri del venerdì sera proseguiranno anche durante gli anni successivi e diventeranno la vera caratteristica della scuola di Calenzano. Ogni settimana interviene qualcuno esperto in un dato argomento, talvolta è l'amico e prete operaio Bruno Borghi, talvolta è il giudice Meucci o il giornalista e futuro senatore Mario Gozzini, una sera il docente di filosofia Alberto Parigi spiega l'Apologia di Socrate, un'altra sera interviene il giornalista Ettore Bernabei, un'altra ancora il direttore d'orchestra Riccardo Luciani fa ascoltare ai ragazzi Beethoven; gli incontri proseguiranno anche quando Milani sarà costretto a lasciare Calenzano, i suoi ex allievi continueranno ad incontrarsi il venerdì sera invitando, quando possono, un esperto con cui confrontarsi.
Subito dopo l'incontro con Riccardo Luciani nel 1953 i ragazzi della scuola si appassionano alla musica, così Milani fa proiettare lo spartito delle sinfonie di Beethoven e i ragazzi imparano a seguire le note mentre ascoltano la musica, «S'è fatto e rifatto da capo tante volte quanto è bastato al più duro

dei ragazzi a imparare a seguirla tutta colla canna voce per voce. Insomma una soddisfazione immensa» (Milani 2017b: 303). In quel periodo la sorella Elena regala a Milani una fisarmonica, così i ragazzi imparano a suonarla. Ma la vera novità è data dall'uso dei dischi in vinile per imparare le lingue straniere, un metodo molto efficace che negli anni seguenti sarà adottato anche nella scuola di Barbiana.
Nella lettera del 24 aprile 1954 a Meucci Milani scrive:

«la cosa più tragica e bella dell'anno è stata una calata dell'intera scuola in paese per ascoltare una conferenza d'uno della C.I. di Doccia. È stata la prima volta in vita mia che ho potuto parlare con tutti gli adulti del mio popolo e puoi immaginare con che batticuore l'ho fatto. Ho sparato tutte le più sacre cartucce del mio repertorio e ho raccolto un silenzio penoso senza il più piccolo tentativo di applauso. I comunisti son rimasti male e mi hanno odiato. I pochi DC presenti saranno certo corsi in Curia come usano fare. Insomma una tragedia. I ragazzi della scuola invece erano fuori di sé dalla gioia d'essersi accorti di capire tanto di più dei loro babbi. Dammi altri 30 anni di scuola popolare e vedrai se non si comincerà a vedere qualcosa» (Milani 2017b: 304-305).

Durante gli anni seguenti Milani continua a scrivere su argomenti quali lo spopolamento delle campagne, lo sfruttamento del lavoro minorile o contro la negazione dei sacramenti ai comunisti, ma gli articoli non saranno pubblicati oppure saranno pubblicati con tagli significativi, così confluiranno integralmente su *Esperienze pastorali*. Ma i rapporti con i borghesi di Calenzano e quindi con la Curia di Firenze sono ormai pessimi. Milani sa che l'unico a difenderlo, oltre alle famiglie povere, è il parroco don Pugi che, pur non comprendendo i metodi del giovane sacerdote, ne riconosce con sincerità e gioia gli eccellenti risultati: la chiesa è piena di giovani che partecipano attivamente come non era avvenuto mai nel passato. Purtroppo il 12 settembre del 1954 don Pugi muore e questo determinerà il trasferimento quasi immediato di Milani.
Il 23 novembre del 1954 riceve l'incarico di priore della chiesa di Sant'Andrea a Barbiana, una vera e propria punizione. Ma le famiglie ed i ragazzi di Calenzano faranno a gara per sostenerlo, andranno a trovarlo ogni giorno durante le prime settimane così da dimostrargli il loro affetto e la loro gratitudine. Le poche famiglie che vivono nei boschi nei dintorni della chiesa di Barbiana capiscono così che quel giovane parroco non è stato mandato lì perché ha compiuto qualcosa di deplorevole, altrimenti non si spiegherebbe un così grande affetto e sostegno da parte dei suoi ex parrocchiani. Sarà per Milani un aiuto determinante che gli permetterà di farsi accettare subito dai diffidenti montanari barbianesi con cui darà vita a quella che è conosciuta come Scuola di Barbiana, un impegno che manterrà fino alla morte.

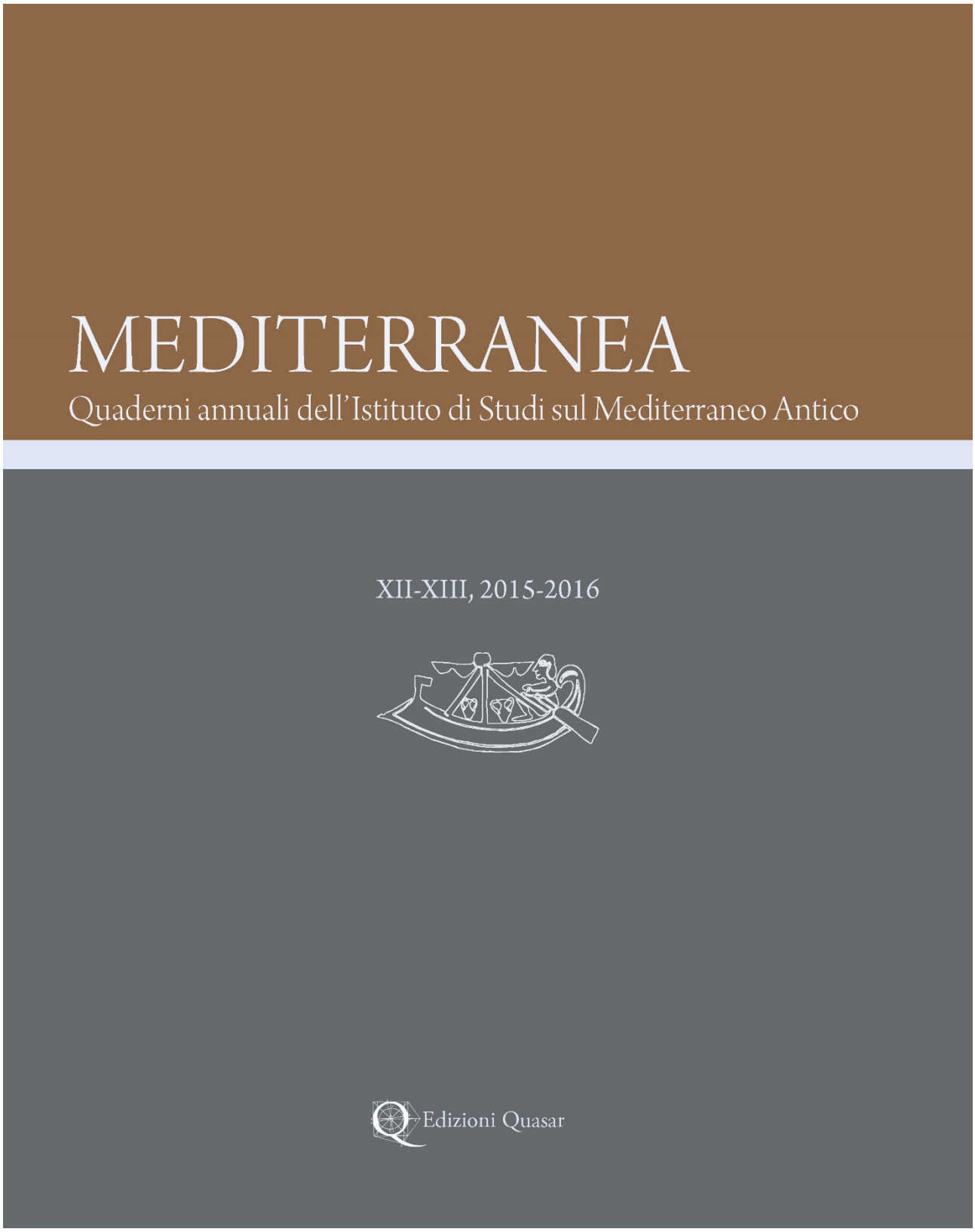
Riferimenti bibliografici

Corradi, A. (2012), *Non so se don Lorenzo,* Feltrinelli editore Milano
Gesualdi, M. (2016), *Don Lorenzo Milani. L'esilio di Barbiana,* Edizioni San Paolo Milano.
Milani, L. (2017a), *Tutte le opere* (Vol. 1), Mondadori Milano
Milani, L. (2017b), *Tutte le opere* (Vol. 2), Mondadori Milano
Pecorini, G. (2011), *I care ancora,* Editrice Missionaria Italiana Bologna (in realtà nel testo è indicato come autore "Lorenzo Milani" con la dicitura "a cura di Giorgio Pecorini"; ma si preferisce seguire Milani 2017a, CXXXVI che considera come autore lo stesso Pecorini).

Tommaso Lo Monte, docente di lettere presso il Liceo scientifico statale S. Cannizzaro di Palermo. Nel 2021 ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca con menzione in Storia dell'Educazione presso l'Università della Bassa Slesia (Dolnoslaska Szkola Wyzsza) di Wroclaw, presentando la tesi: "Tra utopia e prassi. La pedagogia di Lorenzo Milani (1923-1967) nel contesto storico sociale dell'Italia del secondo dopoguerra". Ha partecipato in qualità di relatore: al Convegno Internazionale "Place in Space – subject of Reflection and Area of Educazional Activities". Titolo della relazione: "Genius loci. Il legame tra la scuola di Barbiana e la Toscana

(1954-1957)" presso la WSB University di Dąbrowa Górnicza in Polonia (19/11/2020); al Convegno "Dall'I care di Lorenzo Milani alla scuola del merito" Titolo della relazione: "Il pensiero di Lorenzo Milani come proposta per affrontare la crisi della scuola italiana" organizzato dal CESP – Centro studi per la scuola pubblica (10/03/2023). Tra le pubblicazioni più recenti si segnalano: "Lorenzo Milani's thought and the present Italian school crisis" in INSTED: Interdisciplinary Studies in Education & Society Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja. Wrocalw. Polonia, 30 dicembre 2022; "Genius loci. Il legame tra la scuola di Barbiana e la Toscana (1954-1967)" in CZŁOWIEK I MIEJSCE. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 80. Urodzin Profesora Wojciech Kojsa oraz 15-lecia istnienia Katedry Pedagogiki w Akademii WSB, red. Jerzy Kochanowicz, Marek Walancik, Wydawnictwo Naukowe Akademii WSB, Dąbrowa Górnicza 2021.

Le riviste di archeologia, tra tradizione e innovazione. Il caso di "Mediterranea"



di *Marco Arizza*

L'evoluzione degli scenari concernenti l'editoria scientifica ha subìto una sensibile accelerazione negli ultimi anni e, tra le spinte più recenti, vi sono certamente le nuove prospettive suggerite dal movimento dell'*open science*. Tale evoluzione sta man mano coinvolgendo, con tempi e modi differenti, anche le riviste dedicate al settore antichistico, molte delle quali sono legate a storiche e consolidate tradizioni. In questo contributo si propone una riflessione sul panorama dei periodici espressione diretta di Università o Enti pubblici di ricerca, attraverso l'esempio della rivista *Mediterranea. Studi e Ricerche sul Mediterraneo Antico*, dell'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Al momento della sua fondazione, nel 2004, il periodico era l'espressione dell'Istituto di Studi sulle Civiltà Italiche e del Mediterraneo Antico (ISCIMA) del CNR, quando le ricerche dell'Istituto erano prevalentemente orientate sia alle culture dell'Italia preromana, sia a quelle fenicia e punica.

I risultati degli studi relativi a quest'ultimo settore scientifico-disciplinare trovavano luogo di edizione nella *Rivista di Studi Fenici*, fondata al CNR nel 1973 da Sabatino Moscati mentre, per le ricerche "italiche", si sentiva la necessità di aprire un nuovo spazio editoriale dedicato, all'interno del perimetro dell'Ente. Nacque così *Mediterranea* che, fin dai suoi esordi, dichiarava già dal sottotitolo lo stretto legame con l'organo del quale era espressione: *Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sulle Civiltà Italiche e del Mediterraneo Antico*.

Invero presso l'ISCIMA, e ancor prima presso il Centro di Studio per l'Archeologia etrusco-italica sempre del CNR, era attivo dal 1990 il periodico *Archeologia e Calcolatori*; trattandosi di una rivista di argomento trasversale e non rivolta dunque a un ambito culturale antico definito, ha seguito da sempre un suo percorso di crescita e sviluppo autonomi che gli ha consentito di affermarsi, ancora oggi, nel panorama internazionale delle riviste specializzate nell'applicazione dell'informatica all'archeologia e dei metodi di analisi dei dati.

Dal punto di vista tematico, anche solamente scorrendo gli indici dei numeri dei primi anni di vita della rivista *Mediterranea*, si apprezza immediatamente la ferrea coerenza nel taglio storico-archeologico dei contributi accolti: di respiro "mediterraneo" ma con uno sguardo privilegiato sul contesto italico e con un range cronologico ben definito che non si spinge oltre la cd. romanizzazione. Questa omogeneità, assieme alla pervicace attenzione alla qualità scientifica, garantita da Filippo Delpino, suo primo direttore responsabile, hanno portato *Mediterranea* ad essere riconosciuta, nel tempo, come punto di riferimento prestigioso e qualificato in quello specifico settore di studi.

Nel 2013 l'ISCIMA ha subito un'ulteriore riorganizzazione: con la fusione con l'Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente, nasce l'Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico (ISMA). Il nuovo Istituto annoverava dunque tre periodici disciplinari: *Mediterranea*, la *Rivista di Studi Fenici* e *Studi Micenei ed Egeo Anatolici*; anche in questa fase la linea tradizionale di *Mediterranea* ha mantenuto le sue caratteristiche distintive. Nel 2015, a seguito della quiescenza di Filippo Delpino, il timone della rivista è passato nelle mani di Vincenzo Bellelli: "giovane" collega CNR di Delpino che aveva partecipato per alcuni anni alle lavorazioni del periodico.

Inizia così un nuovo corso per *Mediterranea* con ammodernamenti su più piani, primo dei quali il sottotitolo che viene adeguato alla nuova denominazione dell'Istituto: *Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sul Mediterraneo antico*. Il cambiamento più evidente risiede probabilmente nella scelta del nuovo editore che, da quel momento, pubblicherà contemporaneamente le tre riviste di Istituto. Si è posta dunque la necessità di una revisione tipografica delle copertine e dei formati, nella direzione di una omogeneità formale per garantire la riconoscibilità dell'appartenenza istituzionale comune, ma con il mantenimento dell'individualità delle tre testate. Si è optato per il ricorso a copertine con lo stesso impianto grafico ma con una differente scelta cromatica dominante.

Il rinnovamento investe anche la struttura scientifica di *Mediterranea*: il Comitato Scientifico viene aggiornato e quello di Redazione vede l'ingresso delle competenze che animano le ricerche dell'ISMA in quella fase; tra queste l'autore di questa nota. Nel primo editoriale della direzione Bellelli (*Mediterranea* vol. XII-XIII 2015-2016) si legge con chiarezza la declaratoria di intenti per il nuovo corso della rivista: da un lato la garanzia di continuità con una tradizione di studi consolidata e prestigiosa, rivolta al Mediterraneo – antico il luogo di incontri e scontri di civiltà – e avente la

penisola italiana come baricentro geografico e culturale; dall'altro una revisione formale e sostanziale di alcuni aspetti, iniziando da una politica dei prezzi di copertina per permettere un'accessibilità ampia e diffusa; una scelta che teneva in considerazione i costi di produzione da un lato, cui far fronte con gli incassi delle vendite, e la coscienza etico-deontologica del più grande Ente pubblico di ricerca del Paese che ha, tra le sue missioni principali, la disseminazione dei risultati delle proprie ricerche.
La più recente delle piccole "rivoluzioni" di *Mediterranea* risale al 2020: un'ulteriore importante ristrutturazione avvenuta in seno al CNR ha visto l'accorpamento di quattro differenti Istituti (tra i quali l'ISMA), con la nascita, nel 2019, dell'attuale Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale (ISPC).
È stata questa l'occasione per mettere in atto alcuni cambiamenti che sono stati annunciati ai lettori nell'editoriale del volume XVII 2020. La costituzione di un Istituto che non riporta nella sua nomenclatura il richiamo diretto al Mediterraneo antico ha interrotto una "simmetria virtuosa" (V. Bellelli, *Mediterranea* XVII 2020: 7) tra "campo d'azione" della rivista e area disciplinare primaria dell'Istituto; simmetria che ha accompagnato la vita del periodico fin dalla sua fondazione. Di fronte dunque alla scelta di una riconfigurazione sostanziale della testata in direzione di una competizione sul piano dell'innovazione e del trasferimento tecnologico nel campo dei Beni Culturali (termini chiave nella nuova visione di Patrimonio), si è scelto, invece, di proseguire nel percorso di valorizzazione degli studi storico-archeologici di stampo "tradizionale" affrontando, al contempo, nuove sfide legate ad esempio all'estensione dell'orizzonte cronologico e culturale di riferimento; hanno iniziato infatti, da quel volume, ad essere accolti con regolarità contributi relativi a ricerche su contesti di età romana e tardo antica. In questa nuova ottica è stato pertanto modificato nuovamente il sottotitolo della testata, slegandolo definitivamente dalla nomenclatura dell'Istituto: *Studi e ricerche sul Mediterraneo antico*.
Il Comitato di Redazione è stato sensibilmente incrementato, garantendo la rappresentanza di colleghi afferenti agli Istituti oggi accorpati nell'ISPC e aprendo anche l'accesso a membri della comunità scientifica esterni al CNR. Il Mediterraneo rimane, dunque, la piattaforma che sostiene l'architettura scientifica di *Mediterranea* contrassegnata «oggi più che mai, da una rigorosa specializzazione, premessa fondamentale e garanzia di solidità di ogni vero studio multi-disciplinare» (*ibidem*).
Il 2020 è stato anche l'anno della ratifica dell'ingresso del periodico tra le riviste di fascia A nel settore Archeologia; un importante riconoscimento che ha fornito lo stimolo necessario ad affrontare le mille difficoltà legate alla pandemia. In questo stesso periodo è stata rimessa in campo l'edizione dei *Supplementi di Mediterranea*: una collana che, nella precedente formulazione, aveva visto la pubblicazione di 16 volumi monografici. Si è scelto di affidare l'edizione dei *Supplementi* alla struttura interna dell'Ente che si occupa della pubblicazione dei risultati delle ricerche istituzionali: l'Unità Editoria del CNR con marchio "CNR Edizioni". Dopo un primo numero (2021) dedicato agli atti di un convegno sull'età Orientalizzante nel Mediterraneo, sono già in lavorazione due nuovi volumi di prossima uscita e altri sono in programma, fino almeno al 2024.
Quali sono le sfide nell'immediato futuro che attendono *Mediterranea*? Moltissime sono le istanze e le spinte che sollecitano la *governance* della rivista. La prima, e più importante, è certamente quella legata all'*open access*. Anche *Mediterranea* sta infatti affrontando al suo interno il complesso e articolato dibattito legato alla rivoluzione dell'editoria scientifica, al fine di individuare un assetto che tenga in considerazione da un lato le prospettive strategiche del Paese: è stata recentemente approvata dal CNR la *Roadmap per la Scienza Aperta*, che influenzerà le pratiche di produzione e condivisione della conoscenza dell'Ente. Dall'altro lato sarà necessario valutare le peculiarità del periodico, del contesto nel quale è prodotto ed elaborato e del panorama disciplinare nel quale si colloca. Per *Mediterranea* sarà necessario mantenere attivo il circolo virtuoso legato alla commercializzazione del prodotto editoriale (sia esso, nel futuro, a stampa o digitale) finalizzata al finanziamento delle ricerche, che produrranno nuovo materiale destinato a sua volta alla divulgazione editoriale.
Altrettanto importanti sono d'altronde le istanze legate alla disseminazione dei risultati e, in quest'ottica è stata assunta, negli ultimi anni e in accordo con l'editore, la politica dell'embargo

temporaneo, corrispondente a dodici mesi. In futuro andranno inoltre valutate le ricadute in termini di sostenibilità dei vincoli imposti in modo crescente dagli enti erogatori dei finanziamenti, soprattutto a livello sovranazionale; al solo titolo esemplificativo, si ricorda che il programma Horizon Europe prevede che i beneficiari del finanziamento devono garantire l'accesso aperto alle pubblicazioni scientifiche prodotte nell'ambito del programma.

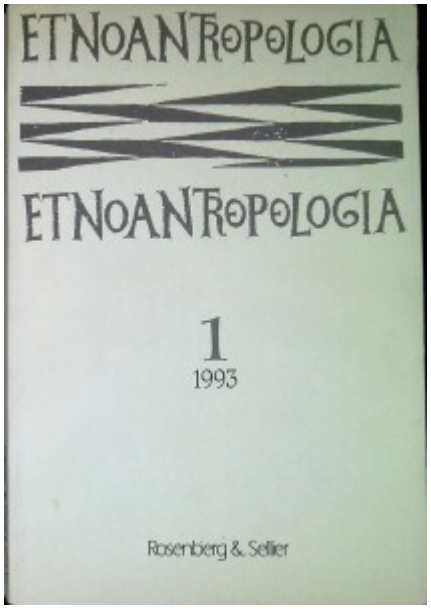
Non ultime sono infine le istanze provenienti dalla comunità accademica, la quale, con piena legittimità, rivendica le necessità del mantenimento dell'iscrizione nella lista di riviste di fascia A, in ottemperanza alle griglie di valutazione concorsuali, con tutti i relativi adempimenti necessari e legati al sistema della *double-blind peer review*, alla regolarità nella periodicità, alla composizione dei Comitati etc.

In conclusione, certo di non essere riuscito a vagliare con accuratezza e precisione tutti i vari e molteplici problemi e prospettive legati al futuro della rivista, spero, quantomeno, di aver offerto uno sguardo d'insieme su un'esperienza editoriale ormai quasi ventennale come quella di *Mediterranea* alla quale auguro un lungo cammino e un prospero futuro, nella forma più consona per svolgere l'importante ruolo che fino ad oggi ha rivestito nel panorama dell'editoria scientifica di ambito antichistico.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Marco Arizza, Ricercatore presso l'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale del Consiglio Nazionale delle Ricerche, è stato associato di ricerca presso l'Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico e hébergé presso l'École Normale Supérieure di Parigi. Ha conseguito l'abilitazione scientifica nazionale per la seconda fascia della docenza universitaria (Archeologia). I suoi studi si concentrano sull'archeologia funeraria e i contesti santuariali, con particolare riguardo alle fasi preromane del Lazio e dell'Etruria. Per il CNR è oggi direttore scientifico della missione presso il santuario del Manganello di Cerveteri e responsabile, per conto ISPC, delle indagini svolte in convenzione con il Parco Archeologico di Cerveteri e Tarquinia presso la necropoli della Banditaccia. Si occupa inoltre di etica della ricerca nel campo dei Beni Culturali: per conto del Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del CNR è Principal Investigator della *Cultural Heritage and Ethics Research Unit* e co-dirige la collana *Etica e Patrimonio Culturale*. È stato referente per le Scienze Umane e Patrimonio Culturale di Cnr Edizioni; è membro di alcuni Comitati Editoriali di periodici scientifici dell'Ente e, in particolare, è membro del Comitato di Redazione e responsabile della Segreteria di Redazione della rivista *Mediterranea. Studi e ricerche sul Mediterraneo antico*.

Riviste scientifiche antropologiche nell'epoca di una comunicazione visiva, digitale e interattiva



di *Alberto Baldi*

Riviste scientifiche e riviste scientifiche di fascia A svolgono un ruolo indubbiamente prezioso, quello di rendere interconnessa una comunità di ricercatori, una platea di soci quando la testata sia più specifica espressione di un sodalizio accademico e non, di un'associazione di studiosi. Funzione precipua di codeste riviste è in prima istanza la circolazione di idee, la condivisione di tematiche, il confronto di posizioni sia convergenti che critiche, l'aggiornamento.
Il progressivo spostamento di siffatta editoria sulla rete, abbandonando la pur fascinosa veste cartacea, sta ovviamente potenziando le menzionate funzioni. Se pur l'impostazione e il confezionamento di un numero è pur sempre procedura complessa che richiede i suoi debiti tempi, è altrettanto indubbio che la veste digitale incrementa le facoltà di queste riviste. Si pensi soltanto all'immediatezza della consultazione, al recupero mediante parole chiave di contenuti presenti in differenti numeri, in uscite recenti come pure di anni precedenti. Più prosaicamente anche solo il fisico costo di una edizione digitale appare significativamente più contenuto di una cartacea.
Tutti siamo a conoscenza delle frequenti "contrattazioni" tra autore ed editore nella determinazione del numero massimo di pagine in cui contenere un saggio o un libro a stampa, quando, appunto, cartaceo. Pur avendo un costo anche l'impaginazione digitale, virtualmente, una rivista ricollocatasi sulla rete può accogliere senza gravi oneri un numero cospicuo di contributi, sezione monografiche decisamente corpose e pure saggi dotati di documentazioni visive. Su questo ultimo aspetto ci soffermeremo più avanti, appuntando la nostra attenzione proprio sulle opportunità di concepire contributi non solo scritti ma anche iconografici da organizzare non secondo criteri spesso aleatori, ma maggiormente cogenti e strutturati, in dialogo e non in subordine alla parola scritta.
Il retroterra accademico delle riviste, e, segnatamente per quanto ci riguarda di quelle antropologiche, la loro medesima antica storia, che dagli Stati Uniti alla Russia, dall'Italia all'Inghilterra, alla Francia, alla Germania risale in diversi casi alla seconda metà dell'Ottocento ci dice di testate periodiche propedeutiche alla valutazione dello stato dell'arte, alla comunicazione sulle condizioni di avanzamento di ricerche e sperimentazioni di terreno, all'alimentazione di un dibattito teorico e dei suoi filoni, nazionali e internazionali.

Si tratta con molta frequenza di testate che sono espressione, ieri come oggi, di società scientifiche, con vocazioni ora maggiormente pluralistiche ora più di settore. Pubblicare su di esse è dipeso nel tempo da varie forme di controllo e valutazione delle proposte editoriali oggi formalizzate dal ricorso a schede di valutazione compilate da revisori anonimi dei saggi. In tutto questo, come è ovviamente inevitabile che sia, la parola, la scrittura hanno esercitato un ruolo assolutistico e dominante a garanzia della qualità dei contributi ammessi alla pubblicazione.
Nihil obstat, ma le cose cambiano. Si deve ricordare che l'antropologia e, a monte, l'etnografia hanno viaggiato su diversi binari: taccuini, diari, monografie ma parimenti osservazioni, descrizioni affidate anche alla macchina fotografica, poi alle cineprese, spesso e volentieri 16mm, alle telecamere, alle *camcorder*. L'istanza documentaria audio visuale è perciò nelle corde della ricerca antropologica da sempre o perlomeno da quando gli avanzamenti tecnici permisero il trasporto sul terreno delle prime macchine con lastre al collodio, delle cosiddette "campagnole" e quindi con Eastman degli apparecchi con pellicole avvolgibili. Volendo rimanere solo sul suolo nazionale da Mantegazza, a Modigliani, a Loria, a Pinna, de Martino e Mazzacane la storia della disciplina è costellata di ricerche spesso ampie e molto impegnative, tutte caratterizzate da una evidente e pregnante quota visiva che i ricercatori in modi e con strumenti differenti seppero però cogliere e far emergere (Baldi A. 1985, 2016a, 2016b; Chiarelli B. (eds) 1986; Dimpflmeier F. 2014; Faeta F. 1995: Faeta F., Ricci A. (eds) 1997; Mazzacane L. 1996; Ricci A. 2015.
Ciò detto se le riviste hanno pure il compito di annusare l'aria, di prefigurare i tempi, accogliendo le suggestioni che possono derivare da giovani studiosi che proprio sulle riviste scientifiche cercano uno spazio e una visibilità per le proprie indagini, tale compito non sempre interpretano con lungimiranza. Le cose cambiano, dicevamo. Impressionanti sono le forme attraverso le quali oggi si determina la comunicazione sempre più spostata sulla rete e da essa influenzata e connotata innanzitutto sul piano visivo e audiovisivo. Nell'ambito del tema che qui stiamo sinteticamente affrontando, a nostro modesto modo di vedere, due parrebbero essere gli ambiti in cui la ricerca antropologica *in primis* e le riviste *in secundis* dovrebbero muoversi.
Da un lato la disciplina dovrebbe attrezzarsi linguisticamente, concettualmente ma anche tecnicamente per imbastire e articolare una indagine in grado di muoversi e orientarsi sulla rete, investigandone i modi di comunicazione oramai fortemente integrati in termini di uso combinato di tecnologie e linguaggi digitali, di immagini frequentemente elaborate, di icone tridimensionali e di molto altro ancora. Esistono, in questa prospettiva, contributi incoraggianti che riflettono soprattutto sui modi in cui l'etnografia possa riformularsi così da cogliere, interpretare e analizzare i linguaggi della rete. Sono contributi nella gran parte dei casi recenti come recente è dunque codesta nuova frontiera.
Si riflette sulle relazioni in termini di campi di indagine, di metodo e di statuto tra l'antropologia visuale e un'antropologia in veste *stricto sensu* digitale, sulle ibridazioni indispensabili a una etnografia che pratichi la rete, applicandosi pure a studi di casi, dalla morte digitale, alla serendipità, a Facebook (Aouragh M. 2018; Baldi A. 2011, 2021; Beneito-Montagut R., Begueria A., Cassiá N. 2017; Biscaldi A. 2019; Biscaldi A., Matera V. 2019; Caliandro A. 2018; Dalsgaard S. 2016; Geismar H., Knox H. (eds.) 2021; Hine C. 2015; Horst H.A., Miller D. (eds) 2012; Matera E. (eds) 2020; Miller D., Costa E., Haynes N., McDonald T., Nicolescu R., Sinanan J., Spyer J., Venkatraman S., Wang X. 2018; Pink S., Horst H., Postill J., Hjorth L., Lewis T., Tacchi J. 2016; Przybylski L. 2020; Sisto D. 2018, 2020; Walton S. 2018).
Dall'altro le riviste, da par loro, dovrebbero congruentemente riconfigurarsi per adeguare la propria "offerta" scientifica a questi scenari oramai fortemente, oniricamente e simbolicamente intrinsecamente audiovisivi. Di concerto sarebbe auspicabile che le riviste, quale sensibile e ricettivo avamposto della conoscenza antropologica, accettassero ulteriori, diverse e obbligatoriamente audiovisuali modalità di restituzione di queste etnografie oramai digitali sulle loro "pagine".
Nonostante ciò, come più sopra si anticipava, quel che ci pare dunque in subordine è proprio il tipo di comunicazione che le riviste scientifiche continuano a praticare, saldamente in mano alla parola scritta. Non si contesta questo ma la mancanza di una correlativa apertura a una saggistica anche

visiva e, stando sulla rete, anche audiovisiva mediante, ad esempio, l'attivazione di *link*, di contributi documentaristici, di brani di videointerviste raggiungibili mediante *Qr code* che arricchirebbero e modulerebbero una diffusione degli esiti delle indagini più simile a una navigazione ipertestuale.
Alquanto modesta è addirittura anche la sola presenza, sempre sulle riviste, di una saggistica che si appoggi a contributi fotografici che peraltro, quando presenti, secondo una logica tanto antica quanto poco significativa sul piano dei contenuti, si limita a un rosario di immagini ancillari rispetto al testo, in altre parole di più o meno mero "abbellimento" di quanto già espresso con la parola. Ecco allora saggi intervallati, qua e là, da qualche foto, o da sequenze debitamente finali, collocate in coda all'articolo e dopo la bibliografia. Si tratta di siparietti per lo più poco significativi, talora pleonastici. Codesti pleonasmi derivano dal fatto che già a monte, nel corso della ricerca e quindi nella restituzione dei risultati, nel caso delle riviste – ma il discorso potrebbe essere esteso anche alle monografie – non si è riflettuto e non si riflette adeguatamente sul peso specifico delle immagini, sul loro valore euristico, sulla loro integrazione nel più ampio consesso delle metodiche e delle tecniche di rilevazione. Ciò dipende dal fatto che, nei fatti, non ci si interroga sullo specifico visivo e audiovisivo, sulla capacità di captazione e documentazione dell'immagine rispetto alla natura dell'oggetto di indagine. Se, per quanto attiene, alle tecniche classiche dell'indagine antropologica, ancorata a un privilegiato e prioritario rapporto con le fonti orali e con la scrittura, si è sovente inclini, e giustamente, a spaccare il capello in quattro, nulla di questo accade quando si transiti all'immagine e al suo coinvolgimento nella ricerca. Non esiste un'accurata metodologia che stigmatizzi ambiti e modalità tecniche ed euristiche della documentazione iconografica.
Capita, ad esempio, che la foto venga impiegata su terreni ove il suo contributo sia inutile, ridondante. Accade, all'opposto, che nel caso di temi ove l'intrinseca, evidente e preponderante natura visiva dell'oggetto di indagine esigerebbe il prioritario uso di apparecchi fotografici e di video ripresa, ci si dilunghi invece in una scrittura che per quanto efficace mai potrà articolare una descrizione sufficientemente densa ed esplicita dei fenomeni osservati.
La formazione prevalentemente umanistica dell'antropologo non lo rende sufficientemente edotto di grammatica e sintassi fotografica e filmica, e ancor meno dell'attuale fecondo moltiplicarsi e differenziarsi dei linguaggi digitali che intersecano, secondo strategie spesso intriganti e feconde, grafica, cromatismi, testi, commentari, sequenze. Qui sottolineiamo l'importanza dell'uso consapevole del mezzo riproduttivo nella misura in cui la tecnica, mai neutra, ha ben precisi riverberi sui contenuti. Non ci si improvvisa nei ruoli di fotografi, operatori video, registi. Al contempo, nella restituzione dei risultati di una ricerca, nell'impaginazione di una monografia o di un saggio, non ci si improvvisa nei ruoli di redattori, progettisti del menabò, grafici e montatori digitali.
Esistono, per paradosso, collane editoriali e riviste di antropologia visuale che nella loro versione soprattutto cartacea, insistono nell'adozione di un formato rettangolare verticale, formato che l'editoria d'arte, nella realizzazione di cataloghi di mostre pittoriche ma pure fotografiche notoriamente aborre, ben guardandosi dall'adottarlo a tutto favore di formati quadrati o quadrangolari. Nell'impaginazione di una sequenza di immagini l'avere a disposizione una superficie quadrata consente plurime scelte che ineriscono la determinazione del formato, la sua dimensione, la sua disposizione, la giustapposizione con altre immagini nella singola ma pure nella doppia pagina con patenti e proficui riverberi sul piano di contenuti destinati a incrementarsi, a farsi maggiormente cogenti.
Tutto questo va a vantaggio del ritmo narrativo armonizzando ma pure enfatizzando la dialettica imposta alle immagini. Ricondursi viceversa a pagine rettangolari e verticali crea dei colli di bottiglia che spesso mortificano la densità documentaria delle immagini. Impaginare una foto verticale impone l'uso dell'intera pagina; in alternativa si possono accoppiare due foto verticali, sempre nella medesima pagina riducendone però drasticamente le dimensioni e dunque l'intelligibilità. Di contro una foto orizzontale, pur nel caso in cui si dedichi a essa una pagina a sua sola disposizione, rimarrà "compressa" e mortificata dal verticalismo dell'impaginato. Si pensi al ritratto di un gruppo familiare, a una moltitudine di partecipanti a una festa popolare: i numerosi soggetti raffigurati e la notevole densità documentaria di codesta immagine non potrà esprimersi come invece potrebbe fare se avesse

a disposizione un impaginato quadrato. Il verticalismo offre inoltre il fianco a indesiderati salti di scala per cui una foto rettangolare a piena pagina esacerba inutilmente i soggetti raffigurati che fagocitano quelli, ben più numerosi ma costipati di una foto orizzontale collocata nella pagina a fianco.
Siamo dunque al cospetto di retoriche che ineriscono la definizione e l'organizzazione di una narrazione visiva alla quale si deve riconoscere piena dignità, al pari di un testo scritto che, a sua volta, ricorre ad altrettante e proprie retoriche spesso espresse e dettagliate nelle norme editoriali che coloro che scrivono sulle riviste sono tenuti a rispettare. Dando una scorsa a codeste norme, così come esplicitate in diverse testate, le indicazioni che riguardano l'inclusione di immagini si limitano sovente a segnalare l'esigenza di una didascalia.
Da quando abbiamo assunto oneri ed onori della direzione della già citata *EtnoAntropologia*, rivista di fascia A, espressione assieme alla consorella *Anuac* della *Siac* e dei suoi affiliati, ci siamo premurati di dettagliare con più attenzione i criteri relativi all'inserimento e alla disposizione delle immagini. Pur, ahimè, non potendo contare su formati quadrati, si incoraggiano gli autori alla rinuncia di immagini da inserire più o meno in ordine sparso con qualche striminzita didascalia. Si suggerisce invece di ricorrere alle immagini solo nei casi in cui il loro ruolo, già sul campo e quindi in fase di stesura di un articolo, sia stato complementare ma assolutamente non ancillare rispetto al testo. Si suggerisce perciò di organizzare le immagini in sezioni autonome dotate non solo di apparato didascalico ma anche di commentari che motivino e definiscano le differenti sequenze destinate a comporre la parte iconografica del contributo.
Siamo all'a b c, ce ne rendiamo conto. L'auspicio di una comunicazione scientifica sulle riviste mediante una saggistica formalmente in linea con i contenuti digitali che analizza e di cui rende conto anche visivamente, interattivamente ci pare ancora e solo *in nuce*. Verrebbe da dire che la modularità comunicativa si arresta quindi alla pur lodevole organizzazione di una sitografia e di qualche foto.
Per chi intenda nel frattempo dare vita a saggi che facciano dialogare testi e immagini stiamo ipotizzando, sempre per *EtnoAntropologia*, una scheda di valutazione che contempli un giudizio anche sui contributi visivi, sul modo in cui, parallelamente alla parte testuale di uno scritto, si sia realizzato un documento di natura precipuamente iconografica. Saranno particolarmente apprezzati quei contributi in cui gli autori avranno dimostrato di modulare il loro contributo in due parti sinergiche ove l'una completa l'altra e viceversa. Mai dimenticandoci che l'Antropologia visuale accoglie e riusa lessici e strumentazioni di documentazione visiva propri, *ab ovo*, delle discipline estetiche e artistiche, ci si attende che i documenti iconografici siano pienamente intellegibili e decrittabili così come un testo scritto, parimenti, non può ammettere prose grammaticalmente e sintatticamente approssimative, citazione errate, bibliografie incomplete.

Riferimenti bibliografici

Aouragh M. 2018, *Digital anthropology*, in Callan H. (ed.) 2018, The International Encyclopedia of Anthropology, Chichester: Wiley-Blackwell, 1-10
Baldi A.1985, *Paolo Mantegazza: alle origini dell'Antropologia visiva italiana*, in AA.VV. *Paolo Mantegazza e il suo tempo: l'origine e lo sviluppo delle Scienze antropologiche in Italia*, Milano, Ars Medica Antiqua: 69-79.
- 2011, *L'Antropologia visuale*, in Signorelli A. *Antropologia culturale*, Milano, McGraw Hill Companies: 232-237.
- 2016 a, *Ipse vidit: fotografia antropologica ottocentesca e possesso del mondo*, «EtnoAntropologia», Vol. 4 n. 1: 3-28.
- 2016 b, *Etno-show. Quando l'antropologia andò in scena, un'antropologia bella da vedere*, «EtnoAntropologia», Vol. 4 n. 2: 37-82.
- 2021, *Pandemia, imago mortis e sue migrazioni digitali*, «EtnoAntropologia», Vol. 9 n.1: 253-268.

Beneito-Montagut R., Begueria A., Cassiá N. 2017, *Doing digital team ethnography: Being there together and digital social data*, «Qualitative Research», 17 (6): 664–682.
Biscaldi A. 2019, *La serendipity dell'antropologo nell'epoca dei social media*, «Antropologia» Numero Speciale, Per caso e per sagacia. Dialoghi con Ugo Fabietti, 6 (1): 185-198.
Biscaldi A., Matera V. 2019, *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale*, Roma: Carocci.
Caliandro A. 2018, *Digital methods for ethnography: Analytical concepts for ethnographers exploring social media environments*, «Journal of Contemporary Ethnography», 47 (5): 551-578.
Chiarelli B. (eds) 1986, *Paolo Mantegazza e il suo tempo: l'origine e lo sviluppo delle Scienze antropologiche in Italia,* Milano: Ars Medica Antiqua.
Dalsgaard S. 2016, *The Ethnographic Use of Facebook in Everyday Life*, «Anthropological Forum», 26 (1): 96-114.
Dimpflmeier F. 2014, *Dal campo al museo. Per una storia delle collezioni antropologiche, etnografiche e fotografiche della Nuova Guinea Britannica*, «Lares» , Vol. LXXX/1: 87-101.
Faeta F. 1995, *Strategie dell'occhio. Etnografia, antropologia, media*, Milano: Franco Angeli.
Faeta F., Ricci A. (eds) 1997, *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, Roma: Documenti e ricerche del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari.
Geismar H., Knox H. (eds) 2021, *Digital Anthropology*, 2nd Edition, London: Routledge.
Hine C. 2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, London: Bloomsbury.
Horst H.A., Miller D. (eds) 2012, *Digital Anthropology*, London: Routledge.
Matera E. (eds) 2020, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma: Carocci.
Mazzacane L. 1996, *Pinna e De Martino: una vicenda complessa*, in Pinna G., Bruno M.S., Domini C., Olmoti G. (eds) 1996, *Franco Pinna. Fotografie* 1944 -1977, Milano, Motta: 125 -135.
Miller D., Costa E., Haynes N., McDonald T., Nicolescu R., Sinanan J., Spyer J., Venkatraman S., Wang X. 2018, *Come il mondo ha cambiato i social media*, edizione italiana a cura di Gabriella D'Agostino e Vincenzo Matera, Milano: Ledizioni.
Pink S., Horst H., Postill J., Hjorth L., Lewis T., Tacchi J. 2016, *Digital ethnography: Principles and practice*, Thousand Oaks: Sage Publications.
Przybylski L. 2020, *Hybrid ethnography: Online, offline, and in between*, Thousand Oaks: Sage Publications.
Ricci A. 2015, *Su etica, fotografia, ricerca sul campo, etnografia* in Perna R., I. Schiaffini (eds.), *Etica e fotografia. Potere, ideologia, violenza dell'immagine fotografica*, Roma:DeriveApprodi: 28-41.
Sisto D. 2018, *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- 2020, *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Torino: Bollati Boringhieri.
Walton S. 2018, *Remote ethnography, virtual presence: Exploring digital-visual methods for anthropological research on the web*, in Costa C., Condie J. (eds.) 2018, Doing research in and on the digital, New York: Routledge, 116–133.

Ringraziamento

Si ringrazia Eugenio Zito per alcune preziose indicazioni bibliografiche che ci hanno consentito un aggiornamento sulle ricerche soprattutto più recenti inerenti il tema da noi trattato in questa sede.

Alberto Baldi, Professore ordinario di Antropologia culturale, Antropologia visuale ed Etnografia visuale c/o Dipartimento di Scienze Sociali e direttore del MAM - Museo Antropologico Multimediale c/o Università degli Studi di Napoli Federico II Vico Monte della Pietà 1 - 80138 Napoli, direttore della rivista EtnoAntropologia (fascia A) e dei quaderni del Museo Antropologico Multimediale editi da Squilibri. Tra gli interessi di ricerca: storia dell'antropologia italiana e russa, antropologia teatrale e teatro di figura, antropologia visuale, antropologia delle rappresentazioni, antropologia delle culture alieutiche e marinare.

"Antropologia Pubblica". Condividere per trasformare ai tempi dell' *open access*

di *Mara Benadusi, Stefania Pontrandolfo*

La riflessione che qui proponiamo parte dal ruolo che negli anni abbiamo avuto – rispettivamente – nella direzione e nella gestione redazionale della rivista *Antropologia Pubblica* (AP). In quanto autrici che riflettono su una storia che le riguarda da vicino, faremo lo sforzo di rileggere la nostra esperienza per trarne considerazioni che non riguardino solo le specificità della rivista per cui lavoriamo, ma anche temi e problemi condivisi con altre testate simili, in Italia e fuori dall'Italia: riviste che, come AP, prendono sul serio il ruolo pubblico dell'antropologia o almeno provano a farlo.

L'invito ricevuto dal Direttore di *Dialoghi Mediterranei*, del resto, seguiva proprio l'idea di convocare le riviste italiane di antropologia intorno a un confronto su opportunità e scommesse connesse alla presenza nello spazio pubblico del discorso antropologico.
Come molti lettori sanno, c'è un legame costitutivo tra la rivista *Antropologia Pubblica* e la Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA). AP quindi rientra nel nucleo delle riviste promosse dalle società scientifiche nel panorama antropologico italiano. Un richiamo iniziale a questa relazione tra associazione e rivista sembra dunque doveroso.
La Società Italiana di Antropologia Applicata nasce nel 2013 con la finalità di promuovere un uso sociale dei saperi e delle pratiche antropologiche nella sfera pubblica, riunendo antropologi ed antropologhe impegnati sia in ambiti accademici di ricerca e azione, sia in contesti applicativi e professionali fuori dall'università. Forse sarebbe più corretto dire che la SIAA, negli anni, ha attratto un numero crescente di colleghi e colleghe con gli stivali rocambolescamente infilati nelle due staffe: tra dentro e fuori l'accademia. D'altronde, l'idea che animava i suoi fondatori era quella di creare un contesto al cui interno si potesse stabilire un rapporto «proficuo, critico ma collaborativo» non solo con «le istituzioni e i gruppi responsabili delle decisioni e dei cambiamenti programmati nella vita sociale e culturale» (Colajanni 2015: 3), ma anche con collettivi, associazioni e ambiti professionali che perseguissero finalità di inclusione socio-economica nei territori o che fossero coinvolti in azioni di contrasto alla povertà e di mitigazione della sofferenza sociale.
Fin dai sui primordi quindi la SIAA ha scommesso su un impiego propulsivo delle conoscenze e pratiche antropologiche in direzione di un rinnovamento profondo della cultura pubblica, istituzionale e politica nazionale. Grazie al confronto, alla formazione continua, alla riflessione e all'aggiornamento delle proprie prassi di ricerca e coordinate teoriche, facendo leva su modalità di intervento politico-istituzionale sperimentate negli anni dai suoi soci e dalle sue socie, la SIAA ha cercato di favorire un'antropologia indirizzata al cambiamento trasformativo: un'antropologia capace di rispondere alle sfide attuali senza rinunciare – ma anzi dando pieno vigore – alla profondità etnografica e storico-sociale che caratterizza la disciplina oggi.
La rivista *Antropologia Pubblica*, lanciata dalla SIAA nel 2015, risponde appieno a questa sfida perché si fa volano e condotto della sua espressione e promozione nello spazio pubblico, con l'esplicito intento di favorire la costruzione, la circolazione e il consolidamento di saperi e pratiche che dialoghino attivamente con la società e i territori. La rivista ha certamente contribuito, in questi anni, alla formazione di una comunità scientifica e professionale (Altin 2020) che si riconosce oggi nell'intento e nella prassi di produrre un *sapere* antropologico strettamente ancorato a un *fare* e a un *darsi* nello spazio pubblico, anche grazie alla facile reperibilità delle sue pubblicazioni, tutte disponibili in *open access*.
L'impegno della rivista è stato sin dal principio, e continua ad essere a distanza di otto anni, quello di un'antropologia che possa essere utile nell'analisi, nella pianificazione e nella realizzazione di interventi con intenti trasformativi, oltre che nella valutazione di processi decisionali basati su logiche di mutualismo o nell'implementazione di pratiche professionali che si pongano il problema dell'impatto che producono nei contesti di intervento. Tutto ciò implica un uso non strumentale della conoscenza antropologica: un uso, insomma, che non si pieghi a forme di semplificazione, essenzializzazione o esotizzazione di metodi, saperi e pratiche disciplinari. Come sottolineava Colajanni nell'editoriale del primo numero di *Antropologia Pubblica*, «è chiaro che tutto si gioca, in termini di qualità, sulla capacità di mantenere intenso, rigoroso e qualificato il sapere prodotto» (Colajanni 2015: 3). Ma il tutto si gioca anche, aggiungiamo noi, nella proposta di un'antropologia che non abbia il timore di "sporcarsi le mani", di mettere metodi, prospettive teoriche, approcci intellettuali, forme concettuali costantemente alla prova del reale in tutta la sua equivocità, come sottolineato, riprendendo un concetto di Viveiros de Castro, da Mara Benadusi in uno degli ultimi editoriali della rivista (2022).
Affrontare con piglio innovativo un «modo di fare antropologia, un metodo, una scelta di oggetti di studio, caratterizzati da una propensione verso il rapporto stretto tra il sapere e il fare, tra la conoscenza antropologica e la sua possibile efficacia all'interno di azioni di cambiamento sociale»

(Colajanni 2015: 3) resta il principio ispiratore della rivista. Siamo ancora convinti, infatti, che sulla base di una appropriata competenza, «con fermezza, forza argomentativa e capacità di comunicazione» (ibidem) – si possa esercitare influenza sulle decisioni e sulle politiche che riguardano il sociale. Per questo la rivista ha scelto di prendere sul serio le risposte del grande pubblico su molte questioni legate alla contemporaneità, per sottolineare le sue obbligazioni verso temi e problemi che non riguardano solo un gruppo settoriale di ricercatori impegnati, ma la totalità dei cittadini.

Per fare solo qualche esempio, attingendo dalle tematiche che abbiamo trattato nei diversi *Dossier* di AP, la rivista si è occupata di cooperazione e sviluppo, di gestione delle emergenze e dei disastri, di molteplici nodi connessi alle migrazioni internazionali e alla mobilità, di difficoltà e insidie legate alla programmazione e pianificazione urbana (partecipata e non), di rinnovamento della formazione scolare e professionale, di pratiche e progettualità di ripensamento della salute pubblica fuori dai riduzionismi biomedici. Si è occupata anche di varie criticità connesse all'epoca in cui viviamo, come dell'analisi e gestione dei rapporti interspecie ai tempi dell'antropocene, del contrasto all'odio nella comunicazione pubblica, del *public engagement* dell'antropologia e delle altre scienze sociali in una università sempre più ossessionata da pratiche di valutazione standardizzate. Insomma, l'aggettivo "pubblica" enfatizza per noi un impegno verso la collettività che parte da una selezione attenta non solo di temi e problemi, ma anche dei modi più adatti per trattarli.

Una delle caratteristiche di AP, infatti, sin dai suoi esordi, è stata la ferma volontà di pubblicare risultati di ricerche rigorose in sezioni sottoposte a *double blind peer review* [1], senza rinunciare però a forme di sperimentazione scritturale, visuale, etnografica che spesso si danno nello spazio pubblico. Dal 17 settembre 2022, *Antropologia Pubblica* è stata inclusa tra le riviste di Classe A per il settore scientifico disciplinare M-DEA/01 [2], ma non ha modificato il taglio ibrido che l'ha contraddistinta dalla nascita. AP vuole rimanere uno spazio di intercettazione dove accogliere scritti e forme di restituzione non necessariamente allineati con i linguaggi considerati più canonici nel mondo delle riviste scientifiche. Pubblica, è vero, nel primo numero di ogni annualità, una sezione monografica denominata *Dossier* e, nel secondo numero, una sezione *Miscellanea*, al cui interno confluiscono articoli di ricerca (sempre referati in doppio cieco) caratterizzati dalla presentazione di lavori con un respiro pubblico e/o applicativo ma che si impegnano in un dialogo serrato tra dati etnografici e teorie antropologiche.

Allo stesso tempo, però, la Redazione tiene molto a una sezione della rivista, *Rapporti di ricerca* (anche questi sottoposti a referaggio esterno) dove si pubblicano resoconti di progetti (conclusi o *in fieri*) che hanno una struttura molto diversa dagli articoli: meno protesi a un dialogo serrato con la teoria, maggiormente legati alla presentazione e discussione di esperienze progettuali o professionali specifiche, e quindi anche all'operatività, alle tempistiche e alle modalità comunicative di progetti e interventi di impronta marcatamente applicativa o consulenziale (Piasere 2017).

Come già sottolineato, la stella polare dell'identità di AP orienta al dialogo e all'apertura in chiave di contaminazione tra pratiche e saperi, per cui in ogni numero facciamo sempre lo sforzo di bilanciare risultati di ricerca metodologicamente e teoricamente corposi e cantieri in cui poter riflettere criticamente su posizionamenti, esperienze e occasioni di confronto (anche con nuove forme e modalità espressive) che non troverebbero facile collocazione in riviste accademiche più tradizionali, pur mantenendo una forte connessione con i saperi disciplinari di riferimento. Una caratteristica irrinunciabile di AP è proprio l'attenzione costante verso quegli spazi e forme di restituzione che lasciano fluire idee e dialoghi in modalità meno standardizzate e meno condizionate dai criteri di valutazione dell'ANVUR: contributi che rischiano di trovare sempre meno ospitalità nelle riviste di antropologia (Dei 2023) e che invece AP non solo continua ad accogliere ma prova a legittimare nel loro diverso statuto epistemologico.

Pensiamo, ad esempio, alla sezione *Forum*, dove finora si sono manifestate in modo evidente la vivacità e la vitalità dell'antropologia italiana nelle sue declinazioni di sapere pubblico. I *Forum* di

AP ospitano dibattiti che coinvolgono antropologi e antropologhe ma anche vari altri professionisti, portatori di interesse, parti sociali, insomma tutta una serie di interlocutori con cui ci interfacciamo nelle nostre ricerche e pratiche professionali, sempre su tematiche di pubblico interesse. Quello che emerge da questi *Forum* è la capacità di intercettare prospettive diverse, tanto convergenze quanto disallineamenti dei punti di vista, che insieme stimolano i lettori a riflettere sui propri posizionamenti e a porsi nuove domande. Non a caso il *Forum* è l'unica sezione che si protrae nei due numeri annuali della rivista: alle proposte dei primi interventi nel primo numero dell'anno seguono risposte e rilanci del dibattito del secondo numero. Tra le tematiche che sono state affrontate finora nei *Forum* di AP ricordiamo i dibattiti sul ruolo degli antropologi professionali nei contesti dell'accoglienza migranti; sulla tensione tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche" in progetti applicati; sui significati dell'antropologia alle prese con gli usi sociali delle sue conoscenze nell'Italia contemporanea; sull'interfacciarsi dell'antropologia con metodi, linguaggi e pratiche non accademiche nella comprensione delle rotte migratorie; sulla precarizzazione delle sfere della vita nel lavoro accademico e nella professionalizzazione dell'antropologia.

La sezione *Confronti* è un altro spazio dedicato esplicitamente allo scambio di idee e opinioni tramite interventi su temi di attualità, o tramite conversazioni che esplorano la riflessività professionale di antropologi impegnati in vari campi di intervento. A chi contribuisce a questa sezione, infatti, si chiede di «discutere retrospettivamente le [loro] esperienze professionali con l'intento di analizzare le sfide, ma anche le diverse ricadute operative del sapere antropologico nella società» (Riccio 2017: 3). Perfino in una sezione più canonica come quella dedicata alle *Recensioni* (consueta in una rivista scientifica) proviamo a portare l'identità di AP privilegiando – sia nella scelta dei volumi da recensire, sia nelle riflessioni che da questi scaturiscono – la prospettiva pubblica e/o applicativa dei lavori presentati ai lettori, ancora una volta con i loro punti di forza e con le loro criticità.

Inoltre, a partire dal 2021 AP ha inaugurato una nuova sezione, *Pratiche visuali*, che si propone di «riflettere teoricamente sulla 'visualità', ma anche [di] creare un contesto capace di accogliere indagini multimodali che contribuiscano in modo significativo a una riflessione antropologicamente orientata sulla contemporaneità» (Scardozzi 2021: 2). Se nelle prime pubblicazioni di questa sezione sono confluiti i lavori dei vincitori del Premio fotografico della SIAA, corredati dalle dovute presentazioni e riflessioni, a partire dal numero 2 del 2023 la sezione ospiterà contributi di antropologi e antropologhe che propongono i loro progetti visuali anche indipendentemente dal Premio fotografico SIAA: lavori che si reggono su un imbricamento creativo e propulsivo (in chiave di produzione di nuove conoscenze) tra parole e immagini.

Un'altra caratteristica peculiare di *Antropologia Pubblica* è, a nostro avviso, la capacità che ha avuto nel tempo da una parte di mantenere un dialogo costante con l'associazione di riferimento, la SIAA, dall'altra di saper coinvolgere un numero sempre più ampio e vario di produttori e lettori dei contenuti della rivista attraverso un consapevole e costante lavoro di sollecitazione da parte della Redazione. Il legame con la SIAA resta forte e vitale nella pubblicazione, in ogni numero della rivista, delle conferenze tenute dai *keynote speakers* dei convegni annuali della SIAA (nella sezione *Lectio magistralis*), ma anche nella derivazione di alcune delle sue sezioni tematiche da panel organizzati nei convegni stessi oppure nell'attivazione di sezioni che – al bisogno – ospitano riflessioni promosse dall'associazione, come la sezione *In memoriam* (che nel numero 2 del 22 è stata dedicata al ricordo del vincitore del Premio alla carriera della SIAA del 2020, Patrizio Warren). Fermo restando che esiste questa continuità con la vita associativa, è stato però grande in questi anni lo sforzo di allargare sempre più il dialogo con il variegato mondo dell'antropologia in Italia e fuori dall'Italia, per esempio attraverso la prassi ormai consolidata di lanciare delle call aperte sia per i *Dossier* monografici che per i *Forum*; una prassi che ci sembra stia richiamando un numero crescente di autori che pubblicano in lingue diverse (italiano, inglese, francese, spagnolo) e che non necessariamente gravitano nel circuito della SIAA e forse proprio per questo contribuiscono a vivacizzarlo con prospettive e sensibilità sempre nuove.

In effetti, *Antropologia Pubblica* è riuscita a realizzare nel tempo l'obiettivo del mantenimento e rafforzamento della propria identità attraverso un processo continuo di ristrutturazione interna e

apertura verso l'esterno. Sul fronte interno vale la pena menzionare: l'aumento graduale del numero dei componenti del comitato di redazione; l'alternanza di vecchi e nuovi membri della Redazione, a seguito di periodi di affiancamento che permettono la trasmissione e il mantenimento di una memoria comune, oltre che il rinnovamento costante della motivazione derivante dalla nostra identità di fondo; la scelta mirata di persone che vengano sia dal mondo universitario che da quello extra-universitario; una suddivisione dei ruoli redazionali che crei collaborazione pur nella ripartizione delle responsabilità in funzione della pluralità degli suoi spazi editoriali; un coinvolgimento sempre più attivo del Comitato scientifico e dei soci della SIAA nella vita della rivista, come testimonia l'organizzazione periodica da parte di AP di Tavole Rotonde nei convegni annuali dell'associazione. Sul fronte esterno, con il crescere del bacino dei nostri autori abbiamo attivato un coinvolgimento sempre più ampio di revisori (a livello nazionale e internazionale) e avviato dialoghi continuativi con altre riviste che condividono intenti programmatici simili ai nostri, promuovendo confronti che ora stanno trovando spazio anche all'interno della rivista.

Durante la Tavola Rotonda *Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals*, organizzata da AP nell'ambito del IX Convegno della SIAA, nel 2021, abbiamo invitato quattro riviste internazionali scelte per il loro taglio pubblico e/o applicativo: due riviste statunitensi, *Human Organization* e *Practicing Anthropology*, e due riviste messicane, *Desacatos* e *Alteridades*. Nella sezione *Confronti* del n. 1 del 2023 di AP, questo dialogo è continuato proficuamente, offrendo l'opportunità di riflettere sul modo in cui le diverse riviste interpretano il loro pubblico impegno in un mondo in rapida trasformazione e di fronte a sfide che si fanno sempre più impellenti e radicate: crisi ecologiche, pandemie, nuove ineguaglianze, migrazioni, ecc. (Tallé 2023).

La Redazione di *Dialoghi Mediterranei*, che condivide con AP la passione per la contemporaneità e l'attenzione per gli spazi di libertà espressiva (Inglese 2023), ci sembra mossa da intenti simili nel momento stesso in cui ha scelto di dar vita a un'occasione di confronto e autoriflessione come questa, in cui le riviste italiane possano esprimersi sul ruolo pubblico della disciplina. Nel numero precedente di *Dialoghi Mediterranei* Fabio Dei (2023) proponeva un tavolo di discussione per condividere le strategie redazionali adottate dalle singole riviste, gli stili di gestione dei processi di *peer review* e il trattamento di contenuti scritti in lingue diverse dall'italiano, oppure il senso del lavoro volontario nelle redazioni. Una proposta che AP trova stimolante, anche per discutere delle opportunità legate all'*open access*, che a noi sembra un ingrediente fondamentale per confrontarsi con le sfide di un'antropologia potenzialmente accessibile al largo pubblico.

D'altronde, molte delle riviste che afferiscono alle società di antropologia in Italia (riviste come *Antropologia Pubblica*, *Antropologia Medica*, *Anuac*, ecc.) ci sembra stiano muovendosi in controtendenza rispetto alle riviste di altre società scientifiche fuori dal Paese. Le società accademiche, infatti, hanno spesso un interesse nel rendere la conoscenza che i loro membri producono accessibile a un'ampia gamma di pubblici. Ma, come notava Paolo Mangiafico (2018), molte società dipendono dai proventi degli abbonamenti delle pubblicazioni che sponsorizzano, insieme alle quote associative e alle quote delle conferenze, per sostenere le proprie attività organizzative. Quindi, anche se negli ultimi anni varie testate antropologiche hanno iniziato a promuovere modelli di pubblicazione *open access*, proprio le società accademiche (pensiamo alla *American Anthropological Association*, tanto per fare un esempio) sono state più riluttanti ad abbracciare una simile politica, evidentemente rischiosa per i modelli di business che le supportano. Da noi invece la maggior parte delle società scientifiche legate all'antropologia hanno precorso i tempi optando per l'*open access*. Un dato che potrebbe indicare un posizionamento critico (per AP è stato sicuramente così) rispetto a una tendenza globale verso la managerializzazione della vita associativa e della produzione e divulgazione scientifica.

Tuttavia, bisogna ricordare che l'*open access* non significa necessariamente "senza scopo di lucro". Parecchie riviste internazionali che ricorrono all'open access fanno, infatti, affidamento alle spese di elaborazione degli articoli (per esempio attraverso la politica del *Gold Open Access*), che gravano su chi scrive e sui centri di ricerca di cui fanno parte gli autori delle pubblicazioni. L'accesso aperto

senza contributi è all'orizzonte ma la strada che conduce a una sua piena realizzazione in certi contesti è ancora costellata di insidie, specialmente per le società scientifiche perché – è sempre Mangiafico a notarlo (ibidem) – bisogna tenere in conto di due rischi: gli interessi legati ai grandi gestori di *open data* e di infrastrutture aperte e il fatto che «decisioni prese oggi sull'accesso ai contenuti possono comportare dipendenze di percorso in altre aree» (ibidem), soprattutto per realtà che non riescono a sostenere i ritmi del lavoro volontario all'aumentare della pressione del *publish or perish*. Insomma, i dilemmi sull'uso dell'*open access* non sono pochi (Jackson, Anderson 2014) e siamo d'accordo con Fabio Dei che meriterebbero di essere soppesati in un confronto trasversale tra riviste.
Crediamo però che proprio la fedeltà all'identità iniziale che ci siamo dati come rivista costituisca, da questo punto di vista, uno dei punti di forza di *Antropologia Pubblica*. Ci riferiamo al fatto di occupare uno spazio particolare nel panorama delle riviste italiane di antropologia. Ci collochiamo infatti esplicitamente a cavallo tra il dentro e il fuori l'accademia; siamo quindi abituati a procedere lungo un crinale in cui «dicotomie ambigue quali quelle tra sapere professionale/critico o strumentale/riflessivo» (Dei 2007: 6) difficilmente trovano ragion d'essere. Coinvolgiamo un ampio pubblico di autori e lettori, molti antropologi e antropologhe che lavorano come professionisti in diversi ambiti (nelle istituzioni, nei servizi, nel terzo settore, alcuni nel mondo dell'impresa), ma anche lettori (interessati ad approcci che combinino saperi e prassi della progettazione sociale) che possono trasformarsi di fatto in qualsiasi momento da fruitori a produttori di contenuti per la rivista. Per questo AP ha assunto una forma che le ha permesso di superare – almeno in parte – le «difficoltà che l'antropologia culturale incontra nel rapportarsi con la 'conversazione' della sfera pubblica»; difficoltà che Dei richiamava in un numero monografico di *Sociologica* in cui si discuteva proprio del ruolo pubblico delle scienze sociali (ibidem: 1). Certo, il panorama delle riviste italiane di antropologia è ancora frammentato e per lo più dislocato su spazi editoriali minori a livello nazionale, ma grazie allo spirito collaborativo e all'impegno della sua Redazione, AP ci sembra ben attrezzata per superare le angustie di spazi di discorso specialistico che rischiano di apparire asfittici.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Nonostante le molte imperfezioni e la chiara discutibilità, la revisione tra pari continua a costituire il metodo maggiormente sperimentato e usato dalle riviste per garantire un certo livello di qualità dei contenuti, per il suo carattere processuale, plurale e condiviso dalla comunità di studiosi.
[2] Per il settore concorsuale 11/A5 Scienze Demoetnoantropologiche e il settore scientifico disciplinare M-DEA/01 Discipline Demoetnoantropologiche.

Riferimenti bibliografici

Altin, R. 2020, Editoriale, *Antropologia Pubblica*, 6 (2): 3-4, https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/183/297
Benadusi, M. 2022, Equivoci controllati. Nuove rotte dell'antropologia pubblica dentro e fuori l'accademia, *Antropologia Pubblica*, 8 (1): 1-5, https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/244/415
Colajanni, A. 2015, Editoriale, *Antropologia Pubblica*, 1 (1-2): 3-5, https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/111/161
Dei, F. 2023, Le riviste di antropologia culturale in Italia: problemi e prospettive, *Dialoghi Mediterranei*, 61, https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/le-riviste-di-antropologia-culturale-in-italia-problemi-e-prospettive/
Dei, F. 2007, Sull'uso pubblico delle scienze sociali, dal punto di vista dell'antropologia, *Sociologica*, 2: 1-15, https://www.rivisteweb.it/download/article/10.2383/24761
Jackson, J.B., Anderson, R. 2014, Anthropology and Open Access, *Cultural Anthropology*, 29 (2): 236-263, https://journal.culanth.org/index.php/ca/article/view/ca29.2.04
Inglese, D. 2023, Un archivio di storie. Per i dieci anni di "Dialoghi Mediterranei", *Dialoghi Mediterranei*, 61, https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/un-archivio-di-storie-per-i-dieci-anni-di-dialoghi-mediterranei/

Mangiafico, P. 2018, Understanding and Mitigating the Risks of Open Access for Scholarly Societies, *Triangle Scholarly Communication Institute*, posted on July 26 2018**,** https://trianglesci.org/2018/07/26/understanding-and-mitigating-the-risks-of-open-access-for-scholarly-societies/
Piasere, L. 2017, Editoriale, *Antropologia Pubblica*, 3 (2): 3, https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/108/157
Riccio, B. 2017, Editoriale, *Antropologia Pubblica*, 3 (1): 3, https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/93/127
Scardozzi, C. 2021, Antropologia pubblica e ricerca visuale, *Antropologia Pubblica*, 7 (1): 232-243, https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/243/413
Tallé, C. (a cura di) 2023 (in stampa), Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals. *Antropologia Pubblica* meets three American journals / Re-teorizar el espacio público contemporáneo: reducir las distancias 'en el medio' en las revistas de antropología. *Antropologia Pubblica* reúne a tres revistas americanas, *Antropologia Pubblica*, 9 (1).

Mara Benadusi è professoressa associata di Antropologia presso l'Università di Catania, nel Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, e Direttrice della rivista *Antropologia Pubblica*. È stata Presidente della Società Italiana di Antropologia Applicata dal 2018 al 2020. Attualmente coordina presso l'Università di Catania il consorzio dottorale Marie Curie dal titolo "The Anthropology of Global Climate Urgency" e diversi progetti di ricerca che si fondano sull'uso sociale dell'antropologia e sulla ricerca-azione di taglio trasformativo, tra cui: "reCITY. Resilient City, Everyday Revolutions"; "BioTraCes. Biodiversity and Transformative Change for plural and nature-positive societies"; "REVERSE. Responsible research, VERSatile Knowledge, Enviromental futures in action". Negli anni ha fatto ricerca in diversi campi di intervento in cui saperi e pratiche dell'antropologia sono centrali: scuola ed educazione; politiche di sviluppo e umanitarismo; mitigazione di rischi e disastri e governo della crisi ambientale e climatica. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La caduta. Antropologia dei tempi inquieti* (EditPress 2023, in corso di pubblicazione); *Tardo industrialismo: Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia* (Meltemi 2021); *Si putìssi. Riappropriazione, gestione e recupero dei territori siciliani* (EditPress 2021). Per *Antropologia Pubblica* ha curato due Dossier monografici: *Antropologia dei disastri. Ricerca, attivismo, applicazione* (2015) e *L'antropologia nella Terza Missione. Accademia,* public engagement *e scienze sociali* (2022, con Roberta Altin).

Stefania Pontrandolfo è professoressa associata per il settore M-DEA/01 e direttrice del CREAa (Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia applicata "Francesca Cappelletto") presso l'Università degli Studi di Verona. È attualmente caporedattrice di *Antropologia Pubblica*, rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA). Ha partecipato a progetti di ricerca internazionali (*The immigration of Romanian Roma to Western Europe: Causes, effects, and future engagement strategies* – MigRom; *Re-imagining Development for Mobile and Marginalised Peoples* – ReDeMP) e coordinato progetti di ricerca nazionali e internazionali (*Antiziganismo contemporaneo nei dispositivi normativi locali italiani* con UNAR e Formez; *Early Marriage between Dynamism of Social Network and Legal Autonomy: The case of transnational Romanian Roma* – NetRom). È autrice di diverse pubblicazioni, tra cui *La dissolution identitaire d'une communauté rom. Ethnographie d'une disparition* (Paris, L'Harmattan, 2013); *Rom dell'Italia meridionale* (Roma, CISU, 2013); "*Romanian Roma migration to Italy: improving the capacity to aspire*" (in Leggio, Matras (eds.) Oxon, Routledge, 2018); con Eva Rizzin "La produzione dell'antiziganismo nei discorsi dei politici dell'Italia contemporanea" (in *Antropologia Pubblica*, 2020, 6 (1): 85-108); con Marco Solimene "La rencontre d'abord. Contributions d'une anthropologie romanès à l'anthropologie générale" (in *Ethnologie française*, 2021, 51 (3): 641-651).

AM: un periodico per noi “speciale”

copertina del primo numero di AM

Comitato di Redazione di “Antropologia Medica”

“Fondata da Tullio Seppilli” lo abbiamo aggiunto noi dell’attuale redazione alla tradizionale testata “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”. Questa rivista è, infatti, un periodico specialistico – per noi “speciale” –, che l’attuale Direttore Giovanni Pizza ha ereditato da Tullio Seppilli.
Seppilli volle fortemente AM all’indomani dell’origine e dello sviluppo pressoché immediato – per opera sua – della SIAM, Società italiana di antropologia medica, nel 1988 a Perugia, attualmente presieduta da Alessandro Lupo. Lì convocò i suoi colleghi di altre aree del Paese che avevano visto nella specifica declinazione italiana dell’antropologia della medicina un tema centrale cui rivolgere lo sguardo e la riflessione della antropologia. Circa otto anni dopo, nel 1996, Seppilli chiamò poi a raccolta tutti gli allora giovani esponenti di una promettente antropologia medica italiana che costituirono il nerbo redazionale della rivista e poi il comitato scientifico della SIAM. Gli interessava molto ri-fondare un’antropologia italiana che servisse a *capire, agire, impegnarsi* nella realtà, per un uso sociale dell’antropologia medica nello spazio pubblico. In questo progetto trovava in noi un gruppo militante. Una giovane di allora, Donatella Cozzi, oggi docente a Udine e vicepresidente della Società italiana di antropologia medica (SIAM), ricorda quei giorni fondativi così:
Tullio, conoscendo quello che già avevamo iniziato a pubblicare, le nostre aree tematiche di ricerca, i nostri progetti e il nostro lavoro, ci aveva chiamato, attribuendo valore alle nostre potenzialità ed esordi lavorativi ed accademici, permettendoci di incontrare ricercatori più esperti ed affermati, come Paola Falteri e Paolo Bartoli, tutti riuniti presso l’Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università di Perugia. Soprattutto ci ha fatto partecipi del grande progetto della SIAM, strumento di confronto scientifico e promozione organizzativa per quell’ampio campo di indagini, riflessioni teoriche ed elaborazioni operative conosciuto con il termine “antropologia medica” che ha nella rivista AM la principale iniziativa editoriale. Per chi partecipò a quelle riunioni esse furono un momento impareggiabile di discussione e confronto, punteggiato da incontri conviviali e lunghe serate passate a vagliare, spesso animatamente, gli articoli proposti alla rivista per la pubblicazione,

illuminate dalla guida esigente di Tullio, dalla sua inesauribile precisione e curiosità e dal suo amore per la sistematicità (Cozzi 2012: 9-10).
Dal 1993 al 23 agosto 2017, data della sua scomparsa, Seppilli fu anche Presidente della *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute*, lavorando in continuità con il progetto scientifico e civile inaugurato da suo padre Alessandro, il fondatore. La Fondazione ha poi cambiato nome in *Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli* ed è attualmente presieduta da Cristina Papa.
Oggi l'antropologia medica, che è tra le più importanti branche specialistiche dell'antropologia generale, continua a studiare il corpo, dal versante dei processi di incorporazione, e a ricostruire quelli che Seppilli definiva i "processi di salute-malattia", volendone sottolineare la dinamicità e la organica articolazione, da un punto di vista culturale, sociale e politico. In verità durante questi ultimi anni l'antropologia medica, complice la recente pandemia, si è andata ben modificando. Innovazioni biotecnologiche, pluralità familiare, ambiente, questioni politico-sanitarie, mutamenti profondi dello sguardo scientifico sui corpi e la disabilità, sul rapporto tra benessere e malessere e sulle pratiche di cura, hanno prodotto temi e problemi nuovi, causato modificazioni epistemologiche, segnato nuove prospettive operative di respiro nazionale e mondiale. Si tratta di eventi molto positivi che hanno portato l'antropologia medica, oggi, a seguire da vicino i cambiamenti in atto, posizionandosi accanto a essi, traendo nuove suggestioni analitico-interpretative, anche esaminando gli effetti prodotti dalla crisi mondiale.
È diventato ormai estremamente chiaro che la salute umana si identifica con quella «possibilità di accesso alle risorse che garantiscono il benessere» di cui si parlava in Italia circa vent'anni fa (Pizza 2005: 93). Al tempo stesso il diritto alla salute, che garantisce l'equilibrio democratico nei rapporti di cittadinanza tra corpi umani e Stati nazionali, è stato eroso ed è andato declinando anche in quelle aree geopolitiche che storicamente lo avevano promosso e che tuttora lo vedono al centro della loro azione di governo. Tale consapevolezza, nonostante il tempo trascorso, resta intatta e la rivista AM agisce in un campo di ricerca, azione e confronto, affinché lo Stato sociale di matrice europea, nonostante i continui attacchi cui è sottoposto, prosperi e viva ancora molto a lungo. Il diritto alla salute e la sua dimensione pubblica vanno di pari passo, come garanzie fondamentali per le democrazie contemporanee. Certamente non affermiamo ciò per un principio che altri direbbero "ideologico". Quanto perché la salute o è collettiva o non è.
L'articolo 32 della nostra Costituzione recita: «La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti». Forse la parola "indigenti" può dare un po' fastidio alle nostre orecchie di persone contemporanee? E il diritto? È individuale o collettivo? In realtà, non solo esiste la responsabilità individuale per la collettività, ma c'è anche quella inversa: la responsabilità collettiva per l'individuo. D'altronde che cos'è l'individuo se non un "indivisibile" possessivo? In antropologia medica, come in antropologia generale, non esiste individuo al di fuori delle sue relazioni, siamo tutti "dividui" e perciò non siamo mai soli. Il diritto alla salute gode dunque in Italia dell'attributo «fondamentale». Pertanto, la sicumera di chi predica l'abbattimento del welfare sanitario in favore dei pareggi di bilancio è un vero e proprio scandalo spiegabile solo con le forme della disumanità nel nostro tempo. Se è vero che i tagli sono utili a eliminare gli sprechi, essi non lo sono affatto per incidere sulle liquidità finanziarie destinate all'ordinario funzionamento delle istituzioni democratiche. Eppure, alcuni economisti affermati e con un impatto sulla agenda mediatica, pur non essendo stati capaci di prevedere cause e conseguenze della crisi che da troppi anni ci attanaglia moltiplicandosi e diversificandosi, non temono di predicare contro il welfare e le sue strutture istituzionali, che tuttora resistono nel cuore delle democrazie. La strategia che perseguono intende favorire le attuali linee di alcuni governi che mirano all'esproprio della salute umana, che traducono solo in bilancio economico-finanziario la dimensione del welfare. A opporsi a costoro, però, sono proprio altri economisti, i quali sostengono, ad esempio, che le risorse su cui la ricchezza delle nazioni si fonda, possono essere riallocate: se è vero che il diritto alla salute deve essere compatibile con i bilanci economici, nessuno Stato è così povero da non poterla considerare un'assoluta priorità.

Sul piano mondiale è ormai evidente che l'Organizzazione Mondiale della Sanità tende ad essere subalterna alle potenze economiche della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale. Giovanni Berlinguer ce lo aveva segnalato in tempo proprio sulle colonne di AM. Nondimeno, inascoltato rimane il suo monito ed egli fu trattato dal *mainstream* come se le sue intuizioni fossero legate a un vecchio modo di guardare alle cose sanitarie, un modo, dissero, "condannato dalla Storia". Eppure, proprio l'antropologia medica con la sua specialità di studio delle "narrazioni" molteplici, ha sostenuto che non esiste "la Storia" con la S maiuscola, ma la pluralità delle storie quotidiane, dei resoconti, animati dalla diversità, in sostanza delle differenti "culture". E l'antropologia culturale di Seppilli ha mostrato che chi identifica "la Storia" con la verità pecca spesso di un etnocentrismo cieco e talora violento, che non riesce a cogliere la pluralità delle scelte politiche. Sono queste opzioni quelle che spesso sottendono le decisioni di governo in tema di corpi umani e processi di salute/malattia.
In questo ambito l'antropologia medica italiana ha molto da dire, a cominciare dalla redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli". Per tale motivo la nostra società scientifica SIAM non rinuncia al suo strumento editoriale principale per essere presente in modo efficace e attivo nello spazio pubblico del Paese. In poco tempo abbiamo portato la rivista *online* in *full open access* scannerizzando i numeri cartacei arretrati. Abbiamo stabilito un doppio referaggio, definito le recensioni, semplificato le norme redazionali pur mantenendo un'impronta forte di tipo "seppilliano". La nostra è una rivista eminentemente scientifica che si fa carico dell'interdisciplinarità e con i mutamenti a esso connessi. Forse dovremmo agire per essere ancora più incisivi con le istituzioni. Nella rivista AM e nella sua redazione si avverte una certa nostalgia per un'epoca universitaria non ancora burocratizzata. Abbiamo chiesto a ciascun redattore il significato della sua partecipazione ad AM e di seguito le loro risposte.
Giovanni Pizza, Direttore di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica"

Uno strumento imprescindibile

Penso sempre ad "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica" come a uno strumento imprescindibile per la formazione, nel senso più ampio del termine. Autoformazione, in quanto consente un confronto con idee, esperienze, ricerche di coloro che si impegnano nell'ambito dell'antropologia medica. Nei corsi di antropologia medica che ho avuto/ho il privilegio di svolgere per le professioni sanitarie e le lauree magistrali in antropologia culturale, AM è sempre proposta come momento privilegiato di formazione: per imparare come concetti e teorie vengano discussi e sottoposti al vaglio dei contesti e delle pratiche, per educarsi all'impegno teorico e concreto che si costruisce intorno alla salute e alle pratiche di cura.
Donatella Cozzi, vice-presidente Siam, Università di Udine

Una palestra di formazione

Per me AM è stata una palestra di formazione, di dibattito e di crescita scientifica di grande importanza. Avendo fatto parte fin dall'inizio del gruppo riunito da Tullio Seppilli attorno alla rivista, mi sento soprattutto di sottolineare un aspetto di quella esperienza, così difficile da ricreare oggi in una comunità scientifica che pure è più ampia e dotata di molte più risorse di allora. Mi riferisco a un sistema collettivo non solo di programmazione culturale, ma di discussione e valutazione dei contributi proposti alla pubblicazione. Tullio ci convocava a Perugia a cadenza tri-quadrimestrale, per riunioni di redazione che duravano un intero fine settimana: distribuiva fra i redattori i testi arrivati, li leggevamo durante la notte e il giorno dopo ciascuno relazionava, si aprivano discussioni di grande profondità – concluse talvolta con la bocciatura di contributi anche di prestigiosi autori internazionali. Era un modello di peer-review in cui non c'era l'ipocrita finzione dell'anonimato, ma che funzionava in modo perfetto – e di cui credo abbiamo tutti grande nostalgia, di fronte alla burocratizzazione e formalizzazione legata oggi al sistema Anvur.

Fabio Dei, Università di Pisa

Una complessa architettura

La proposta di Tullio di partecipare al Direttivo della SIAM e alla redazione di AM rappresentò per me, al tempo giovane antropologa in formazione, in primo luogo un onore e un motivo di orgoglio, ma anche e soprattutto la straordinaria opportunità di entrare a far parte di una comunità inclusiva di memoria, di scambio e di pensiero. Partecipare alle attività, inoltre, è stata un'esperienza importante per comprendere la complessa architettura alla base della produzione di una rivista che univa e unisce al rigore scientifico la cura e il piacere per il dettaglio. Anche oggi che lavoro nell'ambito delle istituzioni di sanità pubblica in cui non sempre sono garantiti lo spazio e il tempo per la ricerca e lo studio, la partecipazione ad AM costituisce un sempre necessario richiamo alla riflessione e un importante ancoraggio al dibattito teorico.
Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma

Da tutto il mondo

Per gli interessi che hanno catturato la mia attenzione sin da giovane studiosa, AM ha da sempre rappresentato una delle riviste più importanti nel panorama italiano; una rivista dal respiro internazionale che attraeva grandi studiosi di antropologia medica, e non solo, da tutto il mondo. AM mi ha accompagnata anche nelle fasi successive della carriera, accogliendomi come componente della redazione. Lavorare assieme al gruppo di antropologhe e antropologi di AM è un'esperienza pedagogica senza pari: un luogo che mi permette di confrontarmi sulle tematiche del contemporaneo, di apprendere nuove correnti teoriche e di dialogare con colleghi che possiedono passioni simili alle mie. Grazie alle eredità del maestro Tullio Seppilli, che purtroppo non ho potuto conoscere di persona ma che è una presenza costante nello spirito della rivista, mi sono avvicinata alle applicazioni sociali della disciplina. Esplorare questo orientamento significa mettersi in relazione con i vari contesti e comprenderne le potenzialità di diffusione. Come rivista scientifica in *open access*, AM mira a diffondere i saperi antropologici oltre le mura accademiche per gettare i semi di resistenza e del sapere critico nella società più ampia. Credo sia questo il ruolo più importante della rivista oggi: promuovere dibattito, creare spazi di negoziazione del sapere e offrire chiavi di lettura sui complessi fenomeni contemporanei.
Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna

Una rivista catalizzatrice di passione, impegno, solidarietà

Per la generazione cui appartengo, AM costituisce un vero spartiacque biografico: partecipare alla sua gestazione, alla realizzazione dei primi numeri, alle intense riunioni redazionali sotto la sapiente e benevola guida di Tullio Seppilli, alle nottate passate a valutare gli articoli per poi confrontarci collegialmente sulle scelte editoriali ha costituito una tappa cruciale nella maturazione accademica post-dottorale. AM è stata catalizzatrice di passione, impegno, solidarietà e gratificazione: con essa siamo cresciuti, in essa ci riconosciamo.
Alessandro Lupo, presidente della Siam*,* Sapienza Università di Roma

Impegno scientifico e lavoro collettivo

Quando nel 1994 Tullio Seppilli ha convocato e raccolto attorno a sé un gruppo di giovani ricercatori nel campo della antropologia medica per fare una rivista come AM era evidentemente consapevole di avviare un percorso di innovazione su più livelli. Si trattava di formare un soggetto collettivo di lavoro e dare fiducia a persone impegnate a tracciare percorsi di scoperta e di ricerca in diversi ambiti di studio sul corpo, la salute e la malattia. Tutte guardavano con interesse e passione alle linee di

indagine etnografica e di elaborazione teorica in corso nel panorama internazionale; consapevoli che le letture, i dialoghi e le sfide con cui ci si misurava nei giorni trascorsi in redazione erano parte di storie specifiche in un orizzonte largo. Un orizzonte costruito attraverso il dialogo con diverse antropologie nel mondo: in rapporto diretto, spesso di amicizia, con interlocutori conosciuti e riconoscibili; usando lingue molteplici ma non omologate a uno standard globalizzato; seguendo lo sviluppo di linee di pensiero e tradizioni intellettuali nella pratica concreta fatta di reciproca interrogazione, di sfida, di interlocuzione.
Al fondo di tutto ciò era la condivisione del compito di fare scienza in un confronto interdisciplinare e di attuare una politica culturale. Pubblicare articoli con taglio teorico e dare una visione della ricerca empirica, offrire strumenti ai lettori per orientarsi nel territorio aperto di una nuova disciplina – le istituzioni, i luoghi di discussione, i programmi di ricerca, il lessico scientifico… (tra le diverse voci dell'Osservatorio di AM) –, operare una descrizione accurata delle attività in corso e delle pubblicazioni delle riviste scientifiche (all'inizio, non ancora disponibili sul web). Si trattava in definitiva di dare forma all'antropologia medica in Italia.
Da questo punto di vista, fare la rivista è stato il modo principale attraverso cui definire e realizzare un impegno scientifico, con una chiara visione etico-politica. Il compito cui siamo ancora oggi legati. Le Riviste si fanno per questi motivi, meno per la valutazione dei "prodotti" che dovrebbero trovarvi collocazione.
Per chi, come è accaduto a me, ha fatto un percorso di studi con Seppilli, partecipando alla redazione di AM, tutto ciò ha voluto dire conoscere l'antropologia medica nel suo farsi, imparando molto dai compagni di viaggio. In tal senso, il tempo impiegato per incontrarsi e parlare a lungo dei problemi e della scelte – una possibilità di dialogo da costruire e alimentare ogni giorno – non è un privilegio che pochi possono permettersi, ma un obbligo se si intende portare avanti un lavoro collettivo.
Oggi tutto questo forse non appare come una necessità, certamente non sembra alla moda. La competizione e l'individualizzazione dei destini accademici ostacola e rompe le solidarietà alla base di processi condivisi di costruzione di più alti livelli di coscienza sociale dei problemi da fronteggiare e dei modi di intervenire, attraverso la ricerca e la pratica antropologica. Eppure, noi siamo qui, ancora impegnati a leggere, pensare, discutere e scrivere. Insieme: per noi stessi e per altri. E non è poco.
Massimiliano Minelli, Università di Perugia

Oltre il riduzionismo

Faccio parte del comitato di redazione da così poco tempo che posso parlare di AM poco più che in qualità di lettrice. Il mio entusiasmo per la rivista risale ai tempi del corso di perfezionamento in Antropologia Medica presso l'Università di Milano-Bicocca, negli anni 2007/2008. Dall'incontro coi relatori di quel corso, molti dei quali hanno a tutt'oggi un ruolo attivo nella rivista, la passione e l'impegno nei confronti dell'antropologia medica sono divenuti parte integrante della mia professionalità, che spendo anzitutto verso i miei giovani studenti come insegnante di filosofia e scienze umane nella scuola superiore. Conservo intatte nella memoria le parole di Tullio Seppilli al corso milanese, secondo cui il riduzionismo biomedico rischiava di andare a *detrimento* e non a *sostegno* della "scientificità" della medicina. Da neoarrivata, mi pare di poter dire che AM ponga questo monito a fondamento della sua esistenza, e che ogni numero sia in certo modo un omaggio al maestro, proprio nell'evitare di chiudere la sua opera in un asfittico recinto scolastico.
Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Milano

Un ruolo centrale

Dal 1996, anno della sua fondazione, AM svolge un ruolo centrale nell'alimentare il dibattito interno all'antropologia medica italiana e internazionale attorno alle questioni connesse a salute, malattia e medicina. Pubblicando periodicamente e in *open access* articoli solidi da un punto di vista teorico, empirico e metodologico essa promuove, inoltre, il contributo conoscitivo e operativo

dell'antropologia anche al di fuori degli steccati disciplinari; la rivista testimonia in tal modo non solo la vocazione fortemente applicativa dell'antropologia medica italiana, gli "usi sociali" di tale scienza (Minelli, Pizza 2019), ma anche una visione transdisciplinare che sempre più pare alimentare le ricerche che vedono oggi impegnati gli antropologi e le antropologhe italiani/e nel costruire un dialogo con altre scienze (in particolare quelle mediche e psicologiche) mirato alla tutela e alla promozione della salute.
Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna

La "vita" di una rivista

Facciamo parte della redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica" da quattro anni. Un tempo estremamente breve, se si pensa alla lunga storia della Rivista, una storia che abbiamo sempre sentito raccontare con grande passione e coinvolgimento da parte di quanti l'hanno vissuta. Con alcuni di loro, oggi, abbiamo la fortuna e l'onore di collaborare. Prendere parte alla redazione ha significato cogliere occasioni di crescita professionale, anche nella sperimentazione di possibili forme organizzative della "vita" di una rivista scientifica, intesa come luogo di circolazione e connessione di idee, opportunità di costruzione di dialogo e scambio. "AM" può essere infatti un prezioso terreno di confronto, un laboratorio di pratiche, nell'ambito del quale possono trovare spazio riflessioni scientifiche ed esperienze etnografiche dense, caratterizzate da una forte vocazione operativa. I contributi che ospita da tempo, e che si rivelano spesso anche fonte di ispirazione per il nostro lavoro, offrono una ricca pluralità di prospettive da cui esplorare contesti entro i quali antropologi e antropologhe producono conoscenza, interagendo direttamente con politiche e interventi pubblici al fine di dare vita ad azioni comunitarie solide nel campo variegato, complesso e multiforme della salute.
Giulia Nistri ed *Elisa Rondini,* Università di Perugia

Dieci anni

In un decennio (1987 istituzione della *Fondazione Angelo Celli*, ora *Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli*; 1988 costituzione della SIAM; 1996 nascita di AM) si completa l'assetto del rapporto tra Fondazione, Società, Rivista. In quel periodo io ero impegnata in altre attività (l'insegnamento alla Sapienza, la Missione etnologica in Romania, la terza missione in Valnerina) e mi rammarica non aver collaborato a queste nascite come hanno fatto altri antropologi perugini miei coetanei come Paola Falteri e Paolo Bartoli. Oggi come presidente della Fondazione mi sento responsabile, insieme ad altri anche di più giovani generazioni, della valorizzazione di una impegnativa eredità, di cui è parte la rivista AM, in primo luogo garantendone anche nel futuro la massima accessibilità attraverso il *full open access*, importante strumento per lo sviluppo dell'antropologia medica.
Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli, Perugia

La forma e la sostanza

La cura dei dettagli come forma della sostanza di un insegnamento e di un modo di fare antropologia medica. Questo è per me AM, rivista di cui da pochi anni sono parte, questo quanto mi ha insegnato e di cui sono grata! La ricchezza concettuale delle "norme redazionali" che la redazione storica ha ereditato, adattandole alla contemporaneità, da Tullio Seppilli, il font Garamond, la "s" minuscola da accompagnare alla definizione dell'ateneo perugino, l'importanza della *Scheda sull'autore/autrice* che traduce il ruolo operativo della ricerca: dettagli questi che i membri storici applicano quasi in maniera automatica come modalità operativa e di cui cerco di cogliere la dimensione narrativa nei loro ricordi durante le riunioni organizzative. Una rivista, oggi, come allora, che è per molti uno spazio di scambio, un laboratorio di scrittura-lettura per praticare conoscenza.
Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma

La strategia di Seppilli

Sono entrato nella redazione di AM nel 1994, mentre era in preparazione il primo numero della rivista. Da allora è iniziata una stretta collaborazione con Tullio Seppilli che si è interrotta solo con la sua morte.
Come altri miei colleghi hanno ricordato in altre sedi, il lavoro di preparazione dei primi numeri della rivista fu molto intenso. Ricordo le riunioni che si svolgevano a Perugia e che duravano un intero fine settimana. Una quindicina di, allora, giovani antropologi e colleghi più esperti, passavano quei giorni a discutere e immaginare l'architettura del numero, che all'epoca era di fatto un numero doppio con uscita annuale; la notte poi la si passava a leggere i testi arrivati che sarebbero stati commentati il giorno successivo. Un lavoro intenso e proficuo, credo soprattutto per noi giovani redattori, che ha significato un confronto continuo con quanti lavoravano con una prospettiva antropologica sui processi di salute e malattia, in Italia e in altri Paesi. Non è mai mancata nella rivista, infatti, una forte apertura verso le prospettive internazionali, che si concretava nell'ospitare contributi di antropologi di altre tradizioni nazionali di studio.
AM non è certo l'unica rivista che ha ospitato nei suoi numeri autori di altri Paesi, ma in qualche modo, nella prospettiva di Tullio Seppilli, questo si inseriva in un progetto chiaro, ad un tempo scientifico e politico. Non si trattava, cioè, soltanto di aprirsi al dibattito internazionale, ma anche di disegnare un quadro di alleanze scientifiche. Il confronto con le antropologie francesi, spagnole, latinoamericane e *québecoises* era un obiettivo dichiarato. Era anche una idea forte di creare una antropologia medica che avesse salde radici in un mondo latamente latino. Questo senza rifiutare, ovviamente, il confronto con le antropologie anglosassoni, e in specie con quelle nordamericane. Nella prospettiva di Tullio Seppilli, più di un direttore in quella fase e fino alla sua scomparsa, questo, come accennavo, rispondeva a un piano politico chiaro. Si trattava infatti, all'interno delle antropologie che amava definire "latine", di privilegiare quanti nelle elaborazioni teoriche e nelle prassi di ricerca avevano una chiara prospettiva gramsciana, una scelta forte all'interno del panorama delle antropologie marxiste, e – se penso ad antropologi spagnoli e francesi – anche una ascendenza demartiniana. Insomma, una idea di una antropologia ancorata a una teoria, e una prassi forte, che proprio per questo poteva aprirsi a un confronto non da subalterni con altre tradizioni. Tutto questo era evidente nelle discussioni redazionali di preparazione degli altri numeri.
Se penso, soprattutto, agli anni della mia formazione ci sono ulteriori elementi della rivista, e del lavoro di preparazione che compivamo collettivamente, che mi hanno accompagnato. Penso ad esempio alla sezione "Osservatorio" che, nelle nostre intenzioni, doveva offrire un panorama di quanto, in Italia ma non solo, si muoveva nell'ambito della antropologia medica. Che fossero schede su ricerche in corso, spogli di periodici, tesi universitarie, o anche istituzioni che, dentro e fuori l'accademia, in quel campo si muovevano. Insomma, l'idea di offrire, attraverso testi agili, un panorama dei possibili usi della nostra disciplina. In quella stessa sezione trovavano spazio anche le recensioni. Devo confessare che ho sempre amato molto leggere recensioni, ma molto poco scriverle. In realtà questo non è vero per AM. Non si tratta di uno spirito di "corpo redazionale", quanto invece del modo in cui esse erano strutturate: piccoli saggi di più di sei cartelle corredate da molte note, non sempre e non solo redazionali. Un modo di riflettere densamente su testi che la redazione considerava importanti.
Nel numero 9-10 del 2000 si inaugurò una nuova sezione che andò avanti per alcuni numeri: "Per un dizionario enciclopedico di Antropologia medica". L'intento era di costruire «[…] un certo numero di 'voci' esplicative concernenti la definizione e la messa a punto storico-critica dei principali termini utilizzati come concetti-chiave» (dalla premessa alla sezione di Tullio Seppilli 2000). Cesar Zúniga Valle e io fummo designati per la stesura della prima voce apparsa proprio in quel numero: "Sistema medico". Noi fummo gli autori, ma si trattò di un lavoro, per molti versi, collettivo che ci impegnò per quasi un anno. Ricordo che il testo venne proposto, discusso vagliato ed emendato, in diverse riunioni redazionali fino ad arrivare alla sua stesura finale. Cito questo episodio perché credo

racchiuda due tratti distintivi della rivista. Innanzitutto, l'idea della produzione collettiva, del lavoro comune sui testi; in secondo luogo, l'urgenza di una "messa a punto" teorica, di una riflessione su "concetti chiave" che potesse servire a chiarire opacità e rintracciare genealogie. Un tratto che, a ben vedere, si può trovare anche in altre parti della rivista.
Pino Schirripa, vice-presidente Siam, Università di Messina

In Danimarca

C'era un volume di AM nella biblioteca dell'Università di Copenaghen. Durante l'Erasmus come studentessa della Università di Perugia, mi mancavano le aule di Palazzo Manzoni, le lezioni dei professori e delle professoresse. Mi mancavano quei riferimenti a Seppilli che vi erano spesso nei loro discorsi, talvolta memorie personali che venivano consegnate a noi studenti e studentesse. Nella mia immaginazione, così, AM e l'università s'intrecciavano, e diventavano casa. Nella biblioteca di Copenaghen, accarezzavo la copertina blu, così familiare. Prendevo il volume, ne sfogliavo le pagine, scorrevo l'indice cercando nomi noti, e immaginando un giorno di trovarci anche il mio. Poi posavo il volume e tornavo alle mie lezioni, sapendo che un pezzo di casa era lì a pochi passi, fra quegli scaffali.
Nicoletta Sciarrino, Università di Torino

I saperi dell'esodo. Per una ricerca consiliente

Il fondamento della ricerca si connota del suo contenuto e della sua direzionalità. Il primo caratterizzato dall'*interdisciplinarità* e il secondo dalla *molteplicità*. Il cuore dell'euristica ha necessità di orientare plurimi spazi di critica, confliggere nell'interstizio dei saperi, trasversalizzare le conoscenze. Una militanza intellettuale e scritturale trova qui le sue risorse cardine.
Nella contingenza attuale, tuttavia, si assiste ad una chiusura iperspecialistica in categorie che sfociano in manifesta incomunicabilità; in ambito accademico, a livello delle riviste scientifiche e dell'editoria legata ad esse, l'emancipazione da questo tipo di chiusura è un'urgenza al fine di garantire la realizzazione di un *prospettivismo* capace di far dialogare scienze umane *tra* di loro e non solo, oltrepassando la vecchia dualità tra scienze dello spirito e scienze della natura di Dilthey.
Soltanto esodando rispetto ai confini della propria disciplina la ricerca può assumere una valenza pubblica all'interno degli spazi politici della cultura laddove, pur mantenendo una peculiarità di indirizzo concernente il proprio orizzonte di studi, è fondamentale costruire relazioni significative tra i saperi e tra le discipline. Il chimico deve dialogare con l'antropologo, il filosofo con il botanico (e via dicendo…). In questa ottica assume una valenza concreta e autentica la potenza espressivo-critica della ricerca il cui portato si precisa chiaramente come *universale* (*unus versus alia*, stesso etimo di *universitas*).
Nel territorio ben consolidato di "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia medica", con la quale collaboro, si è sin dalle origini perseguito questo criterio *consiliente* ovvero quel *cum-* che si accompagna a saperi e conoscenze solo in apparenza eteroclite rispetto alla medicina, ma in realtà connesse ad essa e ad altri campi; lo sguardo del ricercatore interdisciplinare, teso alla consilienza, si esplica nel rigore di uno studio altamente competente accanto all'apertura, anch'essa pilastro epistemologico e gnoseologico, verso la molteplicità dei saperi. Una cultura critica e orientata alla libertà non può che cercare di stringere alleanze impensabili, di stringere "nozze con reami diversi". "Esodare" dal territorio univoco del proprio cammino di ricerca rende quest'ultima tale dal momento che la domanda essenziale "che cos'è questo?" (coincidente con la nascita del pensiero stesso) non può che rivolgersi ad *Altro*.
Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia

Antropologia medica (AM): uno spazio creativo e comune per 'capire', per 'agire', per 'impegnarsi'

Ho sempre pensato che una rivista scientifica nel campo delle scienze sociali e in particolare dell'antropologia culturale e sociale dovesse anche, nel suo essere uno spazio creativo e comunitario per la restituzione di ricerche, dati, idee, intuizioni, aprire la strada alla più ampia possibilità di dialoghi e dibattitti tempestivi, dentro e fuori l'accademia, su temi e questioni più cogenti, ed ovviamente socialmente e politicamente impegnati. In tal modo le modalità *on-line* e *open-access* che negli ultimi anni "AM. Rivista della Società italiana antropologia medica" si è data (Pizza 2019, 2020), insieme ai suoi rimandi su *canali social* come *Facebook*, costituiscono senza dubbio un concreto tentativo non solo di adeguarsi al *trend* contemporaneo che investe tutta l'editoria, ma soprattutto di raggiungere un'estesa diffusione dentro la comunità scientifica degli antropologi, ed anche in quella di altri ambiti scientifici in dialogo, come per esempio la medicina, la sociologia, la psicologia e non solo, e quindi fuori il mondo accademico in senso stretto. Mi riferisco in particolare a pubblici più ampi che includono scienziati di altri ambiti, decisori politici, attivisti, gente comune, magari coinvolti in scambi culturali e politici, ma anche in collaborazioni collettive e appassionate verso il cambiamento.

D'altro canto, gli antropologi da sempre hanno imparato a lavorare negli interstizi, spesso al confine tra mondi differenti (e gli antropologi medici, per la peculiarità dei loro interessi, forse ancora di più); da tempo sono impegnati nel coinvolgere comunità e gruppi rispetto a questioni e argomenti centrali nei dibattiti contemporanei, offrendo spunti critici per provare a comprendere e decodificare le complessità dei nostri mondi a sostegno di impegno e azione negli stessi.

In proposito quale strumento migliore, se non quello fornito da una rivista *on-line* e *open-access*, può concretamente aiutare in un simile processo, facendo circolare velocemente ricerche, dati, idee, intuizioni per la concreta promozione di una "nuova" e più complessa cultura della salute? (Seppilli 1996, 2014)

Infatti l'antropologia medica, con il suo sapere critico, da tempo propone una più complessa visione della corporeità nella sua dimensione profondamente storica e quindi nel rapporto con i mondi sociali che, così configurata, può aiutare non solo a rileggere malattie e processi di cura come ha mostrato la stessa esperienza del Covid-19, ma può influire sul piano della pratica e dell'intervento, diventando pienamente politica.

Una rivista consapevole delle sue prese di posizione e rigorosa nel processo che si è dato di selezione e pubblicazione di contributi originali, frutto di serie e lunghe etnografie, ma al tempo stessa aperta a tutte e tutti nel suo essere *open-access*, *on-line, social*, può concretamente contribuire a rendere realmente possibile tutto ciò, intrecciando dialoghi proficui con le università, sempre più orientate anche alla dimensione della "terza missione", le altre istituzioni culturali, i ricercatori indipendenti, la politica, il Terzo Settore, i territori, le comunità, i singoli, in tempi di forte digitalizzazione e veloce trasformazione dei nostri mondi, come ha anche mostrato l'effervescenza e la ricchezza dei numerosi contributi presentati nel corso del Quarto Convegno Nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM) tenutosi a Napoli nei giorni 26-28 gennaio 2023 ed intitolato "Fini del Mondo. Fine dei mondi. Re-immaginare le comunità".

Come membro della Redazione di "AM" proprio ad una comunità ricca e variegata penso nel concludere questo breve intervento, quella sempre più crescente fatta dei suoi autori e lettori, che la compongono e con spirito critico la animano e le danno corpo, in dialogo serrato con il Direttore, la Redazione stessa e il Comitato Scientifico.

Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

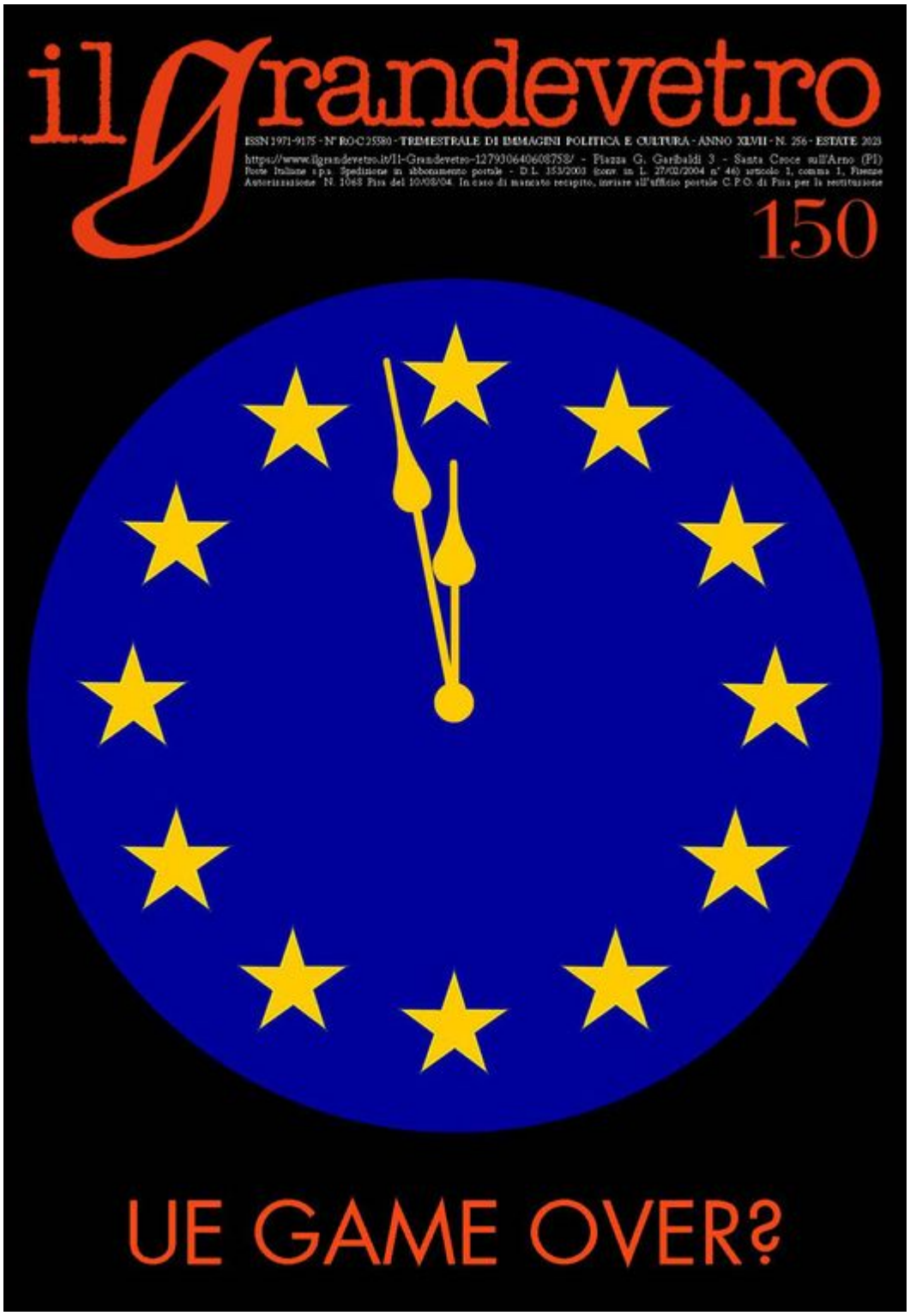
Riferimenti bibliografici

Cozzi D. (2012), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia.

Minelli M., *Pizza* G. (2019), *Usi sociali dell'antropologia medica*, "AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica", 20(47-48).
Pizza G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
Pizza G. (2019), *AM 2019. Editoriale*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", vol. 20 (47/48): 9-12.
Pizza G. (2020), *La nuova AM. Editoriale*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", vol. 21 (49): 9-11.
Seppilli T. (1996), *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia,* "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", vol. 1 (1/2): 7- 22.
Seppilli T. (2014), *Antropologia medica e strategie per la salute*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", vol. 16(37): 17-32.

Giovanni Pizza, docente ordinario di Antropologia culturale e dell'Educazione, di Antropologia medica ed altre discipline antropologiche nell'Università di Perugia presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione (FISSUF), ha insegnato in molte Università italiane ed europee. Dirige "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli" *online* e *open access*. Oltre a numerosi articoli in riviste specializzate e capitoli di libri, è autore di diverse pubblicazioni tra cui *Miti e leggende degli Indiani del Nordamerica* (Roma, 1988); *Figure della corporeità in Europa* (cur. Roma, 1998); *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo* (Roma, 2005); *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea* (Lanciano, 2012); *Il tarantismo oggi, Antropologia, politica, cultura* (Roma, 2015); *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione* (2020); *Embodiment and the State. Health, Biopolitics and the Intimate Life of State Powers* (cur. con H. Johannessen, Perugia-Lecce, 2009); *Presenze internazionali. Prospettive etnografiche sulla dimensione fisico-politica delle migrazioni in Italia ed Esperienze dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia in campo sanitario* (cur. con A. F. Ravenda, Bologna, 2012, 2016).

Di provincia ma non provinciale, “Il Grandevetro” per esempio



di *Giovanni Commare*

«La molla che spinge a fondare rivistine e a scrivere su quelle pagine è spregevole: provincialismo, narcisismo, arrivismo, lei non sa chi sono io, lirismo. Ma c’è qualcosa di peggio: il lettore di queste

riviste minime: un tizio che, per pietà, amicizia, parentela, mafia, minacce o per ragioni ancor più misteriose e abbiette, si abbona ad una rivista, guardandosi bene dal leggerla».
Quando mi è stato proposto di partecipare a questa discussione sulle riviste portando l'esperienza del *Grandevetro*, la prima cosa che mi è venuta in mente è stata la bozza di un intervento sul filo del paradosso che nel 1999 il nostro Alberto Pozzolini preparò titolando "Come evitare di leggere e persino di abbonarsi alla Grandi Riviste che fanno la Storia del Nostro Tempo e vivere felici".
Un punto di vista così irriverente e provocatorio non può che fare bene, più di un aumento di abbonati. «Credo solo nella satira, anche violenta. Credo nello sguardo irridente, nello sberleffo, nell'ironia, nel sarcasmo, nella critica, nel dispetto, nel ghigno, nella risata liberatoria», dichiarava Pozzolini. Perché in fondo è bene che le rivistine culturali ansimino e boccheggino, senza pubblico; per le grandi esigenze di massa ci sono già la televisione, Instagram, YouTube, Facebook, le partite di calcio. Insomma, per fare una rivistina culturale bisogna essere preparati a rimanere minoranza estrema, come ci ricorda ogni tanto Goffredo Fofi, ridotta da cui tentare con un po'di coraggio qualche sortita e osare il nuovo. Senza questo allenamento, senza lo sguardo irridente si rischia di essere autoreferenziali, quindi miopi, e di fare delle riviste trastulli di pensionati.
Quando ho incontrato il *Grandevetro* alla fine del secolo scorso, lo stile, l'aria che mi sedusse fu quella della festa e la leggerezza del fare artistico. Occasione fu una delle grandi feste per il finanziamento. Un giardino delle meraviglie, un centinaio di partecipanti, buon cibo e libagioni, una mostra e l'asta delle opere donate dagli artisti, uno spettacolo. Era facile concludere: Comunisti che sanno vivere bene. Ma il *Grandevetro* aveva già la sua storia lunga una ventina d'anni.
Quando? Il Grandevetro viene da lontano, dal secolo passato appunto, in particolare da un periodo in cui la parte attiva di una generazione pensava che la rivoluzione sarebbe stata l'indomani, al massimo dopodomani. Questa tensione, poi rivelatasi illusione, si colloca in quel decennio scarso tra il 1968 e il '77. Diciamo che finisce col sequestro e l'uccisione di Aldo Moro, quando si sciolgono le ultime ambiguità a proposito della lotta armata. La rivista nasce ufficialmente nel 1977.
Dove? Nel distretto toscano del cuoio, Medio Valdarno. Comune di Santa Croce sull'Arno, che nel dopoguerra aveva visto svilupparsi la sua vocazione industriale grazie alla manodopera che lasciava le campagne circostanti, contadini e mezzadri che si facevano operai e si preparavano a giovarsi dell'ascensore sociale che lo sviluppo del settore prometteva. Promessa mantenuta perché il boom economico e la crescita dei consumi consentì a una quota importante di questi operai ex mezzadri di diventare padroncini mettendosi in proprio.
Avviato il passaggio del Medio Valdarno da prevalentemente agricolo a iperindustrializzato, negli anni '70 la manodopera arrivava dal sud, poi, negli anni '90, dai Paesi extracomunitari, albanesi dapprima, in seguito soprattutto africani, senegalesi in particolare. Oggi Santa Croce sull'Arno vanta diversi record: è diventato il principale centro mondiale della produzione di pelli di ogni genere e natura per i Grandi Marchi dell'alta moda; è uno dei comuni più ricchi d'Italia (ovviamente per la regola dei due polli, non tutti i santacrocesi hanno il portafoglio pieno); è anche un esempio positivo di integrazione: gli stranieri (55 nazionalità, più numerosi gli albanesi seguiti dai senegalesi) sono il 24% della popolazione, i nuovi nati sono per il 50% figli di immigrati, Santa Croce è il secondo comune in Italia per la percentuale di bambini non italofoni che frequentano le scuole.
Non è stato un processo indolore. Il settore ha attraversato crisi che avrebbero potuto essere fatali all'industria della concia, ma le ha superate grazie, bisogna dirlo, a una classe dirigente che fino a ieri ha saputo governarlo. L'industria conciaria è fra le più inquinanti e pericolose per l'ambiente e per la salute di lavoratori e abitanti. Il problema dell'inquinamento nel corso degli anni '70 cominciava a essere oggetto dell'intervento dei primi gruppi ambientalisti che sollecitavano alla consapevolezza: la "ricchezza" raggiunta, spaccandosi la schiena in 12-14 ore di lavoro al giorno, non era assolutamente sufficiente a ripagare gli enormi danni che l'avevano resa possibile. La crisi si manifestò in modo esplosivo. La legge Merli del 1976 per la tutela delle acque aveva dato alla magistratura lo strumento per intervenire nei casi d'inquinamento anche con il blocco della produzione e con il sequestro degli impianti industriali responsabili. Nel luglio 1978 un articolo di

Sergio Saviane "Inferno cromo" sull'*Espresso* fece di S. Croce un caso nazionale, il comune più inquinato d'Italia insieme a Seveso.
Dentro una crisi che rischiava di affossare l'intero settore, quella classe dirigente, che aveva il suo fulcro e i suoi sindaci prevalentemente nel PCI, seppe convincere industriali e artigiani da un lato e sindacati e lavoratori dall'altro, persino una parte consistente di ambientalisti e rivoluzionari, ad accordarsi per rilanciare l'industria della concia e bonificare il territorio, un patto interclassista sul progetto di "produrre senza inquinare". Uno slogan diventato in buon parte realtà, anche se i danni dell'inquinamento, a causa di una produzione che il capitale vuole far crescere senza limiti, ogni tanto riemergono impietosamente. C'è sempre qualche mariuolo che per ridurre le spese sversa i liquami direttamente in canali e fiumi, come ci sono guasti più o meno prevedibili del sistema di depurazione, è la maledizione originaria della concia.
Ecco, il *Grandevetro* è nato da alcuni di quegli illusi che volevano fare la rivoluzione nel crogiolo delle lotte per la difesa dell'ambiente e della salute contro l'inquinamento. La rivista fu espressione e strumento di questa lotta. Il titolo, *Il Grandevetro*, dice che nel gruppo dei fondatori, certo impegnato nella trasformazione della società, c'era anche un nucleo forte che voleva portare l'attenzione oltre la politica, considerandone i limiti, le rigidità, e vedeva nell'arte il mezzo per affrontarli criticamente, l'arte come strumento di sovversione permanente. *Grandevetro*, dunque, come l'opera di Marcel Duchamp, omettendo il lungo sottotitolo che conoscerete (1915-1923), fu la proposta vincente di Romano Masoni, artista. Il nostro sottotitolo si è poi assestato in *Bimestrale di immagini politica e cultura*. Attenzione all'ordine delle parole: culturina in fondo!
A scanso di equivoci devo dire che il *Grandevetro* non si è limitato a suonare il piffero per la rivoluzione, nella fase iniziale, come detto, è stato parte attiva del processo di trasformazione, poi ha mantenuto una posizione dialettica, diciamo così, rispetto alle amministrazioni, qualche membro della redazione ha persino fatto l'assessore o ha diretto attività culturali e artistiche per conto del comune (Romano Masoni, per es., ha creato e diretto per qualche anno il Centro attività espressive di Villa Pacchiani). Questo senza far venire mai meno una posizione critica
Insomma, chi cercasse nel *Grandevetro* militanti allineati all'ortodossia del Partito, non li troverebbe, perché ha prevalso e ha lasciato il segno una vena libertaria e anarchica, quella che Masoni chiamava "un'anima da banditi". Non per nulla ci chiamiamo *Grandevetro*. Tuttavia per realizzare un progetto non bastano i banditi, ci vogliono anche gli organizzatori, quelli che hanno capacità di ascolto, di condurre a sintesi i rivoli di una discussione e di realizzare i progetti.
L'anima del gruppo che fondò il *Grandevetro* fu Sergio Pannocchia, uno che nella "Polisportiva Primavera" coniugava la politica allo sport, al calcio in particolare, per sedurre i giovani, in gran parte operai ma anche studenti: lo sport era lo strumento primario dell'aggregazione, dopo sarebbero venuti i dibattiti e i campeggi estivi di formazione culturale e politica, tenuti da studenti della Normale di Pisa. Tutte le discussioni finivano in un'agendina tascabile di Sergio Pannocchia, quelle che una volta si usavano essenzialmente per i numeri telefonici. Ma Sergio (lo vedo ancora) con una calligrafia minutissima ci registrava temi da affrontare, titoli di articoli, l'infinita rete dei suoi contatti. Perché non si fa una rivista senza una rete ampia di contatti. Già da queste note si intuisce quanto nella rivista confluissero collaboratori di ambienti molto diversi, dal lavoro nelle concerie all'università, dagli artisti allo sport, non solo l'ARCI-UISP, ma anche giornalisti come Gianni Mura o GP Ormezzano.
Un salto di qualità avvenne all'inizio degli anni '80 quando, con l'iniziativa del *Pestival* contro l'inquinamento fisico e mentale, entrò nella rivista Luciano Della Mea che diede avvio all'attività editoriale centrata sull'obiettivo di dare la parola ai senza storia. E *I senza storia* e *I vagabondi* si chiamarono le due collane che il *Grandevetro* pubblicò in coedizione con Jaca Book. Luciano Della Mea estese a livello nazionale la rete dei contatti. Allora davvero la nostra rivista di provincia, pur restando radicata nel suo territorio, cercò di liberarsi dai vizi e dai vezzi provinciali. Intanto, arrivavano gli stagisti dall'Università e tramite l'ARCI i ragazzi del servizio civile. Per una ventina d'anni abbiamo avuto una sede e una redazione attive quasi tutti i giorni della settimana per la produzione e la distribuzione dei libri, oltre che della rivista. Gente arrivava e si fermava, perché il *Grandevetro* era, e si è mantenuto, un gruppo aperto.

Ora tutto questo non c'è più. O quasi. Semplicemente il movimento sociale e politico che aveva generato la rivista non c'è più. Il fiume che ci aveva generato e di cui eravamo parte si è quasi del tutto seccato. Rimangono i mariuoli che magari fanno strada alle mafie per risparmiare sulle spese di smaltimento di liquami e fanghi al cromo.
Dopo la morte di L. Della Mea (2003), e soprattutto di Sergio Pannocchia (2008) alcuni si sono scoraggiati temendo che la rivista non sarebbe sopravvissuta. Invece ci siamo ancora. Grazie soprattutto alla volontà e al mestiere di Marco La Rosa, a un gruppo di nuovi redattori reclutati nel corso degli anni, al passaggio di giovani laureandi dell'Università di Pisa, alcuni dei quali si stanno affezionando all'impresa, dando a noi vecchi l'illusione che ci sia un futuro oltre il trastullo.
Abbiamo raccolto le forze, ci siamo riorganizzati dandoci la cadenza trimestrale, dando maggior spazio alle immagini, facendo tutti numeri monografici con la variazione / contrappunto dell'inserto. Abbiamo potuto proclamarla con orgoglio la più bella rivista d'Italia, non si sa quanto utile e necessaria, come tutte le cose belle. Negli ultimi tre anni abbiamo persino ripreso a stampare libri, pubblicando le opere inedite del nostro genio non provinciale Alberto Pozzolini e una bella antologia su *L'altra Firenze* che ha avuto ottima accoglienza. Insomma, boccheggiamo ma ci siamo.
E con le note del nostro Pozzolini possiamo concludere: «Ho sempre trovato *il Grandevetro* inutile snobistico presuntuoso. Poi mi sono lasciato vincere ma prendendo energiche precauzioni: scriverci ma non leggerlo, correggere le bozze ma non conservarlo, abbonarsi ma dirne tutto il male possibile, a tutti e dovunque».

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Giovanni Commare, Siciliano, insegnante e scrittore, vive tra Firenze e la Sicilia. Quando fu poeta pubblicò: *L'azione distratta*, Cesati, Firenze 1990; *La distrazione*, opera aperta, Firenze 1998-1999; *La distrazione (Immagini - Per un processo d'identificazione)*, Poetry Wave, Napoli 2004; *La lingua batte*, Passigli Editori, Firenze 2006 e *Il sonetto italiano del Novecento: morte e resurrezione* (2006, uscito anche in francese 2004 e in inglese 2022). Per l'editoria scolastica ha collaborato con Edisco Edit. Torino e RCS Sansoni Editore. È l'autore del saggio - inchiesta *Presenti e invisibili. Storie e dibattiti degli emigranti di Campobello*, Feltrinelli, Milano, 1978, in collaborazione con Chiara Sommavilla. Suoi racconti e articoli sono usciti su varie riviste tra cui *Allegoria*, *Testimonianze*, *Lo straniero*, *Gli asini* e *Il Grandevetro* di cui è stato presidente ed è redattore.

L’esperienza interculturale e interdisciplinare di “Africa e Mediterraneo”

di *Sandra Federici, Enrica Picarelli*

Africa e Mediterraneo è una rivista culturale semestrale edita dalla cooperativa Lai-momo che promuove e approfondisce la conoscenza delle questioni legate all’accoglienza dei migranti in Italia, alla loro integrazione, alla produzione culturale e ai fenomeni sociali africani. Dal 1992 la rivista – che si avvale del supporto di un comitato scientifico internazionale composto da storici, linguisti, esperti di letteratura e antropologi dell’Africa e che pubblica in italiano, inglese e francese – ha prodotto 98 dossier monografici dedicati ad argomenti come la sostenibilità, il razzismo, lo scenario sociopolitico nel corno d’Africa e la moda.

Il nostro approccio è interdisciplinare, con un’attenzione specifica alla divulgazione di contenuti che siano rigorosamente scientifici, ma accessibili anche a un pubblico non accademico. Di qui la scelta di accogliere autori con *expertise* e percorsi diversi: oltre a docenti e ricercatori, anche politici, attivisti, autori di fiction, e artisti provenienti da tutto il mondo hanno pubblicato contributi su *Africa e Mediterraneo*. Tra questi: Khaled Fouad Allam, Alain Mabanckou, Simon Njami, Jean-Loup Amselle, Predrag Matvejevic, Sue Williamson, Victoria Rovine, Rémi Sagna, N’Goné Fall, Pap Khouma, Kaha Mohamed Aden, Abdelaziz Baraka Sakin. Le loro voci danno prestigio e spessore al nostro lavoro, posizionando *Africa e Mediterraneo* tra le pubblicazioni culturali italiane più longeve e attive e un punto di contatto importante tra università, istituzioni e società civile.

È grazie a questa vocazione plurale che abbiamo mantenuto una presenza nei diversi ambiti del dibattito (inter)nazionale, non ultimo quello sul sociale, al quale *Africa e Mediterraneo* partecipa portando avanti progetti che promuovono il dialogo interculturale, la cooperazione e la partecipazione di cittadini e migranti alla vita delle comunità di accoglienza. Crediamo che la creatività giochi un ruolo fondamentale non solo nell'attivare connessioni tra chi proviene da mondi diversi, ma nella comprensione collettiva di ciò che accade "intorno" al continente africano. Per questo la rivista ha sempre sostenuto concretamente la produzione espressiva africana, soprattutto le arti visive.
Tra i molti eventi e azioni organizzate ci sono l'esposizione di arte contemporanea *Transafricana* (2000) a Bologna, il progetto *Matite Africane* (2001) – la prima ricerca sul fumetto africano in Italia –, l'istituzione nel 2002 del *Premio Africa e Mediterraneo per il migliore fumetto inedito di autore africano* (2022), numerose esposizioni di tavole in festival internazionali, incluso il Salone del Libro di Francoforte. Alla scena artistica africana contemporanea abbiamo dedicato diversi dossier dal 1999 fino al recente numero 95, curato da Paul-Henri Souvenir Assako Assako, Ivan Bargna, Giovanna Parodi da Passano e Gabi Scardi. Tante anche le collaborazioni con fondazioni e istituzioni straniere, non ultimo l'Istituto Culturale di Parigi che nel 2022 ha ospitato un'esposizione delle pubblicazioni più significative della rivista in occasione dei 30 anni di *Africa e Mediterraneo*.
L'obiettivo di un lavoro che si muove su più fronti e che poi confluisce nella rivista è seguire alcune delle molte fila che si intrecciano nello spazio euro-africano, offrendo una lettura critica di temi attuali e riconoscendo la natura *globale* di tutto ciò che accade sul continente e che da lì prende le mosse, superando la visione pregiudiziale di chi vede l'Africa come "provincia" e "periferia" di quello che un tempo veniva chiamato "Primo Mondo".
Il nostro è un lavoro antropologico, nel senso in cui è possibile immaginare *Africa e Mediterraneo* come la cassa di risonanza e il luogo di fermentazione di suggestioni che provengono da un "campo" eterogeneo in cui il continente africano si sovrappone con il Mar Mediterraneo e i territori in cui si ricolloca la diaspora africana. Da lì emergono le tematiche contemporanee e attualissime di cui scrivono i nostri autori, tematiche legate a storie, fenomeni, eventi e trend di cui spesso in Italia si sa poco. Non a caso il dossier in uscita alla fine del 2023 – per la cura del professor Piergiorgio Degli Esposti – è dedicato alla rivoluzione digitale in Africa, un fenomeno che sta modificando radicalmente le potenzialità produttive e le prospettive di crescita del continente.
Africa e Mediterraneo cerca di colmare questo gap di conoscenza con un lavoro di mappatura che restituisce la cifra di un mondo che cambia, dove parole chiave come "progresso", "resilienza", "globalizzazione", "sviluppo", "sostenibilità" hanno declinazioni molteplici e anche divergenti rispetto a quelle invalse, ma che nondimeno condizionano e fanno mutare il nostro quotidiano, in un intreccio indissolubile che resiste a qualsiasi limitazione al movimento.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Sandra Federici, PhD, ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Université de Lorraine, in collaborazione con l'Università degli Studi di Milano, con una tesi sulla produzione di fumetti di autori africani "L'émergence de la bande dessinée d'auteur africain dans le champ culturel francophone". Dal 1999 ricopre l'incarico di Direttore di *Africa e Mediterraneo*, rivista semestrale che pubblica articoli sull'espressione artistica africana in tutte le sue forme, tra cui letteratura, teatro, danza, fumetto e arte. Analizza inoltre il fenomeno dell'immigrazione europea da un punto di vista culturale. Ha esperienza nel coordinamento di progetti in partnership con organizzazioni europee e africane su temi quali l'educazione allo sviluppo, la cooperazione culturale e lo sviluppo di banche dati di buone pratiche sul dialogo interculturale in Europa. Ha inoltre coordinato progetti di comunicazione su principi e valori europei come Manifesta! Vignettes and Illustrations (www.manifestaproject.org) e Common Values (www.valeurscomunes.org), in collaborazione con fumettisti africani. Ha curato diverse pubblicazioni

Enrica Picarelli, è ricercatrice indipendente, traduttrice per il cinema e direttrice editoriale del semestrale Africa e Mediterraneo. I suoi interessi includono i media digitali, le arti visive e la moda contemporanea africana. Ha pubblicato saggi, interviste e articoli in numerose antologie e riviste italiane e internazionali tra cui The Routledge Anthology of Fashion Studies, Clothing Cultures, ZoneModa Journal e Griot Mag.

D’inutilità e nobiltà. Di Poesia e Riviste

di *Aldo Gerbino*

Nel mondo esiste «un largo spazio per l’inutile», rispondeva Montale alle logore domande d’una giornalista, affermando inoltre come «uno dei pericoli del nostro tempo» si annidi proprio nella «mercificazione dell’inutile alla quale sono sensibili particolarmente i giovanissimi. In ogni modo io sono qui» – ripeteva – «perché ho scritto poesie, un prodotto assolutamente inutile, ma quasi mai nocivo e questo è uno dei suoi titoli di nobiltà». Quindi: ‘inutilità’ nobilitata, germinativa, però portatrice di un vulnus che alligna nell’inevitabile offrirsi alla mercificazione.
Parto dal principio che la poesia non è di certo un diletto, una vacanza dello spirito (o quando ne ha l’apparenza è possibile che nasconda l’amarezza, la manzoniana amaritudine atta a incastonare nei versi, apparentemente ‘volatili’, l’impronta acre della verità). Ciò va segnalato per l’impatto di essa con l’estenuante catenaria di versificatori riportata con ilarità dalla figura di Petronio nel *Quo vadis?* di Enrico Sienkiewicz, quando, appunto, l’*arbiter elegantiarum* si rammaricava di non poter «entrare in una sala di tribunale, in un bagno, in una biblioteca» senza imbattersi in qualche poeta gesticolante «come una scimmia» (Shelley, più drasticamente, declassa i poeti dalla condizione biologica di primati ad uccelli, paragonandoli ai ciarlieri e molesti pappagalli).
I confezionatori di versi, presenti e aggressivi in ogni tempo, esercitano, per loro futile natura, un’influenza corruttiva, distraente sulla poesia e, per soprammercato, ad essi si aggiungono le ferree metastasi di esclusive lobby editoriali, avvolte in un’atmosfera catecumenale, che inibiscono pervicacemente lo svolgersi fisiologico di un’autentica serena emersione, ostacolando l’ingresso delle dinamiche testuali nell’alveo del “necessario” registro poetico.

Tracima nella mia mente, ancora una volta, quell'irritazione denunciata da Sebastiano Vassalli nel suo lontano, agile, quanto veritiero pamphlet dal titolo *Arkadia*. Qui si dice delle 'mafie' agenti sulla poesia popolata da una non elusiva tassonomia apertamente toccata dalla bizzarria d'un veridico giudizio che l'avvicina alla realtà dei fatti; i poeti sono ordinati, con cura, in poeti di *natura*, vale a dire «tutti» gli italiani, e di *cultura,* cioè alcune centinaia di persone «tormentatrici» di se stesse e degli altri: «sussiegose, altezzose, mafiose, rancorose, studiose, ipocriti e mediocri»; poi vi aggiunge l'inesistente drappello dei «grandi poeti» emarginati e umiliati. Ed ecco, infine, i poeti di *struttura*, avvinti dal piacere sottile di far poesia, i quali vivono onestamente, fino in fondo, la loro 'iterazione' creativa, il loro «chiodo fisso», il loro «disagio», immersi nel flusso delle loro esistenze, tollerando, con la grazia di un airone, gli irritanti confronti con i poeti di 'cultura' o l'impatto malthusiano con quelli di 'natura'.
Insisto sulla poesia avvertita come «scrittura necessaria» in quanto nata sulla spinta di necessità intellettuali e spirituali, ben allignata nel frutto migliore del suo consistere in *oggetto poetico*, nel suo dissenso volto ad essere (parafrasando un titolo di Wilhelm Dilthey) una 'poesia come esperienza vissuta', vale a dire un saper mantenere, assolutamente *suo*, il rapporto con l'esistenziale, per ritrovare nel lavorio poetico «i problemi della vita storica dell'anima» (Dilthey) e, di certo, non affidandosi alle spire della futile volgarizzazione cui siamo stati troppo spesso spettatori.
Penso all'evolversi delle affascinanti pagine legate all'esistenzialismo, in cui spesso, ai 'fatti' strutturali, agli accadimenti insiti al dipanarsi della vita e ai drammatici momenti folgorati dalle dinamiche coscienziali, viene anteposta – facendo uso delle parole di Nicola Abbagnano captate dalla sua "Introduzione all'esistenzialismo" – «la banalità della sensibilità primitiva» per quell'aggrumarsi, da eteroclite condizioni d'esistenza, delle irritanti pieghe dei comportamenti che son proprie d'una socialità effimera atta a disorientare, a screditare i valori fondativi del cammino ideale, della stessa storicità.
Non v'è dubbio che la circuitazione della poesia ha un suo primo approccio dinamico attraverso l'affacciarsi alla finestra delle Riviste letterarie, le quali hanno storicamente esercitato un ruolo centrale nell'offerta di materiali creativi (considero pungolo fondativo la parabola che va da «La Voce» di Papini e Prezzolini del primo Novecento a «Paragone» istituita, nel 1950 da Roberto Longhi e Anna Banti) e che, di per sé, rappresentano e moltiplicano il monolite dell'umano pensiero. Il flettersi delle presenze periodiche, mostrato sin dagli inizi del secondo Novecento, mette in risalto dal piatto della conoscenza critica riviste fondanti la cultura e in cui la poesia riveste ruolo non marginale, anzi ne costituisce una linfa ampiamente diffusa sull'intero progetto editoriale.
La bimestrale rivista «Galleria», edita sin dal 1949 da Salvatore Sciascia (molto apprezzata da Elio Vittorini) e successivamente diretta da Leonardo Sciascia, assume l'impegno di un manifesto interesse per la scrittura poetica, accrescendone la sensibilità con il supporto dei Quaderni di Galleria amplificatori delle voci dei poeti. Un esempio, tra i tanti numeri (Anno V, 1, 2, Gennaio-Aprile 1955), è quello in cui si dedica attenzione monografica alla letteratura spagnola; vi ritroviamo scritti di Dámaso Alonso sulla "Generazione poetica del 1920-1936", di Carlo Bo e il suo "L'ultimo Aleixandre", di Francesco Tentori e "L'antologia del surrealismo spagnolo", di Carlos Bousoño, esponente della "poesia pura", con "Tre poesie sulla morte" nella traduzione di Vittorio Bodini. E, tra le tante cure dei Quaderni: le *Poesie per l'amatore di stampe* di Roberto Roversi, l'*Isla del Recuerdo* di Gonzalo Alvarez, *I Santi dietro le porte* di Compagnone, *Cefalù e altre poesie* di Luciana Frezza, e ancora, Pier Paolo Pasolini con *Dal Diario*, Biagia Marniti, o, di Stefano Vilardo, *I primi fuochi, Il frutto più vero*, *Gli astratti furori*, e gli ampi manipoli di scrittori, critici, storici: da Mario Praz a Emilio Cecchi, da Ferruccio Ulivi a Tobino, a Enrico Falqui, da Roberto Longhi a Carlo Ludovico Ragghianti e ancora da Cesare Brandi ad Argan a Zeri. Su tale tappeto, nel 1967, Aldo Marcovecchio cura (n. 3/6 del maggio-dicembre) la raccolta delle poesie inedite di Carlo Levi, accompagnate da prose e disegni. Le direttive, dunque, son chiare; dalle pagine introduttive della Rivista, un avviso ai lettori informa:

«Galleria inizia con questo numero dedicato alla letteratura spagnola l'annata 1955. Numeri come questo, e come quelli dedicati alla poesia dialettale e alla letteratura americana, inutile diciamo ai lettori quale sforzo economico e redazionale rappresentino. Basta semplicemente considerare che la rivista esce in Sicilia, dove sempre tentativi simili, per difficoltà ambientali, per la mancanza di veri centri di cultura, sono sistematicamente finiti in espressioni di vieto provincialismo e di oleografia accademica. Il nostro sforzo è stato ed è quello di fare una rivista siciliana viva, presente nella vita culturale della nazione, che raccolga non solo gli scrittori più noti d'Italia, ma anche le giovani forze della cultura siciliana» (V, 1-2, 1955).

È indicativo, in modo particolare, quel rivolgersi alle "giovani forze" (in verità non soltanto siciliane); una presenza che ha registrato, soprattutto con la direzione di Leonardo Sciascia, un consistente incremento sia sul versante degli autori storicizzati sia per le emersioni di più giovani intellettuali. Una esemplificazione ci è data dal numero 1-2, anno XVII del Gennaio-Aprile del 1967, in cui, tra i tanti contributi, figurano le poesie di un giovane (poco più che trentenne) Vincenzo Guarna di Caisole di Cherso (1934-2005), uno studioso di Montale (ne fa fede un saggio apparso sulla rivista «Misure critiche») e poeta di valore sancito dalla testimonianza critica di Antonio Barbuto. Nel n. 6 (Anno XXI, 1971) della rassegna Guarna è presente con l'intenso poemetto *Elegia al padre*. Le parole di Barbuto che accompagnano il componimento riferiscono in che modo il testo, covato dal poeta per molti anni, costituisca «l'ultima tessera, in ordine di tempo, di quel mosaico d'histoire iniziato fin dagli anni dell'università e che sarebbe ora raccogliere in volume. Ma Guarna si rifiuta al volume».
Ciò sottolinea come il poeta – e non è un caso isolato – si affidi spesso, e a volte unicamente, alla rivista ora per la sua rapida fruibilità, ora per preservare una 'frammentarietà' che ne consolida spazio e tempo o la non peregrina atmosfera effusa dalla cronologia, elementi questi che fanno parte dell'esigenza estetica, del suo accadimento crono-spaziale, in quel loro svolgere un ruolo più che legittimo e non dispersivo prima che, eventualmente, si possa sfociare nella raccolta in volume.
Apprezzo la grande considerazione che Filippo La Porta esterna per la rivista «Tempo presente» (1956-1968), esempio non effimero della cultura italiana del secondo dopoguerra assieme al «Mondo» di Pannunzio. Fondatori e direttori i nomi pregnanti di Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone, pubblicazione «della cosiddetta terza forza schiacciata – avverte La Porta – parafrasando Manzoni, come un vaso di coccio tra i vasi di ferro, dove i vasi di ferro sono la DC e il Partito comunista, come espressione di un orientamento liberal socialista, che non ha mai avuto una vera rappresentanza politica».
Di certo, in quel torno di anni, non dimenticate rimangono, sul piano del dibattito politico e varia umanità, «Cronache Meridionali» di Amendola, De Martino e Alicata, «Belfagor» di Luigi Russo, «Il Ponte» di Pietro Calamandrei, «Il Contemporaneo» di Bilenchi, Salinari e Trombadori, e l'ancora presente «Nuovi Argomenti». La pedana intellettuale di «Tempo presente» varia, oltre agli scritti di Silone e Chiaramonte, agli interventi che oscillano da Camus alla Arendt, da Zolla a Citati a Manganelli, da Herling a Vivaldi, da Quinzio a Spatola, dalla Ombres a Bloch-Michel. Un continuo sottolineare il vastissimo panorama interagente tra i linguaggi della prosa, della saggistica, della politica, della filosofia, della poesia.
Considerando il tempo di esistenza delle riviste, che s'impegnano per diversi decenni o altre, per pochissimi numeri, il valore ponderale, comunque, non guarda soltanto il parametro 'tempo'. Si pensi ai tre numeri (spesso citati) della siciliana «Balza futurista»: ed ecco che l'azione poetica diventa momento scenico; in tal modo, nel n.3, tra le firme di Buzzi, Marinetti, Prampolini, agiscono in copertina le parole in libertà di Guglielmo Jannelli con il testo *Verginità* e, a p. 22, la folgorante poesia del poeta Vann'Antò (docente di Tradizioni popolari nell'Ateneo messinese) dal titolo «automobile + asinA».
Sta di fatto che il percorso delle riviste e la posizione assunta nei confronti della poesia restano molto travagliati; l'amico scomparso, il poeta Sebastiano Addamo, mi confessava di non trovare più alcuna ragione d'invio alle riviste letterarie né di poesie, né di racconti, vista la lunga, lunghissima, gestazione d'accoglienza, spesso malamente filtrata in ambito redazionale dagli umori modaioli del momento. È indubbio che ogni parola possieda un suo peso specifico; bisogna ricordare che la

veicolazione di essa incontra notevole difficoltà a farsi spazio nell'angusta dimensione cartacea, nella quale concresce un'irritante proliferazione di vaghe entità editoriali rivolte ad ingenuità giovanili, non di rado senili, con richieste di inopportuni se non ricattatorie richieste in danaro.
Direi che la stessa leggibilità/auscultazione della poesia viene saggiata dalle indicazioni di Franco Fortini proprio sul come leggerla: dal silenzio ai diversi toni di voce; una poesia, almeno per i giovanissimi, sollecitata nel processo quotidiano da calchi abnormi di modelli 'rapping' in un produrre segnali 'altri' troppo lontani dallo specifico riflessivo insito nella poesia e che non hanno nulla a che fare con la 'poesia estemporanea' o con la 'slam poetry' di Marc Kelly Smith, né tanto meno con gli esercizi tiptologici e i *Poemi Fonetici* di Mimmo Rotella.
Ripellino lamentava altresì la perdita dell'esercizio declamatorio, ormai atrofizzato, se non altro per la restituzione di sonorità che scuota la greve boscaglia del panorama contemporaneo su cui si sono aperti nel web molteplici segnali di attenzioni: blog, portali di e sulla poesia. Ciò in parte conforta, e dico in parte in quanto bisogna guardare in rete alla qualità scientifica del progetto comunicativo che, mi pare, sia attraversato da cumuli di inezie e di destruenti insipidezze. C'è anche da osservare che proprio in questi ultimi anni si assiste all'incremento di un consistente drappello di riviste e blog aggiornati e qualificati (anche di produzione accademica), e con favore investiti da un rigore che i curatori praticano come fondamentale chiavistello per il riscontro di credibilità culturale. Se la poesia deve rispettare la sua impreteribile vocazione alla "necessità", sarà proprio tale urgenza intima ad essere probante motore ad alleviare (da qualsivoglia pedana provenga) l'esilio quanto meno della poesia di 'struttura'.
Nella condivisione del pensiero espresso dall'antropologo Fabio Dei (in «Dialoghi Mediterranei», n. 61, 2023), in cui si critica «il sistema di valutazione che trasforma i lavori intellettuali in prodotti» (un accumulo di titoli selezionati per gerarchie di Scuola, di ruoli, espressioni di territori che fanno leva su egemonie dei saperi, allestendo modelli d'espressione e ricerca secondo format preordinati da verticismi piramidali, di cui l'area delle scienze appare, da tale retorica, particolarmente affetta e infetta), ci ritroviamo in un 'vertice' che ricorda, nel lemma, il saggio di De Carlo sui fatti del Sessantotto in cui la produzione delle idee viene, ancora ad oggi e per altre vie, mortificata e, con sempre maggiore frequenza, non riconoscibile in quanto non inquadrabile (*sic!*) dalle discutibili coordinate dei settori scientifici disciplinari, dal complice sussiego dei troppi revisori.
Ma sul destino delle parole (questo è ciò che, in particolare, suscita interesse per i poeti) e della loro ormai fisiologica estensione in rete a fronte di una deplezione delle riviste, è consentito, *malgré tout,* coltivare pur labili speranze di riscatto, ma, al contempo, è d'obbligo sorvegliare e avere consapevolezza di temibili sedizioni che possono raggiungerci da *pieghe* improvvise della tecnologia le quali possono trasformarsi in *piaghe*: sembra peraltro che aleggi – ricordando un appello di un mio collega estetologo – un'ombra di Banco la quale, come mostro bicefalo, porta i nomi tatuati sulla pelle di 'algoritmo' e, aggiungo, di 'AI' (intelligenza artificiale), mettendo in luce la preoccupante incontrollabilità di molti degli esiti legati a tali procedimenti e sistemi informatici.
Insistendo sul destino delle parole Romano Guardini affermava, nel consegnare loro la giusta densità semantica, come la «perdita di una parola sia molto più grave dell'incomprensione che può nascere durante una conversazione. Si perde una di quelle forme in cui l'uomo esiste. Si oscura uno di quegli indicatori che gli consentono di procedere rettamente. Si spegne una luce, e il suo giorno spirituale si offusca».

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

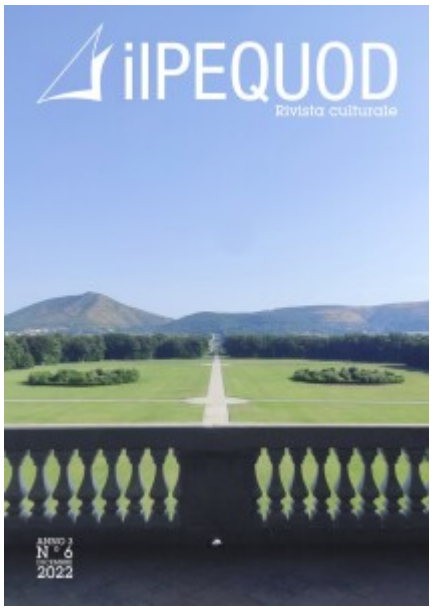
Segnali di Lettura

Sebastiano Vassalli, *Arkadia: carriere, caratteri, confraternite degli impoeti d'Italia*, El Bagatt ("Pamphlet" n. 1), Bergamo1983; Elisabetta Mondello, *Gli anni delle riviste*, Milella Edizioni, Lecce 1985; Aldo Gerbino, *Sicilia, poesia dei mille anni. Inventario dal «pozzo dorico»* (n. 58 della Collana Aretusa diretta da Mario Petrucciani), Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2001; Id., *La poesia, le consorterie, l'editoria*, (Intervento al Parlamento Europeo, "Table Ronde Est/Ouest", *L'avvenire dello scrittore in Europa*,

Lussemburgo, 11-12 novembre 1991, poi in «Rivista italiana di letteratura dialettale», II, 4, Palermo, gennaio-marzo, 1993: 4-7; Id. (a cura di), *Sciascia, L'«avvento» della poesia, il fascino delle arti*, Istituto Italiano di Cultura di Barcellona, Area di Filologia Italiana, Università Autonoma di Barcellona, Università di: Barcellona, Girona e Valencia, «Quaderns d'ItaliÀ», 27, 2022; Filippo La Porta "parla della rivista *Tempo presente* e dei suoi fondatori gli scrittori Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone", Raicultura 2021/07; Franco Fortini, *La poesia ad alta voce*, (a cura di Carlo Fini), Taccuini di Barbablù, n. 6, Siena 1986. [Discorso tenuto da Franco Fortini all'inaugurazione dell'anno accademico 1981-82 dell'Università degli Studi di Siena]; Angelo Maria Ripellino, *[Lettera sulla cultura fonica]* in Id. *Oltreslavia. Scritti italiani e ispanici (1941-1976)*, a cura di Antonio Pane e nota introduttiva di Antonino Cusumano, Istituto Euro Arabo, Mazara del Vallo 2007: 103; Marc Kelly Smith, *The Complete Idiot's Guide to Slam Poetry*, Alpha Books, 2004; Giancarlo De Carlo, *La piramide rovesciata*, De Donato Editore, Bari 1968; Romano Guardini, *Le cose ultime*, 1940; Vita e Pensiero, Milano 1997.

Aldo Gerbino, morfologo, è stato ordinario di Istologia ed Embriologia nella Università di Palermo ed è cultore di Antropologia culturale. Critico d'arte e di letteratura sin dagli anni '70, esordisce in poesia con *Sei poesie d'occasione* (Sintesi, 1977); altre pubblicazioni: *Le ore delle nubi* (Euroeditor, 1989); *L'Arciere* (Ediprint, 1994); *Il coleottero di Jünger* (Novecento, 1995; Premio Marsa Siklah); *Ingannando l'attesa* (ivi, 1997; Premio Latina 'il Tascabile'); *Non farà rumore* (Spirali, 1998); *Gessi* (Sciascia-Scheiwiller, 1999); *Sull'asina, non sui cherubini* (Spirali, 1999); *Il nuotatore incerto* (Sciascia, 2002); *Attraversare il Gobi* (Spirali, 2006); *Il collettore di acari* (Libro italiano, 2008); *Alla lettera erre* in: *Almanacco dello Specchio* 2010-2011 (Mondadori, 2011). Di saggistica: *La corruzione e l'ombra* (Sciascia, 1990); *Del sole della luna dello sguardo* (Novecento, 1994); *Presepi di Sicilia* (Scheiwiller, 1998); *L'Isola dipinta* (Palombi, 1998; Premio Fregene); *Sicilia, poesia dei mille anni* (Sciascia, 2001); *Benvenuto Cellini e Michail K. Anikushin* (Spirali, 2006); *Quei dolori ideali* (Sciascia, 2014); *Fiori gettati al fuoco* (Plumelia, 2014); *Cammei* (Pungitopo, 2015*); Non è tutto. Diciotto testi per un catalogo* (Il Club di Milano – Spirali, 2018).

Il miracolo della moltiplicazione. L'esperienza del "Pequod"



di *Enrico Palma*

Scrivere è probabilmente la più grande gioia concessa agli umani. Lo dice bene Platone, benché sembri affermare il contrario, quando nel *Fedro* fa risalire il dono della scrittura a un dio. E lo sanno naturalmente gli scrittori, i quali consacrano la loro esistenza a un'arte, a una vera e propria forma di vita in cui fare della vita stessa qualcosa di più. La scrittura è ultra-vita, nei molti sensi che questa espressione può assumere: al di là della vita come sua possibilità potenziata; al di fuori della vita in un'appendice esteriorizzata in un supporto simbolico e semantico; oltre la vita poiché con tutta probabilità resisterà dopo la morte di colui che ha scritto tramandandosi per secoli, finché almeno ci saranno ancora umani o creature intelligenti capaci di comprendere.
La scrittura è utilità, necessità, fa parte della prassi esistenziale da millenni, un fatto così essenziale che gli storiografi, nella categorizzazione della storia in quanto tale, hanno posto come evento discriminante, tra ciò che viene prima o dopo la storia, esattamente la scrittura. Prima della sua invenzione (o della sua scoperta) l'umanità non poteva avere storia, non poteva serbare traccia di se stessa in modo sistematico e accurato. Naturalmente c'è il pensare, nelle varie forme in cui si esplica e si esprime, a seconda del modo in cui si formalizza nei suoi diversi linguaggi, da quello matematico a quello alfabetico. E tuttavia, come afferma Alberto Giovanni Biuso «non si dà distanza tra il pensare e lo scrivere», e «la ragione principale risiede nel fatto che in generale la scrittura umana è il più potente tentativo di decifrare l'enigma del divenire»[1].
Nell'enigma miracoloso anche sotteso alla scrittura ci sono senz'altro questi elementi, l'impulso al rigore, all'oggettivazione, alla durata: rigore perché il pensare richiede di darsi una forma precisa e sistematica; oggettivazione per via dell'andare oltre se stessi nell'incontro con l'alterità in un'esistenza aumentata in vista della sopravvivenza nel significato; durata poiché si asseconda la speranza basale all'umano di essere ancora dopo la morte.
Nella cosiddetta produzione della conoscenza che avviene nella forma di riviste, giornali, blog è assai probabile che ci siano queste spinte nascoste, e proprio perché tali le più importanti. E sempre tenendo a mente le parole di Calvino – se è vero come diceva Galileo nel *Dialogo sui massimi sistemi* che la scrittura è la più mirabile delle invenzioni umane poiché comunicazione tra chi è distante nello spazio e nel tempo – per cui «occorre aggiungere comunicazione immediata che la scrittura stabilisce tra ogni cosa esistente o possibile» [2]. Individuo queste tre parole concettualmente densissime anche perché sono state quelle che hanno motivato un'avventura editoriale in piedi da qualche anno, la

rivista semestrale *il Pequod* (www.ilpequod.it). L'archeologia delle intenzioni private riguardo a una vicenda può di certo non interessare ma ritengo che sia invece fondamentale per comprendere le motivazioni, la struttura di un certo fenomeno: per così dire ripercorrerne la genesi e la storia, sia per una curiosità propria al fenomeno considerato sia per una maggiore penetrazione al suo interno.
Il caso del *Pequod* è stato una stretta di mano tra amici: il sottoscritto, Michele Accardo, Giuseppe Coniglione, Paola Giordano e Pietro La Rocca. Un'opera di gruppo, di ragazzi con in comune la curiosità, il desiderio per la conoscenza e la passione per manifestazioni del mondo, anche grottesche, che potessero redimerlo dalla sua pesantezza tragica, in generale dalla gravità dell'esistenza che senza un sollievo di qualche genere sarebbe insopportabile. Una propensione per i *mirabilia* come li avrebbe chiamati Plinio, per ciò che resta ai margini della fiumana del progresso nella forma di rottami, macerie e scarti, per le anticaglie che nessuno più riesuma ma che pur restano da qualche parte, negli archivi storici che sono la memoria dell'umanità o in luoghi sottratti alla visibilità che invece meriterebbero.
Accumulando insieme esperienze che dal nostro punto di vista erano degne d'essere scritte, comunicate e condivise, senza nessuna presunzione che quello che facevamo avesse comunque un'importanza assoluta, e mossi soltanto dal desiderio di memoria e di rigore affinché tutto questo assumesse un aspetto migliore, decidemmo di cercare una forma. Pensammo a una pagina Facebook, a un sito in continuo aggiornamento, a un blog, ma la forma rivista fu quella che infine preferimmo. Una forma otto-novecentesca e di stampo accademico, quindi difficilmente avvicinabile dal pubblico comune, che vede ormai nella brevità del testo, nella semplificazione linguistica e nella prosaicità dei contenuti condizioni di lettura quasi necessarie.
Se vogliamo, fu anche uno spirito di elitismo e di nobiltà intellettuale che spinse verso la realizzazione della rivista. Avremmo dovuto inserire i nostri contenuti nei social di massa in cui le parole piuttosto che essere meditate e ruminate, come avrebbe voluto Nietzsche, sarebbero state consumate rapidamente come un pasto da fast food, cosa che, credo comprensibilmente, suscitò il nostro senso di repellenza. Il blog, inoltre, avrebbe reso forse troppo autoreferenziale il nostro proposito, troppo egoriferito e chiuso a quella condivisione sulla quale il progetto avrebbe dovuto basarsi. Tutto questo, inoltre, avrebbe dovuto nascere tra le mura amiche del nostro paese d'origine, Vizzini, già città di illustri uomini di scienza (Gesualdo Costa) e di lettere (Lucio Marineo e ovviamente Giovanni Verga). Non è stato certamente facile, ma con tutte le difficoltà del caso, tra cui percorsi di vita che si distanziano gli uni dagli altri e lentezze burocratiche, pur con un esiguo numero iniziale di contributi *il Pequod* ha visto la luce, o come abbiamo scritto, richiamandoci alla celebre nave-baleniera del romanzo *Moby Dick*, è salpato dal nostro porto ideale, un porto-parto dalla lunga gestazione ma ci auguriamo dai buoni frutti.
Abbiamo scelto il nome come metafora della conoscenza in quanto grande mare in cui si naviga, a volte placido e in bonaccia, che si percorre con facilità e sicurezza, altre volte tormentato e in tempesta, difficile da solcare, soprattutto quando non si incontrano compagni di viaggio o terre in vista di sicuro approdo. Oltre al richiamo a Melville, romanzo-mondo in cui confluiscono la sete di sapere, la lotta tra l'uomo e il Tutto, la ricerca delle balene-significato rispetto alle quali Moby Dick si pone come idea somma e regolatrice, un po' come la *Leitfrage* heideggeriana sull'essere che avrebbe dovuto ispirare tutte le altre domande, c'era l'idea della *schiuma d'onda* [3], per dirla con il Pavese che lo tradusse, della scia di schiuma di parole che il viaggio avrebbe lasciato dietro di sé, un segno impresso nel mondo con l'ambizione di renderlo più duraturo di una linea sull'acqua che presto si sarebbe riassorbita, meno caduca e più resistente.
Sin da subito, come alle volte si dice riguardo alle mappe del grande mare, abbiamo compreso la difficoltà, forse persino l'impossibilità, di assegnarci di volta in volta un tema di ricerca, convinti che il nostro avrebbe dovuto essere uno spazio di libertà, chiaramente serio e rigoroso, ma il più possibile aperto alle inclinazioni di ciascuno, convinti che nel tempo, lungo la scia dei vari numeri, si sarebbero creati dei collegamenti, delle piste comuni, dei filoni. È per questa ragione che abbiamo suddiviso la rivista in tante sezioni quanti fossero gli interessi primari di ciascuno di noi: dall'attualità ai contributi di inchiesta, dalla filosofia all'ermeneutica, dalla critica alla ricerca storico-archivistica, dalla poesia

alla scrittura creativa, fino alle riflessioni in forma di recensioni sui film, i volumi, gli spettacoli di più recente uscita e interesse. Ogni numero ha la sua epigrafe generale *Carta si face perché homo è fallace*, incoerente con il formato digitale ma dal significato comunque chiaro, e un'epigrafe *occasionale* scelta per ogni pubblicazione, una formula che sintetizzi e rilanci in modo nuovo il tema del sapere e i benefici che esso comporta. Anche i titoli delle sezioni hanno rispecchiato la nostra indole, senza però appiattire i futuri contributi che altri autori ci avrebbero dato su questo soggettivismo di partenza.
Ricopio allora le didascalie delle sezioni con i loro titoli:

Dalle parti degli infedeli è la sezione che raccoglierà fatti e misfatti della nostra epoca. L'omaggio a Leonardo Sciascia non è casuale: lui, come tanti altri scrittori degni di questo nome, aveva *l'occhio fino*, riusciva cioè a guardare al di là del mero fatto, scavandolo attraverso l'arma che *ferisce più della spada*, la sua abile penna. Non si raccoglieranno quei contributi che abbiano necessariamente ragionamenti e prospettive controcorrenti ma, partendo dai fatti, non si avrà timore di spiegare le ragioni da cui essi dipendono e le conseguenze che ne scaturiscono. *Contraddisse e si contraddisse* sarà il *fil rouge* che segnerà questa sezione.
Scritture ritrovate è la sezione dedicata alle increspature, alla filosofia, all'ermeneutica come scienza dell'interpretazione, all'arte, alla musica. Il titolo è ispirato a *Le Temps retrouvé* di Marcel Proust, ultimo volume della sua opera *À la recherche du temps perdu*. Il tempo ritrovato, il tempo di cui si va in cerca prima di morire, è il tempo consacrato alla scrittura, il quale poiché scritto è appunto ritrovato, *salvato*. Il pensiero che si ricorda di se stesso è il pensiero scritto, il pensiero che avendo compreso si ritrova nelle parole.
Wunderkammer è la sezione dedicata alla scrittura creativa, all'ironia e al grottesco. Il mondo è una fonte inesauribile di stuzzicanti curiosità, o per meglio dire di stuzzicadenti o di saliva per baffi. Conoscere è importante, decisivo e necessario, ma è un atteggiamento altrettanto premiante constatare quello c'è e nondimeno non crederci.
Chartarium è la sezione dedicata alla critica letteraria e alla raccolta documentale e storica, anche concepita come caleidoscopica rassegna di storie minime, apparentemente singolari o marginali, ma in cui è possibile cogliere curve, costanti e strutture del tempo sociale, la *longue durée* di Braudel. Un immaginario *locus in quo chartæ et documenta domestica reconduntur*, per dirla con il Du Cange, dal quale recuperare e meglio interpretare fatti, luoghi e persone, affrancati (o quasi) dalle pastoie della storia evenemenziale. Essa auspica che queste letture *extravagantes* possano alimentare quel 'vizio' che fu già di Sciascia: l'incapacità di rinunciare alla storia, ai fatti e alla possibilità di operare su di essi, traendone una esegesi della vita contemporanea.
La finestra sul faro è la sezione dedicata alle recensioni, a ciò che emana luce e su cui vuole essere lo sguardo prospiciente. Tutto ciò che sarà ritenuto rilevante e significativo, della cultura contemporanea e di ogni tempo, avrà un posto in questa sezione, che sarà dunque una finestra sul mondo librario, musicale, teatrale, cinematografico, espositivo e museale, di tutto ciò che secondo noi avrà brillato e la cui luce sarà meritevole di essere recepita e riflessa.

Pensare e realizzare una rivista significa quindi impostare un modo collettivo di vedere il mondo, cercare di comprenderlo creando dei prismi in cui la luce possa spezzarsi e riflettersi per poi ricomporsi in un nuovo fascio di colori, suggerire dei percorsi con cui interrogare il mondo e anche rappresentarlo, senza nessuna pretesa sistematica, naturalmente, ma con tenacia e impegno costante. Creare una rivista significa raccogliere un sapere secondo le forme che si è deciso di utilizzare come discrimini, chiaro segno di un approccio epistemologico alla realtà, che si chiude con un numero, risultato provvisorio e mai definitivo di quel tentativo relativo allo spazio e al tempo del suo allestimento, per poi ricominciare daccapo ancora più curiosi e desiderosi.
Finora siamo giunti al 7° numero, al quarto anno di pubblicazione e attività, un'esperienza partita con pochi mezzi e risorse ma, vogliamo credere, di grande potenzialità e miglioramento, sia quantitativo che qualitativo. Sono alcune decine gli autori che hanno scritto per la rivista, molti di questi anche proponendo più di un contributo. Per far sì che la rivista sia più appetibile e anche in grado di attribuire il riconoscimento istituzionale che gli autori meritano con i loro testi, ci stiamo adoperando affinché *il Pequod* venga inserito negli elenchi Anvur. Abbiamo allestito un comitato scientifico, a garanzia della qualità dei nostri contributi, e ci avvaliamo delle procedure di revisione standard (molto

asfittiche e limitanti per tanti aspetti ma altresì necessarie). L'obiettivo è di consentire agli autori di coltivare le giuste ambizioni vedendo riconosciuto il loro lavoro per i concorsi nel mondo accademico della più varia natura, di inserire la rivista nel dibattito scientifico in Italia, di crescere (e noi insieme a lei) e di farla diventare una solida realtà in grado di superare il provincialismo da cui è sorta ma senza, com'è ovvio, dimenticare la sua vocazione locale, per concretizzare lo slancio di giungere potenzialmente ovunque in questo grande mare del digitale.
Come fecero grandi pensatori del passato che sono stati per noi guide, ad esempio i fratelli Friedrich e August Schlegel, fondatori della celebre rivista *Athenaeum*, i quali con il loro impegno cambiarono di certo le sorti del mondo culturale di allora, la nostra cifra è rimasta, e deve rimanere tale, sempre la stessa, l'*audacia*. Certamente *il Pequod* è una rivista troppo modesta per pretendere di essere audaci nel modo in cui lo furono gli Schlegel e tanti altri come loro, figuriamoci per immaginare di gareggiare con loro. Ma l'aspirazione, lo slancio, quelli devono rimanere intatti.
Vengono allora in mente, riannodandoci alla gioia dello scrivere citata all'inizio, le superbe, e vorrei dire in questo senso paradigmatiche, righe di Marcel Proust in *Albertine disparue*, quando il Narratore, con sua grande sorpresa, scopre leggendo *le Figaro* che l'articolo inviato tempo prima, e di cui aveva supposto che non fosse stato accolto con favore (verosimilmente il testo disprezzato anni prima da Legrandin sui campanili di Martinville), era stato pubblicato, a cui segue la grandissima emozione di vedere ciò che si è scritto su carta stampata, con il titolo in bella vista e il proprio nome appena sotto. Il Narratore dice di volere diffondere il più possibile questa notizia, di procurarsi tutte le copie possibili così da distribuirle ad amici e conoscenti, convinto che adesso, con il suo lavoro riconosciuto, qualche valore il suo talento doveva pur averlo.
Scrive Proust:

«Je voyais à cette même heure pour tant de gens, ma pensée ou même à défaut de ma pensée pour ceux qui ne pouvaient la comprendre, la répetition de mon nom et comme une évocation embellie de ma personne briller sur eux, colorer leur pensée en une aurore qui me remplissait de plus de force et joie triomphante que l'aurore innombrable qui en même temps se montrait rose à toutes les fenêtres» [4].

Pur nella nostra esperienza di piccolo comitato editoriale, possiamo affermare convintamente che ciò che Proust fa dire al suo Narratore è esattamente nel modo in cui lo dice, e cioè, leggendo più avanti, che tutto questo significa «toucher du doigt le miracle de la multiplication de ma pensée» [5].
Mi permetto di aggiungere una postilla alla bellezza del brano proustiano: il Narratore parla del *suo* articolo, della *sua* gioia, del *suo* miracolo, senza considerare che esiste un'ulteriore possibilità, quella di chi consente questo lavoro, di chi compie il lavoro di raccolta, revisione, correzione, impaginazione, diffusione, che è la vera e propria energia di fondo del lavoro delle riviste, che è anzi l'essenza della rivista, rendere sistematico ciò che altrimenti sarebbe amorfo e senza un criterio.
Il lavoro delle riviste è la razionalità organizzatrice applicata al sapere, creare luoghi collettori di accumulazione, condivisione e diffusione laddove prima c'era un vuoto, e nell'estrema labilità intellettuale, nel delirio di ottusità con cui la civiltà attuale si dibatte, questo lavoro è l'impresa culturale contro il sopravanzare, speriamo mai definitivo, dell'effimero opposto alla conoscenza che redime nella scrittura vindice della miseria.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

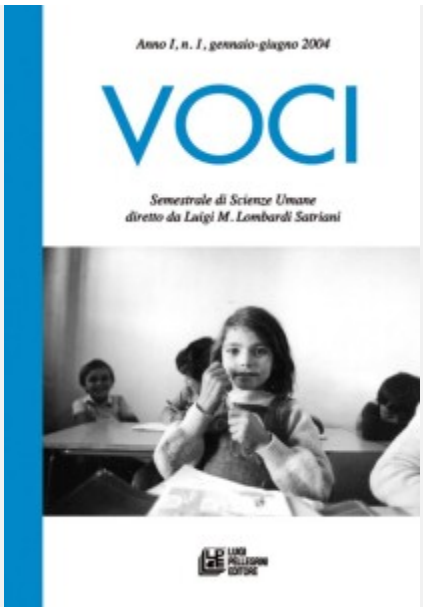
Note

[1] A.G. Biuso, *Chronos. Scritti di storia della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2023: 279.
[2] I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il nuovo millennio*, Mondadori, Milano 2022: 47.
[3] Mi riferisco ovviamente al dialogo omonimo in C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, a cura di A. Sichera e A. Di Silvestro, Mondadori, Milano 2021: 41-47.

[4] M. Proust, *Albertine disparue*, in *À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de J.-Y. Tadié [1987-89], coll. «Quarto», Gallimard, Paris 2019: 2033-2034. «In quel medesimo istante, io vedevo il mio pensiero per tanta gente – o per coloro che non erano in grado di comprenderlo, la ripetizione del mio nome e come un'evocazione imbellita di me stesso – brillare su di loro, colorire il mio pensiero in un'aurora che mi riempiva di maggior forza e di una gioia ben più trionfante di quella multiforme che in quel medesimo istante compariva rosa a tutte le finestre», trad. di M.T. Nessi Somaini, *La fuggitiva*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, Rizzoli, Milano 2012: 200.
[5] Ivi: 2034. «Toccare con mano il miracolo della moltiplicazione del mio pensiero», trad. cit.: 201.

Enrico Palma, attualmente dottorando di ricerca in "Scienze dell'Interpretazione" presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania, il suo progetto verte su un'ermeneutica filosofica della *Recherche* proustiana (tutor: Prof. A.G. Biuso; coordinatore: Prof. A. Sichera). Ha pubblicato saggi, articoli e recensioni per varie riviste, con contributi di filosofia ed ermeneutica («Vita pensata», «Discipline filosofiche», «InCircolo», «Il Pequod», «E|C»), letteratura («Diacritica», «SigMa», «Siculorum Gymnasium», «Oblio») e fotografia («Gente di fotografia»). Fondatore e redattore della rivista culturale «Il Pequod», le sue aree di ricerca sono la filosofia teoretica e l'ermeneutica letteraria.

Voci, Dialoghi e altre riflessioni



Voci, in copertina: Ragona e Cassari, 1979-1980, foto di Francesco Faeta.

di *Antonello Ricci*

Il progetto *Voci* (https://voci.info/) nasce in un lontano 1958 da un'intensa spinta intellettuale di Luigi M. Lombardi Satriani e di Mariano Meligrana all'indomani delle loro rispettive lauree in Scienze politiche e in Giurisprudenza a Napoli. All'inizio si chiamava *Spirito e tempo* e la linea di ricerca si collocava nella temperie filosofica europea ispirata all'esistenzialismo come forma di critica radicale alla civiltà, pensata e vissuta come crisi dell'individuo e dell'esistenza stessa. Dopo due anni la rivista fu rinominata in *Voci*, nel senso di voci di uomini nella loro individualità impegnati a cercare soluzioni possibili ai problemi dell'esistenza. Dopo altri due anni anche questa avventura si concluse e il titolo di *Voci* fu messo a dormire fino al 2004 quando Lombardi Satriani fondò a Roma una rivista di scienze umane che chiamò *Voci* e che non solo idealmente si ricollegava a quella esperienza lontana, come appare nell'Editoriale del numero uno.
È bene sottolinearlo, ricollegandosi alle radici a cui ho accennato e seguendo la spinta al dialogo interdisciplinare che ha caratterizzato tutto il suo percorso accademico, Lombardi Satriani pensò e volle creare una rivista che non fosse angustamente circoscritta nel settore scientifico-disciplinare universitario di stretto riferimento, ma che fosse collocata nell'ampio e fertile terreno di scambio con le scienze umane, auspicando un'intensa dialogicità, come appare evocata nel titolo. In tal senso, perseguendo l'impostazione aperta verso gli stimoli della società contemporanea da leggere e interpretare con gli strumenti dell'antropologia culturale, hanno lavorato Luigi M. Lombardi Satriani e le persone chiamate a costruire insieme il progetto da lui diretto con passione e creatività, così come con rigore scientifico.
La sua direzione è stata sempre marcata dalla condivisione delle scelte e dal dialogo alla pari con tutti i membri del Comitato di direzione, oggi composto da Enzo Alliegro, Katia Ballacchino, Letizia Bindi, Laura Faranda, Mauro Geraci, Fiorella Giacalone, Fulvio Librandi, Maria Teresa Milicia, Rosa Parisi, Antonello Ricci, Gianfranco Spitilli. Pur in una forma di aperto e costruttivo confronto, ciascuno ha goduto di autonomia di impostazione dei propri contributi alla rivista, dalle proposte di singoli articoli alle decisioni in merito alla tematica delle parti monografiche, la cui cura, per regola interna, è stata sempre affidata almeno a un membro del Comitato.

Vorrei ricordare la profonda attenzione e creatività da lui messa in atto nel dirigere il periodico, una volontà di presenza e di impegno che è rimasta inalterata nel corso degli anni. Abbiamo tenuto l'ultima riunione redazionale della rivista da remoto, come succedeva ormai da qualche anno in seguito all'imposizione di questa pratica per via dell'epidemia di Covid, ma divenuta usuale per dare modo a Luigi di partecipare con facilità da casa. Nella primavera inoltrata era giunto a completamento della lavorazione il numero del 2022 e, come di consueto, avevamo prefigurato un incontro per riepilogare il lavoro fatto e licenziare il fascicolo. Egli volle fare la riunione a tutti i costi, nonostante l'aggravamento delle sue condizioni in evoluzione di giorno in giorno: era il 26 maggio 2022, Luigi morì il 30.

Ho detto della spinta creativa che ha orientato l'impostazione di *Voci*, diventata una delle riviste di classe A per le discipline Demoetnoantropologiche (DEA) secondo la normativa Anvur, il livello apicale delle riviste scientifiche. Una creatività che emerge dalle scansioni editoriali della rivista organizzata in sezioni. Una di esse è la *Monografica* e da diversi anni è divenuta stabile, anche per garantire un maggiore controllo sulla qualità scientifica delle proposte attraverso la selezione a monte dei contributori. La preparazione di ogni numero monografico, infatti, è stata sempre impostata con almeno un anno di anticipo, ma a volte anche due, per consentire un migliore affinamento del progetto, una più accorta scelta dei nomi da coinvolgere, tutte operazioni condotte in una dialettica orizzontale dello svolgimento delle riunioni e delle discussioni critiche intorno ai contenuti scientifici di ogni numero.

Un'altra sezione, chiamata *Passaggi*, non è stata sempre presente, e ha ospitato per lo più interviste che facessero da collante dei temi trattati. Un'altra ancora è stata *Quotidianamente*, dove sono confluiti molti degli articoli che Lombardi Satriani stesso scriveva su giornali o anche di altri colleghi e amici, come è avvenuto con diversi scritti di Marino Niola usciti su Repubblica; infine c'è stata la sezione *Camera oscura*, dedicata alla fotografia, uno dei fiori all'occhiello della rivista. Sono stati ospitati album fotografici di Francesco Faeta, Vito Teti, Diego Carpitella, Salvatore Piermarini, Virginia Ryan, Annabella Rossi, Umberto Zanotti Bianco, Renato Boccassino, Giorgio Raimondo Cardona, Luciano D'Alessandro, Valerio Petrarca, Gianni Chiarini e altri. Ogni nucleo di immagini è stato sempre criticamente collocato da scritti di commento, di approfondimento e, a volte, da interviste con i fotografi.

Una panoramica esemplificativa di alcuni dei numeri usciti può restituire la fisionomia della rivista e la sua evoluzione nel corso degli anni, cercando anche di collocarla nel panorama nazionale e metterla in relazione con le riviste DEA e non solo di cui si sta parlando su *Dialoghi Mediterranei*.

Nell'indice del primo numero ed esplicitamente nell'Editoriale, prima richiamato, riconosciamo l'impostazione iniziale che Lombardi Satriani volle dare alla rivista, vale a dire un periodico, inizialmente semestrale, poi annuale, che sia portavoce di un'antropologia critica e dialogante con le altre scienze umane, in primo luogo la filosofia. Si riconosce anche un'affermazione orgogliosa del patrimonio storico della demologia come tratto originale e unico nel panorama degli studi antropologici nazionali e internazionali. Si riconosce, altresì, una volontà di abbracciare temi, concetti, stimoli provenienti dalla società civile, dai contesti della cultura di massa, dall'affermazione di una necessità politica dell'antropologia in grado di offrire chiavi interpretative per mettere a nudo le storture della società contemporanea, *in primis* la logica mercantile che mortifica i campi del sapere. «Un'antropologia del dialogo ininterrotto con le altre scienze dell'uomo, nessuna *domina*, tutte *ancillae* di un progetto conoscitivo che veda al centro l'uomo». Quell'Editoriale è possibile leggerlo come un manifesto programmatico a conferma di un progetto culturale e scientifico che ha caratterizzato tutto il percorso intellettuale di Lombardi Satriani.

Nell'indice del primo numero compaiono le due sezioni *Biblioteca* e *Laboratorio* che caratterizzeranno le annate a seguire e che rispettivamente contengono, la prima i saggi antropologici in senso stretto, la seconda i saggi delle discipline affini e confinanti, letteratura, filosofia, scienza politica, sociologia, diritto, economia, ecc. Nel primo numero sono presenti saggi di Antonino Buttitta, Marc Augé, Matilde Callari Galli, Ulf Hannerz, nella prima sezione; Mauro Ceruti e Franco Ferrarotti nella seconda.

Come già detto, la fotografia ha trovato una stabile collocazione fin dall'inizio con la sezione *Camera oscura* e anche, a volte, con saggi fotografici extra-sezione a testimoniare il forte interesse per la prospettiva visiva dell'antropologia. A riprova del valore euristico attribuito all'immagine fotografica e della consapevolezza della funzione della fotografia in quanto primario strumento etnografico, i primi fascicoli ebbero, nell'ordine in cui comparvero, i contributi di Francesco Faeta, Vito Teti, Diego Carpitella e Salvatore Piermarini.
La struttura dialogica e interdisciplinare sopra descritta continuò fino al 2009, anno in cui comparve la prima sezione monografica dal titolo *Islam e Mediterraneo: donne, migranti, diritti*, curata da Fiorella Giacalone e Rosa Parisi. La tematica fu mantenuta omogenea in quasi tutte le sezioni del fascicolo con interventi che affrontavano le problematiche secondo approcci disciplinari diversificati e fornendo una compattezza prospettica che caratterizzò quasi sempre il prosieguo della rivista. Nel 2015 il numero è stato dedicato a *Etnografie visive nella ricerca antropologica contemporanea: cinema, video, fotografia, realtà virtuale*, curato da chi scrive, cercando di mettere in luce prospettive metodologiche, aspetti di storia degli studi, vivacità del dibattito contemporaneo intorno all'antropologia visiva, con contributi di Maria Faccio, Francesco Faeta, Steven Feld, Francesco Marano, Lello Mazzacane, Silvia Paggi, Cecilia Pennacini, e con un primo contributo alla conoscenza del fondo fotografico-etnografico di Renato Boccassino custodito presso il Gabinetto fotografico nazionale del Ministro della Cultura.
Campi ibridi per etnografie trasversali è il titolo attribuito da Mauro Geraci alla sezione monografica da lui curata nel 2017: una raccolta di scritti di etnografie sperimentali tanto nei campi esplorati (palestra di boxe, Giuseppe Scandurra; migrazione-sviluppo, Selenia Marabello; contesto della fabbrica, Fulvia D'Aloisio; disastri naturali, Irene Falconieri; dimensione clinica, Laura Faranda; antropologia della letteratura, Mauro Geraci; espressività pittorica albanese, Gëzim Qëndro; politica e religione, Silvia Lipari), quanto nelle metodologie applicate di volta in volta ai contesti studiati e ben esplicitate e discusse nei saggi. *Camera oscura* in quel numero è stata dedicata a uno dei più importanti e politicamente impegnati fotografi italiani: Luciano D'Alessandro. Le ventisei fotografie del grande fotoreporter sono state accompagnate da una lunga intervista rilasciata a Laura Faranda e a chi scrive e da altri scritti di contestualizzazione e inquadramento critico dell'opera del fotografo napoletano. Le tematiche di interesse della ricerca antropologica contemporanea hanno continuato a marcare le uscite annuali di *Voci*: *Interpretare le mafie* nel 2019 a cura di Fulvio Librandi, Rocco Sciarrone e Antonio Vesco; *Prospettive e rappresentazioni di storia e storiografia dell'antropologia italiana* nel 2020 a cura di Enzo Alliegro e Maria Teresa Milicia; *Etnopsichiatria nella contemporaneità* nel 2021 a cura di Laura Faranda; *La stanza degli specchi – Impegno politico-culturale e diaspora italiana* nel 2022 a cura di Katia Ballacchino e Luisa Del Giudice.
In seguito alla scomparsa del Direttore, oggi la rivista è gestita dal Comitato di direzione. Stiamo lavorando al numero del 2023, curato da Francesco Faeta e da chi scrive, che abbiamo voluto dedicare a Luigi M. Lombardi Satriani con scritti di colleghi, amici, stranieri con cui egli ha avuto rapporti scientifici e di scambio culturale o che hanno avuto in lui un riferimento importante: José Luis Alonso Ponga, Antonio Ariño, Gilles Bibeau, Pedro García Pilán, Ulrich van Loyen, Isidoro Moreno, Mariella Pandolfi, Maria Pilar Panero García. Un inserto fotografico di *Camera oscura*, dal titolo *Per Luigi: cinque piccoli foto-racconti*, è stato pensato come una dedica per immagini al comune maestro da parte di Francesco Faeta – con fotografie anche di Marina Malabotti –, Lello Mazzacane, Antonello Ricci, Vito Teti.
Voci è una rivista di classe A, come già detto, e in quanto tale è sottoposta al sistema della valutazione della qualità scientifica richiesta dalla normativa ministeriale che prevede la revisione anonima tra pari degli articoli pubblicati: la periodica autovalutazione e valutazione, l'adeguamento a una serie di standard usuali per la pubblicistica scientifica universitaria, per esempio le indicizzazioni, l'accesso aperto ai contenuti ecc. Sono tutte questioni su cui è stato già detto praticamente tutto in molte altre sedi e occasioni, ed è stato riepilogato nel numero 61 di *Dialoghi Mediterranei*, per l'ambito DEA da Fabio Dei e da Elisabetta Silvestrini, e più ampiamente dagli altri autori che sono intervenuti in quel numero. Non credo che si possa aggiungere qualcosa di inedito al solito elenco di elementi

problematici o di considerazioni intorno alla libertà espressiva e di formalizzazione di un saggio scientifico, argomenti ripetutamente fatti segno di attenzione fin dalla nascita dell'Anvur e del sistema di valutazione della ricerca scientifica. Il risultato è stato un adeguamento più o meno graduale agli obblighi richiesti, costringendo e mortificando la produzione accademica di ambito umanistico in un sistema bibliometrico mascherato, come descrive Fabio Dei, fatto di mediane e di ipertrofia di commissioni.
Nonostante la continua sottolineatura di queste storture da parte di quasi tutta la comunità scientifica, in realtà, sotto sotto, si è insinuato il morbo della possibilità di colpire o sottovalutare la produzione scientifica altrui – ovviamente quella di scuole accademiche non vicine alla propria – grazie alla regola del doppio cieco che garantirebbe l'anonimato del revisore e del valutato. In realtà il meccanismo è impari perché il vero anonimato è quello del revisore che deve essere garantito normativamente (provate a fare una richiesta di accesso agli atti in seguito a una valutazione della produzione scientifica della VQR), mentre l'autore/autrice è facilmente identificabile dalla lettura del saggio. Naturalmente sarebbe sbagliato generalizzare, perché la maggior parte dei valutatori, solitamente, tengono un comportamento equilibrato e volto al miglioramento del testo sottoposto a valutazione. Tuttavia, il processo che si è avviato, nonostante le critiche iniziali, è stato più o meno accettato inquadrandolo nella luce delle "buone pratiche" e sta portando senza troppi scossoni a includere anche un obbligo di normalizzazione della forma della scrittura scientifica e accademica e della restituzione della ricerca teorica ed empirica per rientrare nelle regole della valutazione, prima del saggio da pubblicare su rivista – a maggior ragione su quelle di classe A – poi del saggio da sottoporre agli altri livelli del giudizio dell'attività scientifica, ASN, VQR ecc. Insomma, la saggistica accademica si sta progressivamente allontanando dalla società civile e dalla dimensione pubblica entro la quale potrebbe incidere culturalmente, per essere confinata al solo circuito accademico che, in tal modo, sta diventando sempre più autoreferenziale e richiuso su se stesso.
La funzione delle riviste di settore, dunque, tende ad apparire quella di uno strumento tecnico, indispensabile per la costruzione di una carriera accademica. Auspicare di scrivere un articolo per una rivista di classe A appare, quindi, come uno dei passaggi di un percorso di accumulo di titoli validi per essere agevolmente collocati entro un sistema di mediane a logica quantitativa che consenta la partecipazione da un lato a concorsi e dall'altro a commissioni di valutazione. Non è più un modo per contribuire alla diffusione delle informazioni e delle idee entro la dimensione pubblica della società civile, ma, al più, partecipare a un circoscritto dialogo tra pochi, entro un circuito accademico che si autoalimenta.
Riprendendo gli esempi paradossali riportati da Fabio Dei, *La gesta di Asdiwal* di Claude Lévi-Strass uscì su *Les Temps Modernes*, rivista di primo piano del dibattito culturale in Francia, fondata da Jean-Paul Sartre, così come *Note lucane* di Ernesto de Martino uscì su *Società,* periodico di ampio dibattito culturale fondato da Ranuccio Bianchi Bandinelli, che oggi si definirebbe una rivista di attivismo politico. In ambedue i casi non erano periodici di settore e i due articoli sono stati accolti da un comitato di lettura che ne ha apprezzato l'incisività politico-culturale, nel senso di fornire un contributo all'allargamento delle idee e delle coscienze, e sono stati letti da un vasto pubblico di persone interessate a un ampio dibattito culturale nel senso pieno e articolato del termine. Per trovare in Italia qualcosa del genere bisogna risalire a riviste del passato come la già citata *Società*, *Nuovi Argomenti*, *Italia Domani*, *Espresso Mese*, *Lavoro*, *Il Contemporaneo*, *Tempi Moderni*, *Il Marcatrè*, tutte quante spazi di confronto e di dialogo tra saperi e idee in un contesto politico progressista.
Riguardo alla questione della commercializzazione dell'editoria scientifica, saggio o rivista che sia, a meno di poche eccezioni, i libri e i saggi di antropologia culturale non si vendono oltre il ristretto confine delle adozioni universitarie e le riviste meno che mai. L'opportunità della diffusione digitale ha dato un contributo molto significativo, come sottolineava sempre Dei, ma il nodo problematico del ristretto confine della "platea" non cambia: sono sempre e soltanto i pochi addetti ai lavori a scaricare (anche a pagamento) qualche articolo che può interessare per ragioni sostanzialmente di aggiornamento. Insomma, la diffusione è quasi esclusivamente riconducibile all'interno dei confini disciplinari e la questione dell'uso veicolare dell'inglese a cui si riferisce ancora Fabio Dei non sposta

di molto la collocazione dei confini perché, in questo caso, la questione, a mio avviso, è di carattere "coloniale", se così possiamo dire. Vale a dire che gli americani, gli inglesi, poco i francesi, sono letti e recepiti a senso unico: non c'è un interesse reciproco a livello internazionale, tranne quando si consolida un rapporto personale tra studiosi.
Per esempio, nell'ambito dell'antropologia del suono e dell'ascolto, Steven Feld, studioso americano di fama internazionale, ha stabilito da anni una rete di collegamenti e di reciprocità con alcuni colleghi italiani che prevede anche la lettura condivisa dei rispettivi lavori. Ne è un esempio un articolo dialogico in forma di conversazione tra Feld e chi scrive in merito al metodo collaborativo nel film etnografico (http://voci.info/biblioteca_15/Ricci-Feld.pdf). La rivista, in un caso come questo, ha fornito lo spazio dialogico per esporre e diffondere esperienze etnografiche. Ma sono casi sporadici.
Al momento, e vorrei ribadirlo, una rivista come *Dialoghi Mediterranei* si staglia in maniera solitaria e unica: uno strumento di condivisione di idee e di pensieri multidisciplinari e perciò stesso in continuo rinnovamento e riplasmazione. Da poco è stata anche inclusa nella categoria delle "riviste scientifiche" delle discipline umanistiche, non di un unico settore. Un traguardo importante che premia la costanza e il metodo di lavoro del Direttore che ha saputo coniugare in maniera equilibrata il rigore scientifico, la propensione al confronto disciplinare, l'accoglienza incondizionata della diversità di idee.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Antonello Ricci, professore ordinario di Discipline DemoEtnoAntropologiche presso il Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo (SARAS), "Sapienza" Università di Roma, dove presiede il corso di laurea magistrale in Discipline EtnoAntropologiche. Conduce ricerche sul campo nell'Italia centrale e meridionale sui temi delle culture pastorali, dell'ascolto, della museografia e dei beni culturali DEA, della antropologia visiva e della festa. Tra le sue pubblicazioni: *Sguardi lontani. Fotografia ed etnografia nella prima metà del Novecento*, Milano, 2022; cura di *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, 2020; *Suono di famiglia. Memoria e musica in un paese della Calabria grecanica* (con M. Morello) Udine, 2018; *Il secondo senso. Per un'antropologia dell'ascolto*, Milano, 2016; *I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale*, Milano, 2007.

Sulle tracce di Walter Benjamin. Per una rilettura critica di “Esperienza e povertà”

di *Antonio Albanese*

Introduzione

Nei primi decenni del secolo scorso, tutta la cultura europea sembra mettere improvvisamente in crisi l’idea di esperienza che aveva avuto fino a quel momento, come se fosse divenuto particolarmente arduo fare esperienza dell’esperienza. La storia, in primo luogo, aveva posto enormi interrogativi: con la nascita della grande industria e le conseguenti trasformazioni del lavoro e delle forme di vita; con la Prima Guerra mondiale e i suoi traumi, di cui i superstiti riuscirono a rendere conto solo con difficoltà; con la prima massiccia diffusione dei mezzi tecnici di riproduzione in campo artistico.
In questo contesto si colloca la figura luminosa di Walter Benjamin, che, a partire dagli anni della formazione giovanile, rivolge la sua attenzione al problema della esperienza [1]. Proprio il suo primo lavoro giovanile porta il titolo *Erfahrung*; pubblicato nel 1913 per la rivista *Der Anfang* [2], l’articolo ha una idea ispiratrice di fondo che costituisce una sorta di carta programmatica del suo pensiero: l’ideale della rottura, necessario per una riproposizione del pensiero filosofico, così come della realtà, attraverso un rinnovamento del concetto di esperienza. Ma cosa intende Benjamin per esperienza? Sono molto belle le parole di apertura del suo capolavoro *Esperienza e povertà:*

«Nelle nostre antologie c’era la favola del vecchio che sul letto di morte dava a intendere ai figli che nella sua vigna era nascosto un tesoro. Dovevano solo scavare. Scavarono, ma del tesoro nessuna traccia. Ma poi, quando arrivò l’autunno, ecco che la vigna produce come nessun’altra in tutto il paese. A quel punto si accorgono che il padre aveva lasciato loro un’esperienza: la messe non sta nell’oro ma nella sollecitudine» [3].

Con queste prime frasi esordisce quel piccolo grande capolavoro che affronterà la questione nevralgica della dissoluzione del racconto generazionale, a partire dall’evento della Prima Guerra mondiale che come esperienza ha provocato una nettissima cesura. Con quel conflitto è infatti crollato un mondo. Le trincee avevano neutralizzato l’esperienza e aperto la stagione contrassegnata dalla esplosione della tecnica. Questa esperienza aveva provocato un vuoto delle coscienze e una crisi della

esperienza. Si è allora cercato di colmare questo vuoto, attraverso la manifestazione dell'esperienza artistica. Queste le domande di fondo, che hanno guidato questa svolta: in che rapporto l'esperienza si colloca con la nostra tradizione? Che valore ha per noi, se l'esperienza e la tradizione non ci concedono quel nesso vitale, attraverso quel modo di trasmettersi che sono i racconti e i proverbi? Il dettagliato "resoconto" benjaminiano sembra proprio rispondere alle domande di sopra. Proviamo a spulciare qualche elemento.

Il significato profondo della "esperienza"

Eventi dalla portata epocale – la Prima Guerra mondiale, la crisi economica, i nuovi modi di produzione della grande industria, il progresso tecnologico, la vita metropolitana – hanno fatto precipitare la potenza connettiva dell'esperienza tradizionalmente intesa. Inizio della fine delle grandi narrazioni, secondo il ben più tardo adagio postmoderno, o in altri e assai più convincenti termini, atrofizzazione, catastrofe, distruzione dell'esperienza. Fisiognomica di una generazione che dopo il quadriennio del 1914-18 era tornata «muta» dai campi di battaglia, «non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile», che sulle soglie di un nuovo conflitto mondiale si trovava d'improvviso «sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui niente era rimasto immutato tranne le nuvole, e nel centro – in un campo di forza di esplosioni e correnti distruttrici – il minuto e fragile corpo umano» [4].
In tale contesto tramonta l'irrepetibilità dell'esperienza che caratterizzava l'esperienza dell'arte contemplativa tradizionale. Si perde la capacità di narrare il lento accumulo di un sapere tradizionale, condiviso dalle generazioni e tramandato dall'una all'altra [5]. Le vicende dell'esperienza e della narrazione, inoltre, pongono problemi non irrilevanti al tema della memoria. La solidarietà della memoria con la narrazione, in particolare, fa sì che si debba supporre che con la fine di questa anche quella entri in crisi, o quanto meno di essa si debba ricercare altro fondamento da quello dell'ininterrotta *Erfahrung* su cui la narrazione poggiava.
È intorno a questi problemi che si affatica la riflessione benjaminiana, cercando di ricuperare i fili del passato, al servizio di una nuova trama. La crisi della tradizione e dell'esperienza, che le società capitalistiche hanno portato inevitabilmente con sé, viene affrontata da Benjamin, a più riprese, nel contesto dell'immane progetto del *Passagenwerk* [6], ispirato proprio dai *passages* di Parigi che inaugurano la nuova transizione e ispirano i momenti e i cambiamenti della civiltà di massa.
Benjamin si occupa di macerie, di torsi sottratti al tempo, di rovine custodite con la passione del collezionista e riordinate dalla sua libertà. Pertanto egli si concentra sul particolare, sul frammento, alla ricerca di quella "povertà di esperienza" che nella sua caratura gli permette di porsi questa domanda: «che valore ha allora l'intero patrimonio culturale, se proprio l'esperienza non ci congiunge a esso?»[7].
L'opera d'arte, secondo Benjamin, è il luogo privilegiato per considerare la questione della esperienza. L'esperienza dell'opera d'arte si caratterizza per la sua intensità. Evidentemente vi è una intensità maggiore rispetto al quotidiano; bisogna solo capire se l'opera d'arte è autentica ovvero quale esperienza noi facciamo con essa, e quale luce getta sul problema della esperienza. La risposta, se così si può dire, sembra focalizzarsi sulla necessità dell'uomo: «no, essi desiderano essere esonerati dalle esperienze, desiderano un ambiente in cui possano far risaltare la propria povertà, quella esteriore e in definitiva anche quella interiore, in modo così netto e chiaro che ne venga fuori qualcosa di decente» [8].
Secondo l'autore, il cinema e le nuove forme di arte, si pongono come una terapia indispensabile, di fronte a un'esperienza altrimenti destinata all'inespressività e al silenzio. Il cinema sostituisce la capacità di narrare con l'arte del montaggio; in luogo dell'identificazione con i personaggi e con gli oggetti, esso esige una distanza riflessiva, tale per cui, alla ricezione contemplativa esse contrappongono la ricezione distratta e la presenza di spirito: «la massa distratta […] fa sprofondare l'opera d'arte dentro di sé; la lambisce con il suo moto ondoso, la avvolge nei suoi flutti […]. Da sempre l'architettura ha fornito il prototipo di un'opera d'arte la cui ricezione avviene nella distrazione e da parte della collettività» [9].

In queste forme, l'esperienza altrimenti muta e distruttiva della modernità, diviene dicibile e oggetto di comprensione e di riflessione. A prescindere dal giudizio che si può dare, i nuovi modi di percezione permettono di esprimere in un linguaggio il suo carattere dirompente. Il trauma del moderno può diventare oggetto di una coscienza desta che favorisce la nascita di «una specie di nuova barbarie» [10]. Come è noto, Benjamin utilizzerà questo nesso tra cultura e barbarie in una delle più celebri *Tesi sul concetto di storia*. In questo testo del 1933 egli cerca di compiere una operazione molto ambiziosa perché traccia le linee fondamentali per ripensare il rapporto, decisivo, tra rivoluzione e fondazione di una nuova antropologia. È il problema dell'uomo nuovo che può sorgere soltanto dalle macerie del presente; che può prendere corpo solo dalla carne emaciata e fragile del povero d'esperienza. Ma chi sono i barbari così positivamente intesi? La risposta di Benjamin è netta: sono coloro che assumendo la propria miseria lasciano agire in termini trasformativi una simile povertà che non può che indurli «a ricominciare da capo; a iniziare dal Nuovo; a farcela con il Poco: a costruire a partire dal Poco e inoltre a non guardare né a destra né a sinistra. Tra i grandi creatori ci sono sempre stati gli implacabili, che per prima cosa facevano piazza pulita. Essi infatti volevano avere un tavolo per disegnare; sono stati dei costruttori»[11] implacabili che per prima cosa hanno fanno piazza pulita; si sono poi mossi sulla superficie delle cose, hanno esteriorizzato il piano di lavoro, hanno creato subito il metodo, di contro all'organico e al capriccio metafisico e borghese dell'interiorità [12]. Le Corbusier, Adolf Loos o Paul Scheerbart, sono alcuni dei profili esemplari che Benjamin sceglie per pensare la disposizione barbarica: la "civiltà del vetro" professata da Scheerbart, o l'acciaio del Bauhaus, hanno fatto esplodere le stanze felpate dell'interno borghese, zeppe di tracce delle consuetudini di chi le abitava; materiali freddi e sobri, privi di aura [13], nemici del «segreto» come del «possesso» [14].
Diversamente dai promotori delle rinascite naziste del sacro, questi autori rievocano l'esperienza mistica autentica nel momento stesso in cui ne esibiscono l'inevitabile e imminente scomparsa. Le loro opere prendono congedo da una forma di percezione che ha segnato la tradizione della cultura occidentale. Allo stesso tempo ne preservano la memoria per generazioni che non ne avranno più cognizione diretta: così come non si può più scrivere, e tanto meno vivere, il tragico al modo dei Greci – e tuttavia possiamo avere memoria di ciò che esso significa per la storia dell'umanità – così accade ormai per la narrazione, la pittura o la poesia lirica.
Vi è stato in Benjamin il tentativo di "utilizzare" in modo critico le nuove forme di riproduzione. La strategia pensata ha cercato di preservare la capacità dell'uomo di reggere all'urto dissolutore della tecnica e dell'economia capitalista. D'altra parte, tra la memoria involutoria e le nuove arti del riproducibile, esiste almeno un punto di contatto: l'elogio della transitorietà delle forme. Vale a dire: l'esaltazione del passare, del divenir traccia di ogni elemento stabile e immoto, si oppone alla cultura monumentale e retorica che non riesce ad esprimere la "metamorfosi dionisiaca" di liberazione e felicità [15]. In un certo senso, anche le nuove tecniche sono incompatibili con ogni raffigurazione fissa e precostituita: ogni apparenza è sottoposta a un rapido trascorrere, a una discontinuità inevitabile, simile a quella dei fotogrammi cinematografici.

La questione della tecnica

La tecnica per Benjamin non è vista come il nemico numero uno contro cui combattere. Certamente egli non manca di rimarcare che «con questo immenso sviluppo della tecnica una miseria del tutto nuova ha colpito gli uomini»[16]. Nelle *Tesi di filosofia della storia*, all'idea di uno sfruttamento illimitato della natura, che si ritorce contro la sopravvivenza dell'umano, si oppone l'immagine di una tecnica, che, invece di distruggere il cosmo, o considerarlo come un inerte materiale di dominio, lo considera come un grembo in cui sono in germe inedite creazioni. Nominando la natura, l'uomo le permetteva di uscire dal suo doloroso mutismo, ne liberava l'anima interna e cooperava alla sua redenzione: questa non poteva che coinvolgere allo stesso tempo l'uomo e il cosmo [17]. In modo analogo, nella *Tesi* XI, Benjamin parla di un lavoro capace di sgravare la natura delle creazioni in essa latenti, senza esaurirne le risorse in modo estremo e distruttivo. Questa concezione, disattesa dal

marxismo tecnocratico, era invece presente nel socialismo utopistico, e soprattutto nel suo massimo rappresentante: Fourier.
Alla tecnica come sfruttamento si oppone dunque la tecnica come liberazione di forze latenti che attendono l'intervento dell'uomo per nascere e dispiegarsi. È questa una versione materialistica della cooperazione tra uomo e natura, presente negli scritti giovanili, che veniva attribuita al rapporto linguistico tra di essi. Sarà poi ne *L'Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* che Benjamin confermerà la doppia distinzione di due forme di tecnica: una che è dominata da un'intenzione arcaica, simile a quella della magia, diretta al dominio della natura e alla volontà di potenza su di essa [18]; l'altra, invece, che tende a sviluppare un rapporto armonico tra l'umanità e la natura, ovvero, come si dice nell'edizione francese dell'opera – un *jeu armonien* [19] – che riguarda anche il rapporto reciproco degli uomini [20].
La storia della tecnica è segnata da snodi discontinui e decisivi in cui viene operata una decisione a favore dell'una o dell'altra delle due forme: mentre l'opzione per la seconda tecnica è compito proprio della decisione politica, ed essa dipende dai rapporti di forza, dallo stato della lotta di classe, e dal prevalere o meno del principio d'uguaglianza su quello di dissimmetria e di padronanza [21], il dominio della prima tecnica induce piuttosto alla trasformazione burocratica del corpo sociale, alla costituzione di un apparato incontrollabile che prolifera in entrambe le forme di totalitarismo. Se dunque la seconda tecnica tende a sospendere l'immediatezza del dominio e dello sfruttamento sul corpo umano, la prima tecnica, nel capitalismo moderno, rinnova il principio sacrificale dello sfruttamento del corpo, di fronte alla macchina e al processo produttivo [22].
Sia pure con molte incertezze ed esitazioni [23], già ne *L'Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Benjamin si allontana da una concezione semplicisticamente progressiva delle forze produttive; certo, esse contengono in sé una possibilità di liberazione della percezione e delle facoltà umane, purché si operino il salto e la discontinuità tra la prima e la seconda forma di tecnica. Nessun progresso automatico e necessario porta dallo sviluppo delle forze produttive, quali sono attualmente, alla liberazione dal lavoro e dallo sfruttamento, neppure nell'ipotesi di un regime che abolisca la proprietà privata dei mezzi di produzione.

Tempo e storia nella concezione benjaminiana della tecnica

La filosofia della storia di Walter Benjamin si sviluppa lungo tutto l'arco della sua produzione: da *La vita degli studenti* del 1914-15 [24] alle tesi *Sul concetto di storia* del 1940 [25]. Questa pone al centro due temi fondamentali strettamente connessi: la concezione teologica del tempo della storia, intesa come *Jetzteit* (tempo – ora o adesso) [26] contrapposta alla concezione meccanica, uniforme e omogenea del tempo, misurabile matematicamente; la concezione materialistica della storia come orientamento che rende lo storico capace di recuperare, in una immagine dialettica, una dimensione del passato come passato delle classi oppresse [27]. Si tratta di un indirizzo politico che si anima della prassi e della azione rivoluzionaria che si può dare attraverso un salto nell'adesso messianico ed ebraico [28] e in quella immagine in cui il passato rivela il suo legame con il presente che si riconosce inteso in esso. Nel testo della tesi XVII si trovano queste tematiche e si spiega che lo storico, attraverso il riscatto del passato, la sua attualizzazione e la critica al concetto di progresso, esercita una «debole forza messianica» [29] e dà una direzione per l'azione politica. Questa azione rivoluzionaria mira a fondare la società senza classi come Regno della giustizia sociale.
Si propone dunque l'idea (*Vorstellung*) della società senza classi dentro la quale Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico. Ma mentre nei materiali preparatori alle tesi *Sul concetto di storia* [30] si parla della rivoluzione come di un freno d'emergenza, attivato per arrestare la corsa catastrofica e senza fine dello sviluppo capitalistico, Marx, in vista della rivoluzione, prepara l'immagine della locomotiva lanciata a piena velocità. La diversità delle due metafore segnala un mutamento di prospettiva teorica: alla base del pensiero politico di Benjamin c'è la critica dell'idea di progresso ancora presente nel *Manifesto del partito comunista*. Da un lato, nella sua forma capitalista, esso produce la distruzione e la dissoluzione di ogni precedente legame di servitù e

dipendenza personale; dall'altro versante, in contraddizione col permanere di rapporti di produzione arretrati, determina un conflitto che è la condizione oggettiva della rivoluzione e la prova della sua necessità.
Benjamin, in alcuni scritti degli anni Trenta, dopo la sua adesione al marxismo, è stato egli stesso vicino a una simile posizione sulla tecnica e sullo sviluppo. Le tesi costituiscono invece una presa di distanza decisiva rispetto alle concezioni del marxismo ortodosso. Scritte nel momento di maggior trionfo del nazismo, e dopo la firma del patto Ribbentrop-Molotov, esse riconoscono come lo sviluppo delle forze produttive può coesistere con un regresso indefinito e distruttivo dei rapporti sociali. Le forme politiche che Benjamin considera scrivendo le Tesi (il nazismo, la socialdemocrazia, ma anche il regime staliniano), hanno in comune l'esaltazione dello sviluppo illimitato e della manipolabilità universale del vivente. La natura, la corporeità dell'uomo, la sua finitudine fisica e psichica, sono solo il materiale per l'infinito procedere di un'idea destinata a realizzarsi immancabilmente [31]. Nelle tesi egli intuisce elementi comuni nelle forme politiche totalitarie. Il passo decisivo in questo senso si trova nella tesi XI dedicata all'esaltazione del lavoro e alla concezione distruttiva del rapporto uomo-natura che la socialdemocrazia ha ereditato dal pensiero e dalla pratica del capitalismo. Se tutto questo è vero e fondato fino alla fine, bisogna ricordare che viene anticipato, negli anni 1914-1915, nell'incipit del saggio/conferenza *La vita degli studenti*:

«C'è una concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il ritmo degli uomini e delle epoche, che rapidi o lenti scorrono sulla via del progresso. A ciò corrisponde l'incoerenza, l'imprecisione e la mancanza di rigore delle pretese che essa avanza nei confronti del presente. Invece questa nostra riflessione da riferimento a uno stato determinato, in cui la storia riposa quasi fosse raccolta in un punto focale, come da sempre nelle immagini utopiche dei pensatori. Gli elementi dello stato finale non sono evidenti come una tendenza informe di progresso, bensì come creazioni e pensieri sommamente minacciati, malfamati e derisi, essi stanno profondamente sepolti e dissimulati in ogni presente. Il compito storico (*geschichtliche Aufgabe*) è quello di dare in modo puro la forma dell'assoluto allo stato immanente della perfezione, di renderlo visibile e sovrano nel presente. Ma questo stato non è da circoscrivere mediante una determinazione pragmatica di singoli aspetti (istituzioni, costumi, ecc.), alla quale anzi si sottrae; bensì è da cogliere soltanto nella sua struttura metafisica, come il regno messianico o l'idea della rivoluzione francese» [32].

La fine della narrazione

La fine della narrazione è causata dal venir meno di quel punto di riferimento che era costituito da un'esperienza condivisa e comunicabile su cui era possibile innestare i propri racconti per trasformarli in esperienza da condividere con i destinatari della storia [33]. Secondo Benjamin, «le azioni dell'esperienza sono cadute. E si direbbe che continuino a cadere senza fondo […]. Con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era visto, alla fine della guerra, che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile?» [34].
Ciò che qui viene alla luce, e si fa coscienza generalizzata, è la fine della possibilità di accumulare esperienze, di considerare il nuovo che accade come un arricchimento dell'antico. La fine dell'*Erfahrung* è la fine della «rappresentazione di una continuità» [35]. Secondo Benjamin, su questo sfondo, vi è una nuova barbarie. Il barbaro che nasce nella epoca della povertà di esperienze è una figura che deve farcela con poco! È il creatore che escogita un nuovo linguaggio e fa piazza pulita della tradizione precedente. Si collega alla tradizione e al suo linguaggio, ma allo stesso tempo non si fa guidare dalla logica interna ad esso. È il caso emblematico degli artisti: Klee per esempio seguiva gli ingegneri. Le sue figure obbediscono al loro interno tecnico e non alla loro interiorità. Attorno al concetto di *Erfahrung* si era mossa gran parte della riflessione benjaminiana del primo periodo [36] mirante a superare la povertà del concetto di esperienza di Kant, nella direzione di una filosofia legittimata a farsi carico della «concreta totalità dell'esperienza» [37], quale trova già espressione nella religione. Queste connotazioni, pur nel variare delle prospettive benjaminiane, restano il riferimento a un ordine fondante dell'esperienza, che si precisa come la condizione di

possibilità del tramandare e della eredità storica. Quest'ordine è quello della tradizione in cui la storia del racconto si dipana in un orizzonte regolare del tempo, entro una cornice che è sottratta alla storia perché ne scandisce le ore. Ma questo flusso regolare, che si tramanda da una generazione all'altra, è una esperienza che costituisce la tradizione.
Purtroppo, secondo Benjamin, questa continuità è andata perduta: venuta meno la narrazione, anche la tradizione è stata relegata in soffitta. In questo senso siamo più poveri di ieri; come Benjamin osserva, siamo esposti ad una barbarie che peraltro va letta sotto il segno di una cesura radicale che comporta un nuovo inizio a partire da condizioni che non possono reggersi sulle ricchezze accumulate dal passato [38]. Questo perché la linea continua, che rendeva possibile il passaggio dall'esperienza alle esperienze, si è dunque interrotta. Questa cesura tra esperienza e vita è stata la caratteristica del tempo moderno; nel senso che l'esperienza si fissa in una tradizione che non appartenendoci più si rinnega, mentre la vita vissuta si fissa in *Erlebnis* irripetibili e dominati dall'ansia di parare gli *chocs* che provengono dalla vita quotidiana. Tra *Erlebnis* e *Erfahrung* si interpone uno *choc* il quale può essere considerato l'elemento che divide l'una dall'altro: «ciò che distingue l'*Erlebnis* dall'*Erfahrung* è il momento dello *choc*»[39]. L'affermazione porta ad una ulteriore conclusione: l'*Erlebnis* nasce laddove l'*Erfahrung* è divenuta impossibile: essa la sostituisce.
La connessione tra *choc* e caratteristiche forme della vita moderna ne evidenzia lo specifico carattere di modernità. Lo *choc* è infatti provocato dalla folla amorfa dei passanti cioè dall'aspetto assunto dalla folla nella città; esso è anche da riconnettersi con tutta una serie di innovazioni tecniche «che hanno in comune il fatto di sostituire una serie complessa di operazioni con un gesto brusco» [40]. Tra questi gesti bruschi, il più gravido di conseguenze è lo scatto del fotografo. Come osserva Benjamin: «la semplice pressione di un dito bastava per fissare un evento per un periodo illimitato di tempo. L'apparecchio era in grado di dare all'istante, per così dire, uno *choc* postumo» [41].
L'operaio sperimenta quotidianamente, nel corso del lavoro, *chocs*, gesti a cui è sottratta una continuità, azioni ermeticamente separate tra loro. Si potrà meglio misurare la cesura che lo *choc* introduce se, seguendo ulteriormente gli sviluppi di Benjamin, si osserva che esiste una corrispondenza tra lo scatto delle macchine nel loro movimento e il *coup* nel gioco d'azzardo [42]. Ma è praticamente specifico del gioco, il mettere «fuori corso gli ordini dell'*Erfahrung*» [43]. Anche quest'ultima analogia tra il gioco d'azzardo e il movimento delle macchine conferma quanto osservato fin dall'inizio: lo *choc* è la risoluzione dell'*Erfahrung*.

Restaurare l'Erfahrung attraverso lo storicismo?

Dalla fine del secolo scorso, la filosofia ha compiuto una serie di tentativi per impossessarsi della vera esperienza, in contrasto con quella che si deposita nella vita standardizzata e denaturata delle masse civilizzate. La critica di Benjamin, in questo senso, costituisce il motivo conduttore di uno dei primi tentativi della serie. In particolare, nelle *Tesi di filosofia della storia*, l'autore tratta la tematica a partire dalla questione dello storicismo [44], che, inteso come sicurezza di afferrare l'oggettività della storia, si è prodotto a partire dalla consapevolezza di una estraneità dell'oggetto storico, come Gadamer fa osservare in *Verità e Metodo* [45]. Tale estraneità si è generata con lo smarrimento dell'*Erfahrung* inteso come tradizione comune a cui partecipare. Dunque, è stato necessario giungere al recupero di una vera esperienza, muovendo dalla vita vissuta e dall'*Erlebnis*. Dice Benjamin: visto che l'immagine storica autentica è qualcosa di «balenante per un attimo» [46], articolare storicamente il passato «significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo» [47]. L'immedesimazione, continua l'autore, ci restituisce una storia basata su una continuità di sviluppo, di cui progresso e decadenza non sono che due equivalenti direzioni possibili [48]. Per mezzo di questo procedimento, la "povertà dell'esperienza" viene occultata attraverso il ricorso alla vita; a sua volta, *l'Erlebnis* vitale che viene ipostatizzato ad *Erfahrung*, appare in grado di mascherare l'effettiva povertà della vita quotidiana.

Conclusione aperta

Nel proporsi di ripercorrere le tappe essenziali della riflessione di Walter Benjamin sul concetto di esperienza, abbiamo preso le mosse dai primi testi giovanili fino al confronto con la filosofia kantiana, il neokantismo e la fenomenologia di Husserl. In particolare abbiamo analizzato i lavori che affrontano il tema dell'indice storico dell'esperienza, evidenziando la necessità di ridefinire la nozione data, a partire dalle trasformazioni storiche imposte dalla modernità.
Dopo questo *excursus* sorge però una domanda che meriterebbe una risposta piuttosto articolata: quale è la centralità della dimensione religiosa e rituale per la comprensione del fenomeno artistico? [49] . Forse la risposta giusta potrebbe essere che il rapporto con l'opera d'arte è una intensificazione della esperienza che getta luce sulla trascendenza. Di sicuro sappiamo che la riproduzione tecnica ci sottrae alla esperienza immediata. La riproduzione di massa dell'opera d'arte influisce inoltre sulla riproduzione di stili di vita. È una produzione massificata di questa forma. Noi siamo portati a riprodurre linguaggi, forme, atteggiamenti comuni che creano una seconda natura basata sulla riproducibilità tecnica. Ma per questo motivo la vista sulla realtà immediata è diventata una chimera.
Sono questi i motivi fondamentali che potrebbero sfumare la dimensione verticale della esperienza. L'opera d'arte, attraverso la mediazione dell'artista, deve piuttosto mostrare l'inconsueto che si sottrae all'ovvio. E cosa vi è di più inconsueto se non l'esperienza con la dimensione spirituale?
L'arte, in ogni caso, si vuole liberare dallo stereotipo del quotidiano e dalla massificazione imposta. Purtroppo questo processo di liberazione viene meno con l'opera d'arte inautentica. Bisogna allora ricollocare l'opera d'arte dentro la dimensione culturale della società. Certamente il valore culturale, dentro cui si colloca la prospettiva spirituale, può indurre al nascondimento dell'opera d'arte. Sappiamo però che la difficoltà maggiore si ha con l'esposizione dell'opera d'arte! Con la sua disponibilità, l'opera d'arte assume funzioni nuove. Con le funzioni nuove, derivate dalla esposizione, l'elemento artistico può diventare qualcosa di marginale. Allora ci chiediamo: quale sarà la fruizione dell'opera d'arte?
Benjamin è convinto, per concludere, che l'elemento culturale tende a scomparire ma pone una resistenza (con l'aura). Un limite, come abbiamo già detto, viene posto nella fotografia del volto umano: da una parte sembra che l'aura abbia un valore; dall'altra sembra che l'aura sia al tramonto. Lui, d'altra parte, non è nemmeno in una posizione per cui si può dire: abbiamo liquidato l'aura. È infatti consapevole di tutto ciò che l'aura comprende: l'aura è una ricchezza e una bellezza necessaria che ha portato l'arte ad essere autonoma. In senso ontologico, questa autonomia, è servita per capire la specificità. Bisogna solo accettare il fatto che questa autonomia può trovare lo stop imposto dalla tecnica. Come direbbe Martin Heidegger: la tecnica si impone sull'uomo e sulla società!

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Per la ricognizione completa della tematica, nelle opere complete dell'autore, cfr. T. Weber, *Erfahrung*, in M. Opitz – E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a. M, Suhrkamp – Verlag 2011: 230-259.
[2] Rivista diretta da Georg Barbizon e vicina alle posizioni della *Jugendbewegung* cioè del Movimento Giovanile Tedesco che culturalmente curava la formazione dei ragazzi attraverso il contatto con la natura.
[3] W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, trad.it. Massimo Palma, Roma, Castelvecchi 2018: 51
[4] W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in Id., *Opere complete*, vol.V, Torino, Einaudi 2004: 539-540. Su crisi dell'esperienza (e della tradizione) e perdita della capacità narrativa, cfr. W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werl Nikolai Lesskows* (1936), trad.it. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicolaj Leskov*, in Id., *Opere complete*, vol.VI, Torino, Einaudi 2004: 320-342; cfr. anche B. Lindner, *Zu Traditionskrise, Technik, Medien*, in Id., (a cura di), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung,* Stuttgart, J.B. Metzler 2011: 451-464; in particolare 453-455.
[5] È il tema del saggio *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicolaj Leskov*, dedicato a Nikolaj Leskov, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol.VI, cit.: 320ss.
[6] W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Torino, Einaudi 2002.

[7] W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in ID., Opere complete, vol. V, cit.:540.
[8] *Ibid*.: 543.
[9] W. Benjamin, *Opere complete*, vol.VI, cit.: 300.
[10] W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in ID., *Opere complete*, vol. V, cit.: 540.
[11] *Ibid*.: 540.
[12] Cfr. *Ibid*.: 542.
[13] *Ibid*.: 542. Le forme posticce di *aura* ricoprono e trasfigurano esteticamente la modernità, agendo come in stato di sogno, e lasciando che le sue forze distruttive agiscano indisturbate. Prendere coscienza della tecnica e controllarne la potenza, invece che esserne dominati, è il compito politico delle nuove forme di arte: esso è parte essenziale del passaggio rivoluzionario dalla tecnica magica alla tecnica come gioco, che è costitutiva dell'ispirazione "fourierista" di Benjamin. È soprattutto nelle *Tesi sul concetto di storia* che Benjamin ritorna alla spinta rivoluzionaria ispirata da Fourier, l'utopista visionario che per il suo interesse di tipo sociale critica fortemente la società del suo tempo, soprattutto quella visione del lavoro in cui la produzione è basata sullo sfruttamento del capitale umano. Benjamin ricorre a Fourier perché segna un distacco, fondato sulla creatività dell'uomo, nei confronti delle dottrine dell'inevitabile progresso.
[14] W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in ID., *Opere complete*, vol. V, cit.: 542.
[15] W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*. *Scritti 1919-1922*, Torino, Einaudi 1982: 245.
[16] W. Benjamin, *Esperienza e povertà*, in ID., *Opere complete*, vol. V, cit.: 540.
[17] Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Angelus Novus*, Torino, Einaudi 1995: 53ss.
[18] «Tuttavia va qui osservato che il 'dominio della natura' definisce l'obiettivo della seconda tecnica solo in modo estremamente discutibile; esso lo definisce dal punto di vista della prima tecnica. La prima ha realmente l'intenzione di dominare la natura; la seconda, invece, mira piuttosto a un'interazione tra natura e umanità»: W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VI, cit.: 280. Si tratta della prima stesura del saggio (almeno nella numerazione seguita dall'edizione italiana), che è alla base della versione francese, l'unica pubblicata in vita da Benjamin. Per la complessa vicenda dell'opera, cfr.: 571ss.
[19] *Ibid*., nota 3: 532.
[20] La relazione del gioco si oppone a quella del lavoro e dello sfruttamento: essa non implica affatto un salto nell'arbitrio o nell'irrazionalità. Il gioco indica lo spazio aperto dell'intersoggettività non più dominata in modo esclusivo dal rapporto mezzo-fine; esso è però articolato da regole reciproche e condivise, da un senso comune che richiede l'accettazione di un limite alle mie possibilità di azione e di espressione. Esso è determinato dal rispetto per la presenza e la differenza dell'altro e dalla reciprocità che ogni azione possiede. Il gioco implica la possibilità di un accordo tra pari, che convengono su un limite accettato in comune e trasformano questo accordo in un sistema simbolico. Il conflitto stesso – per non divenire guerra – è trasferito entro in codice linguistico. Il gioco è perciò fondato su un principio di eguaglianza che si oppone a quello asimmetrico del lavoro sfruttato, dominato dalla relazione servo-padrone. Esso sospende dunque l'intenzione magica della volontà di potenza, caratteristica della prima tecnica e si realizza grazie a una seconda tecnica, non più finalizzata necessariamente allo sviluppo e all'incremento della quantità prodotte, ma alla qualità delle relazioni umane fra produttori. Questa è fondata su un *limite* accettato nel rapporto con la natura, che non viene cancellata, ma *intensificata*, rispettandone le energie primarie ed elementari. Di qui le conseguenze fantastiche che Fourier attribuiva a questo tipo di tecnica: «tutto ciò illustra un lavoro che, ben lontano dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla delle creazioni, che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo».
[21] Per queste ragioni Benjamin descrive l'accettazione dello sfruttamento della natura, da parte della socialdemocrazia e del marxismo ortodosso, come la premessa per la tecnicizzazione e la burocratizzazione della società.
[22] «per la prima tecnica, l'impresa più grande è in un certo senso costituita dal sacrificio umano»: W. Benjamin, *Opere complete*, vol.VI, cit.: 279.
[23] Innanzitutto la distinzione tra le due tecniche si trova in forma esplicita solo nella versione tedesca, contemporanea o quasi alla versione francese pubblicata. Scompare nella versione ulteriore, pubblicata postuma e considerata un tempo canonica. D'altra parte, esistono nel testo passi che possono far pensare a una continuità progressiva nello sviluppo dall'una tecnica all'altra, quasi fossero due stadi successivi, piuttosto che due forme contrapposte.
[24] W. Benjamin, *Das Leben der Studenten*, in Id., *Gesammelte Schriften*, 7 voll., a cura di R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M., Suhrkamp 1972/1989, vol.II, tomo 1: 75-87, trad.it. *La vita degli studenti*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910 – 1918*, a cura di G. Agamben, Torino, Einaudi 1982: 137-150.

[25] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi 1997.
[26] Sulla genealogia del termine cfr. F. Desideri, *Ad vocem Jetztzeit*, in ID., *La porta della giustizia*, Bologna, Pendragon 1995: 153-165.
[27] Sull'anarchismo romantico e messianico di Walter Benjamin, cfr. M. Löwy, *L'anarchisme messianique de Walter Benjamin*, in *Les Temps Moderns*, 40(1983): 772-794 e ID., *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988, trad.it., *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino, Bollati Boringhieri 1992. In particolare il capitolo 6: *Al di fuori di tutte le correnti e al crocevia di tutte le strade: Walter Benjamin.*
[28] Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol.I, tomo 2, cit.: 701.
[29] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, cit.: 694.
[30] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi 1997: 101.
[31] Hannah Arendt ha dedicato pagine decisive a questo idealismo illimitato dei regimi totalitari: cfr. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi 2004.
[32] W. Benjamin, *Das Leben der Studenten*, cit.: 75.
[33] Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol.II, tomo 2, cit.: 443.
[34] ibidem: 439.
[35] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, tomo 3, cit.:1183.
[36] In particolare: *Über das Programm der kommenden Philosophie*.
[37] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol.II, tomo 1, cit.:170.
[38] Cfr. *Ibid*.: 219.
[39] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, tomo 3, cit.:1176.
[40] *Ibid*., vol. I, tomo 2: 630.
[41] *Ibid*.: 630.
[42] Cfr. *Ibid*.: 633.
[43] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol.I, tomo 2, cit.: 635.
[44] Cfr. *Ibid*.:696. (Si tratta della settima Tesi).
[45] Gadamer in particolare si riallaccia alla fenomenologia di Husserl, che ha avuto secondo Gadamer il grande merito di aver avvicinato la teoria della conoscenza alla vita, imparando a dare importanza alle esperienze concrete presenti quotidianamente. In questo quadro, l'esperienza estetica si apre al concetto di *Erfahrung*: la modificazione che comporta l'incontro del soggetto con qualcosa di rilevante per lui, capace di imprimergli un cambiamento interno: «questa nozione di esperienza, come si capisce, è di origine hegeliana: il suo modello è l'itinerario della *fenomenologia dello spirito*. E l'eredità hegeliana si fa sentire profondamente: per essere vissuta come esperienza di verità, l'incontro con l'opera d'arte deve essere inserito in una continuità dialettica del soggetto con se stesso e con la propria storia; l'opera non ci parla nell'astratta puntualità dell'*Erlebnis*; essa è evento storico, come anche il nostro incontro con lei, dal quale noi usciamo modificati grazie alla nuova interpretazione che ne diamo. Tutto ciò configura l'esperienza estetica come autentica esperienza storica; anzi, identifica in definitiva l'esperienza dell'arte con l'esperienza storica *tout court*, in modo che non si riesce più a vederne la specificità. Non per nulla uno dei concetti centrali dell'ermeneutica di Gadamer è quello di "classico": l'opera classica è infatti quella la cui qualità estetica è riconosciuta come storicamente fondante, all'estremo opposto, dunque, di ogni puntualità dell'*Erlebnis*»: G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti 1999: 132.
[46] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol.I, tomo 2, cit.: 696.
[47] *Ibid*.: 695.
[48] Cfr. *Ibid*., vol. V, tomo 1.
[49] Questo aspetto può essere interessante per comprendere il rapporto del capitalismo con la religione. Da questo si comprende anche il rapporto tra la tecnica capitalistica e la dimensione spirituale dell'opera d'arte. Per approfondire il rapporto capitalismo – religione: cfr. W. Benjamin, Capitalismo come religione, Genova, Il Nuovo Melangolo 2013.

Antonio Albanese, (Ph.D) ha studiato filosofia e teologia in diverse università italiane. Socio dell'Associazione Italiana di Sociologia, membro dell'International Centre for the Study of Religion (ICSOR), da alcuni anni partecipa alle ricerche sociologiche quanti-qualitative sulla religiosità in Italia. Collaboratore della *Critica Sociologica*, ha scritto numerose recensioni e svariati articoli. Autore di alcune monografie su tematiche religiose, il suo ultimo volume, in fase di pubblicazione, si intitola *Processi latinoamericani: dal colonialismo alla teologia della liberazione* (Aracne).

Ripensare la “gens italica”. Strategie di ripopolamento e nuove cittadinanze

di *Aldo Aledda*

La notizia è che martedì 6 giugno nella Sala Matteotti della Camera dei Deputati si è tenuto un Convegno su *Diaspora, Italicità, Cittadinanza, Sviluppo,* aperto dalla Vice presidente della Camera dei deputati, Anna Ascani**,** e organizzato dal parlamentare eletto all'estero, Fabio Porta**,** come Intergruppo parlamentare, in collaborazione con l'associazione Globus et Locus e il Comitato "11 ottobre di iniziativa per gli italiani nel mondo". Sempre per la cronaca vi è solo da aggiungere che l'iniziativa è stata seguita da un folto pubblico di parlamentari, imprenditori e dirigenti del mondo dell'emigrazione italiana all'estero sia in presenza sia in collegamento da remoto, oltre che ripreso dalla stessa Rai.
L'obiettivo dell'incontro era presentare l'iniziativa dell'On. Porta volta alla creazione di un visto permanente di ingresso e di soggiorno in Italia, in linea di massima per i discendenti degli emigrati italiani all'estero e per tutti gli stranieri che, per scelta o appartenenza culturale, si possono definire, appunto, "italici". Il tema, tra l'altro, è apparso di grande attualità per la coincidenza del messaggio del 2 giugno da parte del Capo dello Stato, Sergio Mattarella, agli italiani all'estero e, indirettamente a tutte le istituzioni, in cui il Presidente si augurava che la decisione di trovare realizzazione all'estero, soprattutto da parte dei giovani italiani, non debba essere frutto di una necessità bensì di una scelta di vita cui corrisponda una circolazione di talenti nel nostro territorio.
Ad auspicare una vocazione più aperta del nostro Paese al nuovo che avanza è stata la giovane Vice presidente della Camera, On. Ascani, per la quale nuove tecnologie, globalizzazione, delocalizzazioni e tante altre novità dei nostri tempi giustificano la scelta di sempre più nuove generazioni di italiani di trasferirsi all'estero per realizzare al meglio le proprie aspirazioni. Che poi ha aggiunto come il trasferimento degli scienziati italiani all'estero avesse già costituito il crucio dei nostri costituenti, che tuttavia neanche allora vedevano questo fenomeno in termini negativi, ma appena un aspetto della circolazione dei talenti indispensabile per lo sviluppo del Paese purché avvenisse in senso bidirezionale. E perché nel tempo ciò dispieghi i suoi effetti benefici occorre che, a prescindere dagli inevitabili investimenti che sarà necessario fare in materia di istruzione, formazione, lavoro, ecc., l'italiano che si reca e vive all'estero sia riconosciuto a tutti gli effetti dallo Stato italiano parte integrante di esso. E ciò potrà accadere solo migliorando le modalità di rappresentazioni istituzionali e innovando le forme di accoglienza dei nostri connazionali.
Se le affermazioni della Vice presidente della Camera mettono sul tavolo il problema dell'integrazione di queste energie nel nostro Paese, prima di tutto bisogna chiedersi a quale parte del mondo esterno è rivolto il messaggio, insomma chi sono i diretti e presunti beneficiari dell'iniziativa. Come ho detto e specificherò meglio avanti si tratta degli "italici" e dei discendenti delle diverse generazioni degli emigrati italiani all'estero. A fronte dell'apparente chiarezza, un'eventuale classificazione non è priva di incertezze soprattutto dal punto di vista della quantificazione. Secondo la scuola di pensiero che propugna e manda avanti il discorso degli italici, per esempio, tali sarebbero tutti coloro che si riconoscono nei valori universali e nella cultura che storicamente ha forgiato l'Italia, costituendo una platea che andrebbe dagli stranieri in senso stretto, ai discendenti degli emigrati italiani all'estero, fino agli stessi cittadini italiani residenti nella Penisola. Una massa costituita da circa 250 milioni di persone.
Ma, poi, che vantaggio avrebbe questa apertura o riconoscimento, come chiamare si voglia, e soprattutto quale giovamento ne trarrebbe nell'assetto geopolitico e strategico del mondo attuale il Paese Italia? Ce lo spiega meglio Piero Bassetti, già parlamentare e presidente della Regione Lombardia, e attualmente presidente dell'associazione "Globus et Locus" che da qualche decennio porta avanti il discorso dell'italicità nel mondo. L'ex presidente dell'Unioncamere estero, forte anche di una grande esperienza internazionale nel mondo dell'imprenditoria italiana all'estero, oltre che di contatti internazionali ai massimi livelli, fa discendere l'importanza e la centralità di questa categoria di italiani dalle caratteristiche del mondo moderno investito in pieno dal fenomeno della globalizzazione che impone prima di tutto una revisione delle forme degli Stati moderni. Per questa ragione anche una realtà istituzionale come quella nostrana dovrebbe riconsiderare le stesse definizioni e condizioni dell'italianità, più congeniale a un Paese dalla cultura lunga e profonda come quello italiano.

La risposta è un'"italicità" che parta anche da una visione di Stato e di collettività nazionale nuova e diversa, anche rispetto al contesto europeo e per il quale sembrano sempre meno adeguate le tradizionali regole, come pure i comportamenti e i poteri dello Stato nazionale. E nella misura in cui ci troviamo paradossalmente davanti a una realtà come quella italica che mette in dubbio lo stesso modo di essere "nazione" dell'Italia, anche come realtà geografica e istituzionale nel mondo moderno, sostiene Bassetti, proprio per via del "risveglio dell'italicità" occorre accedere a nozioni ancora più ampie del limitarsi a essere solo cittadini italiani [1].
Da qui l'esigenza di ripensare a una *gens italica* variegata e diversificata, portatrice nel mondo di sensibilità e di esperienze politiche diverse che non possono essere sempre ricondotte nell'alveo di un'italianità intesa esclusivamente come tratto distintivo nazionale e forgiata solo nella Penisola. Una modalità di essere italiani, quindi, che possa avanzare nel mondo senza complessi, come fu per esempio quella "romana" all'epoca della grandezza imperiale che dava una specifica impronta alla contemporaneità. In questo senso vanno ripensate le leggi, e forse la stessa Costituzione, adeguandole a un mondo, precisa Bassetti, che diviene sempre più "caldo" e gravido di incertezze che non possono essere tutte risolte sulla base del vecchio principio medievale del *cuius regio eius religio* che sembra ancora oggi contraddistinguere le politiche degli Stati, soprattutto quando si trovano a gestire movimenti di popoli.
Una concezione siffatta di italicità che, nel momento stesso in cui si apre al mondo, fosse solo lo straniero di cultura italiana, ne ricomprende una più allargata di italianità che ha bisogno di farsi strada nel mondo ibridandosi con le altre culture, tra cui alcune certamente egemoni come quella anglosassone, la quale trova il culmine nel Commonwealth per l'Inghilterra e concreta attuazione nell'egemonia culturale americana. Ne è un esempio la contraddittoria nozione di *Made in Italy* [2], sostiene Bassetti, termine inglese che coerenza politica vorrebbe, soprattutto per un governo come quello attuale che intende difendere la lingua nazionale dagli inquinamenti stranieri, non ne intestasse addirittura un ministero, ma parlasse piuttosto di "fatto in Italia". In realtà l'italicità giustifica anche tutto ciò che con riferimento a esso avviene a livello internazionale, ed è condannato in Italia come attentato all'economia nazionale, per esempio la coltivazione di tutta una filiera agroalimentare e vitivinicola estera che viene presentata come affermazione di valori specifici italiani in questo campo, dalla pasta al parmesan, salumi, dolci, prosecco, ecc., e per ciò stesso realizzata da "italici".
Stando, poi, al campo specifico della moda italiana, grande orgoglio del made in Italy, lo stesso Bassetti osserva che i capitali che governano il mercato italiano al settanta per cento sono stranieri. Se tutti questi sono esempi di italicità, per l'autore di *Svegliamoci italici* non significa che italici, ossia realmente appartenenti a questa categoria, debbano essere considerati solo i "cittadini" italiani in senso tecnico, ma la definizione va estesa a chi si considera appartenente alla grande cultura e ai valori italiani, segnatamente agli stranieri che tante volte e più degli italiani in senso stretto vi si riconoscono anche con iniziative economiche, di gusto e di civiltà.
Individuata così la categoria degli italici e chiariti i confini istituzionali in cui ci si può muovere, occorre individuare e capire quanto possa rientrare in essa chi fa parte della cosiddetta Diaspora italiana che, secondo il deputato PD, Toni Ricciardi**,** importante storico dell'emigrazione italiana dell'Università di Ginevra, rappresenta una realtà geografica istituzionale e un mondo che, limitandosi a chi possiede la cittadinanza italiana, dà vita numericamente e per importanza a una 21a regione dalle insospettate potenzialità economiche. Per questo motivo, sviluppando il discorso della circolarità e della circolazione dei talenti e delle professioni, tra cui i "nomadi digitali", di cui sembra che oggi non se ne afferri bene l'importanza, almeno in Italia, occorre concepire la cittadinanza in funzione della mobilità e smettere di considerare l'emigrazione – anche quella degli italiani – come marginalità.
In realtà quanto si giustifica e perché sussiste codesta marginalità? Prova a spiegare Raffaele Marchetti**,** prorettore dell'Università Luiss di Roma, dove cura in particolare l'aspetto dell'internalizzazione. Oggi la popolazione italiana con la sua diaspora estera è quantificabile in 100/150 milioni di persone, all'interno delle quali si contano almeno altri dieci milioni di italiani che

avrebbero diritto alla cittadinanza e altrettanti che, pur trovandosi nella medesima condizione, per tecnicismi giuridici non ritengono opportuno richiederla. Una realtà, afferma Marchetti, che di recente ha portato il problema all'attenzione nazionale attraverso le colonne del più importante quotidiano del Paese, una comunità percepita come diasporica, patologicamente chiusa in sé stessa e perciò ampiamente dimenticata e sottovalutata [3]. In questo modo, per esempio, si trascura che all'interno si trova una grande realtà costituita da italiani formatisi fuori dell'Italia, che superano di gran lunga quelli cresciuti nel nostro Paese.
Nei confronti di questa massa in realtà si riscontra una sorta di avversione che può essere spiegata solo col senso di tradimento coltivato dai nativi e perpetrato nei confronti di chi è fuggito dalla patria, che alimenta la conseguente convinzione che "veri" italiani si possano considerare solo quei circa 60 milioni che vivono nel Paese e ne affrontano la quotidianità, mentre tutti gli altri sarebbero solo dei diasporici, in altri termini estranei. Questo modo di vedere determina all'inverso la disaffezione da parte degli oriundi nei confronti del Paese delle loro origini. Volgendo lo sguardo dall'altra parte, afferma il prof Marchetti, non ci rendiamo conto che in ultima analisi non solo rinunciamo all'apporto di innumerevoli punti di riferimento economici, ma anche di decisori politici che potrebbero giovare alla nostra politica estera. Numerosi sono infatti gli oriundi italiani che occupano posizioni apicali in Stati e governi e tantissimi che stanno al vertice dell'imprenditoria internazionale. Per questo motivo è necessario che la politica riesca a "ingaggiare" questa presunta diaspora a imitazione di quanto hanno fatto altri Stati con quelle rispettive, per tutti la Turchia.
Sulla stessa scia si è posto l'economista Nicola Mattoscio, professore straordinario dell'Università Marconi e presidente degli Abruzzesi nel mondo, che, riprendendo la distinzione di Bassetti, riguardo al made in Italy sostiene che questa definizione è emblematica non solo come un fenomeno di ibridazione linguistica *glocal* per un Paese che vorrebbe limitarsi a prendere in considerazione solo una supposta italianità locale, ma racchiude anche degli interessanti casi di scuola in cui l'attività economica nostrana può essere adeguatamente supportata dalla grande finanza internazionale. In questo senso riguardo alla grande collettività italiana nel mondo è riduttivo parlare di Diaspora, piuttosto è importante riconoscere che l'emigrazione italiana nel mondo è stata ed è veicolo e incubazione di cambiamenti, innovazioni e fermenti positivi sia per i Paesi di destinazione sia per l'Italia. I movimenti dei popoli quindi non vanno sottovalutati, anche per le inevitabili mutazioni genetiche conseguenti al fatto che Paesi dell'Europa e la stessa Italia, abbondantemente sotto la crescita zero, saranno sempre più legati e condizionati dalle migrazioni.
A questo punto, stabilito che questa consistente massa di italici e discendenti dell'emigrazione italiana nel mondo, cui vanno aggiunti anche i più recenti *expat* che intendessero rivedere la propria decisione di stabilirsi all'estero, possono costituire un importante volano economico, che cosa si può fare per attuare quella circolarità che auspica Mattarella e contribuire nel contempo a contenere lo spopolamento e l'invecchiamento del Paese, di cui tutti ormai mettono in evidenza i pericoli? [4]
Ed è su questo versante che sono cadute in particolare le proposte del Comitato 11 ottobre – anche in una metodologia politica di passaggio dalla protesta e dall'analisi, tipica dei fermenti culturali migratori tradizionali, alla proposta – su cui si imperniava il Convegno e che l'organizzatore, il deputato Fabio Porta, Garante del medesimo Comitato, si è impegnato a tradurre in progetto di legge grazie a un'alleanza trasversale di partiti e con i parlamentari più interessati a questo tipo di problemi.
Il primo ostacolo da rimuovere è il fatto che l'ingresso e soggiorno in Italia per gli italici e i discendenti degli emigrati italiani nel mondo, rendendo possibile la circolazione dei giovani da tutti auspicata, il più delle volte si scontra con le pastoie burocratiche contenute nelle leggi che disciplinano l'ingresso degli stranieri in Italia e che sembrano corrispondere maggiormente ai disegni tipici delle organizzazioni statali tradizionali largamente orientati a chiudere in sé stesse le comunità locali. Pesa in questo caso il retaggio culturale degli Stati moderni, sorti in Europa dopo la pace di Westfalia nel XVII secolo e che via via hanno preso ancora meglio forma dopo l'epopea napoleonica tra un giro di walzer e un passo di mazurka dei suoi rappresentanti al Congresso di Vienna del 1815. Stati che hanno scelto decisamente di costituirsi in identità linguistiche, religiose e culturali, tanto da costringere chi in esse non si voleva riconoscere a scegliere la via dell'emigrazione, come fu appunto

quella che caratterizzò dal XVIII e XIX la via europea per le Americhe, e oggi forse, come capita nelle democrazie più avanzate, a non volere più esercitare neanche il diritto di voto [5].
Non a caso tuttora la legislazione corrente affida alle più tipiche espressioni dello Stato profondo la gestione dei confini del Paese, ossia i ministeri degli interni e degli esteri, laddove il primo ha sviluppato una cultura dell'ordine pubblico prevalentemente difensiva e securitaria e il secondo una concezione di politica estera di stretta derivazione dal "partito di corte" monarchico che gestiva gli affari dello Stato. Certamente questi organismi si avvalgono di brillanti e aperti funzionari, ma non può sfuggire, esaminando atti e normative, che gli apparati dei primi, come forze di polizia regolano l'ingresso degli stranieri considerati ancora implicitamente come una minaccia per la "nazione" (e sociologicamente disertori quelli che vorrebbero uscire di tanto in tanto, visti i tempi lunghi che si oppongono oggi a chi richiede il passaporto), mentre i secondi gestiscono alla bell'e meglio la massa di diseredati che abbandona il Paese di origine per le mete straniere, il più delle volte intimamente convinti che poco torna all'Italia da questo movimento in termini di prestigio (considerato anche che curano all'estero preferibilmente le espressioni dell'alta cultura italiana). Tutti i disegni normativi che fondano e blindano queste attività amministrative, inconsciamente finiscono per erigere un sistema in cui viene affidata alle classiche volpi la custodia delle galline. Alla luce di queste considerazioni ne discende che per recuperare al Paese la cosiddetta "diaspora", pur nell'alveo del disegno istituzionale complessivo, occorre muoversi in maniera innovativa e ciò può accadere solo coinvolgendo gli altri momenti istituzionali come regioni ed enti locali, oltre che i ministeri con una maggiore attinenza con i temi del lavoro, l'industria e i problemi sociali.
A questo punto è necessario porsi il problema di cosa si può fare e a favore di chi. In primo luogo, proponendo una legge in materia di ingressi in Italia occorre stabilire qual è l'"interesse pubblico" che si ritiene di dover privilegiare, ossia il bene da porre sotto tutela: nel nostro caso si tratta di stabilire se viene prima l'esigenza di contrastare lo spopolamento e supplire alla mancanza di risorse giovanili nel Paese, resi più acuti tra il calo delle nascite e l'esodo dei giovani all'estero, oppure la necessità di avere un territorio popolato da chi ha le carte a posto, magari ad esclusivo soddisfacimento di quello che i sociologi della pubblica amministrazione definiscono il narcisismo delle istituzioni, quando queste sembrano limitarsi a circondare la vita sociale di formalità e di spettacoli istituzionali superflui. Ebbene, se l'interesse prevalente è quello rappresentato dalla prima esigenza, tutti gli altri eventuali "interessi pubblici", se così si possono definire, devono passare sicuramente in secondo piano. Ed è ciò che si deve poter scrivere e trovare in una legislazione avanzata.
Per muoversi occorre intanto capire quali sono le potenzialità e la vastità di soggetti interessati nel mondo che abbiamo citato e che possiamo utilizzare nel perseguimento di una logica del "reciproco interesse" tra italiani residenti nella Penisola e gli altri sparsi fuori per ovviare al grave problema dello spopolamento e della mancanza di forze giovanili. Non mancano in proposito proposte nel panorama nazionale. Tutte peraltro interessanti e realizzabili. Tra le più ascoltate vi sono quelle dirette al sostegno della famiglia e della maternità che, tuttavia, si scontrano con i tempi verosimilmente troppo lunghi che impone l'individuazione e l'attuazione delle relative condizioni di realizzazione. Infatti, se tutto andasse bene un eventuale innalzamento delle nascite anche in tempi ravvicinati non sarebbe utilizzabile dal sistema economico prima di vent'anni. Poi vi sono i servizi alla maternità e all'infanzia, che molti ritengono esserne in qualche modo la condizione, soprattutto con la donna che lavora.
In una realtà tra le più avanzate economicamente e socialmente al mondo, come Singapore, che ha fondato un sistema di sostegno alla maternità e all'infanzia tra i più evoluti del mondo, la crescita demografica è stata appena dell'1% [6]. Vi è poi chi, soprattutto dietro la spinta dei settori economici più penalizzati dalla mancanza di manodopera, propende per una riconsiderazione del migrante definito economico in tutta una seria di attività che nel nostro Paese, come in altri nel mondo occidentale più avanzato, i residenti non intendono più svolgere, proponendo pertanto un approccio più realistico e flessibile al fenomeno immigratorio. Anche questa soluzione costituisce oggetto di rinnovato interesse, alla luce anche di quanto fanno gli altri Paesi europei, segnatamente la Germania

e la Francia, che stanno riuscendo a superare le pregiudiziali razziste della parte più conservatrice del loro elettorato. Tuttavia, anche da questo punto di vista non mancano i limiti, dovuti soprattutto al fatto che le disponibilità di giovani nel mondo non è eterna, soprattutto se si parla delle competenze e professionalità necessarie, perché già alla metà di questo secolo se ne dovrebbe avvertire la carenza [7].

Un'altra soluzione è quella proposta da chi vorrebbe fermare e convogliare nel Paese le risorse giovanili che cercano sbocco all'estero, ossia le intelligenze cosiddette fluide opposte a quelle cristallizzate delle persone più avanti negli anni, ma anche qui se non si recupera terreno in termini di competitività e di attrattività del sistema Italia, a tacere del radicamento che potrebbe avere realizzato nel frattempo qualcuno nel nuovo Paese di accoglienza (coniuge e figli), è difficile attendersi le risposte sperate. In questo ventaglio di proposte e di soluzioni, tutte egualmente importanti e complementari, va inserita la possibilità di attrarre i discendenti dei previ migranti italiani nel mondo, la cui proposta in termini di percorribilità si segnala sia per l'immediata utilizzazione di soggetti, giovani e giovani adulti, che si trovano già in età lavorativa sia per il dato culturale che, a prescindere dalla competenza linguistica, dovrebbe essere largamente presente nel Dna degli eventuali candidati.

Aspetto quest'ultimo autorevolmente confermato dagli studi di Maddalena Tirabassi sulla penetrazione della cultura e della lingua italiana nelle seconde generazioni di emigranti con un *fil rouge* che spesso parte dai nonni che stanno in Italia e si rafforza all'estero nelle frequentazioni sociali, scolastiche e familiari [8]. Dalle informazioni e dalle osservazioni anche da noi effettuate non ci sembra mancare la disponibilità di tanti giovani discendenti degli emigrati italiani a ripercorrere all'inverso la strada dei propri antenati, che sotto il profilo quantitativo si stimano raggiungere, accanto ai sei milioni di cittadini del nostro Paese residenti all'estero (inclusi gli ultimi *expat*), circa ottanta milioni di persone. Appare strategica proprio la componente giovanile dell'America latina centrale e caraibica, che presenta oltretutto un livello di scolarizzazione abbastanza elevato e una forte influenza culturale italiana. In questo modo sarebbe a disposizione una soluzione in grado di tranquillizzare anche chi teme che l'ingresso di stranieri nel nostro Paese ne possa in qualche modo stravolgere i fondamenti etici e culturali.

Tuttavia, visto in termini generali, cioè a prescindere dalle aree geografiche, il problema dell'immissione in Italia dei discendenti degli italiani emigrati (o dei più recenti giovani *expat* che intendessero rientrare), cela non poche difficoltà sul piano pratico e, che in qualche misura spiegano storicamente proprio la scarsa affluenza dell'elemento latino americano nel nostro Paese – su un 9,5% dell'influenza complessiva dell'immigrazione dell'America centro meridionale in Italia il 15% sarebbe peruviana, seguita da ecuadoriani e brasiliani [9] –, ossia un rientro che non rispecchia quantitativamente la consistenza della nostra emigrazione in quell'area, situata prevalentemente in Argentina e in Brasile. Tutti problemi che ora passiamo in rassegna e che si possono tenere presenti e risolvere solo in parte in un'apposita legge di settore (nel senso che da qualche parte si dovrebbero allentare i cordoni della borsa per rendere meno dispendiosi i trasferimenti).

Dunque, per rendere concrete queste politiche, limiti economici si sommano ad altri di tipo giuridico. Rispetto ai primi, poiché parliamo essenzialmente di giovani, vanno messi nel conto i limiti di attrattività economico-retributiva, oltre che di organizzazione del lavoro, del nostro Paese, ostacolo che incontra anche chi è uscito di recente, nell'ambito non solo della cosiddetta "fuga dei cervelli" ma anche di professioni e mestieri più comuni ma carenti in molte economie avanzate anche dell'Europa e che attirano non pochi dei nostri artigiani che, a partire da lavori che magari non accetterebbero in Italia, si rendono disponibili nella convinzione di riuscire a procedere meglio nella scala sociale.

La conclusione realistica è che, fintanto che il problema non verrà risolto in modo sistemico almeno in quei campi in cui maggiormente si fa sentire la concorrenza internazionale, segnatamente quelli scientifici e della ricerca, occorrerà concentrarsi sulle generazioni di migranti successive alla prima su cui l'attrattività generale del nostro Paese risulta essere più elevata. Ci riferiamo ancora all'America Latina in cui a fronte di una grande realtà giovanile caratterizzata, come si è detto, da un

discreto livello di istruzione non corrisponde un sistema di retribuzioni e di posizioni sociali adeguate rendendo così l'Italia, pur con tutti i suoi limiti, infinitamente più appetibile. Ma non è escluso che anche da altre parti del pianeta esista ancora chi sia disposto a ridare per la seconda volta fiducia al Paese di origini, giacché è assodato non solo storicamente ma anche sociologicamente che a una fase di residenza in un Paese straniero, per nostalgia e per altre ragioni e molte volte prima dell'età pensionistica, sorge il desiderio di rientrare nella terra di origine.
Il secondo problema è di natura essenzialmente giuridica e amministrativa, come ha dimostrato il fallimento delle opportunità offerte dalle recenti legislazioni del 2010 frustrate dalle ambiguità delle agevolazioni fiscali in esse contenute e poi riproposte in chiave più aggiornata nel 2020 quando ormai i buoi erano scappati dalla stalla [10]. Più in generale, quindi, occorre fare in modo che si possa entrare e circolare in Italia senza sentire sulla testa la spada di Damocle dell'espulsione per la marca da bollo messa male o lo sportello chiuso per la festività del patrono locale. Perché ciò sia possibile è indispensabile procedere con le dovute semplificazioni, operazione in cui oggi non si è più soli giacché sono già in atto tendenze politiche e culturali che avvertono come l'inadeguatezza del sistema amministrativo frustri ogni volontà di cambiamento. Come tutti sanno tra le condizioni per procedere col Pnrr vi è proprio la riforma burocratica, ma poiché questa non potrà avere i tempi brevi del Piano trascinandosi ritardi quasi secolari è ragionevole auspicare che, se si vogliono raggiungere un minimo di obiettivi in tempi accettabili, occorre muoversi in questa direzione immediatamente, a incominciare da tutte le iniziative legislative che si intende varare [11].
In questo senso agirebbe da calmiere l'istituzione di un visto permanente per queste categorie di entranti, che possa essere attrattivo e acquisibile senza altre preoccupazioni che non siano di efficienza e di giustizia vera. Sarebbe ingiusto non riconoscere all'attuale legislazione dello Stato, quella che è regolamentata dal T.U. 286/1998 e successive modificazioni, un orientamento favorevole alla permanenza senza limiti nel territorio di chi cittadino non è. Questo corpo di disposizioni, e nel cui solco per maggiore speditezza non sarebbe inopportuno incanalare le relative proposte, in realtà individua una decina di possibilità di entrare e vivere in Italia con un visto a tempo indeterminato – tra questi diplomatici, ecclesiastici, imprenditori, professionisti, lavoratori, studenti, ricercatori, persone in condizione di autosufficienza economica. Tra di essi vi sono i "soggiornanti di lungo periodo" che sono esentati dall'obbligo di rinnovo e dalla dimostrazione ulteriore dei requisiti necessari per mantenerlo.
Ma il problema è che tutto ciò spesso può essere ottenuto solo in cambio di sevizie burocratiche, messe in atto nel nostro Paese con tutta una serie di condizionamenti e procedimenti amministrativi nascosti dietro articoli di legge e relativi commi e che, anche nei casi presentati sopra come passi in avanti verso la semplicità dei rapporti con l'amministrazione statale, funzionano all'atto pratico ancora come inaccettabili appesantimenti delle procedure. Infatti, se si tratta di un sistema difficilmente comprensibile per chi vive in Italia, lo diviene ancora di più per chi risiede all'estero che in certi comportamenti ravvisa solo tratti di violenza istituzionale o pretesti per favorire abusi e favoritismi.
Questo limite era percepito chiaramente, per esempio, da chi era costretto a fare code interminabili nei consolati italiani per la pratica della cittadinanza – celebri quelle a Buenos Aires che iniziavano la notte precedente, per poi magari dover rifarla un altro giorno perché il documento presentato non era "regolare" – dove tutt'oggi si segnalano anche richieste indebite di somme di denaro le cui denunce, per timore di ritorsioni, difficilmente varcano la soglia delle associazioni degli italiani nel mondo o dei rappresentanti eletti in Parlamento. Le cose non migliorano quando si arriva in Italia e si è costretti a mettersi nelle mani degli uffici di frontiera, laddove, a conferma di come certi apparati funzionino in ultima analisi solo da collo di bottiglia, oggi le questure italiane paiono essere indietro quasi al quaranta per cento nella concessione dei visti di ingresso agli stranieri [12] e, come sanno tutti gli italiani, gli stessi uffici non appaiono neanche all'altezza di sbrigare i passaporti in tempi ragionevoli. Troppe volte chi sta in ascolto del mondo degli italiani all'estero deve raccogliere queste lamentele senza potere fare nulla perché si trova davanti ai muri di gomma delle istituzioni preposte.

Per questo motivo, anche lungo la scia delle tendenze semplificatrici e delle pionieristiche sperimentazioni del sistema amministrativo nel suo complesso, si potrebbe fare in modo che il visto di ingresso nel Paese per le categorie che indichiamo beneficiarie di una eventuale legge in materia, dopo il quinquennio previsto, pur mantenendo le procedure attuali (art. 5 del DPR 394/1999), vale a dire attraverso le strutture periferiche dello Stato all'estero, possa essere tramutato alla scadenza in visto permanente direttamente presso il comune di residenza, che provvederà ad aggiornarlo ogni cinque anni come per gli altri documenti di identità, collegandosi eventualmente esso con le strutture del ministero degli interni competenti, senza porre in alcun modo tale adempimento a carico dell'utente.
A questa concessione si collegherà tutto il complesso di diritti e di eventuali interessi legittimi degni di tutela così come già previsto per chi non è cittadino italiano dall'art 2, commi 4 e 5 del Decreto legislativo 25 luglio 1998 n. 286. Egualmente sarà opportuno far cadere l'obbligo di presentarsi in questura per il suo rinnovo in quanto assolutamente pleonastico giacché la *ratio* di questa procedura si basa sulla giustificazione di impedire la presenza nel nostro Paese di persone che vivono nell'illegalità, ignorando che sono eventualmente sufficienti le disposizioni di legge vigenti per tutti i cittadini italiani che se delinquono vengono processati e reclusi e, se stranieri, eventualmente rimpatriati o estradati. Per giunta si segnala che, a controllare il corretto comportamento della popolazione straniera nel nostro Paese, in tutti i casi sono sufficienti le vigenti disposizioni (art. 5, commi 5 e 6 del DPR 286/1998) che pongono a carico delle questure la vigilanza e la potestà di intervenire, con la possibilità di revocare eventuali permessi di soggiorno. Infine, poiché un progetto di legge avanzato possa idealmente abbracciare non solo il maggior numero possibile di soggetti interessati e favorirne la circolazione nel nostro Paese, ma anche funzionare concretamente come solidarietà nei confronti degli italiani e dei loro discendenti che si trovino in Paesi colpiti da crisi endemiche, sarebbe opportuno che tutti i beneficiari di una eventuale disposizione di legge a loro favore fossero ammessi anche al di fuori delle "quote" previste dagli artt. 21 e 22 dello stesso T.U. e dagli artt. 29, 34 commi 7,8 e 10, e 40, comma 1, del DPR 394/1999.
Come si è detto, conforta che la legislazione italiana e la politica nazionale da qualche tempo stiano cercando di superare i vecchi steccati burocratici mettendosi al passo con gli altri Paesi europei, e per ciò che ci riguarda per comunanza di platea migratoria in America latina, segnatamente la Spagna e il Portogallo che con leggi recenti hanno allargato le maglie della cittadinanza, la prima estendendola a tutti gli spagnoli usciti a causa della guerra civile e del regime franchista e il secondo con la concessione di un visto che parte da un anno di validità alle comunità dei Paesi di lingua portoghese, in primo luogo brasiliani [13].
Ma non minori sono le aperture ai migranti di altri Paesi come la Germania e la Polonia che con facilitazioni, siti internet e promozione anche all'estero si misurano anch'essi con molto realismo in soluzioni ai problemi dell'invecchiamento della popolazione e della denatalità in funzione di un maggiore dinamismo economico. Ponendosi in questa direzione anche l'Italia ha previsto un procedimento semplificato a favore delle Start up di iniziativa extraeuropea con la legge del 17.12.2012 n. 221 che consente, dal 2014, di avviare le procedure per l'ottenimento del visto e del permesso di soggiorno direttamente presso il ministero dello sviluppo economico. La tendenza a procedere in modo più agile è stata confermata nella legge di bilancio 2017 art. 27 bis che concede visto e permesso di soggiorno agli investitori extraeuropei. Ma anche il recente Decreto legge 27.1.2022 all'art. 27 comma 1 sexties prevede una concessione del visto egualmente più rapida ai cosiddetti "nomadi digitali" extraeuropei. Da ultimo vi è il cosiddetto decreto Cutro, del 10.3.2023 n. 20, che sostiene attività formative professionali e di lingua e cultura italiana all'estero da parte di imprese aderenti ad associazioni professionali con percorsi che si dovrebbero concludere con la concessione di visti di ingresso in Italia in qualunque momento e al di fuori dei decreti flussi. Come si vede la tendenza nel nostro Paese è già in atto e a questa occorre raccordarsi.
Un altro problema sempre attinente alla semplificazione e per andare incontro a chi chiede di rientrare con titoli riconosciuti dallo Stato italiano, è la proposta di potere dimostrare esclusivamente sul piano documentale e in tempi certi il possesso dei requisiti di accesso funzionali all'obiettivo non solo che

chi entra in Italia non debba incontrare eccessivi problemi di inserimento e di socializzazione (leggasi le necessarie conoscenze linguistiche), ma anche al possesso delle necessarie competenze lavorative. In questo senso, posto che sarà opportuno promuovere corsi di formazione professionale e di conoscenza linguistica e culturale per fronteggiare le domande di ingresso, chi è in grado di dimostrare il possesso dei relativi requisiti dovrebbe munirsi semplicemente di un'attestazione da parte di istituti di cultura italiana all'estero, università italiane con sedi all'estero, istituzioni artistiche sportive e culturali che svolgano attività internazionale come pure le camere di commercio italiane che operano all'estero o uffici commerciali delle ambasciate per gli imprenditori e i professionisti.
Un'ulteriore possibilità è quella di rilasciare i visti per persone il cui possesso dei requisiti sia "di chiara fama". Queste attestazioni sono del resto abbastanza coerenti con l'attuale normativa, che prevede il possesso di un'idonea formazione già all'art. 34, comma 1 del DPR 394/1999 in attuazione delle più generali disposizioni dell'"accordo di integrazione" degli artt. 4 bis,22, comma 15, e 23 del T.U. 286/19981, su cui tuttavia è necessario innestare altre semplificazioni. Infatti, coerenza e ragionevolezza vorrebbero che la dimostrazione dei requisiti avvenga attraverso una certificazione che queste istituzioni possano rilasciare esclusivamente sulla base di attestazioni e di documentazioni (per fare esempio, un giornalista che notoriamente scrive in italiano per un giornale italiano all'estero, allegata la documentazione necessaria, non dovrà esibire oralmente a nessuno la conoscenza della lingua italiana come pure potrà essere esentato un cantante lirico che, egualmente si sa, per il fatto di svolgere questa attività non può lavorare se non conosce la lingua italiana, o il "dantista" di un'università americana e via di seguito).
Per sveltire i procedimenti nelle istituzioni che devono concedere le attestazioni la proposta del Comitato 11 ottobre è che a questo adempimento non dovrebbe essere concesso un tempo superiore ai sessanta giorni, e a un analogo termine sarebbe opportuno che si debbano attenere i consolati per il rilascio del visto di propria competenza. In caso contrario, in ogni fase procedimentale, dovrebbe scattare l'istituto del silenzio-assenso. Insomma, alcun dipendente pubblico o recessi dello Stato profondo dovranno essere più incoraggiati a opporre inerzie o cavilli in atti e in procedimenti a chi viene nel nostro Paese posto che la ripresa e il futuro di questo costituiscono obiettivi di prevalente interesse pubblico. Ma il lavoro sarebbe a metà se non si prevedesse di presentare attestazioni, dichiarazioni e documenti, inclusi quelli di riconoscimento dei titoli professionali e accademici, in un certo modo. Da un lato, per chi fa parte dell'Unione Europea, ci si dovrebbe attenere alle lingue ufficiali e di lavoro dell'Unione così come stabilito dal Regolamento Comunitario del 1958, art. 1, rispetto alle quali sarà onere degli uffici pubblici uniformarsi, operazioni oggi più accessibili grazie anche agli strumenti informatici; viceversa per i Paesi extraeuropei i documenti potranno essere presentati, oltre che in lingua italiana, in inglese, spagnolo, portoghese e francese, ossia le lingue prevalenti dei Paesi in cui è diffusa la nostra emigrazione (America latina e settentrionale, Canada, Australia e Africa).
È superfluo sottolineare che il meccanismo dei visti garantisce solo la circolazione sul territorio nazionale, mentre per recarsi in altri Paesi o dell'Unione Europea o altrove l'interessato dovrà partire dalle condizioni garantite dalle rispettive cittadinanze. La proposta di legge non dovrebbe prevedere ulteriori passaggi procedurali in caso di diniego di certificazioni e concessioni di visti, che potrebbero appesantire soltanto i procedimenti, ritenendo che la materia trovi una sufficiente regolazione sistemica, anche nel T.U. del 1998, attraverso i ricorsi gerarchici e le impugnazioni presso i giudici amministrativi e quelli ordinari.
Riassumendo si può individuare schematicamente la platea e gli obiettivi dei beneficiari di un'eventuale legge per circoscrivere meglio l'interesse pubblico collegato. In primo luogo, si tratta di cittadini di uno Stato extraeuropeo (sappiamo che la cittadinanza europea contiene *in nuce* già queste possibilità) che abbiano interesse a frequentare il nostro Paese non solo come artisti, studiosi o turisti, ma anche stabilirsi permanentemente o occasionalmente come imprenditori e professionisti senza che ogni volta per entrare debbano assoggettarsi a pratiche burocratiche. Il principio, in qualche modo innovativo, è che si può essere italiani non solo per nascita o per sangue ma, di fatto, anche per appartenenza culturale. Questa opportunità è chiaramente rivolta ai più giovani che pianifichino di

fermarsi in modo permanente nel Paese, ponendoci anche con questo istituto all'altezza dei Paesi più avanzati che, dal Pacifico all'Atlantico, mettono da tempo in campo politiche fortemente competitive di circolazione e di attrazione di cervelli e di manodopera.
La seconda categoria è quella dei discendenti degli italiani a suo tempo emigrati all'estero che non abbiano ottenuto la cittadinanza italiana (e che verosimilmente se ne hanno i requisiti potranno richiederla più comodamente in Italia). Con estremo realismo si potrebbe fare leva su una fascia di popolazione che, considerati i limiti del visto, sia costretta in qualche modo a risiedere nel territorio nazionale e non, come capita a chi ha la cittadinanza italiana, a fermarsi nei Paesi di area spagnola e portoghese, per ragioni di maggiore competenza linguistica o procedere poi più avanti, magari nel Nord Europa. Ma anche questo è un risultato che si può ottenere direttamente e all'inverso incrociando le agevolazioni di una eventuale legge italiana a quelle già approvare da quei Paesi. Infatti, le recenti normative spagnole e portoghesi, per esempio, enfatizzano che attraverso esse si ottiene anche quella europea che consente di trasferirsi sul resto del territorio dell'Unione. E così una politica mirata e di collaborazione in Europa, posto che in ultima analisi anche in questo caso si tratta di flussi migratori, potrebbe servire ad attrarre e selezionare meglio altre fasce di giovani, non necessariamente di origine italiana e senza bisogno di eccessivi adempimenti, facendo così cadere indirettamente la distinzione tra migrazioni primarie e secondarie che oggi sembrano ossessionare i governi europei.
Una legge con maglie siffatte non dovrebbe porre limiti di età per l'ingresso e le opportunità si estenderebbero anche al caso in cui l'interessato avesse nelle proprie origini qualche ascendente italiano, cosa non infrequente, per effetto della quale si potrebbero prevedere apposite agevolazioni fiscali. Un implicito allargamento si avrebbe anche a favore di eventuali minoranze di emigrati anziani che godono di pensioni italiane che potrebbero stabilirsi nel nostro Paese garantendo la tranquillità economica ai familiari più giovani che accettassero di seguirli**.** Analoga agevolazione e per lo stesso periodo si potrebbe estendere al nucleo familiare dei cittadini italiani residenti e non all'estero, ma colà per ragioni di studio, di lavoro o familiari, che rientrino in Italia per svolgere un'attività lavorativa o professionale continuativa. Il presente beneficio, che si potrebbe cumulare con altri di natura fiscale eventualmente dovuti, si potrebbe riservare alla sola famiglia del rientrante, propria o di origine, in modo da porsi in linea con altri Paesi europei come la Germania, per esempio, che non solo cerca di rendere più attrattive le proprie retribuzioni ma anche di agevolare lo spostamento dell'eventuale nucleo familiare al seguito.
Facendo perno sulla leva fiscale, indirettamente la proposta può estendersi anche a chi, essendo cittadino italiano, intendesse rientrare in Italia da qualsiasi parte del mondo, ma che non ne avesse le condizioni materiali. In questa fattispecie potranno rientrare non pochi discendenti di emigranti che, pur essendo in possesso della cittadinanza italiana, non hanno le possibilità materiali di trasferirsi nel nostro Paese perché, per ipotesi, non hanno più parenti che li possano ospitare in attesa del completamento degli studi o della ricerca di un lavoro per cui hanno bisogno di un periodo di ambientamento. Possono rientrare in questa platea anche eventuali emigranti, non necessariamente giovani, che fossero nelle condizioni materiali di farlo, sia pure in pensione, e che riuscissero a ospitare un giovane rientrante nelle categorie qui previste. In astratto la norma, sia pure senza specificarlo direttamente, potrebbe favorire il rientro anche di giovani cosiddetti *expat*, ossia le ultime generazioni di fuoriusciti che avessero qualche genere di difficoltà (e sappiamo che non tutti hanno avuto sempre la stessa fortuna) a riambientarsi nel Paese di origine.
Coerentemente con il dettato costituzionale che delinea uno Stato regionalista, se compito dell'apparato centrale è quello di regolare i flussi dall'esterno all'interno, spetta più opportunamente alle regioni e agli enti locali di seguirne le ricadute sui rispettivi territori. In questa direzione incominciano a muoversi le regioni, alcune come l'Emilia Romagna con la legge che stimola e regola l'insediamento di giovani che rientrano o, che stranieri, intendono operare sul territorio regionale, altre come il Molise che prevedono la corresponsione di un piccolo reddito a chi intende inserirsi nel territorio mentre altre ancora come la Sicilia e la Sardegna facilitano l'acquisto di case da parte di stranieri finalizzate ad attività produttive. Le aspettative e i fermenti ci sono, dunque, ma perché alle

buone volontà seguano le realizzazioni è necessario garantire gli ingressi ed è per questo che è fondamentale coinvolgere le regioni nella programmazione degli interventi in modo da assicurare omogeneità di indirizzo sia pure nel rispetto delle specificità locali e soprattutto a mettere in comune esperienze e conoscenze. Va da sé, infatti, che se le amministrazioni locali possono contare su chi potenzialmente può insediarsi nel proprio territorio, possiedono strumenti legislativi e finanziari per organizzare corsi di formazione professionale, supportare attività economiche, condurre campagne promozionali del proprio territorio, ecc. Si tratta in ultima analisi di interventi che, quasi a cascata, potranno andare a vantaggio degli enti locali che, indicati dalla presente proposta come titolari delle operazioni amministrative di insediamento dei nuovi arrivati, avranno non solo il polso del fenomeno ma potranno aiutare le rispettive regioni a incanalare le risorse nelle direzioni giuste.
Più in generale andrebbe chiarito che la gestione di un aspetto così delicato dei flussi migratori andrebbe meglio affidato a strutture e soggetti adeguatamente preparati e motivati che più facilmente si possono trovare in altri ambiti delle strutture pubbliche piuttosto che in quelli che attualmente ne hanno la competenza. Chiunque troverebbe paradossale, credo, che la sanità dei cittadini fosse affidata a del personale la cui massima aspirazione fosse di vedere i pazienti dentro una bara o la cura del patrimonio forestale a dei piromani. Eppure, nella materia che trattiamo pare che troppo spesso avvenga proprio così.
Infine, un ruolo dovrà essere assegnato all'associazionismo, peraltro non trascurato neanche dal T.U. sull'Immigrazione nella misura in cui è ipotizzabile che possano assistere chi entra nel nostro Paese. Inoltre, possono rivelarsi utili sia sotto l'aspetto della promozione delle iniziative collegate al rientro in Italia sia dal punto di vista dell'assistenza e della consulenza in fase di richiesta di visti e della relativa informazione. Ma ancora di più potranno rivelarsi utili, soprattutto quelle di secondo livello (ossia che organizzano più associazioni locali), se saranno disponibili a curare la preparazione culturale e linguistica di chi aspira a entrare in Italia.
In conclusione, per prima cosa è indispensabile innalzare a interesse pubblico l'operazione di ripopolamento e ringiovanimento del Paese e, per conseguenza, facilitare l'ingresso a chi intenda entrare in questa logica, abbandonando tutte le cautele burocratiche e tutti quegli istituti che oggi appesantiscono la gestione dei flussi migratori non rendendoci troppo dissimili da tanti Paesi che critichiamo per il trattamento che riservano a chi aspira a uscire. E, *last but not least,* ciò non dimenticando che gli studi più autorevoli attribuiscono al movimento migratorio internazionale, se favorito, la capacità di raddoppiare la ricchezza mondiale.

Dialoghi Mediterranei, n.62, luglio 2023

Note

[1] Bassetti, P. (2015), *Svegliamoci italici. Manifesto per un futuro glocal,* Marsilio, Venezia, dove sono esposte le tesi del movimento che fa capo appunto al corifeo del movimento.
[2] Cfr. sul tema Giumelli, R. (2019), *Post-Made in Italy. Nuovi significati, nuove sfide nella società globale,* Edizioni Altravista, Broni (PV): 87 ss.
[3] Marchetti, R.,*Italici, cioè iper italiani* in "Corriere della sera" del 05.05.2023.
[4] Cfr. *Ageing and innovation. The old and the zestless* in "The Economist" June 3rd 2023, in cui si paventano I rischi dell'invecchiamento in atto nel mondo che comporterà non solo problemi di aumento della tassazione (in funzione welfare e per diminuzione di contribuenti), ma anche di indebolimento dell'attività produttiva dovuto alla carenza di giovani descritti dall' "intelligenza fluida".
[5] Cfr. Aledda, A. (2018), *Gli italiani nel mondo e le istituzioni pubbliche,* Franco Angeli, Milano: 27 ss.
[6] Cfr. "The Economist" cit.
[7] Ibidem, *Tle old and the zestless*: 17, in cui tra l'altro si afferma che solo l'Africa sub sahariana funzionerà come un serbatoio senza limiti di età e di periodi.
[8] Cfr. Tirabassi, M. (2021), *Second Generation Italics. Introduzione* in "Altreitalie. International Journal of Studies on Italian Migration in the Worlds" 63/2021, che con un approccio "italico" esplora con storie di vite I percorsi di affermazione della lingua e cultura italiana nelle ultime generazioni di emigranti.

[9] Cfr. Di Sciullo, L. (2023), *I soggiornanti non comunitari a inizio 2023* in "Dossier Statistico Immigrazione 2022", Idos, Roma, che conferma trattarsi di una popolazione molto giovane, del 30,9% tra i 18-29 anni / e ben tre su cinque celibi), di cui 340.000 proviene dall'America centro-meridionale

[10] Nella pratica capitò che la legge finanziaria del 2010 avesse offerto agevolazioni fiscali a chi rientrava in Italia nel mondo universitario, della ricerca e del management. A rientri avvenuti una circolare del Direttore dell'Agenzia delle Entrate stabilì che non ne avesse diritto chi non era iscritto all'Aire, requisito peraltro non stabilito in legge, richiedendo indietro le somme percepite. Conseguenza fu il caos amministrativo e il montare di diverse cause presso i tribunali che la stampa nazionale non omise di stigmatizzare. A questa situazione si volle porre rimedio con la finanziaria di dieci anni dopo, 2020, stabilendo anche che non era necessaria iscrizione all'Aire anche per i beneficiari della disposizione legislativa precedente. Intervento tardivo, perché nel frattempo la gran parte aveva ripreso la via dell'estero e nessuno dei nuovi si fidava più del nostro Paese.

[11] Si veda il mio articolo in questa rivista al numero 61, *Fenomenologia della burocrazia. Pressioni e oppressioni,* in cui attribuisco al modo di confezionare le leggi la prima responsabilità degli ingorghi e ingiustizie burocratiche.

[12] Cfr. Gaffori, L. (2023), *Le politiche di ingresso e i visti rilasciati nel 2021* in "Dossier Statistico Immigrazione 2022" Idos: 109, in cui precisa che sul totale delle domande esaminate per la concessione del visto solo il 62% sarebbe evaso.

[13] La Spagna ha allargato le maglie della cittadinanza a tutti i discendenti di emigrati spagnoli che siano espatriati a seguito della Guerra Civile, mentre il Portogallo ha stabilito un'autorizzazione automatica di residenza, inizialmente di un anno, con il nuovo regime di ingresso nel paese degli immigranti dai paesi di lingua portoghese.

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. L'autore è stato anche un dirigente della pubblica amministrazione con compiti *prevalentemente* di formazione, studio, analisi e progettazione normativa. Ha scritto, tra l'altro, *Anatomia di una pubblica amministrazione* (2013) in cui analizza i meccanismi decisori e la mentalità delle pubbliche amministrazioni.

Lumache e polvere da sparo. Immagini e metafore da “Il sorriso dell’ignoto marinaio”

di *Giovanni Altadonna*

«Dietro i fani, mezzo la costa, sotto gli ulivi giacevano città. Erano Abacena e Agatirno, Alunzio e Apollonia, Alesa…Città nelle quali il Mandralisca avrebbe raspato con le mani, ginocchioni, fosse stato certo di trovare un vaso, una lucerna o soltanto una moneta. Ma quelle, in vero, non sono ormai che nomi, sommamente vaghi, suoni, sogni. E strinse al petto la tavoletta avvolta nella tela cerata che s’era portato da Lipari, ne tastò con le dita la realtà e la consistenza, ne aspirò i sottili odori di canfora e di senape di cui s’era impregnata dopo tanti anni nella bottega dello speziale» (Consolo, 2004: 7).
Una dialettica intrigante e lacerante fra ideale e concreto, tra aspirazioni egualitarie e violenza politica, fra dimensione onirica e materialità della terra, attraversa *Il sorriso dell’ignoto marinaio* di Vincenzo Consolo: «un libro-vita, un libro-destino, se è lecito definire così un’opera che s’identifica totalmente col profilo intellettuale del suo autore e, di più, col suo destino di scrittore» (Di Grado, 1999: 117). Antinomie che si esprimono nell’accostamento di immagini diversissime, di luoghi impressi nella memoria di uno scrittore siciliano, milanese d’adozione, che rammemora la terra d’origine, quel tratto di costa tirrenica fra Capo d’Orlando e Cefalù con le isole Eolie a far da cornice ai Monti Nebrodi. In questa rappresentazione, tante voci trovano diritto d’asilo nella polifonia di uno stile quasi poetico, che restituisce senza idealizzazioni romantiche la complessità del reale.
Una realtà che va dalle aspirazioni accademiche di un barone siciliano dell’Ottocento alla cruda miseria dei pellegrini di Lipari che implorano la grazia della Madonna di Tindari contro il “mal di pietra”, una malattia polmonare endemica per i cavatori di pomice nota come silicosi (Lo Cascio, 2014: 1). Una realtà che si dipana dall’erudizione di Enrico Pirajno, barone di Mandralisca – intellettuale dal sapere eclettico, appassionato ricercatore di tutte le produzioni umane e degli oggetti naturali nel più classico spirito dell’umanesimo illuministico, nonché attivo sostenitore della causa risorgimentale – fino all’ingenua ignoranza del domestico Sasà che, mentre sorseggia acqua e zammù di fronte al Duomo di Cefalù, non può fare a meno di stupirsi che il suo signore allestisca un ricevimento per mostrare agli amici «un pezzo di sportello di stipo comprato a Lipari dallo speziale,

pittato, dice lui, da uno che si chiamava 'Ntonello, di Messina». Una realtà che include diverse voci, diversi linguaggi, diverse ragioni, diversi motivi.
C'è l'aristocrazia feudale siciliana, impersonata da quel don Galvano Granza Maniforti che nel suo castello a Sant'Agata Militello, mentre da un lato accoglie il barone Mandralisca suo pari (almeno di ceto), dall'altro bastona col nerbo di bue i «ladri di passo, grassatori, briganti, masnadieri» che riesce a catturare sulle sue terre; fra cui quel brigante sanfratellano che parla «'na lingua stramba, forestiera». Di quella aristocrazia feudale fa parte lo stesso Mandralisca, che tuttavia riflette con impietosa lucidità sull'origine delle disuguaglianze sociali, in una condanna che diventa autocritica e non risparmia neanche gli intellettuali:
«"Ma come, come" si chiese il Mandralisca "questi nobili antenati sono diventati nobili, per aver badato ai propri o agli interessi d'altri? E se è vero il primo caso, com'è vero, allora tutta l'umanità risulta nobile… o pure, ahimè, gli uomini siam tutti ignobili!… Tranne, tranne qualcuno", ammise il Mandralisca. E pensò ai poeti, agli scienziati, ai filosofi, agli uomini di studio, avulsi e distaccati dalla lotta per procurarsi beni…
"Ma no, ma no!" si disse. "C'è quasi sempre qualcuno dietro a loro, un padre o un mecenate, che ha arraffato e provveduto a riempirgli il ventre, dandogli agio così di poetare o inseguir ricerche, idee, esperimenti. E io, io stesso," pensò "se non avessi avuto da mio padre Colombo, Giarrizzello, Musa e tutti gli altri fondi, avrei potuto scapricciarmi a inseguir uccelli, uova di palma, lumachelle; a raccogliere reperti, tesori d'arte, monete, quadri?…"».

Non stupisce che un intelletto così illuminato fosse, fra i naturalisti siciliani dell'Ottocento, «l'unico, e non certo per speciali disponibilità economiche, a possedere le opere di Galileo Galilei» (Lo Cascio, 2014: 2). Un personaggio capace, per mezzo della penna di Consolo, di formulare una condanna impietosa della classe dirigente, siciliana prima e italiana poi, tale da sollecitare la definizione del *Sorriso* come «il più coerente anti-*Gattopardo* della nostra letteratura recente, […] che ribalta drasticamente l'ottica aristocraticamente nostalgica di Lampedusa in favore delle plebi isolane, della radicale e irriducibile alterità dei loro linguaggi e dei loro valori» (Di Grado, 1999: 115).
Ci sono le urla dei contadini in rivolta, fiduciosi che lo sbarco dei Mille porti nelle disgraziate terre siciliane una vera rivoluzione sociale e non solo un colpo di Stato contro i Borbone-Due Sicilie. Ci sono i discorsi e i progetti ricchi di speranze dei patrioti, come Giovanni Interdonato. E poi c'è la polvere da sparo, ci sono i fucili che danno voce alla volontà di riscatto sociale del popolo e alla necessità di mantenere l'ordine in uno Stato neonato. E dopo ci sono i morti. I cadaveri per le strade e le campagne di Alcara sono cibo per il grifone, «il vulturùne. Le ali aperte per tre metri e passa, stese le zampe con gli artigli curvi, grasso, enorme piomba a perpendicolo dall'alto come calasse dritto dall'empireo. L'*avvoltoio carnivoro* si posa sopra i morti putrefatti: affonda il rostro, scava, un colpo vigoroso della testa, e strappa, da ventre o da torace, un tocco. S'erge, e vola via con frullìo selvaggio. *Così avvenne*».
Una realtà complessa, ambigua; indecifrabile come quello *Sguardo d'ignoto* che riassume in sé la marca dello spirito siciliano: l'insularità, il partecipe distacco, la disillusione di chi si trova «in quella giusta età in cui la ragione, uscita salva dal naufragio della giovinezza, s'è fatta lama d'acciaio, che diverrà sempre più lucida e tagliente nell'uso ininterrotto». Ma quello sguardo è soprattutto un'interrogazione enigmatica capace di provocare disagio nell'osservatore che (magia della pittura di Antonello) non può fare a meno di sentirsi *osservato*. Un disagio tale da aver indotto la figlia dello speziale, Catena Carnevale, a sfregiarlo con un punteruolo. «Tutta l'espressione di quel volto era fissata, per sempre, nell'increspatura sottile, mobile, fuggevole dell'ironia, velo sublime d'aspro pudore con cui gli esseri intelligenti coprono la pietà». Un'ironia che sembra essere l'unica reazione possibile all'assurdità dell'esistenza, alle contraddizioni del vivere e alle delusioni degli ideali, politici e non solo. L'ignoto marinaio di Antonello *è* fenomenologicamente, *appare come*, il repubblicano Giovanni Interdonato, sotto le mentite spoglie del «mercatante» Gaetano Profilio di Lipari; ma «lumaca, lumaca è anche quel sorriso!».
La "lumaca", nell'itinerario intellettuale di Enrico Pirajno, subisce infatti uno slittamento semantico da oggetto di storia naturale ad archetipo complesso e denso di implicazioni metaforiche; tale itinerario simbolico segnala un cambiamento radicale nella visione del mondo del nobile cefaludese,

occasionato da un evento storico realmente accaduto: la rivolta contadina di Alcara Li Fusi del 17 maggio 1860.
Il Mandralisca si trovava in quel paese dei Nebrodi, stretto fra la fiumara Rosmarino e le imponenti Rocche del Crasto, allo scopo di raccogliere particolari specie di chiocciole; non i comuni "babbaluci" o "ntuppateddi", però (come confusamente ipotizzato da don Galvano), bensì «quelle delle acque correnti sulle rocche alte, delle scaturigini e delle grotte come quella del Lauro sotto il monte Crasto»: ciò nell'ambito di uno studio sui molluschi terrestri e fluviatili della Sicilia in collaborazione col barone Andrea Bivona. Quell'ambizioso progetto scientifico sarà drammaticamente interrotto nella maniera più terribile per un naturalista: la distruzione, ancorché volontaria, dei propri materiali di studio.

«Confesso: dopo i fatti d'Alcàra ho detto addio alla mia pazza idea dello studio sopra la generale malacologia terrestre e fluviatile di Sicilia: ho dato fuoco a carte, a preziosi libri e rari, fatto saltare dal terrazzo il microscopio, schiacciato gli esemplari di ogni famiglia e genere: *ancylus vitrina helix pupa clausilia bulinus auricula*… Al diavolo, al diavolo! (La gioia e il piacere nel sentire quel rumore di scorze sotto le suole!)».

Fra l'entusiasmo del naturalista e la disillusione circa l'inutilità (pratica e immediata) delle ricerche di storia naturale (quella stessa inutilità dell'inutile [1] che cinquant'anni prima dei fatti di Alcara l'esuberante Rafinesque-Schmaltz chiosava come epigrafe al suo lavoro sugli animali e piante di Sicilia [2]), è quest'ultima a prevalere, in un impeto di commosso turbamento, nel romanzo di Consolo. Il Mandralisca non è però (nella realtà storica) così disperato da disconoscere l'importanza civica e pedagogica del patrimonio culturale da lui zelantemente accumulato: con un atto degno del più nobile spirito illuministico, con un gesto che costituisce il suo estremo tentativo di redimere la miseria di un popolo senza usare la polvere da sparo, dona in eredità tutti i suoi beni e il suo patrimonio artistico e scientifico alla "sua" città di Cefalù perché se ne tragga una scuola, un museo, una biblioteca, a beneficio dell'istruzione dei figli dei proletari. In tal senso si capisce bene perché il Testamento di Enrico Pirajno sia stato definito «la più grande opera» da lui prodotta (Lo Cascio, 2014: 3). Del resto, che gli ideali rivoluzionari non siano necessariamente sinonimo di progresso, il Mandralisca l'aveva compreso proprio a partire dai «fatti orrendi e sanguinosi» di Alcara. Prima di essi,

«io mi dicea: è tutto giusto, è santo. Giusta la morte di Spinuzza, Bentivegna, Pisacane… Eroi, martiri d'un ideale, d'una fede nobile e ardente. Oggi mi dico: cos'è questa fede, quest'ideale? Un'astrattezza, una distrazione, una vaghezza, un fiore incorporale, un ornamento, un ricciolo di vento… Una lumaca. Perché, a guardar sotto, sotto la lumaca intendo, c'è la terra, vera, materiale, eterna. Ah la terra! È ben per essa che insorsero quei d'Alcàra, come pure d'altri paesi, Biancavilla, Bronte, giammai per le lumache».

La lumaca è qui metafora della causa risorgimentale dell'unità d'Italia, per cui si batterono i patrioti; mentre la terra è metafora di se stessa: nella sua cruda immediatezza, non ha bisogno di immagini sostitutive. La lumaca è *anche* emblema dell'antistoricismo di Consolo, di quella critica all'ideale di progresso così vivo nell'Ottocento e così vigorosamente denunciato come falso e illusorio da Verga, De Roberto, Pirandello, Brancati, Sciascia: lo scrittore santagatese si pone in linea

«con il loro processo alla storia e alle sue svolte apparenti e mistificanti, strumentali alla volontà di potenza di oligarchie trasformistiche e dunque pronte a salvare il loro secolare potere (e a vanificare il millantato progresso) mutando ideologia e saltando sul carro del vincitore al momento opportuno […] a costo della stessa impopolarità ch'era toccata al Leopardi contestatore dell'ottimismo risorgimentale. Insomma, l'impopolarità del dubbio, del dissenso» (Di Grado, 1999: 115).

La lumaca non è solo questo: la lumaca è *anche* la piaga del latifondo, come scrive Consolo:

«La proprietà, Interdonato, la più grossa, mostruosa, divoratrice lumaca che sempre s'è aggirata strisciando per il mondo. Per distruggere questa i contadini d'Alcàra si son mossi, e per una causa vera, concreta, corporale:

la terra: punto profondo, ònfalo, tomba e rigenerazione, morte e vita, inverno e primavera, Ade e Demetra e Kore, che vien portando i doni in braccio, le spighe in fascio, il dolce melograno…».

Da una spirale logaritmica, dalla conchiglia di un "vile" mollusco, uno scrittore magistrale come Vincenzo Consolo è riuscito a ottenere un labirinto di specchi, di riflessi semantici dovuti alla «interconnessione profonda tra la malacologia-lumaca-chiocciola e la cultura-potere-ingiustizia» (Distefano 2023: 156). E proprio con un riferimento al labirinto del mito greco è introdotta l'ultima immagine della "lumaca": la scala a chiocciola della torre carceraria del castello dei Granza Maniforti a Sant'Agata, dove sono detenuti i rivoltosi di Alcara in attesa di essere giudicati a Patti da una Commissione Speciale del governo dittatoriale provvisorio. Il Mandralisca vi scova delle iscrizioni murali fatte dai reclusi, che ricopia di nascosto per inviarle a Giovanni Interdonato, al fine di «interpretare questi segni loquenti sopra il muro d'antica pena e quindi di riurto: conoscere com'è la storia che vorticando dal profondo viene; immaginare anche quella che si farà nell'avvenire» (ivi: 122).
L'*explicit* del romanzo manifesta l'originalità di Consolo e al contempo la sua piena appartenenza alla tradizione letteraria siciliana: «quella "chiocciola" è ancora una volta una rappresentazione del centro, una figura ulteriore di quella "simbologia del centro" elaborata da una letteratura difensivamente e regressivamente centripeta come quella siciliana, è insomma l'ostrica di Verga, ma reversibile e aperta, provvista d'una via d'uscita» (Di Grado, 1999: 119): la quale costituisce la "terza via" di Consolo collocata alla frontiera fra disperazione e utopia: la conoscenza.
Nelle scritte dei contadini di Alcara risuona l'eco della storia, di quella storia ciclica delle classi subalterne che talora acquisisce repentine accelerazioni; non verso il meglio, bensì verso l'oblio, verso la profondità oscura della spirale: l'ombelico della conchiglia, di quel guscio vuoto di *Cernuella virgata* trovato sotto Rocca Calanna, lungo quella stessa strada percorsa da Enrico Pirajno centosessantatre anni fa. A tale oscurità fa da contraltare, secondo «l'ordine contrapposto delle simiglianze», l'enigma di quello straniante *Sorriso d'ignoto*.
Rileggere oggi, a distanza di quasi mezzo secolo dalla sua prima edizione, il romanzo di Consolo, con il suo anelito civile di stampo antistoricistico, appare significativo nell'additare nella conoscenza e nello spirito critico la chiave per un progresso umano e sociale che non è scontato, ma da progettare e conquistare con atti concreti: come quello del barone di Mandralisca, che, invece di indugiare «a prudente distanza dallo svolgersi della storia» come la gran parte degli aristocratici siciliani (Lo Cascio, 2014: 1), morendo donò alla "sua" città di Cefalù il proprio patrimonio artistico e scientifico quale mezzo di riscatto sociale per i figli del popolo, affinché avessero gli strumenti critici per capire il mondo e rifiutare il giogo dei padroni. Una lezione la cui urgenza si avverte anche nel nostro tempo.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Ricavo questo ossimoro, risalente al filosofo Pierre Hadot, da Ordine (2013), a cui si rimanda per interessanti riflessioni circa il valore non utilitaristico del sapere (umanistico).
[2] «La Sicilia presenta agli occhi del Naturalista Contemplatore un campo vasto di osservazioni e scoperte» (Rafinesque-Schmaltz, 1810). Per un breve profilo di questo personaggio, mi sia consentito rinviare ad Altadonna (2022).

Riferimenti bibliografici

Altadonna G., 2022, *Il "giullare della scienza" in Sicilia. Brevi note su Rafinesque-Schmaltz*, in «Dialoghi Mediterranei», 58: 110-117.
Distefano M., 2023, *«Ma ora noi leggiamo questa chiocciola»: 'storicità barocca' nel* Sorriso dell'ignoto marinaio *di Vincenzo Consolo*, in «Il Pequod», IV, 7: 151-160.
Consolo V. [1976], *Il sorriso dell'ignoto marinaio*, Mondadori, Milano 2004.

Di Grado A., 1999, *Approssimazioni a Consolo,* in Id., *"Quale in lui stesso alfine l'eternità muta". Per Sciascia, dieci anni dopo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma.
Lo Cascio P., 2014, *«Cose diverse dalle vulcaniche». Le Eolie dell'Ottocento esplorate da Mandralisca e altri naturalisti*, Pungitopo, Gioiosa Marea.
Ordine N., 2013, *L'utilità dell'inutile. Manifesto*, Bompiani, Milano.
Rafinesque-Schmaltz C.S., 1810, *Caratteri di alcuni nuovi generi e nuove specie di animali e piante della Sicilia con varie osservazioni sopra i medesimi*, Sanfilippo, Palermo.

Giovanni Altadonna ha conseguito la Laurea magistrale in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Catania con una tesi in Epistemologia avente per oggetto *L'erronea misurazione dell'uomo. La critica all'antropologia razziale in Stephen Jay Gould*. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia della scienza e la storia della biologia, con particolare attenzione al neodarwinismo e alla storia della teoria dell'evoluzione. Coltiva per diletto lo studio delle scienze naturali, con particolare riferimento all'entomologia e alla fauna siciliana. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni nell'ambito delle scienze umanistiche e delle scienze naturali.

Ragionamenti intorno al patriarcato

di *Francesco Azzarello*

Le note che seguono mi sono state suggerite dalla lettura del libro di Augusto Cavadi**,** *L'arte di essere maschi libera/mente. La gabbia del patriarcato* (Di Girolamo, Trapani 2020). Vorrei mettere subito in chiaro che decido di recensire libri (ottemperare quindi a uno scopo promozionale) solo a queste condizioni: essere convinto della bontà del prodotto o dell'importanza del tema che tratta; poter dire la mia non sulla qualità del libro ma sulla questione che affronta, ammettendo che io abbia da aggiungere qualcosa a quanto il libro stesso dice e qualcosa che non sia soltanto mia semplice opinione. Detto questo sono contento di segnalare il libro di cui sopra all'attenzione generale fra altre ragioni perché (come nello stile dell'autore):

- ripresenta ai lettori i frutti non solo di una riflessione astratta e solitaria ma di un'esperienza di meditazione pratica e comune che già dal 2015 svolge l'associazione *Noi uomini a Palermo contro la violenza sulle donne* (Cavadi è uno dei soci fondatori);
- sforzandosi non solo di lanciare un mero messaggio politico «il contrasto alla violenza maschile […] deve far parte […] di una strategia di lungo periodo che si basi sull'analisi delle radici del fenomeno che si vuole estirpare […] e deve coinvolgere l'intera popolazione», strategia che non può non passare in primo luogo attraverso un *itinerario* di autocritica costruttiva delle prime vittime del *patriarcato* ovvero dei maschi stessi;

- ma anche di rispondere alle obiezioni di chi di fronte a questo messaggio nutre qualche riserva o perché è ideologicamente maschilista o perché crede in tutta sincerità – ma senza malanimo – alla bontà del patriarcato tradizionale bagatellizzandone gli effetti deteriori in nome di quelli positivi o perché non crede che tutti i maschi siano violenti o colpevoli di violenze perpetrate da altri maschi o perché è allergico/-a a messaggi considerabili a torto o a ragione buonisti o politicamente corretti o lo è pregiudizialmente verso qualunque cosa si dice in giro (ho riassunto qui le posizioni-reazioni di amici ed amiche, intellettuali di professione e non, con cui ho discusso del libro e che hanno espresso molte obiezioni, alcune delle quali Cavadi stesso aveva previsto).
- E ancora, non ultimo dei meriti di questa pubblicazione, il tentativo di fare chiarezza su una questione di per sé molto complessa (quella del patriarcato), mescolata com'è ad altre questioni altrettanto difficili da affrontare e così animosamente discusse dai media e maltrattate dai politici e dalle politiche di turno da frustrare molte intelligenze quando si tratta di tradurre in pratica (discorsiva e civile) quanto se ne è potuto inferire. Sto parlando delle questioni della violenza, del rapporto fra biologia, sessualità e genere, dell'uguaglianza (sullo sfondo della libertà).
- Infine – visto che, come direbbero alcuni buddhisti, la conoscenza senza la compassione è inerte, nel senso che non va da nessuna parte, ma che neppure la compassione non accompagnata dalla conoscenza arriva molto lontano (in quanto la sua forza è subito vinta dalla sofferenza) – non posso che annoverare fra i meriti del libro anche quello di assumere una prospettiva intellettuale ma non fredda rispetto a un fenomeno urgente e necessariamente coinvolgente come quello della *violenza maschile contro le donne*. Mirabile eccezione a quel che di norma dal ciel ci cade!

Sicché tenderei a prendere lo sforzo autocritico di questi palermitani, testimoniato dal libro, fondamentalmente come segno di buon auspicio per il futuro civile di tutte e tutti noi. Di fronte ai continui episodi di sevizie, stupri collettivi, maltrattamenti di persone di sesso femminile (come pure di fronte alla condizione maggioritariamente perdurante di violenza strutturale nei confronti delle donne sul pianeta) ritengo la sua denuncia condivisibile. Denunciare riuscendo a mantenere la calma, a riflettere e a far riflettere nel marasma degli eventi dà, letteralmente, ancor più senso alla denuncia. E che capirci di più per poter agire meglio sia il fine ultimo del libro si vede anche da scelte come questa: iniziare – più o meno – mettendo ordine nella confusione lessicale, primo sintomo della patologia che il libro cerca di guarire: quella mentale. Di grande utilità al riguardo il terzo capitolo *(Un vocabolario aggiornato*) che chiarisce le differenze fra il livello soggettivo e quello socioculturale della questione a monte del libro (quella della gestione da parte degli umani e delle umane dell'enigma di essere tutti/e di un'unica specie ma costituita da individui di sessi differenti) andando a separare i livelli a) *fisico-morfologico* (quello del *sesso biologico*) b) *psicologico* (l'*identità di genere o sessuale* che, contro la pratica comune, va scissa dall'*orientamento sessuale*) e c) quello relativo al cosiddetto *ruolo di genere* (livello *socioculturale*). Ma lasciamo le questioni di fondo e torniamo al problema che il libro affronta ovverosia quello della violenza maschile contro le donne.

La questione specifica: la violenza maschile sulle donne

L'autore invita a considerarla non come un'emergenza puntuale ma come connaturata al sistema patriarcale (l'aspetto di violenza strutturale). Passa quindi all'analisi delle radici del fenomeno da estirpare, dividendole in biologiche, socio-economiche, giuridico-culturali e simbolico-religiose. Invito i lettori a seguire da soli l'autore rispetto a questa parte del libro e sfrutto il mio privilegio di recensore per concentrarmi su quello che a me pare il nucleo più prezioso del discorso. Cavadi afferma chiaramente che

«non è sul piano della fisicità che si possa sradicare la ragion d'essere biologica della supremazia maschile, bensì a livello di elaborazione culturale: là dove è possibile, per maschi e femmine, maturare una mentalità più radicale e più ampia di superamento della conflittualità come lotta animalesca, bestiale».

E aggiunge:

«Sino a quando, nel sentire comune, verrà legittimata la logica dello scontro armato […] come mezzo per risolvere le controversie, i maschi si avvertiranno, più o meno consciamente, come incarnazione ovvia del modello virilistico, militaristico, bellicistico: un modello che sarà rafforzato, non certo scalfito, dal progressivo accesso delle donne alle carriere militari».

Che c'è di così buono in questi due passi?
a) Il rapporto con la realtà biofisiologica veramente differente fra i sessi viene sì messo in secondo piano (e pressoché ignorato nell'argomentazione e dal mio punto di vista sminuito a mera conflittualità), ma almeno è esplicitamente accettato come fatto (e non è moneta comune nel paradigma degli studi di genere!)
b) l'accento viene giustamente posto sulle mentalità e il fronte della battaglia spostato all'interno della coscienza di ogni singola identità personale, che nella visione di Cavadi resta sempre radicalmente libera di elaborare a modo proprio la proposta d'identità sociale che riceve. È ovvio che una rielaborazione della *maschilità* nel senso di un dominio maschile cosciente e deciso sulle donne non è quella che Cavadi e compagni cercano di promuovere, ma riconoscere all'avversario una certa coerenza è concedergli una sorta di dignità identitaria (questi, si spera, non potrà che ricambiare e si comincerà a discutere) ed è segno di buona cultura politica e, ancora una volta, di realismo (altre rarità discorsive da queste parti…)
c) la lucidità unita alla pratica: avrebbe senso fare autocritica, promuovere programmaticamente una visione diversa della maschilità – che evidentemente né vorrebbe né dovrebbe necessariamente cercare il dominio su (ma neppure la sottomissione verso) le donne – se non si cambiassero gli obiettivi umani generali (cioè comuni agli uomini e alle donne che fanno parte delle comunità umane) che l'evoluzione stessa della maschilità e della femminilità (ammesso che queste esistano almeno come ruoli di genere) ha contribuito e continua a contribuire a raggiungere? Mi sembra giusto riconoscere all'autore sia l'aver intrapreso un percorso che si annuncia difficile (altri si sarebbero subito fermati) sia l'aver avvertito i propri compagni di strada del muro contro cui sono destinati a sbattere e che provo a delineare un po' più chiaramente, almeno dal mio punto di vista, di quanto abbia fatto lui (usando cioè termini e paradigmi, forse anche idee, che non sono sue, riservandomi di approfondire più avanti).
La differenza (ovvero la non-indifferenza) fra i sessi umani è un risultato evolutivo molto importante che si traduce in programmi comportamentali così profondamente iscritti nei nostri geni che la loro espressione storica, senza risultare automatica in ogni individuo (e men che mai legittimante a livello politico qualsivoglia gerarchia o pedagogia), resiste a qualunque programma culturale o condizione sociale abbia finora tentato di contrastarla. La resilienza di questi programmi comportamentali selezionati geneticamente ha ovviamente a che fare con la sopravvivenza della specie, con la capacità di evitare o assumere rischi (per gli individui dei due sessi) e di sconfiggere nemici (dell'intera comunità) ed è direttamente proporzionale alla resilienza delle situazioni belliche (o almeno rischiose) che finora abbiamo affrontato, riuscendo a farlo con successo anche grazie a questi programmi comportamentali; situazioni che purtroppo tendono a ripresentarsi. Anche perché si può sempre decidere di rinunciare alla guerra per dirimere le controversie internazionali (come fanno molte costituzioni, inclusa quella italiana) ma non è possibile (è anzi imprudente) credere che la propria rinuncia implichi quella degli altri. Io non credo (al contrario di Cavadi) che la risoluzione dei conflitti con metodi violenti porti necessariamente all'(auto)identificazione del solo maschio come leader ideale delle comunità: in primo luogo perché non si finiranno di contare i maschi obiettori di coscienza (a chiamate emesse da uomini e donne) e Cavadi stesso conosce molto bene i movimenti pacifisti e non-violenti, pieni di donne ma anche di uomini (e non da ieri o l'altro ieri); e poi perché, se di elaborazione culturale si tratta, nulla ma proprio nulla vieta che le donne elaborino la propria identità sociale in senso dominante, militarista o bellicista (e lo sa anche Cavadi). E poi uomini e

donne possono benissimo decidere di rielaborare il tutto affidando la propria sicurezza a eserciti di mercenari e mercenarie di cui non desiderano neanche conoscere la faccia.
Ma vorrei essere più preciso: ho presentato questi due passi del libro come perle preziose perché suggeriscono che Cavadi ha capito (come quasi tutto il pensiero femminista ormai) che la violenza maschile è sintomo di processi molto complessi, che vanno ben al di là della questione relativa al sesso o al genere. Ragionare in questi termini sposta la questione dal paradigma degli studi di genere a uno un po' più grande e altrettanto centrale: quello dei *cultural studies*. Se parliamo di patriarcato, parliamo di potere, di violenza, di stati e identità sociali (soggettività, genere, etnie…), di cultura. E le cose si complicano.

Perché il patriarcato è un cattivo sistema

Il sistema patriarcale è certamente, ha ragione Cavadi, un cattivo sistema. E non solo perché genera, giustifica o normalizza la violenza maschile contro le donne (in senso, ricordo, sia puntuale che strutturale), ma perché implica che all'interno di un gruppo un'identità sociale non possa realizzarsi pienamente (a livello personale) senza il dominio o la subordinazione violenta di un'altra (violenza strutturale) [1]. A titolo di esempio: le società schiaviste [2]. E poi perché è talmente settario (basato, cioè, ideologicamente, sulla separazione di caste) da correre un rischio serio di ingiustizia irrimediabile. Questo sistema tende infatti – una volta separate le identità in dominanti e dominate [3] – a fortificare la posizione dominante talmente tanto da promuovere sia violenze puntuali che forti risentimenti sociali strutturali: ogni pratica violenta puntuale (il)legale esercitata dall'alto in basso nella scala sociale rischia infatti di apparire ideologicamente giustificabile giacché le caste dominate – che si trovano in svantaggio empirico – ad ogni accenno di protesta possono essere facilmente tacciate di tradire il patto sociale e di fronte alle ingiustizie subite non possono che accumulare rabbia e sete di vendetta.
Inoltre se la classe dominante (al netto di qualche scrupolo morale) può ricorrere alla violenza puntuale come valore sociale di ascesa all'interno della propria casta, in prospettiva inversa e speculare il ricorso alla violenza potrà apparire alle caste dominate come l'unico mezzo efficace per riscattarsi socialmente. Qui un esempio che riporto da un recente volume di E. Dorlin [4]. Come osserva acutamente la filosofa il rapporto disequilibrato di potere materiale che vige nei nostri Stati, almeno dalla modernità in poi, può dare luogo all'uso di un *dispositivo difensivo* da parte degli individui dominanti che tende a narrare ogni processo autodifensivo (o di resistenza) da parte dei dominati e delle dominate come aggressivo ovvero illegittimamente violento. Il dispositivo (basato, ricordo, su abissali differenze di potere) fa sì che ogni sforzo di resistenza da parte dei dominati e delle dominate sia inabile ed esitante salvo essere percepito dai (e dalle) dominanti come pericoloso e minaccioso. Dorlin prende spunto da un episodio già commentato da J. Butler all'epoca del suo svolgimento: il terribile pestaggio subito dall'afroamericano Rodney King il 3 marzo 1991 da parte di alcuni agenti di polizia, con il suo seguito processuale e di rivolta sociale (6 giorni di rivolta urbana a Los Angeles, sedata dalla polizia e dall'esercito con un bilancio di 53 morti e più di 2000 feriti). Gli agenti – una ventina contro uno – sostenendo di essersi sentiti minacciati da King saranno assolti e due di loro, in un secondo processo, riconosciuti colpevoli ma non per aggressione violenta – come capiterebbe a qualunque cittadino/-a – ma per uso inutile della forza.
L'elemento di prova più importante del processo è stato il video del pestaggio girato da George Holliday, proprietario di un appartamento situato di fronte al luogo del pestaggio. Chi ha lo stomaco forte può visionare su *youtube* quel che il pubblico statunitense poté vedere quella notte stessa in televisione (ometto il link per pietà umana nei confronti di chi sta leggendo). È chiaro che la versione degli agenti è stata giudicata a partire da una narrazione che supera di gran lunga il livello oggettivo dell'attacco e della difesa**.** Una narrazione in cui la preda è pregiudizialmente costruita come aggressore illegittimo. In un ordine sociale a caste separate (si pensi a Israele), la tensione continua si traduce in un clima di altolà permanente che prima o poi farà scappare il morto/la morta. Il cerchio della violenza è destinato a non chiudersi mai.

Patriarcato come potere iniquo

Ho parlato di *caste* e non di *generi* separati. Perché persino ammettendo un rapporto causale fra sesso e ruolo di genere, in effetti, anche se facciamo finta di non vederlo (ma lo ha fatto giustamente notare il primatologo R. Wrangham nelle *Tanner Lectures* di Stanford, anno 2022, dedicate all'evoluzione storica del patriarcato), quando pratichiamo il patriarcato a essere ridotti/-e a ruoli subalterni (dunque a essere trattati/-e in modo strutturalmente violento) non sono solo le donne (certamente non tutte e non tutte relegate allo stesso grado di subalternità e impotenza), ma anche quei maschi che non assumono l'intero (o parte) del ruolo assegnatogli, vuoi perché non vogliono vuoi perché non possono. Esattamente come accade alle donne, il destino degli uomini nei patriarcati non è uno e uno solo per tutti. Non tutti sono colpevoli, non tutte sono innocenti e le zone grigie sono densamente popolate da entrambi i sessi. Chi non si conforma con l'andazzo generale, o si conforma troppo con la propria posizione subalterna [5], uomo o donna che sia, soffre [6].
La nostra storia, innegabilmente, ci ha consegnato un gioco di specchi: immagini quanto mai reali di violenza e pregiudizi di genere, omofobia, maschilismo, tradizionalismo, razzismo, (post)colonialismo e via dicendo ci passano continuamente davanti agli occhi. E sono immagini che tendiamo a percepire nella loro povertà nuda e cruda (p.e. la lunghezza delle barbe, quella dei burka e il sesso di chi è costretto a portare gli uni e le altre…) ma che probabilmente, proprio in virtù della loro forza comunicativa, nascondono alla nostra vista il nocciolo esistenziale degli eventi che narrano. Come quando di fronte ad alberi floridi e straordinariamente alti non possiamo non vederne le foglie e i rami lunghissimi ma non riusciamo a percepire intera la profondità delle radici, credo che di fronte alla *gabbia del patriarcato* ci sfugga parte dell'essenziale.
Cercherò di spiegarmi con un esempio fra i più classici: Agamennone, leader degli Achei che attendono invano il vento per salpare verso Troia, è disposto a sacrificare la figlia Ifigenia per la riuscita dell'impresa. La moglie Clitemnestra, dieci anni dopo, vendicherà la morte della figlia facendolo pugnalare dall'amante Egisto. Entrambi saranno assassinati da un altro figlio di Agamennone e Clitemnestra, Oreste, che ucciderà la madre per vendicare il padre. Ricapitoliamo: Agamennone uccide legalmente Ifigenia e si guadagna il rispetto degli Achei che, nonostante o proprio per la sua spietata coerenza, lo tengono per un capo fortissimo che merita grande rispetto. Clitemnestra fa uccidere illegalmente Agamennone guadagnandosi la morte per mano del figlio Oreste. Come non vedere che dietro alle Clitemnestra, agli Agamennone, alle Ifigenia e agli Oreste, ai funzionari di sicurezza, ai rivoltosi e ai Rodney King di tutti i tempi e d'ogni luogo si nasconde un rapporto di potere radicalmente iniquo che affibbia a tutti, a turno, tanto il ruolo di vittime che quello di carnefici da questa o quella parte della legge e della giustizia? [7]
Tutto questo non vuol dire che una società patriarcale quando si tratta di definire i livelli di agentività delle identità sociali che la compongono (quando si tratta quindi di stabilire quel che è lecito/usuale o illecito/inusuale pensino e facciano liberamente le rispettive identità: p.e. gli uomini e più o meno contrariamente/contraddittoriamente le donne, o gli stranieri/le straniere, gli/le autonomi/-e, i/le dipendenti…) non crei una cultura che tende a perpetuare una gestione del potere e un'educazione a trazione sessualmente connotata e che quindi, vista una differenza, non tenda perennemente a enfatizzarla, a farvi leva, attribuendo (anche in malafede) caratteristiche talmente divergenti all'una o all'altra casta da inibire ogni mobilità sociale.
Vuol dire che, contrariamente alle apparenze, il sesso biologico, pur giocando un ruolo causale nel destino di molte persone, non è il nocciolo concettuale del patriarcato e men che meno quello politico. Se si guardano alcuni patriarcati da vicino si vede benissimo p.e. che molto spesso la violenza puntuale contro le donne (o almeno alcune fra loro) è duramente sanzionata (non solo nella teoria ma anche nella prassi) e in molti patriarcati (fra i quali conterei molte democrazie occidentali, almeno negli ultimi 25 anni) quella strutturale (e persino quella simbolica) viene combattuta seriamente (a livello strutturale e anche a livello simbolico). Oggi in molte società occidentali il sesso biologico ha smesso di determinare automaticamente l'intero destino di una persona [8]. Le società umane sono

talmente preoccupate dal problema della giustizia, della libertà e dell'uguaglianza di ogni individuo (ossia dal valore potere e da alcuni dei suoi controvalori) [9] che alcune fra queste (quelle democratiche in particolare ma di certo non solo loro) hanno trovato istituti legali espliciti e prassi di contrasto agli abusi, alle violenze e alle ingiustizie collegabili anche a differenze o pregiudizi di genere.
Questi istituti e queste prassi sono certamente migliorabili (come tristemente dimostra la nostra storia politica post-illuminista) ma (e andrebbe ammesso con maggior entusiasmo di quanto si è soliti/-e fare) sono nati e cresciuti all'interno di quegli stessi sistemi socio-economici, giuridico-culturali e simbolico-religiosi tradizionalmente patriarcali (basati cioè sulla separazione non dei sessi in generale, ma fra chi concretamente domina e chi è dominato/a), che avevano contribuito a implementare tanto le identità dominanti che quelle dominate o dominabili come pure a reiterare le situazioni in cui questi abusi, queste violenze e queste ingiustizie si sono per lungo tempo verificate (p.e. è noto che la condizione degli schiavi è migliorata da quando è stata regolata da Stati terzi rispetto a quando è stata vissuta in società più semplici, in cui il rapporto padrone/a schiavo/-a era soltanto diretto) [10]. Come sa bene lo stesso Cavadi, l'essere strutturalmente sulla buona strada o addirittura fuori dal tunnel non significa che violenze e abusi non continuino o non tornino a verificarsi; né è facile rendersi conto di vivere nell'acqua se si è nati pesci. Per questo è necessario mantenere sempre una sorveglianza adeguata e una disposizione aperta all'autocritica.

Patriarcato come tendenza a monopolizzare la legge

Ma perché pur avendo, all'interno del patriarcato stesso, trovato rimedi alle sue disfunzioni continuiamo a star male o, peggio ancora, corriamo il rischio di ricadere penosamente nella fase acuta della malattia? Perché il patriarcato da combattere, molto più spesso che un'istituzione rigida (o totale in senso foucaultiano, che basterebbe una rivoluzione a buttare giù), è una possibilità sociale ad altissima probabilità di incidenza e resilienza. Per chiarire questo punto diventa imprescindibile prolungare lo sforzo di chiarezza sui termini del problema iniziato da Cavadi. Wrangham segnala che nella letteratura si tende a fare confusione fra patriarcato domestico e patriarcato sociale. Il primo non è un universale umano (in molte case comanda Socrate, in molte altre Santippe e certo ognuno di noi conosce esempi in cui, cultura sì cultura no, comandano entrambi d'amore e d'accordo). Il secondo sì. Nessun patriarcato, nemmeno il più violento, ha mai avuto la forza (e in moltissimi casi neanche l'intenzione) di fermare, subordinare, reprimere del tutto tutte le donne.
In altre parole [11]: il patriarcato sociale consiste non nell'esercizio monolitico di una violenza continua nei confronti delle donne (e degli uomini dissenzienti), in un'atmosfera di lotta bestiale e animalesca fra individui di sesso diverso (ripropongo il punto zero dell'argomentazione di Cavadi in forma volutamente semplicistica e destrutturata), in un clima di persecuzione casa per casa ad ogni accenno di potere femminile (escluse forse le polizie islamiste a caccia di donne al volante o con il velo fuori posto), ma nella tendenza a monopolizzare la legge da parte di un gruppo preciso di uomini (non dell'intero genere!). Detenere la maggioranza (o l'esclusiva) dei poteri legali facilita a chi li detiene la possibilità (non certo la licenza incondizionata!) di dare precedenza ai propri interessi rispetto agli interessi e a volte persino ai diritti legalmente riconosciuti a chiunque altro, donna o uomo che sia. E a detenere il monopolio della legge, vale a dire a esercitare il patriarcato sociale, sarebbero secondo Wrangham gli uomini su tutta la terra.
Qui so già che qualcuno insorgerà dicendo che questo discorso vale per le dittature e le democrazie corrotte e burocratizzate, ma non per le società egualitarie più semplici e di cultura orale al centro della *lecture* di Wrangham e quindi la tesi del primatologo sarebbe approssimativa in quanto applicherebbe criteri moderni (la presenza del diritto) a società antiche (che non lo avevano e non lo hanno). Rispondo che Wrangham usa qui *legge* nel senso antropologico universale di L. Pospišil ovvero: una qualunque procedura basata su norme o precedenti cui si ricorre per risolvere conflitti, procedura che si manifesta in una decisione, presumibilmente applicabile anche in casi analoghi, presa da un'autorità politica, decisione che contiene una definizione della relazione diritto-dovere fra

le due parti disputanti e che viene realmente tradotta in una sanzione pratica: dal dileggio pubblico alla reprimenda verbale, dalla detenzione temporanea all'esecuzione capitale [12].
Aggiungo che l'egualitarismo dei cacciatori-raccoglitori ha anche esso le sue eccezioni (notoriamente genere ed età) ed è spesso effetto di rimbalzo bibliografico. In queste società *egualitarismo* non vuole certamente dire né mancanza di conflitti né indifferenza assoluta nella divisione dei compiti sociali (p.e. nelle funzioni esecutive). È semplicemente falso sostenere che nelle società di cacciatori-raccoglitori manchino vuoi la divisione dei compiti vuoi la dimensione del diritto [13]. Ora: i vantaggi dell'avere una legge (pur se discriminante fra chi la esercita e chi la subisce) sono sotto gli occhi di tutti e non desta meraviglia che tutte le società umane, dalle più semplici alle più complesse, vi abbiano fatto ricorso, anche con maggiore o minore energia nel difendere la giustizia nei confronti dei propri consociati e delle proprie consociate!

Perché non ci si ribella?

Sì ma perché le società umane tendono a mettere in conto insieme agli effetti positivi della legge anche quelli deteriori (p.e. gli abusi o gli svantaggi strutturali per alcune identità minoritarie o non al vertice della scala sociale) ribellandosi – tutto sommato – molto raramente? E poi bisognerà pure chiedersi perché nelle società umane a sforzarsi di monopolizzare la legge sono stati gli uomini invece delle donne (con diversi cedimenti, ampiamente testimoniati dall'archeologia e dalla storia: salvo poche eccezioni istituzionali rigidamente maschiliste – come p.e il papato e il sacerdozio nella Chiesa cattolica romana o l'ayatollato iraniano – anche il patriarcato ha saputo darsi dei limiti!).
La prima questione è facile da risolvere: a godere degli effetti positivi della legge è sempre il gruppo (l'intero, fatto di dominanti e di dominati/-e), a subire un abuso è sempre un(a) singolo/-a (o un'identità minoritaria). L'abuso contro un(a) singolo/-a non mette quasi mai seriamente a repentaglio il benessere del gruppo perché ne scalfisce appena la capacità di cooperare a grande scala proficuamente, la capacità (in cui la specie umana eccelle) che ci permette p.e. di mantenere sedute in buon ordine su un aereo intercontinentale centinaia di persone, di sesso diverso, che non si conoscono le une con le altre – uniche fra i primati a essere così pacifiche da riuscirci –, fiduciose tutte di arrivare a destinazione sane e salve: figurarsi che è possibile mettere insieme gli esseri umani più violenti di tutti (maschi giovani) per farli cooperare in modo meravigliosamente efficace (e generoso fino all'autosacrificio) contro un nemico in guerra! Sono proprio i benefici derivanti da questa capacità di cooperazione a grande scala che la legge garantisce e realizza, *in primis* attraverso l'azzeramento della libertà di aggressione mutua dei singoli e delle singole, nel tentativo, ahinoi vano, di livellare le ingiustizie. Di fronte all'abuso sul(la) singolo/-a i vantaggi per il gruppo sembrano dunque prevalere. Sì, ma perché i singoli abusati/le singole abusate non si si ribellano? Perché, come affermano sostanzialmente gli studi postcoloniali, si autopercepiscono (sono percepiti/-e e vengono aiutati/-e a percepirsi) come minoritari/-e (meno credibilmente potenti) [14].
Il secondo interrogativo è profondamente più complesso da risolvere. Perché dappertutto sono gli uomini a occupare posizioni di potere più spesso e più a lungo delle donne? Wrangham (con lontanissimi echi freudiani) ipotizza all'origine del patriarcato sociale un paradosso che riporto al condizionale perché lo trovo sostanzialmente convincente a livello teorico ma difficile da dimostrare (e da maneggiare con molta cura) a livello empirico: per incrementare l'agentività dei singoli e il benessere del gruppo rispetto all'agentività e al benessere del singolo *alpha-male* i nostri antenati maschi-*beta* si sarebbero coordinati in atti di *TCK* (*Targeted Conspiratorial Killing*). Si sarebbero cioè messi d'accordo per uccidere legalmente (mente a Pospišil) maschi più forti e più aggressivi di loro (gli *alpha*). L'unione dei tanti maschi meno aggressivi avrebbe insomma fatto la forza… e la rovina dei pochi più aggressivi. Sarà, ma perché a congiurarsi non sono state le donne? Al riguardo Wrangham tace, salvo osservare che fra i nostri cugini bonobo sono proprio le bonobo-femmina a eliminare in modo organizzato i maschi che danno segni di eccessiva aggressività. E guarda caso fra i bonobo a comandare sono le femmine… Sempre di una forma di violenza si tratterebbe, insomma,

che ne limita un'altra. Un modo di eliminare i geni del più forte o almeno di neutralizzarne la violenza attraverso l'esercizio di una violenza più efficace perché comunemente gestita.

Wrangham e la vera radice del patriarcato

Ma (e qui le cose diventano interessanti anche perché sono fisiologicamente differenti, come hanno ben descritto fra molti altri lo stesso Wrangham e lo psicologo D.M. Buss) non si uccide l'*alpha-male* come il toro, reagendo alla minaccia del drappo, travolge il torero nell'arena [15]. Né lo si abbatte predatoriamente (come il ghepardo azzanna la gazzella nella savana). L'aggressività e la violenza della legge sono proattive cioè pianificate freddamente (i processi ormonali e di neurotrasmissione coinvolti in questo tipo di atti sono molto diversi da quelli che ci aiutano a raggiungere i nostri obiettivi nelle situazioni di difesa solitaria o di caccia comunitaria o solitaria) ed eseguite dall'intero gruppo dominante (ex-dominato) con (almeno nelle intenzioni) il minor rischio possibile per chi sta attaccando. E come l'esperienza insegna, come Cavadi rimarca, la biologia conferma e la psicologia ne prende atto (si veda lo studio davvero imponente di J.F. Bennenson sulle differenze psicologiche fra bimbe e bimbi, ragazze e ragazzi e quindi uomini e donne) [16] quando si tratta di pianificare ed eseguire atti di violenza collettivi minimizzando i rischi per il gruppo (anche a rischio di sacrificare se stessi) i maschi sono molto più bravi delle femmine proprio perché sono naturalmente meglio attrezzati a farlo rispetto alle donne.
Questo talento maschile per la cooperazione bellica biologicamente fondato avrebbe, se crediamo a Wrangham, permesso agli uomini di arrivare prima delle donne a giustiziare l'*alpha-male* e costituirebbe la vera radice storica del patriarcato. Ma chi (uomo o donna che sia) cederebbe di buon grado una posizione di potere faticosamente acquisita? Possibile che gustato il frutto proibito gli uomini tendenzialmente non lo abbiano più mollato? Si cede soltanto se si è obbligati/-e o se si è matti/-e (è il caso di *Re Lear*). Per convincersi della probabile correttezza di questa affermazione basta riflettere sulla storia di quasi tutte le cariche elettive che, la storia ci insegna, tendono prima o poi a diventare dinastiche, macinando in questo processo qualunque criterio prestabilito, persino quello della legittimità di genere. Perché si può insomma anche riconoscere in teoria che l'esclusione delle donne (o di chiunque altro) dai più alti centri di potere (esclusione di fatto in almeno sette ottavi del mondo) sia cosa moralmente abietta, ma persino nell'ottavo virtuoso del mondo fra il dire e il fare c'è di mezzo il mare. Mare in cui ci si può imbattere in venti nuovi e più freschi ma anche in relitti ormai in disuso, la cui memoria tuttavia è sempre riattivabile (ecco perché la sorveglianza, la testimonianza, l'apertura all'autocritica e l'attenzione verso chi soffre sono sempre necessarie). Tanto più che le differenze naturali, come quella sessuale, continuano ad esistere. Che le si usi, al momento, per determinare agentività identitarie (ovvero giustificare gerarchie sociali) o no.

Ma le cose stanno veramente così?

Personalmente trovo la spiegazione teorica della pervicacia del patriarcato sociale (come tendenza) assolutamente plausibile. Lo scenario cronologico (la gara di corsa fra i due sessi a chi uccide per primo il maschio-*alpha*) molto meno. Credo che su questo punto siamo un po' tutti vittime del paradigma epistemologico all'interno del quale siamo tornati a dibattere: la domanda relativa all'incapacità delle donne di coordinarsi per uccidere l'alpha-*male* è probabilmente predeterminata in eccesso dalla questione in cui sorge, quella del patriarcato, di per sé già sovraconnotata dal punto di vista del genere (ovviamente nell'accezione comune, non in quella che mi sono sforzato di presentare in questa recensione). E non è un caso che Wrangham, con tutti i dati di cui dispone, non possa renderne conto in maniera convincente. Se qualcuno ci chiedesse perché gli uomini hanno più talento delle donne quando si tratta di menar le mani, la risposta che tutti daremmo sarebbe più o meno questa: perché gli uomini sono più bravi a uccidere, sono più aggressivi (come dimostrano tutti gli studi), hanno più testosterone, sono più forti ecc. E avremmo tutte le ragioni del mondo di sostenere queste tesi.

Lo stesso Cavadi sembra parlare al riguardo di *supremazia* fisica maschile, aggiungendo che oggi le donne, in società di relativo benessere economico, grazie alla cura della propria corporeità e particolarmente migliorando le loro tecniche di difesa, possono ridurre gli squilibri fra i sessi. Possibile. Ritengo tuttavia che qui si faccia confusione fra due stili fisio-/sociologici di violenza: quello individuale/ reattivo e quello sociale/proattivo. Un conto è la capacità di ogni singolo individuo di far del male, se necessario, agli altri e alle altre, ben altro quello di un'intera comunità. Credo che Cavadi stesso trovi questo punto evidente tanto che bandisce rapidamente il piano fisico-biologico dalla sua argomentazione. Si dirà (lo vedremo), con Bennenson,[17] che gli uomini (osservati in natura e non in laboratorio) sono più bravi a formare gruppi *ad hoc*, squadre più grandi e più efficaci nello svolgere una missione (*task forces*) rispetto alle donne. Vero. Ma sospetto che l'errore (non di Cavadi ma dell'intero paradigma) sia più profondo. Cavadi guarda (come del resto Wrangham) alla differenza fra i sessi inquadrandola in comunità che hanno finito per essere tendenzialmente patriarcali, ma neppure Wrangham è disposto a pensare che in quelle comunità umane (fatte cioè di due sessi politicamente uguali) uomini e donne fossero in lotta permanente fra di loro.
Mi permetto allora di proporre una piccola modifica alla tesi di Wrangham. I maschi-beta hanno ucciso gli alpha non prima delle donne ma d'accordo con le donne. Sto immaginando dietro a ogni antenato-*beta* tante *Lady Macbeth* che sussurrano al proprio partner di uccidere *l'alpha*? No: ma posso tranquillamente figurarmi le nostre antenate scegliere liberamente come partner sessuali maschi-*beta.* Non solo perché non c'erano più gli *alpha* a tentare (invano) di monopolizzarne gli uteri e a castigare il libero amore, ma anche perché probabilmente quelli *beta* piacevano loro di più [18] .
Torno ad appoggiarmi a Wrangham mettendo insieme tre sue famosissime ipotesi: la teoria *TCK* (di cui ho già discusso), la svolta culturale come aumento di cooperazione e la domesticazione dei *sapiens*… per vedere l'effetto che fa. La riduzione di aggressività reattiva (attraverso l'eliminazione fisica dei maschi più aggressivi, proattivamente pianificata da quelli individualmente meno aggressivi a caldo ma altrettanto malvagi a freddo e in compagnia) da un lato ha implementato la capacità cooperativa di tutto il gruppo (femmine comprese) e di conseguenza ne ha reso la cultura più ricca, dall'altro (pur avendo prodotto come effetto collaterale il patriarcato) ha fatto degli esseri umani che oggi siamo una specie simile a quelle addomesticate dall'uomo, una specie in cui le differenze ontogenetiche e fisico-biologiche fra maschi e femmine sono molto meno pronunciate che in natura [19].
Nello scenario che ho appena cercato di delineare, con gli strumenti della psicologia evolutiva e osservando le cose da un punto di vista biologico, i sessi presenti in una comunità non sono in alcuno stato di reciproca guerra originaria, sono semplicemente complementari. La ragione di tanta concordia è che lavorano allo stesso obiettivo: sopravvivere con giustizia (e ci riescono anche attraverso un minimo sindacale di felicità da condividere!). Che le cose potrebbero stare così, lo si capisce considerando serenamente lo studio di Bennenson. La psicologa (supportata da un numero esorbitante di dati raccolti sui cinque continenti e da società a diversi livelli di sviluppo socioculturale) [20] rileva che già molto presto nel corso del loro sviluppo (ovvero molto prima che i maschi superino in forza fisica le femmine e gli uni e le altre abbiano un concetto esplicito di ruolo di genere) i bambini e le bambine differiscono per quanto riguarda interessi e comportamenti. Questo dato empirico inequivocabile (sui grandi numeri! Non riscontrabile automaticamente in ogni singolo individuo!) costituisce un indice di differenza innata fra i sessi che molto probabilmente è il risultato di eventi selettivi, decisivi cioè per la riproduzione dei nostri antenati e delle nostre antenate.
In sostanza i bambini e le bambine che avrebbero evitato una morte prematura (cosa che accadeva probabilmente a uno su due fra i e le *sapiens sapiens* che ci hanno preceduto) sarebbero stati quelli e quelle più capaci di comportarsi in modo da evitare morti premature risultanti da situazioni rischiose. Questi individui avrebbero dunque avuto modo di seguire più a lungo e nel modo più efficiente possibile l'educazione della propria prole (fino a che questa si riproducesse a sua volta). I comportamenti attraverso i quali le femmine si sarebbero selezionate sarebbero grosso modo questi: prestare attenzione allo stato di salute del corpo proprio o altrui, evitare conflitti, trovare un partner affidabile eliminando la concorrenza, passare molto tempo con i bambini (o giocare a farlo). A fare

la differenza per i maschi sarebbero stati il gusto di competere fisicamente con gli altri bambini e quindi con gli altri uomini (in senso ludico-sportivo e per i giovani anche bellico), la capacità di scegliersi degli amici forti e abili in ambiti diversi, competere all'interno di gruppi (in senso ludico-sportivo e in senso bellico). Bennenson non intende dire che alle donne non piaccia competere in gruppi né che i maschi provino indifferenza verso la propria prole. Si tratta semplicemente di tendenze e livelli di talento e/o gradimento differenti nello svolgere determinate attività.
Non è un caso, continua Bennenson, che le differenze di intensità di tendenza rilevate armonizzino con il peso specifico delle madri rispetto a quello dei padri nella vita dei bambini: in molte specie animali (e anche fra gli esseri umani fino a non molto tempo fa) la morte di una madre scatenava automaticamente anche quella della prole. Questo fatto avrebbe reso la capacità di non rischiare la prima priorità di una femmina (che si difendeva essendo p.e. meno facilmente disposta a giocarsi la pelle o a rischiare di ferirsi in giochi pericolosi o interagendo con animali, di quanto non facesse un maschio). Sulla base di queste tendenze le donne si sarebbero specializzate nel prendersi cura dei e delle più fragili del gruppo (a cominciare da se stesse), gli uomini (specie se non padri) di combattere guerre a difesa o a vantaggio di tutto il gruppo. Nessuno di noi sarebbe cosciente di essere un *warrior* o una *worrier,* prosegue Bennenson, si tratta in sostanza di programmi comportamentali base che ci lavorano dentro continuamente e che possono aumentare o diminuire d'intensità o incidenza a seconda delle situazioni in cui ci tocca vivere. Il che vuol dire che in assenza di guerre e in situazioni di scarsità riproduttiva uomini e donne (non bambini e bambine!) si comportano in modo estremamente simile [21].

Conclusione

Tiro le mie personali somme filosofiche da questi dati scientifici e da come sono stati interpretati (e nel farlo ricordo, se fosse necessario, che ciascuno/-a è ovviamente libero/-a di tirarsi le proprie!):
- le *differenze* fra i sessi sono un'evidenza morfologica la cui sdrammatizzazione biologica è andata a vantaggio di tutto il gruppo (aumento di cooperazione, comunicazione pacifica, accelerazione culturale).
- Se politicamente si procede in senso contrario alla natura (ovverosia si enfatizzano queste differenze) – come si tende a fare nel patriarcato sociale o in altre forme di organizzazione orientate a separare rigidamente le identità (precedute e supportate da retoriche supportanti visioni del mondo in cui si affibbiano a briglia sciolta vittimizzazioni e colpevolizzazioni collettive) alla lunga aumenteranno tanto il livello di ingiustizia che il gusto per la violenza (cioè l'impiego strutturale e in malafede della stessa) [22].
Sdrammatizzare politicamente differenze biologiche evidenti non vuol dire però neutralizzarle o virtualizzarle del tutto. Se è vero (e credo sinceramente che lo sia e che abbia ragione J. Butler al riguardo) che il ruolo di genere è vissuto performativamente dagli esseri umani (che non sono monadi biologiche ma vivono in società che devono sforzarsi di essere giuste e penano a farlo *ad intra*, figuriamoci *ad extra*) e che di certo sia intellettualmente onesto riconoscere che un essere umano non è solo la sua capacità di riprodursi (ovvero che il nesso di causalità fra il sesso biologico e l'identità sociale sia intellettualmente labile), non ritengo possibile ignorare radicalmente
a) né i risultati evolutivi della selezione naturale (che non parlano di lotta fra i sessi ma di complementarietà e aumento di cooperazione);
b) né i dati sessuali morfologici dati alla nascita (che di certo non vengono scelti liberamente da chi poi se li ritrova ma fino a non molto tempo fa nessuno poteva essere chiamato a risponderne).
Questi valori non sono neutri (portano con sé doti diverse), non vanno assolutizzati (di fatto nessuna educazione rinuncia a insegnare l'autocontrollo, anche se troppe lo limitano a chi fa parte del proprio gruppo) ma neanche ignorati. Freud ci ha avvertito dei problemi che una secolare educazione repressiva ci ha dato ma una deculturalizzazione radicale dell'educazione (laddove fosse possibile) non potrebbe che dare luogo a una ri-naturalizzazione della stessa [23]. In un mondo abbastanza improbabile in cui bambini e bambine fossero lasciati/-e a se stessi/-e ad agire resterebbero alla larga

i programmi comportamentali individuati da Bennenson (salvo che non scegliessimo di selezionarci in senso contrario o diverso, come oggi in una parte del pianeta siamo teoricamente in grado di fare). Se è certo che questi programmi ci aiuterebbero a sopravvivere (come hanno fatto finora) è altrettanto probabile che gli effetti (tanto quelli positivi che quelli) deteriori in termini di violenza e (in)giustizia tornerebbero probabilmente anche essi a riprodursi.
Ma – con riferimento all'avvertimento di Cavadi relativo al nesso fra tendenza patriarcale e militarismo bellicista (da me riformulato *a posteriori*) – questo vuole forse dire che qualunque seconda possibilità, qualunque forma di autocritica, qualunque lente di auto-osservazione che ci permetta di identificare ed eliminare forme di violenza e ingiustizia inerenti al nostro stesso modo di vivere, siano condannate a restare un esercizio completamente inutile? Non credo proprio. Gli esseri umani (come moltissime altre specie sociali) fanno uso da milioni di anni di vari codici comunicativi utili a ridurre lo stress sociale (lo stress provocatoci dall'eccessiva vicinanza di altri individui): dal *grooming* alle risate comuni, dalle visioni del mondo condivise alle storie da raccontarsi [24]. E infine il linguaggio stesso: fin quando continueremo ad aver voglia di parlare (invece di picchiarci o darci le spalle) non sarà ora di spegnere la luce.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Cavadi ne annoverava fra le prime vittime i patriarchi stessi.
[2] V. E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Paris 2023 (3a ed.): 71-89.
[3] Per una disamina dei notissimi rapporti fra la filosofia femminista, il post-moderno e gli studi postcoloniali rimando a C. Enjalbert "La grande marche des éveillés" in *Philosophie magazine*, Dicembre 2022/Gennaio 2023: 52-55.
[4] *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris 2017: 31.
[5] Cf. P. Grosos, *La philosophie au risque de la préhistoire*, Paris 2023: 133-137 riguardo alla visione aristotelica della diversa posizione di donne, infanti nonché schiavi e schiave, nella Grecia classica patriarcale.
[6] Sulla sofferenza come criterio di verità e legittimazione nella nostra contemporaneità si vedano O. Roy, *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des norme*s, Paris 2022: 183-204 e G. Bronner, *Les origines. Pourquoi devient-on qui l'on est?*, Paris 2023: 29-65.
[7] Se non bastasse l'esempio che ho appena proposto invito lettori e lettrici a riflettere sulla pratica neolitica di giustiziare e/o sotterrare donne e uomini non liberi (consenzienti o meno) insieme ai corpi dei loro ricchi proprietari in occasione del decesso di questi ultimi: v. A. Testairt, *Morts d'accompagnement: la servitude volontaire I,* Paris 2004. Più in generale sulla natura profonda del rapporto fra dominio e potere v. E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, cit.: 111-133.
[8] V. O. Roy, *Op. cit.* : 155-182.
[9] Per una teoria esaustiva intorno ai valori umani rimando a S.H: Schwartz "An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values" in *Online Readings in Psychology and Culture*, 2012, 2, 1 (on-line).
[10] V. A. Testairt, *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*, Paris 2004 e relativamente al mondo 10 greco antico P. Ismard, *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*, Paris 2019.
[11] Avverto chi mi legge che la visione positivista del patriarcato di Wrangham (che io ritengo vantaggiosa per la riflessione e la soluzione del problema), se fosse conosciuta nel paradigma degli studi di genere, sarebbe probabilmente percepita come riduttiva.
[12] *Adventures in the "Stone Age". A New Guinea Diary*, Praga 2021: 166 s. (parafrasi e traduzione mie).
[13] E come ha dimostrato A. Testairt, in *Les Chassseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris 1982, già la sedentarietà e lo stoccaggio alimentare (e non l'invenzione dell'agricoltura) hanno portato alle disuguaglianze sociali. Del resto, secondo gli archeologi persino il controllo del fuoco pretende una certa cooperazione e una certa divisione di compiti. La posizione più vicina al focolare degli artigiani paleolitici rispetto agli altri elementi del gruppo costituirebbe un primo segno evidente di gerarchia sociale (v. J. Demoule, *Naissance de la figure. L'art du paléolithique à l'âge du Fer*, Paris 2017, ed. rev.)
[14] V. il volume di E. Dorlin indicato nella nota 7: 71-89. Semplificando un po' a fini di chiarezza direi che la stabilità di un sistema di potere è tutta questione di efficienza e percezione. Se il sistema funziona non c'è menzogna incapace di passare per verità né nefandezza inaccettabile. Se il sistema, al contrario, è inefficiente

le verità di ieri prima o poi si rivelano conclamate bugie, il livello di tolleranza alle ingiustizie da parte dei singoli e delle singole scende drammaticamente (il singolo malumore unendosi al prossimo venturo) e il rispetto verso le autorità crolla prima ancora degli idoli che queste stesse hanno innalzato. L'aggressività sale e la violenza può seguirla velocemente. La propaganda può rallentare ma non fermare il processo. Molti di noi ricorderanno il discorso di Craxi alla camera su Tangentopoli (*tutti sanno…*), la gogna delle monetine al *Raphaël* e il triste seguito della storia.
[15] V. D.M. Buss, *The Murderer Next Door. Why the Mind is Designed to Kill*, New York 2005.
[16] *Warriors and Worriers. The Survival of the Sexes*, New York 2014 (with H. Markovits).
[17] Vedi nota precedente.
[18] So bene che certo pensiero femminista non riesce a percepire scelta libera alcuna in qualsivoglia rapporto eterosessuale mai datosi sul pianeta (in particolare dall'invenzione dello stato moderno in poi). Comprendo il ragionamento (e ne vedo il senso per quanto riguarda gli effetti politici) ma non ne condivido la generalizzazione, non ne vedo insomma il realismo nel quotidiano individuale anche perché chi difende questa tesi al riguardo non considera quel che in altre occasioni dà per scontato, cioè che la sessualità (in tutti i primati, ma in particolare fra i *bonobo* e i *sapiens*, unici a scegliere di praticare la sessualità anche faccia a faccia) ha una funzione comunicativa e sociale che va al di là della semplice riproduzione (anche se non la esclude). Ritengo che lo stesso valga per l'istituzione matrimoniale, che non penso possa essere ridotta a una mera fabbrica di umani e a uno spazio legale per lo stupro, pur riconoscendo che in molto più di un caso e in molte culture lo è stata e lo può essere.
[19] E che gli uomini e le donne siano meno differenti che i maschi e le femmine nel resto dei primati e nei nostri diretti antenati (i primi *sapiens*) lo confermano tanto l'archeologia che la genetica. Si veda, dello stesso R. Wrangham *The Goodness Paradox. The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*, New York 2019 (che pur insistendo sul *TCK* non esclude una domesticazione *soft* realizzata cioè nella libertà sessuale).
[20] Vedi nota 16.
[21] Lo studio di Bennenson restituisce un'immagine priva di giudizi di valore di maschio e di femmina molto meno stereotipica e più variegata e di quanto sembri a prima vista e di quanto il paradigma degli studi di genere sia solito fare (anche rispetto a Cavadi relativamente ai maschi). P.e. la psicologa osserva che una volta superati i 25 anni, una volta trovata una partner o essersi riprodotti il livello di testosterone negli uomini diminuisce. Questo vuol dire che diventano più pazienti e più inclini ad interessarsi ai e alle più deboli (prendersene cura, esattamente come le donne). Per parte loro le donne (con tutte le loro qualità positive), che in genere vengono raccontate come più portate a lavorare in gruppo (le osservazioni di Bennenson stupirebbero anche al riguardo) e più pacifiche rispetto agli uomini sono capaci delle peggiori nefandezze (p.e. l'esclusione sociale o la maldicenza) quando si tratta di eliminare la competizione intorno al partner (e infatti preferiscono avere meno amicizie rispetto agli uomini). Ma mi fermo qui e rimando al libro per ulteriori dettagli prima di concludere.
[22] A proposito di impiego della violenza in malafede si veda il resoconto dell'omicidio 22 dell'afroamericano Trayvon Martin e del relativo processo riportato in E. Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris 2017: 357-360.
[23] Non sto dicendo che *cultura* e *natura* vadano contrapposte (come si faceva erroneamente fino a non troppi anni fa). Sto solo suggerendo che l'abbattimento degli edifici culturali non porterebbe a una *tabula rasa*, a uno spazio talmente vuoto da essere del tutto libero di riempirsi come gli pare. A una deculturalizzazione segue di norma un'acculturazione. E tenderei a non fidarmi di chi pensa che gli umani possano vivere senza cultura. Se oggi la rete non ci permette di percepire una cultura dominante magnificando di continuo subculture che fanno capolino fra le macerie delle culture andate, non è detto che in futuro le cose debbano restare così (V. O. Roy, *Op. cit.*: 49-69).
[24] V. R. Dunbar, *Human Evolution*, London 2014.

Francesco Azzarello è stato segretario della Scuola di formazione etico-politica "Giovanni Falcone", ha partecipato a varie attività antimafia collaborando con diverse associazioni palermitane. In Germania dal 1997, ha studiato Filologia romanza e Filosofia a Colonia. Dal 2003 insegna Filologia romanza a Friburgo. Oltre alle pubblicazioni accademiche in linguistica, letteratura e storia della cultura ha scritto di mafia, filosofia, teologia interreligiosa e altro. Dal 2015, con alcuni amici, accompagna diverse famiglie di profughi nel percorso di integrazione in Germania.

Esperienze educative e musei. Ricordi, letture, divagazioni

Frascati, Museo etiope

di *Franca Bellucci*

Nella vita attiva – ripenso da ex insegnante – ai musei e luoghi di raccolte ho fatto riferimento. Nella professione, anche tenendo conto delle coordinate che fanno disuguaglianza delle opportunità educative – la lontananza dalle strutture cittadine che ospitano le raccolte, o dai siti di specifica tutela, l'approccio individualmente diverso negli studenti – ho considerato la loro frequentazione, più ancora che una verifica, un vero risarcimento. È che ero e sono consapevole di come siano ristrette le strutture scolastiche, e di come perlopiù inducano a ristretti percorsi, tali, cioè, da imbastire semplici raccordi sugli stereotipi assorbiti nel crescere. Quegli stereotipi sono il nocciolo pigro che sta sotto il linguaggio d'uso individuale. Quanto meno, visitando siti, un effetto estraniante si produce, nella differenza dallo spazio spersonalizzato assegnato alle scuole – tanto più se gli edifici sono nati per altro, e transitati ai giovani "per forza maggiore".
Nell'esperienza, questo è il punto fecondo. È tuttavia importante che la sorpresa attivi il "gioco del punto di vista": cioè, avvertendo, di fronte alla ricchezza degli oggetti d'epoca riordinati in temi e cronologie, che la disposizione dei fatti in successione è un artificio situato, quindi provvisorio e transeunte. Diventa esperienza scoprire come la disposizione è studiata, firmata, come il catalogo ha impegnato quesiti, contatti, ricerche, arricchimenti documentari, sintesi concordate come provvisorie. Anche si intuisce che singoli e comunità sono concetti variabili e che c'è un "oltre" su cui per primi i competenti si interrogano. È buon esito dell'esperienza se, nella mente dei giovani, alla fine vibrino i "confini", il "collimare" di aree antropizzate: nel piano, nello spazio.
Ma disporsi a essere avvertiti e quindi prendere distanza dal prodotto valorizzato – narrazioni, manufatti e strumenti, documenti di civiltà – non sono che esercizi preparatori a dare una definizione dinamica alla parola "storia". Del resto le stesse rappresentazioni dei processi avvengono tra

condizionamenti, che tuttavia il tempo modifica, liberando spazio per nuovi punti di vista. Può essere aspetto che decisamente turba, pure riprendere periodi anteriori è una esplorazione che si ripropone, con motivazioni che, intrinseche alla decisione, diventano di per sé episodi di storia: non si tocca mai il definitivo, procedendo su piste contingenti, interne ai processi decisionali. È un progresso formativo acquisire il metodo che, aggiungendo testimonianze e incrociando letture, favorisca lo sviluppo nelle relazioni attuali. Il passo preliminare è comprendere le ferite negate o mal rimarginate, includendo la prospettiva di rinegoziazioni, a carico di soggetti e momenti opportuni in futuro.
Storia e studenti, paese e mondo: il pensiero va a processi che, in scala diversa, riguardano il mondo nell'oggi. E il fermo-immagine odierno constata processi che, senza volere assolvere dalle responsabilità – essendo primario e separato il piano morale – sono stati catalizzatori generali: è infatti appropriato ricorrere a parole come "mondiale", "globale". Grande motore della contemporaneità, arco che, comprendendo i secoli XIX e XX, giunge all'oggi, si può certo dire sia stato un "governo-spregiudicato della nazione-tesa-a-espandersi", contagioso modello di riferimento. Non sfugge quanto i numeri delle "nazioni tese a espandersi" siano stati ampi, quanto di contesa sia inglobato nelle configurazioni tra i potenti di turno, quanto, infine, residuino le tensioni, tra momenti diversi delle convenienze. In Italia quel suo modo di essere "governo della nazione" ha coinvolto le forme dell'esecutivo, l'esercizio del diritto, la pratica della cultura intellettuale e materiale, mirando a una realizzazione del "progresso" – tendenza prevalente e pluridisciplinare – spregiudicato, brutale.
"Globale", "mondiale": virtù dei termini astratti, so di indicare una nozione vera, benché me ne sfugga la consistenza. Di slancio prospetto con simpatia ogni soggetto, collettivo e individuale – "*homo sum, nihil humani a me alienum*" –. Di fatto, però, non memorizzo nemmeno il nome delle città capitali del mondo, e verifico in apposite guide gruppi e luoghi dei conflitti in atto. Sono queste le considerazioni che mi sono chiare mentre, a Livorno, nel piccolo circolo letterario «Voci dal mondo», recepisco espressioni e tematiche significative e sconosciute, per mio conto poi proseguendo a computare le lingue e le filosofie esistenti: soggetti, progetti attivi, sempre più autodefiniti, anziché descritti da "avventurieri, missionari, geografi", come narrano le storie di esplorazione.
Le mie individuali riflessioni non sono così appartate. Nello stesso sfondo, con pregnanza e con informazione specifica, si inquadrano anche le considerazioni di molti storici, e, nel settore museale, le proposte dei professionisti specifici. Le loro specifiche considerazioni, su riviste e schede diffuse nei vari supporti, coinvolgono e impegnano i fruitori.
A questo livello si pone l'attuale riflessione, con tutti i suoi limiti. Si assiste infatti in Italia a interventi innovativi, radicalmente ripensati, nell'ambito museale-espositivo, che coinvolgono relazioni di più soggetti internazionali, individuando spazi nuovi di negoziazione e interpretazione. Le ricadute, in tale ambito, stimolano costruttive esperienze di re-inquadramento dei materiali etnografici a partire dalla rilettura partecipe della documentazione, quali attualmente non trovano esito in altri Paesi. In quei diversi contesti, già partecipi, al pari dell'Italia, ma più a lungo, di quelle coordinate espositive marcate dal colonialismo, la questione è tuttora ingombrante, non risolvendosi in azioni condivise. In Italia le azioni di riordino sono invece molteplici.
Assunse un'efficacia riconosciuta, che indirizzò a soluzioni, un intervento di Luisa Passerini – storica nota e autorevole, dalla fine del Novecento anche cattedratica all'Istituto Europeo di Fiesole –, tenuto il 16 dicembre 2010 a Torino sull'«Identità europea in prospettiva postcoloniale» [1]. Trattando dello specifico europeo, la studiosa invitava ad affrontare il colonialismo, non soltanto nelle specificità attinenti al passato recente dei singoli Paesi, ma piuttosto, definendosi ogni Paese nell'arco dell'esperienza europea, tornando alla cultura del cosmopolitismo di età moderna. Lo spunto è diventato tanto più costruttivo in Italia per la felice contingenza di incontrare studiosi, e particolarmente studiose, di altissimo livello, poliedriche, riconosciute presso molti istituti culturali del mondo, come Gabriella Ghermandi, Igiaba Scego, Cristina Ali Farah.
È un fatto che in Italia va avanti il riesame profondo, quasi un attraversamento, delle logiche con cui si sono accumulati i materiali, che furono esposti come prova, certificazione e persuasione del potere coloniale raggiunto con l'"impero". Lo si vede in modo macroscopico soprattutto nelle ristrutturazioni museali all'EUR di Roma. Si può intendere come un periodo di gestazione quello

verificatosi intorno alla ridenominazione di quello che, allestito inizialmente, nel periodo dell'impero, come "Museo coloniale", è ora il "Museo delle civiltà". Nel tempo repubblicano la denominazione originaria era inaccettabile. Vari, successivamente, i tentativi di nuove ridenominazioni. Dal 1972 era chiuso, i beni essendo aggregati all'istituto pubblico che raccoglieva anche, e soprattutto, i materiali di studio sull'Oriente. L'input al rinnovamento decisivo si determinò quando si ipotizzò di associare a "Africa" la memoria di Ilaria Alpi – la giornalista uccisa in Somalia, per i *reportages* di coraggiosa denuncia del malaffare –. Occorreva una rimodulazione complessiva, consona allo sguardo informato e critico della giornalista.
Dal 2016 la struttura, dotata di propria autonomia, si basa sulle "civiltà", al plurale, valorizzando il dialogo con il mondo complessivo dei vari continenti, ponendo l'accento, nel riesame dei cataloghi, sulla demoetnologia. A dirigere il Museo delle civiltà, che è stato aperto al pubblico a fine ottobre 2022, è stato scelto Andrea Viliani, già direttore del museo Madre di Napoli: egli nel luglio precedente, aveva reso pubblici, in interviste a giornali d'arte, gli intenti, le linee politiche da perseguire. Rileggo in internet le linee evidenziate. Nell'articolo di «Artribune» del 21 luglio curato da Giorgia Basili, Viliani sottolinea la distanza dal passato: in precedenza il museo è indicato come "tossico", operante per logiche marcatamente inaccettabili, di «cultura positivista, classificatoria, eurocentrica e coloniale». Vale che, piuttosto che «custode di risposte», si prenda a «immaginarlo come un catalizzatore di domande», percorrendolo non nell'orgoglio del possesso: il direttore contrappone al concetto di "padre", base della parola "patrimonio", quello di "madre", auspicando piuttosto il "matrimonio culturale", come prassi che coltiva "pratiche di cura, assunzione di responsabilità, condivisione e restituzione".
Una "cura", è dunque la linea, che richiami il "materno": non l'accumulo, né la sfida, quali caratterizzano il "paterno" ordinamento in gerarchie di dominio. Le parole richiamano considerazioni davvero attuate? E condurranno davvero a selezionare aspetti profondi della cultura? Nell'articolo del 1° novembre 2022 su «Dialoghi Mediterranei» Roberta Tucci, nota etnoantropologa, considerando in particolare proprio la prossima riattivazione del Museo delle Civiltà, riconosceva valida la riflessione di partenza, intorno ai beni etnologici, condivisa presso molte reti, in particolare europee, su strutture, linguaggi, politiche. Ma ammoniva tuttavia a vigilare sui processi in corso: vedeva il rischio che ancora si trascinino logiche imperialistiche, se le collezioni saranno svincolate dalla documentazione, essendo proprio questo l'aspetto-chiave che apre alla interpretazione.
In effetti le mode culturali non basterebbero a fondare una civiltà di percorsi consapevoli. È corretto che si ragioni intorno ai rapporti coloniali tenuti dall'Italia, in relazione soprattutto all'Africa, mediante documentazione circostanziata. L'argomento trova ostacoli e diffidenza – tanto più nel contagio di quelle agitazioni sociali presenti nel mondo – indirizzate alla "*cancel culture*" –, che si discostano dalle eredità culturali ricorrendo a atti ostativi preliminari al giudizio di merito. Per questo si constata una diffusa tensione, un certo scetticismo, in chi pure desidera il riesame del colonialismo. Tuttavia il gruppo di studiosi e studiose in area storica che approfondisce l'argomento, va costituendo un'area ampia di interessi convergenti, andando oltre le sedi universitarie e creando circuiti, aree comunicanti di convergenza. Sembra generarsi dunque un circuito virtuoso, così da coinvolgere anche poli editoriali, che rendono visibile la loro partecipazione al dibattito sia in quanto editano, sia mostrando in bacheca altre recensioni tematiche. Una, per esempio, presso l'editore Mimesis, nel 2021 accompagna la pubblicazione, di Giulia Grechi, *Decolonizzare i musei. Sguardi incarnati*. Si aggiungono poi rimandi a ben diciotto recensioni. Si capisce, allora, il ruolo collaborativo che, nell'articolo citato, il direttore Andrea Viliani assegna all'editore "Nero" di Roma, uno degli editori di cui è riconosciuta l'attenzione a un'interlocuzione critica e internazionale.
Tra i contributi rigorosi e utili a reindirizzare le esposizioni sono da citare i saggi prodotti da Beatrice Falcucci, storica che, profonda conoscitrice del colonialismo, più volte ha esaminato vari depositi coloniali di istituzioni attraverso la documentazione degli archivi. È una storia dettagliata del colonialismo italiano in Africa il suo saggio «*Nigrizia o morte!*», ovvero *Raccolta ed esposizione missionaria dalle colonie italiane (1858-1939)*, pubblicato in «Quaderni storici», 169 (a. LVII-2022/1: 161-196). Qui è documentato un intreccio vario, anzi vischioso – di cui vale indicare solo i

capisaldi – in situazioni diverse d'Italia, intorno al tema dei contatti con l'Africa: diversi gli Stati, prima dell'Unità, ma soprattutto diverse le ispirazioni, le competenze, i contatti. Il baricentro, però, è l'Italia del Novecento che si progetta potenza coloniale, in particolare divenendo continuo l'intreccio dopo gli anni '30, in preparazione della campagna d'armi in Etiopia, dopo la "pacificazione" della Libia. Allora si evidenziarono due poli, da una parte i comboniani di Verona, editori della rivista «Nigrizia», fondata nel 1867, e presenti in vari continenti, dall'altra le missioni della Consolata di Torino, attive in Somalia e Kenya.
Un intreccio particolare si verificò tra il Convento dei Cappuccini di Frascati e le sedi etnografiche di Roma. Infatti il museo aperto a Frascati dal missionario, operante in Etiopia, Guglielmo Massaia (1809 – 1889), fu poi in buona relazione con le iniziative statali della capitale, anche con transiti di oggetti. Del resto il gruppo francescano dimostrò relazioni consistenti con l'Etiopia, ricevendo dai sovrani di quello Stato visite e oggetti. Dalle memorie del padre Massaia in Etiopia i francescani di Frascati trassero inoltre un'opera in 12 volumi: per altro includente documenti conventuali del XVII secolo. L'autrice, per sua parte, fa presente come il contatto di alcuni centri in Italia con l'Africa sia antichissimo, proponendo antefatti su cui l'indagine sarebbe storicamente valida. Il succedersi di «riletture» caratterizza dunque la dimensione storica, movimentando la convenzionale "linea continua del tempo". Concludendo il saggio, che mira a pesare sull'ottica di riallestimenti museali, l'autrice indica come criterio appropriato quello di evidenziare le relazioni e la loro discontinuità e non esita a esprimere la sua critica rispetto all'esposizione scelta recentemente per le collezioni vaticane del Museo Etnologico «Anima Mundi»: «un allestimento – dice – che proietta gli oggetti fuori da qualsiasi dimensione storica … la dimensione storica … è del tutto dimenticata a fronte della "bellezza" e del valore degli oggetti, presentati come "capolavori" meritevoli di conservazione e restauro».
Apprezzo che il nuovo progetto di esposizione etnologica riparta prendendo atto dell'esame critico dell'epoca e della documentazione originaria che accompagnò i trasferimenti di oggetti. Altrettanto necessario ritengo che si informino le autorità ora vigenti nei luoghi di provenienza, aprendo una fase di confronto, di ascolto attento, così che la decisione, certo di responsabilità italiana, porti il segno dei riconoscimenti attuali dei popoli, favorendoli. Non condivido, invece, la critica alla sezione «Anima Mundi» del Museo Etnologico del Vaticano. Le riviste d'arte italiane osservano pure con sguardo indagatore il modo in cui il Vaticano cura l'amplissimo patrimonio etnologico. Il sito apposito [2] lo descrive come reso fruibile nel 1925 da Pio XI con l'Esposizione Vaticana. Raccolti circa 100 mila oggetti inviati dal mondo, tra questi successivamente fu selezionato un nucleo di 40 mila rimasto come dono «fatto dai popoli del mondo ai Pontefici». Di qui il Museo, che, riqualificato il preesistente Museo Borgiano di Propaganda Fide del 1692, divenne pubblico. Esso è stato poi ampliato fino agli attuali 80 mila oggetti circa. In una intervista, rilasciata nel 2021 alla rivista «formiche.net» [3], la Direttrice del Museo Etnologico del Vaticano Barbara Jatta, illustrati i modi della fruizione, parla anche delle ultime mostre, relative a Oceania e Amazzonia, considerandole sintonizzate «al Sinodo di Papa Francesco e ai problemi del polmone del mondo».
Forse troppo schierata, ma comunque d'interesse storico riconosciuto dalla storica Falcucci, è la Museo Etnologico del Vaticano. In un articolo del 2016 [4], padre Nicola Mapelli, responsabile del loro Museo, intervistato sul senso attribuito a "etnologia", fa registrare «riconnessione» come parola d'ordine che orienta gli interventi. Osserva poi che, certo, il contenuto è la memoria delle specifiche culture e, aggiungendo che dà valore «non solo alla memoria del passato ma anche a quella del presente», sottolinea come sia importante interrogarsi e rendere esplicita la misura della responsabilità attuale. Il suo tempo, dunque, non è solo il "chronos", oggetto dell'ambito disciplinare per lo storico, ma "kairòs", anello in cui ogni soggetto, scegliendo, dispone e classifica: anche l'altro.
I due studiosi citati operano in panorami diversi e lingue diverse. Viene da pensare che *Anima mundi*, il museo etnologico vaticano, presenti la storia resa visibile, oggetti come manifestazione importante eppure contingente, intrinsecamente facendosi rivelazione. Si differenzia certo la posizione della storica, che, nella specificità del suo studio sui reperti etnologici, preso atto di come l'Italia dell'ultimo secolo abbia avuto incidenza discontinua, nonché ridimensionata, opta per ripercorrere il

dato di fatto, in un riesame qualitativamente alto, tornando alle fonti e alla loro interpretazione. Proponendo uno studio che ripercorra con sapienza il tempo, il *chronos*, appunto, la storica può enfatizzare aspetti già trascurati, ma bene accolti nella odierna interlocuzione tra Stati.
E, a parte, la contingenza positiva può incrementare la credibilità degli studiosi nel loro campo disciplinare, comunque definito. Il che potrà permettere di intervenire sul canone che vige negli studi storici, modificandolo. È opportuno che le acquisizioni di cultura consapevole, verificata nei partenariati di ampio respiro, incidano sugli inquadramenti forniti all'istruzione-formazione. È importante che tutte le azioni formative diano senso, così che tutti coloro che, nelle diverse posizioni, sono coinvolti, sappiano che stanno dialogando di fronte a un quadro di cultura responsabile e aggiornata, per essere protagonisti significativi. Ho citato sopra i rischi della "*cancel culture*" come rifiuto preliminare e radicale di eredità culturali. Ma non si evita questo rischio recintando il passato di sacralità – l'antico, e riproposto, «Odi profanum vulgus et arceo», che Orazio trascriveva dallo spazio antistante al tempio –; un'operazione, si badi, che ha per esito di distillare gli addetti privilegiati, e/o ridurre l'eredità culturale in stereotipi, in motti e proverbi: in "assiomi", come dice il poeta William Carlos Williams. Intrattenimenti vuoti di senso, dove trova spazio il consenso acritico. La stagnazione, che insieme evidenzia gli scollamenti, è avvertita dai giovani in formazione, li demotiva e contemporaneamente deteriora la vita culturale, giustificando tra gli operatori le spinte al corporativismo, alle bolle dei piccoli interessi chiusi, fasulli e effimeri.
L'operazione specifica osservata, il riordino, che ripercorre con rigore la storia delle relazioni tra Italia e Africa tra XIX e XX secolo, è da sostenere nel suo campo specifico come via maestra efficace a produrre la ricaduta adeguata nella memoria collettiva: ma ha larghe zone di trasferibilità nei vari gangli, a partire da quello attinente alla competenza storica. Recuperare la documentazione, rivedere i luoghi e i modi delle antiche trattative determina importanti "distinguo". E apre lo spazio per nuove relazioni con coloro che ora vivono nei luoghi originari della produzione. L'urgenza di aggiornare il canone spicca nel campo storico, evidenziando subito il collegamento con il livello di consapevolezza della comunità civica. Ma, insisto, lo stesso bisogno di attenzione, così da procedere a buone revisioni e integrazioni, riguarda tutti i campi della formazione, concorrenti nell'educazione dell'uomo e del cittadino: e è da considerare buon segno di civismo se le acquisizioni di chi fa ricerca superano i luoghi specifici per dare contributi su una scena più generale.
Tra le discipline, per l'abitudine professionale, mi risalta quella letteraria: che, certo, risulta la più "invigilata" nei contenuti. Si esige, infatti, che curi la tradizione classica, in cui si è configurato l'intero campo della stilistica, la tradizione inoltre della lingua nazionale. Certo, non c'è dubbio che debba anche curare la comunicazione con i popoli del mondo – che non è, precipuamente, la lingua specifica, se riflettiamo sui due modelli di esposizione etnologica, quello ora avviato in Italia con il Museo delle civiltà, e nel Vaticano con *Anima Mundi*. Mettere insieme tutte queste esigenze è arduo. Pure l'analogia con il campo storico è evidente. La relazione con un campo culturale deve essere feconda, non stereotipata: e è lecito, incontrando opere letterarie dal mondo, riflettere sull'apporto culturale complessivo che promuovono, o promoverebbero se adeguatamente diffuse, non meno di quanto si rifletta e si trasferisca all'ambito formativo quanto riguarda le narrazioni storiche, anche tenendo presente l'esito deprecato della "*cancel culture*".
Ritorno, appunto, al problema di quanto sia utile ripensare periodicamente i canoni disciplinari, mentre ho tra le mani un'opera di recente pubblicazione da considerare importante, ricapitolativa dell'insieme di scritture dell'autore: di William Carlos Williams (1883 – 1963), ginecologo e medico dell'infanzia, nonché impegnato per la cultura consapevolmente innovativa, *A un discepolo solitario*, pubblicata da poco presso Bompiani-Giunti (2023). Nei miei occasionali incontri con la poesia statunitense non avevo colto questa voce. L'informazione, a gennaio, è venuta da un articolo di Mauro Garofalo sulla Domenica del «Sole 24 ore» [4]. L'antologia sarebbe uscita presto, presso Bompiani-Giunti. Il titolo è editoriale, viene da un singolo componimento, dalla raccolta *Al que quiere!*, datata al periodo 1909-1917, un brano significativo – l'omiletica al lettore-discepolo, il mondo in cui tutto è animato, e misteriosamente collegato, la sintesi cosmica, di pesantezza, il "tozzo edificio", e leggerezza, anzi "leggerezza-gelsomino", della luna – che lega l'animato, entro cui si pone l'umano.

Nell'avviso si elogiava sia la cura di Luigi Sampietro, sia l'«ottima traduzione di Damiano Abeni». Al momento, tengo l'opera sempre a portata.
Raccogliendo una ventina di opere, in pratica resta fuori solo il grande poema epico *Paterson*: e forse proprio questo titolo ha attivato la ripresa dell'autore, tradotto in film nel 2016 da Jim Jarmusch e presentato con buon successo a Cannes nel 2016, nonché premiato con il David di Donatello come "Miglior film straniero" nel 2017. Avevo però trascurato sia l'evento, sia l'edizione a ruota, nel 2020, di un'opera del 1923, fedelmente tradotta come *La primavera e tutto il resto* da Tommaso Di Dio per l'editore Finis terrae di Como: *Spring and all* nell'originale, nel libro attuale è presente con il titolo *La primavera eccetera eccetera*. Dunque, nei recuperi in corso per questo autore, i curatori danno rilievo al giro d'anni fra 1917 e 1923 che comprende la poesia *A un discepolo solitario*, e la raccolta *La primavera e tutto il resto*.
Sono date particolarmente importanti: vale ricordarlo. Nel 1917 gli USA esordivano in armi nella Grande Guerra a fianco degli Alleati, con l'obiettivo condiviso di diventare determinanti. Avevano appena "risolto" il conflitto con i popoli nativi, e trasformavano la propria dotazione culturale e materiale, affrontando la sfida con i laboratori d'Europa: ferveva uno sperimentalismo accentuato, nell'idea condivisa del progresso e della tecnologia: quei processi che, abbiamo detto, erano collegati all'idea di "nazione" e alle motivazioni che furono date dai vari soggetti che si affrontarono nella Grande Guerra. A quella data, sui fronti dello scontro, accadevano grandi cambiamenti, rispetto al 1914. Si aprivano opportunità diverse per gli USA, che vari emissari, autorevoli – Henri Bergson, in primo luogo – mettevano in evidenza. L'uscita dalla guerra di Russia e Turchia proponeva una plastica estensione degli Alleati verso l'Asia. Quale nome attribuire, per indicare l'area continentale incisa dai fronti? Inadeguato, ormai, il nome di "Europa": "Occidente", piuttosto, come coalizione in opposizione a "Oriente". Ma i fatti non furono allora pari agli obiettivi: né verso la Russia, che, dissoltosi l'Impero, si riconfigurò con la "rivoluzione dei soviet" a opera di Lenin, né verso la Turchia, che arginò e rovesciò l'assalto della Grecia nel 1922 nella cosiddetta "catastrofe". Tutta una serie di esiti prendevano configurazioni impreviste: lanciando per il periodo futuro temi, recriminazioni, vendette, scollamenti che da allora accompagnano le relazioni nel mondo. In particolare, la questione tra "Occidente" e "Oriente" non si conformò ai desideri: restando tema aperto di guerra in guerra, fino a oggi. Si riplasmò anche, su tutti i piani, la relazione USA-Europa.
Di questa modifica, l'autore Williams è specifico testimone. Gli episodi del ricupero attuale avvengono, si è detto, nella letteratura e, come consegue all'ambito del cinema, nel gusto figurativo. Williams, se approfondito, inviterà a entrare più ampiamente nella elaborazione culturale avvenuta tra Europa e America – non solo gli USA – nel XX secolo. Me ne convinco durante la lettura, che via via mi intriga, spingendomi a misurare le lacune della mia formazione letteraria. Lacune, però, anche del "canone", la bussola che delimita il perimetro del tempo formativo.
L'espressione densa e personale muove da riflessioni culturali complessive di cui Williams ha discusso ampiamente, da critico, da testimone, producendo un'ampia saggistica – così dalle note biografiche – arricchita da scambi epistolari di ampio raggio. L'autore, constato, enfatizza l'effetto espressivo, e insieme lo scruta, in un incrocio di nessi, esercitando l'abitudine professionale alla cura – in quanto scienziato medico di solida formazione, specialmente europea, e, come tale, dedito nella vita alla cura dell'infanzia. Vita e poesia sono sovrapposti, nell'esperienza di Williams. L'ascrizione civile, di fatto, è stata per lui il menabò della poesia: cogliere con asciutta emozione, ascoltare dentro, privilegiare l'esito di lingua ritmata. Incontri, diversivi e ancora incontri, in un'attività instancabile, talora con ripiegamenti, conscio che i cambiamenti sono possibili, ma attento a legarsi con pronta responsabilità, a presentarsi a chi resta sfornito. Leggendo, mi sono sentita testimone di un andare e esperire senza prefigurarsi, in percorsi ordinari. Ma, se il poeta li coglie, è per la qualità della sua attenzione: sollecita e disincantata, fra interventi contraddittori, trasformazioni più o meno accompagnate da programmi. Infinite dinamiche egli percepisce, in azione nel mondo: «Ogni quattro minuti qualcuno muore/ nello stato di New York –// All''inferno tu e la tua poesia –/ Marcirai e verrai scagliato / in un altro sistema solare/ con gli altri gas –// Ma che diamine ne sai?// ASSIOMI// Non

farti ammazzare// Azione Attraversamento/ Attento// Attraversa/ Attraversamenti/ Attentamente// I CAVALLI neri&/ SI IMPENNAVANO bianchi…» (*La primavera eccetera eccetera*, XXV: 159).
Una contemporaneità inquieta, si osserva, a cui presenziano, per altro nella consapevolezza del pregiudizio prevalente, indiani e neri. E c'è la natura, guardata e esperita come viva lotta di dilemmi: ecco i rabbuffi incoerenti della primavera tardiva per l'uomo, ma avvertita dall' "accozzaglia" dei vegetali, che «entrano nel nuovo mondo nudi,/ freddi, insicuri di tutto/ tranne del loro entrare. Tutt'attorno/ il vento gelido, familiare » (*ivi*, I: 129). Vengono a mente, è ovvio – o non troppo ovvio, perché Williams contamina il genere oggettivo con quello lirico –, i poeti "oggettivi", Esiodo, Lucrezio: gli antichi, però, pur amati e studiati, per Williams, non sono ammessi come sonno-sogno che esoneri da partecipare alle politiche in corso: ne sono parte quelle culturali, ma hanno al centro come influire sulle relazioni del mondo, sul dominio. Williams è convinto che "cultura" e "poesia" sono ambiti contesi: ma c'è un indirizzo insano che ne fa santuario innocuo, così che, separando "addetti – non addetti", esclude, in diversa misura, gli uni e gli altri dai luoghi delle decisioni.
In analogo abbaglio, per Williams, incorrono quanti, appellandosi a genealogie definite "radici", intese come esclusive e escludenti, giustificano di tracciare griglie di convergenza e divergenza. Lo desumiamo nell'incontro frequente, nella lettura, con la parola "radice" e derivati, constatando che il poeta include nel significato inventiva, e disponibilità anche ad associarsi. La parola – in cui sembra di riconoscere il prototipo del concetto filosofico di "dialettica" – indica una realtà che, in qualunque ambito la si esperisca, ha sue risorse per attraversare rivestimenti inaspettati. Ecco come dice, per esempio, nella poesia sopra indicata, ma in altro punto, mentre propone il definirsi nuovo delle creature: «Eppure, il profondo cambiamento/ li ha sopraffatti: radicati/ s'afferrano al profondo e intraprendono il risveglio». Ma l'uso del termine è frequente e coerente.
Propongo un altro esempio, nel periodo 1929-1935, tratto dalla silloge intitolata *Adamo & Eva & La Città*, cioè la poesia *Il ciclamino cremisi*, in memoria del pittore amico Charles Demuth: nel componimento, ecfrasi (come si definisce il componimento poetico ispirato a quadri) di un suo quadro, la visione, coincidente con il lungo compianto, è tuttavia vissuta, quasi sacra rappresentazione, così che colori, forme, associazioni diventano meditazione sul germogliare della vita. Inaspettata, sempre ambigua, in bilico sull'inquietudine, la vita partecipata dal ciclamino è rivoluzionaria: «Così sono le foglie/ bizzarre, dell'aria/ come lo è il pensiero di radici/ oscure, conformate da/ rivoluzioni sotterranee/ e fetori/ in attesa della luna».
Filosofia, ma anche pratica e laboratorio, la plurivalenza della cultura è stata a lungo un esercizio quotidiano, per Williams, nelle esplorazioni-conferme cercate nei lunghi tour culturali in Europa. L'ecfrasi, allora, lo ha accompagnato, quasi taccuino dei contatti culturali: la raccolta ne attesta molte, anche in quegli ultimi dodici anni, in cui l'attività convisse con gli impedimenti fisici. Nella mia lettura, complessivamente cursoria, desisto dal citare dai poemi di questa parte della vita, avvertendo un nuovo esito formale, che il poeta possa allora essersi riconciliato in parte con l'espediente del "correlativo oggettivo", già rifiutato.
È, questo, un aspetto importante, tale da interferire sull'impalcatura letteraria complessiva. Ma non trovo annotazioni che mi soccorrano al riguardo: mi limito alla segnalazione della questione, incapace ora di svilupparla. In breve, nella manualistica in uso per la storia letteraria contemporanea si propone come indizio di valore la presenza del "correlativo oggettivo", aspetto di tecnica letteraria che coinvolge opzioni politiche. È infatti figura retorica che, salvaguardando la riservatezza, innesta accostamenti alle espressioni dell'io non mediati da nessi, esaltandone il primato. Questo è anche un espediente che armonizza con il principio anglosassone del "politically correct". La presenza di questo ingrediente in poesia spicca – e lo si fa presente insegnando – dal tempo del riassetto culturale complessivo successivo alla fine della Seconda Grande Guerra.
La produzione di Williams sembra alla fine conciliarsi con questo espediente. Ma c'era stata un'importante sua critica nel 1923, spostata, cioè, al primo Dopoguerra. A quella data il poeta aveva polemizzato e rotto con l'amico Ezra Pound, avendo constatato l'operazione di "smagrimento" appena suggerito a Th. E. Eliot, così che questi aveva fissato il nuovo, essenziale e definitivo testo del poema *Waste Land*. È questa l'opera che, dagli anni Cinquanta, quasi bussola nel successivo

riassetto letterario, ha guidato la stagione della poesia. Williams aveva rimproverato a Pound di ostacolare, con le sue scelte, la "costruzione di cultura popolare", di sonorità creolizzanti, aperte non solo all'innovazione, ma alla constatazione di diffusa cittadinanza.
Il poema *Paterson* è la prova poetica che si contrappone a *Waste Land*; invece trovo singole annotazioni (sul poema, la sua gestazione, la composizione successiva dal 1946 al 1958 si trova una scheda [6] con confronti stilistici tra i due grandi poemi. Mentre compulso siti on line, la sorpresa è di incontrare molti studiosi italiani che all'autore e ai suoi poemi hanno dedicato attenzione tempestiva e frequentazioni. In effetti, i buoni contatti con il panorama mondiale della poesia non mancano, anche tempestivi, specialmente per sensibilità e proposta dei traduttori, un importante comparto. Tuttavia le iniziative editoriali restano sporadiche, episodiche: un universo di vita letteraria, diciamo così, tenuto in sordina, mere increspature che lasciano ai margini sia gli autori "recati in lingua", come si dice, sia i mediatori, con la loro ricchezza culturale. Ecco Fernanda Pivano, la nota americanista, che cita Williams come un riferimento influente, per esempio commemorando il poeta Robert Creeley [7]: modello, dice di Williams, per i poeti della "Beat Generation", cioè il movimento più efficace «a rinnovare la poesia americana nel mondo durante il Secondo Dopoguerra».
Altri autori hanno conosciuto e introdotto Williams. Per esempio, contatti tempestivi, anche personali, aveva instaurato Cristina Campo, nome d'arte di Vittoria Guerrini: letterata di grande sensibilità e esperienza, tradusse con finezza testi del poeta, per Scheiwiller nel 1958, poi, nel 1961, affiancata da Vittorio Sereni, per Einaudi. Pure di *Paterson* c'è stata un'edizione tempestiva, nel 1966, di Alfredo Rizzardi per l'editore Lerici. A ben guardare, dunque, troviamo molti residui dei materiali poetici del poeta americano, messi a disposizione della riflessione letteraria. Eppure quei materiali sono stati dispersi, caduti fuori della memoria: anzi, non solo sono archiviati i testi tradotti, ma lasciati fuori circolazione anche le composizioni originali di quei traduttori e traduttrici. Materiali dispersi, eppure connotati di grande qualità: episodi che rendono perplessi, tanto, dalla periferia in cui si ritrovano, parlano di vitalità e di cura.
L'incontro con il poeta Williams mi ha destato interesse non solo estetico, ma – certo, nella convinzione di una traduzione aderente – come nodo efficace, nei significati, nelle forme, nei ritmi esplicati, per dialogare con zone sociali in ombra, verso la loro promozione. Che questo programma sia proseguito in modo originale, ma non valorizzato dalla cultura ufficiale, è dubbio che scaturisce dal constatare il dislivello di notorietà tra la ricezione interna al proprio Paese e quella fuori – ammesso che quello che ho constatato sia ben soppesato. Le menzioni sparse che si raggiungono, presso studiosi di varie lingue, e anche in italiano, attestano un lavoro ampio, non canonico, compiuto accanto a poeti connazionali sensibili alla musica ritmata, talora girovaghi e improvvisatori, come Byron Vazakas, poeta statunitense di origine greca, o come Allen Ginsberg, o quel Robert Creeley, ricordato, come detto, da Fernanda Pivano.
Vi sono aspetti specifici, efficaci, nell'opera poetica di Williams, che fuori del proprio Paese sono circolati in ambienti limitati. Potrebbe essere che non sia stato apprezzato, desumerei dall'insieme delle varie notizie, per il fatto che, in modo precipuo, egli abbia perseverato nello studio di forme creolizzanti e colloquiali, come conferma il fatto di essere riconosciuto tra gli ispiratori della Beat Generation, e per questo motivo tenuto in disparte. Nel nostro Paese la poesia ansima, insieme con molti apparati editoriali, conservativa nei luoghi della formazione e sospettosa tra piccole cerchie che si concedono qualche innovazione. E forse si estorcono ammissioni improprie, ai poeti ammessi nel canone. Molti passi di Williams fanno riecheggiare nella memoria percezioni, problematiche esistenziali comuni anche a Eugenio Montale: coetaneo. Anche riflessioni sul quel fenomeno precipuamente umano che è la "parola": «Non distorcere le parole che dicano/ quello che avremmo dovuto dire ma che dicano/ – l'ineludibile…», leggiamo in Williams (*Armonia*, da *Le nuvole*, in *Poesie* 1945-1948), e ricordiamo Montale, fino da *Ossi di seppia* del 1925: «Non chiederci la parola … Non domandarci la formula…».
Fra parentesi, credo di ricordare, nell'esplosione di popolarità che comportò il conseguimento del Nobel nel 1975, che – a domanda, incasellandolo nel paradigma novecentesco – lo interpellavano, la risposta: Montale accettava l'uso del correlativo oggettivo, ma non confermava una prossimità a Eliot.

Non è inappropriato considerare quel bene culturale che è la conoscenza di lingue e letterature alla stregua dei beni strategici, atti a creare legami e consenso. La messa a fuoco sui beni linguistici segna la storia non meno del trasferimento degli oggetti, la loro esibizione agganciata ai trasferimenti accaduti, il loro inserimento circostanziato nella narrazione storica. Anche in letteratura, come si è visto in modo dettagliato in storia, ma come forse può estendersi a tutti i campi disciplinari, è da auspicare una responsabilità culturale coerente, che in interlocuzione pensata tra ambienti linguistico-culturali diversi, rivedesse il canone, incrociando la pratica così da avviare vera esperienza culturale di massa. Chissà che non risultassero, allora, interlocutori impensati.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Torino, 16 dicembre 2010 – Lectio Magistralis "L'identità europea in prospettiva post-coloniale della prof. Luisa Passerini https://www.cirsde.unito.it ›.
[2]https://m.museivaticani.va/content/museivaticani-mobile/it/collezioni/musei/museo-etnologico/museo-etnologico.html
[3] https://formiche.net›2021/02›musei-vaticani-riapertura-cappella-sistina-jatta,
[4][https://www.rivistamissioniconsolata.it/2016/05/25/vaticano-museo-etnologico-lanima-mundi-dei-musei-vaticani/]
[5] https://maurogarofalo.nova100.ilsole24ore.com/2023/01/28/william-carlos-williams-il-vate-di-paterson/
[6] https://en.wikipedia.org/wiki/Paterson_(poem)
[7] https://writing.upenn.edu/epc/authors/creeley/obit/Corriere-della-Sera.html

Riferimenti bibliografici

Falcucci, Beatrice, *«Nigrizia o morte». Raccolta ed esposizione missionaria dalle colonie italiane (1858 – 1939)*, in «Quaderni di storia» 169, a. LVII, 2022, 1: 161–196
Williams, William Carlos, *a un discepolo solitario*, a cura di Luigi Sampietro, traduzione di Damiano Abeni, Milano, Bompiani (e Firenze, Giunti), 2023

Sitografia

Anima Mundi, (sezione del Museo Etnologico del Vaticano), https://m.museivaticani.va/content/museivaticani-mobile/it/collezioni/musei/museo-etnologico/museo-etnologico.html
Garofalo, Mauro, *William Carlos Williams il vate di Paterson*, in «Domenica» del «Sole 24 ore», 28.01.2023, e https://maurogarofalo.nova100.ilsole24ore.com/2023/01/28/william-carlos-williams-il-vate-di-paterson/
https://opac.bncf.firenze.sbn.it/bncf-prod/resource?uri=SBL0068579&v=l, (su William Carlos Williams, *Paterson*, tr. Alfredo Rizzardi, Milano, Lerici, 1966)
Jatta Barbara, https://formiche.net›2021/02›musei-vaticani-riapertura-cappella-sistina-jatta
Mapelli, Nicola, https://www.rivistamissioniconsolata.it/2016/05/25/vaticano-museo-etnologico-lanima-mundi-dei-musei-vaticani/
Passerini, Luisa, *Identità europea in prospettiva postcoloniale* (Torino, 16 dicembre 2010) https://www.cirsde.unito.it ›)
Paterson, https://en.wikipedia.org/wiki/Paterson_(poem) (scheda tecnica)
Pivano, Fernanda, *Robert Creeley, il respiro poetico di un'America scomparsa* https://writing.upenn.edu/epc/authors/creeley/obit/Corriere-della-Sera.html
Recensioni, a Giulia Grechi, *Decolonizzare i musei. Sguardi incarnati*, Mimesis, 2021, https://www.mimesisedizioni.it/libro/9788857572529
Tucci, Roberta, *I beni culturali DEA nel Ministero della Cultura fra oblii e riconoscimenti*, in «Dialoghi Mediterranei», 1° novembre 2022, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/i-beni-culturali-dea-nel-ministero-della-cultura-fra-oblii-riconoscimenti-apparentamenti-marginalita/

Viliani, Andrea, (per Giulia Basili), *Un museo decoloniale e multispecie*. Parla Andrea Viliani, neodirettore del Museo delle Civiltà, 21 luglio 2021, https://www.artribune.com/professioni-e-professionisti/2022/07/andrea-viliani-museo-delle-civilta-roma/

Franca Bellucci, laureata in Lettere e in Storia, è dottore di ricerca in Filologia. Fra le pubblicazioni di ambito storico, si segnalano *Donne e ceti fra romanticismo toscano e italiano* (Pisa, 2008); *La Grecia plurale del Risorgimento (1821 – 1915)* (Pisa, 2012), nonché i numerosi articoli editi su riviste specializzate. Ha anche pubblicato raccolte di poesia: *Bildungsroman. Professione insegnante* (2002); *Sodalizi. Axion to astikon. Due opere* (2007); *Libertà conferma estrema* (2011).

Cutro

Opera di Elia Li Gioi

di Sebastiano Burgaretta

Spàccasi lu varcuni ammenz'all'unni,
quannu 'n terra cciùi èrimu agghjicati,
cchi-pprèiu ca si liggìa nta li facci!
Sussura ca arristàu nta lu sonnu.
Comu 'na nuçi si rapìu nnô menzu
ddha varca un'èrimu ntasati.

La forza ri lu mari supraniàu
ddhi quattru tavulazzi scunucciati,
già fràçiti ca èrunu 'm pattenza,
'n caiccu ca era malu ncavigghjatu.
Sticcatu ppi-ddhaveru fu a Cutru,
sticcatu ri òmmini e-ddhi iacqua,
ma sticcatu putenti e-ffurniçiusu.
Ri çincu e sei la forza ri lu mari
e a la bbaddhuzza si iucaru a-nnui,
ô iocu rê ttri-ccatti ni iucaru.
S'arritiraru ddhà i finanzeri
scantati fotti ri lu malutempu,
a Capitaneria ri portu sudda
e a Vàddia râ costa fatta çiunca.
Ntra Vàddia, Finanza e Frontexì
u raggiuneri si mangiàu all'omu.
A curpa fu rô mari, ch'era fotti,
e-ttuttu s'arrabbiàu ccu 'mpunenza.
E-ppoi, nah nah, vulennu priçisari,

macari iddhi, nah, gghjuriziusi,
comu patteru ccu ssu malutempu?!
Sâ eru a-cciccari ccô scuppiddhu,
casi caruti poi çiccannu dopu.
Quantu ci ni ncapparu primê nui
a-ppèddiri la vita iacqua iacqua!
Ma chista, Alanu miu, fu la cumma.
E-cchi-ffu unu sulu ppi-ddhisìu,
comu si riçi 'n frunti a la sbintura!?
Cuscenzia, Ddiu, ri-nnichi ttrentaquattru,
ttrentaquattru si n'agghjuttìu stu mari,
ca ri iancu, ch'era, nìuru si fiçi.
Ttrentaquattru ni fommu arricugghjuti,
ma iàutri n'arristaru persi ô funnu,
scagghji scagghji mangiati ri li pisci.
Cuscenzia, oh gran Ddiu, ca ci vulissi!
Nu mercu nui riddhutti, senza nomu,
nun v'arriodda nenti chistu affizziu?
C'è kappa erri vintottu emmi o,
c'è kappa erri o tri effì rui,
kappa erri quattordici effì novi,
ca sugnu iu stissa ccà 'm pirsuna.
Né-nnomu ppi-mmia né identità,
si riçi ca mû rèsunu nu-nnomu,
ma ci arristàu nnâ menti a-ccu sû scìu.
Nuddhu sapi qual era u-nnomu miu.
A una ci mìsunu Angelita,
ppi rioddu ri Anziu sacratu.
Miata iddha, ca ora s'arriposa
ccô-nnomu ô çimiteru i Catanzaru.
Dopu 'm-misi sbattuti iacqua iacqua
'na pocu cciùi sapuni addhivintati,
cuscenzia, raveru, e-ffacci 'n terra!
Nafs wāhid u-bass, násamat hayāt [1],
un soffio solo, un alito di vita,
fosse pure da lontano, ni mancàu.
Alanu, canta e-ddhira tu ppi-nnui,
tu ca ci hai la vintura ri sta uçi,
la linguera ri San Paulu putenti,
càntalu tu stu curruttu senza fini,
sta rètina ri motti senza cunta.
Canta ppi-ddhari scuetu a li cuscenzî,
ppi-ttèniri stu focu sempri vivu
râ vita e-ddhi li-nnoma nosci persi.
E tu, ca scrivi zzoccu ti scilu iu,
u sacciu quantu soffri rintrê tia.
Ammàtula ti senti tu campari
ravanti a-ttantu focu ca t'abbruçia.
Ti sentu iu assai rintra ri mia,
lo siento tu dolor fattu ri pettra
e-bbiru quantu làcrimi tu etti,

sintennu i mali-nnùmmiri ogni-gghjornu,
quannu t'assetti a-ttàula a mangiari
e u morsu rinta a ucca t'arrigghjira,
vilenu sennu ppi-ttia zzoccu viri
nta ddhu-ttiggì ca gira sempri u stissu.
A-ttia è-ddhatu stu supossu,
a-ttia ca scrivi zzoccu ricu iu;
pòttulu comu poi, frateddhu miu.
Ttrentaquattru nna-ll'acqua macirati,
senza cuntari i ranni, sbinturati,
ttrenta quattru sulu i-nnichi, ddhà nuccenti,
nnô mulinu ri l'omu macinati,
mulinu malignu e ntarissatu.
Cala, manu ri-Ddiu, fatti palisi,
rira ccà l'amicu tou senza tempu.
Uçi, uçi 'n fallanti tu n'hâ'-ddhari,
nun gniri tu ncaddhannu, frati nosciu,
fìrmari tu nun t'hai ravanti a-nnenti,
ntô scuru scuru parra, ca fai lampi.
A-ttia ha statu ratu chistu affizziu,
a-ttia, figghju rô ponti siçilianu,
parola arraricata ppi 'n aternu.

Spàccasi il barcone tra le onde, / quando ormai eravamo giunti alla terraferma, / quanta gioia si leggeva nei visi! / Delizia che rimase nel sogno. / Come noce si aprì nel mezzo / quella barca dov'eravamo intasati. / La forza del mare sopraffece / quei quattro legni sconocchiati, / fradici com'erano già alla partenza, / un caicco che era mal incavicchiato. / Steccato per davvero fu a Cutro, / steccato di uomini e di acqua, / ma steccato potente e pernicioso. / Tra cinque e sei la forza del mare / e a pari e caffo si giocaron noi, / al gioco delle tre carte si giocaron noi. / Batteron ritirata là i finanzieri / fortemente impauriti dal maltempo, / la Capitaneria di porto sorda / e la Guardia costiera fatta cionca. / Tra Guardia, Finanza e Frontex / il ragioniere si mangiò l'uomo. / La colpa fu del mare, ch'era forte, / e tutto s'arrabbiò con imponenza. / Ma poi, dai, dai, volendo essere precisi, anche loro, dai, giudiziosi, / come osarono partire con quel maltempo?! / Se la sono cercata col lanternino, / terreno facile poi cercando dopo. / Quanti ce ne incapparono prima di noi / a perdere la vita tra le acque! / Ma questo, Alan mio, è stato il colmo. / Forse ch'è stato uno per desìo, / come si usa dire davanti alle sventure!? / Coscienza, Dio, di soli piccoli trentaquattro, / trentaquattro ne divorò il mare, / che da bianco, ch'era, nero diventò. / Trentaquattro ne fummo recuperati, /ma altri rimasero perduti nel profondo, / a brandelli mangiati dai pesci. / Coscienza, oh Dio grande, ci vorrebbe! / Una sigla noi ridotti, senza nome, / non vi ricorda nulla questa operazione? / C'è kappa erre ventotto emme o, /c'è kappa erre o tre effe due, / kappa erre quattordici effe nove, / che sono io stessa qui in persona. / Né nome per me né identità, / si dice che mi diedero un nome, / ma rimase nella mente di chi lo tirò fuori. / A una imposero il nome Angelita, / per un sacro ricordo di Anzio. / Beata lei, che ora riposa / col nome nel cimitero di Catanzaro. / Sballottati per un mese tra le acque, / alcuni ormai sapone divenuti, / coscienza, veramente, e faccia a terra! / Nafs wāhid u-bass, násamat hayāt, / un soffio solo, un alito di vita, / fosse pure da lontano, ci è mancato. / Alan, canta e grida tu per noi, / tu che hai la fortuna di questa voce, / la lingua potente di San Paolo, / cantalo questo corrotto senza fine, / questa sequela di morti senza conti. / Canta, per inquietare le coscienze, / per mantenere vivo questo fuoco / della vita e dei nomi nostri persi. / E tu, che vai scrivendo quel che sfilo io, lo so quanto soffri dentro di te. / Invano tu senti di vivere/ di fronte a tanto fuoco che ti brucia. / Ti sento molto io dentro di me, / lo siento tu dolor pietrificato, / e vedo quante lacrime tu versi, / udendo i mali numeri ogni giorno, /

quando ti siedi a tavola a pranzare / e il boccone dentro bocca torna indietro, / perché è veleno per te ciò che vedi / in quel tigì che gira sempre uguale. /A te è dato questo grave fardello, / a te che scrivi ciò che dico io; / portalo come puoi, fratello mio. / Trentaquattro nell'acqua macerati, / senza contare gli adulti, sventurati, / trentaquattro solo i piccoli, là innocenti, / dal mulino dell'uomo macinati, / mulino maligno e interessato. / Scendi, mano di Dio, fatti vedere, / grida qui l'amico tuo fuori dal tempo. / Voce, voce tempestiva tu ci devi dare, / non andare esitando, fratello nostro, / non devi fermarti di fronte a nulla, / nel buio fitto parla, tu che fai lampi. / A te è stato dato questo ruolo, / a te, figlio del ponte siciliano, / parola radicata nell'eterno.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Un soffio solo, un alito di vita (arabo).

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

Puccini, le sue contraddizioni psicologiche nelle opere e nei personaggi

di *Claudia Calabrese*

Per spiegare il mistero della materia, [l'alchimista] proiettava un altro mistero, e precisamente il proprio retroscena psichico sconosciuto, su ciò che doveva essere spiegato: "Obscurum per obscurious, ignotum per ignotius". C. G. Jung

Nell'opera di Puccini si riconosce una fra le più vitali esperienze del nostro teatro d'opera. Anche per questo l'opera del Maestro è stata letta nei modi più diversi e ha dato voce alle discussioni più appassionate, tra entusiasmi senza riserve e netti rifiuti. Uno dei motivi del fascino pucciniano risiede nel legame tra vita interiore dell'artista e le "creature" originate dalla sua fantasia. Il bisogno di guardare più a fondo l'animo umano, di svelarne i misteri traducendoli in termini artistici, che caratterizza gli artisti della *fin de siècle*, si conciliava con la tendenza, indubbiamente inconsapevole, di Puccini a proiettare nelle sue protagoniste quelle parti di sé che non fosse ancora riuscito ad accettare come proprie e ad integrare in una personalità più equilibrata.
Anna, Fidelia e Tigrana, Manon, Suor Angelica, Giorgetta, Mimì, Musetta, Tosca, Liù, Turandot vivono passioni distruttive e pagano la colpa con la morte o con indicibili sofferenze. Anche loro, come il Maestro, non conoscono misure, vivono sentimenti intensi e sinceri, combattono le convenzioni di una vita "normale", cioè entro le norme, ma non raggiungono mai la felicità, fatta eccezione per Turandot. I profili psicologici che emergono dalle opere pucciniane sono rappresentativi di un'evidente incoerenza. La vita per loro è un «peso insopportabile», come per Puccini:

«Sono qui solo e triste! Tu sapessi le sofferenze mie! […] Sono un temperamento molto diverso da tanti! Solo io mi comprendo e mi addoloro; ma è continuo dolore il mio, non mi dà pace. […] La mia vita è un mare di

tristezza, e mi ci fisso! Mi sembra di non essere amato da nessuno: capisci, da nessuno, e dire che tanti mi dicono un uomo invidiabile! […] Faccio quattro note perché devo, e trascorro il mio tempo in un'atmosfera delle più nere» [1] .

La personalità di Puccini era complessa, molto più di quanto non si deduca dalla descrizione dei suoi numerosi biografi. Il Maestro stesso ne era consapevole come si può facilmente desumere dalle lettere [2], ricche di spunti per la comprensione di una psiche fortemente ambivalente. Irresistibile, gentile, modesto, dai modi semplici e affettuosi; in compagnia dei più intimi, abbandonato il contegno abituale, «ridiventava quel ragazzo che sempre sopravvisse in un angolo nascosto della sua personalità». In gioventù era conosciuto per il gusto degli scherzi e per l'allegria che spesso sfociava nel linguaggio scurrile e nella volgarità. Divenuto con il successo elegante, impeccabile, conservò intatto l'amore per la coprolalia e la bestemmia. Eppure a questi tratti di estroversione si accompagnavano una sorprendente timidezza, una sensibilità femminea, un'estrema vulnerabilità (Carner, 1961: 237-238) [3]. Al di là dei modi, a volte eccessivi, Puccini era tormentato da un profondo sentimento di insicurezza che lo induceva a sospettare di chiunque. Incapace di accettare critiche, dipendeva dal giudizio di quanti lo circondavano. A causa della sua fragilità, cercava continue conferme alle proprie capacità, esigendo attenzione e sottomissione.
Sensibile ai cambiamenti stagionali, al parere dei giornali, al dolore fisico, la sua sensibilità si trasformò presto in patologia. Rischiò infatti di divenire ipocondriaco; con il passare del tempo la preoccupazione di ammalarsi o di morire divenne un'ossessione [4]. Alla continua ricerca di un porto sicuro, Puccini trascorse l'intera vita fuggendo da e ritornando a Lucca. Difatti, il tentativo di raggiungere un'autonomia psichica, più che economica, dalla famiglia non giunse mai a compimento. Ne sono prova le crisi nostalgiche, il rimpianto dei cibi di Lucca (di cui troviamo numerose testimonianze nelle lettere scritte a propri cari), i continui ritorni nonché il forte attaccamento al nucleo originario anche in età adulta (Casini, 1978: 16-39).
Non è improprio ritenere che la sfiducia esistenziale del compositore abbia avuto origine all'interno di un contesto di crescita che risentì fortemente della morte del padre. La perdita della figura paterna comportò, probabilmente, per Puccini l'assunzione di un ruolo rispetto al quale la giovane età lo coglieva impreparato. E non è da trascurare il fatto che egli crebbe circondato da donne (la madre e le cinque sorelle) molto tenaci, cui i biografi hanno attribuito una determinazione e un'intraprendenza caratteristiche del tradizionale stereotipo maschile. L'impossibilità di fare affidamento su un capofamiglia uomo potrebbe avere facilitato, in Puccini bambino, manifesti scompensi affettivi. È ipotizzabile che ciò lo inducesse a stabilire con le donne un legame di dipendenza, al cui interno un normale processo di individuazione e d'autonomia incontrasse molte difficoltà.
Nei confronti della madre egli provò «tenerezza e paura, devozione e (ripeto) paura»[5]. Puccini percepì, probabilmente, tanto l'affetto quanto il vincolo che quel legame comportava a causa della sua dipendenza e fragilità. Significativo il fatto che, dopo la morte della madre, sentì il bisogno di ripristinare un rapporto con una donna altrettanto forte, capace di trasmettergli quel senso di sicurezza e stabilità di cui era privo. Fuggì, perciò, con Elvira Gemignani, moglie di un suo amico, al cui fianco rimase nonostante l'infelicità dell'unione [6] .
È possibile rilevare in tutti i rapporti significativi vissuti dall'artista una tendenza costante ad assumere una posizione di subalternità e di bisogno dell'Altro. Sulla base dei più elementari insegnamenti della psicologia, si può assumere che Giacomo provasse per le persone con le quali avviò legami profondi sentimenti di amore e di odio, a causa dei quali la gratitudine si alternava all'aggressività. Un'ambivalenza che gli pesava gravemente perché fonte di una lacerazione che generava in lui una scissione insanabile tra le parti di sé considerate "buone" e quelle giudicate "cattive". Del resto, il processo di maturazione subì da un lato un'accelerazione dovuta alle deprivazioni, dall'altro un ritardo, a causa delle particolari condizioni familiari. Puccini rimase, in fondo, infantile in molte sue manifestazioni. Insoddisfatto in amore, nel lavoro: freneticamente alla ricerca di personaggi attraverso cui dare nuova vita al proprio dolore, egli appare in balìa di un tormento insostenibile.

«Puccini non riuscì a liberarsi delle proprie ansie in nessun modo» [7]. Egli rimase perennemente combattuto tra l'aspirazione a una vita di lusso, fama e apparenza e un'esistenza semplice, fatta di piccole cose, vissuta nell'isolamento di Torre del Lago [8]. Amante delle compagnie chiassose e volgari, del gioco e dello scherzo, e insieme solitario, timido, «la sua reazione istintiva di fronte al più piccolo ostacolo nella vita privata – ma molto meno in quella passionale – era quella della lumaca che si ritira nel guscio al più piccolo contatto con l'esterno» (Carner, 1961: 238). Instancabile donnaiolo, disponibile alle avventure e ai sotterfugi, ma intimamente desideroso di un rapporto stabile, appagante e sereno, come si può desumere dal tono con cui si duole delle ripetute incomprensioni coniugali nelle lettere alla moglie Elvira.
Fin dalla giovinezza, del resto, egli fu vittima di una ciclicità di umori che gli rendeva impossibile raggiungere un equilibrio. Alcuni critici, come F. Fornari [9], gli hanno attribuito un profilo nettamente nevrotico; altri si esprimono diversamente. «Sembra appartenere a quella schiera di persone che, disinvolte e allegre, sono segnate da un loro segreto ma non se ne accorgono o, addirittura, felicemente lo accantonano se se ne accorgono» (Siciliano, 1976: 17). Si può solo parzialmente condividere il giudizio riportato; Puccini infatti era consapevole del suo malessere, spesso comunicato agli altri con toni molto accesi. «Come fu estroverso e gioviale, fu introverso, malinconicissimo, soggetto a furiose crisi depressive» (ivi: 17). È probabile che fosse per sua natura un introverso costretto dalla necessità a difendersi, come meglio sapeva, dal mondo esterno. A questo stato "altalenante" tra umori opposti si collega la "noia", forse originata dal «sentimento di solitudine e di isolamento spirituale» che lo conduceva a una stanchezza difficile da placare (Carner, 1961: 242). «Io faccio il tranquillo nervoso, non lavoro, mi annoio; ho tristezze grandi e menempipi ragguardevoli. Insomma un'altalena… poco divertente. Via, via le malinconie! Oh, sapesse quante ne devo mandar via! A momenti ci riesco – è l'altalena – ma il predominio è fra il grigio scendere della tavola in bilico»[10]. È plausibile rintracciare nella condizione di "noia" che lo angustiava il segno di un profondo vuoto interiore che, probabilmente, lo costringeva, in maniera coatta, a ricercare esperienze e sensazioni forti che gli ricordassero di essere un uomo e di essere in vita [11].
Qual è dunque il legame fra Puccini, uomo e artista, e le donne, ripetutamente portate sulla scena e sottoposte a un tragico destino? Le molteplici esperienze sentimentali avevano offerto a Puccini l'occasione di conoscere a fondo l'animo femminile; eppure, dalla pressoché identica caratterizzazione dei personaggi si deduce che un solo aspetto lo interessasse: l'ambivalenza. L'ingenuità, la fragilità, la fedeltà di Anna e Fidelia; la sensualità, il peccato, la lascivia di Tigrana, di Manon a Parigi accecata dalle ricchezze. Bontà, spirito di sacrificio e generosità, convivono nello stesso personaggio, o in personaggi distinti, con crudeltà, egoismo e leggerezza d'animo [12].
L'intensità emotiva che attraversa i drammi di queste donne e l'indifferenza rispetto a ogni coerenza logica degli eventi mostrano ragioni ben più profonde, le cui radici andrebbero ricercate nella compartecipazione affettiva dell'autore alle sofferenze delle protagoniste e nella storia personale di quest'ultimo. Nell'opera, nella creazione e nella scelta consapevole dei suoi personaggi Puccini avrebbe ricreato, simbolizzandole, le condizioni che più incisero nel suo sviluppo: il rapporto di dipendenza dalla figura materna che aleggiò come l'ombra di un "fantasma" durante la vita e l'ambivalenza affettiva vissuta drammaticamente e riprodotta nella contraddittorietà dei personaggi, nella scissione dei loro sentimenti e nell'incoerenza delle azioni. Dagli psicoanalisti è considerata simbolica ogni formazione che sostituisce e, insieme, dà struttura a un contenuto inconscio secondo legami associativi. Il simbolo consente una relativa autonomia dal fluire delle emozioni e diviene mezzo di contenimento e di elaborazione dell'ansia [13].
Non accettando come propria l'ambivalenza, si può ipotizzare che la proiettasse sugli altri "simbolici" e, in seguito, la eliminasse, percorrendo un iter verso una sempre maggiore consapevolezza e capacità di elaborazione. In quest'ottica le sue opere assumono un valore "transitivo", dando voce a un conflitto che viveva nell'inconscio del musicista senza che questi riuscisse ad attribuirgli un significato definito. Occorre, certo, distinguere quanto delle caratteristiche pucciniane possa essere spiegato in funzione del periodo storico di cui il musicista è, in parte, esponente, e quanto invece non debba trovare la sua ragion d'essere nella storia personale dell'artista. L'accento sulla passione e

sull'istinto, il gusto dell'eccesso e l'abbondanza di effetti emotivi e drammatici derivano, indubbiamente, dall'influenza che su di lui esercitò l'espressionismo.
I personaggi pucciniani, infatti, non sono ritratti a grandezza naturale; possiedono, al contrario, una vitalità superiore al normale e vengono trascinati di fronte a un tribunale di passioni. Il desiderio erotico ostacolato conduce «in molti casi ad atti di gelosia insensata e di vendetta selvaggia: atti […] – quasi invariabilmente, commessi in scena in modo da assestare un colpo netto alla sensibilità dello spettatore» (Carner, 1961: 359). In tale volontà Puccini aderiva al principio sostenuto, tra gli altri, da Racine secondo cui l'imperativo è "piacere e commuovere". Per il compositore italiano di teatro un unico strumento era in grado di comunicare al pubblico l'alta tensione di affetti contrastanti, la forza e l'immediatezza del cuore: il timbro vocale è il solo che possa creare, in modo naturale e potente, effetti emotivi e sensuali. Puccini incarnava dunque gli ideali che si affacciavano nel periodo la decadenza romantica o *fin de sìecle*, età spiritualmente inquieta, lacerata al suo interno da una permanente angoscia esistenziale (Carner, 1961: 347, 372-375). Ma i sentimenti di insicurezza, frustrazione e disillusione appartengono all'uomo e, conseguentemente, al musicista Puccini al di là di ogni condizionamento culturale.
L'opera italiana, tradizionalmente, si propone come dramma di sentimenti e non intende essere dramma di idee, rinunciando a ogni pretesa intellettualistica, ad ogni profondità di pensiero. Analogamente, Puccini esigeva dai suoi librettisti trame strazianti, in cui passione erotica, sensualità, tenerezza, pathos e disperazione potessero fondersi in toccanti drammi umani, i drammi delle sue eroine. Sono le donne, infatti, a rappresentare vere e proprie emanazioni del suo stato d'animo, incarnazioni della sua verità psicologica più sofferta. Quanto è stato definito "verità" sarebbe più opportuno denominare "probabili verità psicologiche", così come si rivelano ai lettori e agli spettatori attraverso la musica e lo svolgersi di una trama, frequentemente libera dalla logica sequenziale degli eventi e rispondente, invece, alla logica del sentimento.
Da tempo si dibatte sulle potenzialità terapeutiche dell'arte: come affermò Freud, l'artista creatore è il solo uomo che possa fare della propria nevrosi un uso positivo sublimandola in opera d'arte. Se è vero che chi è dotato di capacità creative può dar voce al proprio disagio oggettivandolo e prendendone le distanze necessarie a una successiva elaborazione, le variabili che intervengono nella definizione delle modalità con cui un artista, più o meno consapevolmente, rappresenta se stesso e la propria storia personale nelle creazioni del suo genio, sono numerose. Per approfondire il tema è necessario adottare un approccio globale che vada oltre le spiegazioni meccaniciste, come suggerisce Edgar Morin a chiunque si occupi di fenomeni umani. Bisogna tenere presente l'infinità di fattori che concorrono allo sviluppo degli eventi umani e alla maturazione psicologica di un individuo [14]. Abbracciare la prospettiva della complessità significa rinunciare, fin dall'inizio, al desiderio di fornire risposte esaustive e accingersi, al contrario, a suscitare dubbi su ciò che altri hanno sostenuto avanzando nuove proposte e spostando l'attenzione su aspetti ritenuti significativi e precedentemente trascurati. Si dimostra più costruttivo assumere un atteggiamento pronto ad accogliere obiezioni e a chiarire nuove "possibilità" che andare alla ricerca di "certezze-vincoli", in cui si esaurisca ogni futura potenzialità euristica [15].
Per tentare allora di comprendere le ragioni di questo intenso legame esistente tra Puccini, uomo e artista, e le donne, ripetutamente portate sulla scena e sottoposte a un tragico destino, bisogna tenere conto di due aspetti, strettamente connessi: il tema amore-morte, enunciato dal cantastorie del Tabarro nei versi: «Chi ha vissuto per amore, per amore si morì»; la scelta, quasi coatta e automatica, di personaggi femminili dalla caratterizzazione pressoché identica: un'ambivalenza che rimanda alle contraddizioni dell'animo pucciniano e al suo problematico rapporto con la donna. La scelta di un soggetto da parte dell'artista ha un carattere di costrizione che si rivela, come sosteneva Flaubert, nella concordanza tra la natura dell'autore e quella del soggetto stesso. Puccini veniva attratto da un soggetto solo se vi scorgeva un'affinità con il proprio mondo interiore [16] e procedeva, in un secondo tempo, a un lavoro di adattamento che lo rendesse simbolo drammatico delle immagini, degli impulsi e dei conflitti presenti nel suo mondo inconscio. Conseguenze naturali di tale lavoro di trasformazione sono la sostanziale identità di tutti i personaggi tragici, del loro schema drammatico

e ancora «la stretta parentela di alcune immagini musicali, in particolare quelle associate con situazioni fondamentali come amore e morte, scene di lamento e di tortura fisica e spirituale (Carner, 1961: 378).
In molte delle protagoniste pucciniane coesistono tratti caratteriali e tendenze affettive opposte; quasi a dover soddisfare una necessità psicologica, Puccini ripropone un soggetto femminile contraddittorio e incoerente. Le sue donne possiedono una statura eroica che le eleva al di sopra di ogni presenza maschile e le mostra capaci dei più grandi sacrifici in nome dell'amore. Un amore che procura sofferenze fisiche e spirituali, amore come colpa da punire. Benché parlare di amore presuma l'esistenza di un Altro, oggetto da amare [17], le donne sono le sole che espiano questa colpa: gli uomini svolgono il ruolo di catalizzatori (i tenori) o di persecutori (i baritoni), tanto che Antonino Titone parla della solitudine delle protagoniste e della svirilizzazione dei protagonisti [18].
Espiare una colpa: questo il monito che guida la loro esistenza verso una fine tragica. Occorre, allora, domandarsi di quale colpa si tratti: la colpa di una vita dissoluta (ma non sempre le eroine pucciniane si sono macchiate di una simile infamia, eppure muoiono tutte allo stesso modo)? La colpa di essersi donate anima e corpo, o semplicemente, la colpa di essere donne con ciò che tale specificità significava agli occhi di un uomo condizionato, per tutta la vita, da presenze femminili?
Il noto critico Mosco Carner postulava che la tragica fine delle donne pucciniane derivasse da una necessità psicologica dell'autore di far loro espiare la colpa del tradimento, agito ai danni della "divina figura materna". Luigi Baldacci ha parlato di un mondo affrancato dalla figura paterna in un vero e proprio ritorno alla Madre-Natura: «l'immagine materna ha avuto un peso decisivo nella psicologia di Puccini, ma per liberarlo, non per inibirlo: per liberarlo nella natura, nella quale si vive fuori della legge d'autorità». Secondo Baldacci, inoltre, non è plausibile interpretare la morte delle eroine pucciniane in rapporto con un desiderio inconscio dell'autore di uccidere parti di sé non ben accette. Ciò verrebbe ad attribuire a Puccini una capacità introiettiva che il critico nega sia ipotizzabile a causa di una «biologia istintuale infantile, intimamente regressiva» [19].
È plausibile invece ritenere che il musicista abbia tentato una elaborazione del suo malessere, non riuscendo ad andare oltre l'immatura negazione dell'Altro attraverso la sua eliminazione fisica. Se è vero che le donne pucciniane sono oggettivazione dei conflitti psichici meno sanabili del loro autore, si potrebbe attribuire alla morte, coattivamente reiterata, una valenza dai profondi risvolti psicologici. Il suicidio e, in genere, la drammatica fine di queste figure rientrerebbero forse in quel tentativo di superamento del problematico rapporto intessuto durante lo sviluppo con l'altro sesso e con se stesso. La morte delle eroine come atto è liberatoria. Puccini insegue, riorganizza e soffre attraverso le sue creature. Ma alla fine è dall'impossibilità di comprendere quel mondo e con esso stesso, quel mondo che si permea e si plasma di dori materni e di merletti che gli risultano insieme dolci e pesanti che nasce il bisogno di liberazione.
Liberazione che si ricrea nell'atto stesso della fine dell'eroina di turno. Grandi donne e piccole donne, animi semplici e menti contorte, tutte alla fine devono morire in un crescendo emotivo che cede grandezza creativa. Vale la pena, dunque, approfondire questo intenso legame psicologico tra il probabile desiderio di raggiungere un'autonomia affettiva dal mondo femminile e il destino cui vanno incontro le sue stesse "identificazioni proiettive" [20]. Nelle prime opere, su libretti di Ferdinando Fontana, l'ambivalenza pucciniana trova oggettivazione in una vera e propria scissione, interpretata da personaggi femminili antagonisti.
Le contraddizioni dell'animo pucciniano vengono esplicitate attraverso figure dal profilo psicologico opposto. Questo meccanismo è ampiamente adottato nelle *Villi* e nell'*Edgar*, in cui si evidenzia una schematica contrapposizione fra purezza verginale e contaminazione lussuriosa: Anna e Fidelia, la purezza; la sirena di Magonza e Tigrana, la lussuria. Prestando attenzione alla dimensione evolutiva dell'opera pucciniana, la rappresentazione scenica dei conflitti interiori in conflitti tra figure distinte implica la presenza di una scissione radicata nell'autore. È supponibile che egli non fosse ancora in grado di accettare queste parti come elementi coesistenti in una medesima persona. In seguito, però, il contrasto tra angelica virtù e diabolico vizio non si cristallizza più in personaggi distinti, ma prende forma in una stessa eroina. Quest'ultima potrà essere protagonista di un cambiamento psicologico

che avviene durante il dramma come accade nella *Manon Lescaut* oppure porterà dentro di sé quest'ambivalenza dall'inizio, come Tosca.
Si tratta insomma di incamminarsi nella foresta di simboli della struttura inconscia dell'opera di Puccini, di plasmare in forme più "articolate" quella che si potrebbe definire la sua ispirazione "inarticolata", volendo usare termini particolarmente cari a Ehrenzweig [21]. Certo, è profondamente vero che ogni costruzione simbolica nasce da pieghe profondissime del sentire e che, per quanto alla fine ci possa sembrare di avere svelato la più intima voce di Puccini, ogni nuovo ascolto della sua musica suggerisce un ulteriore "scavo" nell'anima, non solo dell'autore. Si sa, l'esperienza psicoanalitica, quella estetica e quella musicale vivono proprio grazie alle infinite possibilità di lettura, mutevoli da individuo a individuo, nel tempo e nello spazio. L'interpretazione in questo senso risulta "felice" «quando l'universo di simboli musicali pensato da un autore trova sintonie (spesso inedite) nell'universo mentale affettivo e tecnico dell'interprete, quando questa sintonia diventa un lavoro che parla a qualcuno, (…) quando fa pensare pensieri non pensati […]» [22].

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

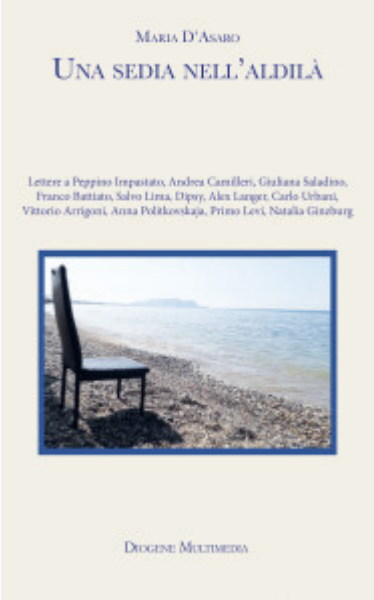
Note

[1] Da una lettera di Puccini a Illica in M. Carner, *Una biografia critica*, Il Saggiatore, Milano, 1961: 241.
[2] Cfr. E. Gara (a cura di), *Carteggi pucciniani*, Ricordi, Milano, 1958.
[3] M. Carner, *Una biografia critica*, Il Saggiatore, Milano, 1961: 237-238.
[4] C. Casini, *Puccini*, Utet, Roma, 1978:17.
[5] E. Siciliano, *Puccini*, Rizzoli, Milano, 1976:75.
[6] Cfr. C. Casini, *cit*.: 76, 86-88.
[7] E. Siciliano, *cit.:* 19.
[8] I. Pizzetti, *G. Puccini*, in "Musicisti contemporanei", Treves, Milano, 1914: 51.
[9] F. Fornari, *Psicoanalisi della musica*, Longanesi & co., Milano, 1984: 114-173.
[10] Lettera del 4 agosto 1924 a Gilda Dalla Rizza in *Carteggi puccininani* (cit.): 552.
[11] C. Sartori, *Puccini*, Nuova Accademia, Milano, 1958: 147.
[12] D. A. Martino, Metamorfosi del femminino nei libretti per Puccini, Books & Video, Torino, 1985: 7-40.
[13] Cfr. H. Segal, *Note sulla formazione del simbolo*, in *Scritti psicoanalitici*, Astrolabio, Roma, 1984.
[14] Crf. E. Morin, *Science avec coscience*, Fayard, Paris, 1982, tr. it. *Scienza con coscienza*, Franco Angeli, Milano, 1987.
[15] Cfr. M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano, 1986.
[16] I. Pizzetti, *G. Puccini*, in *Musicisti contemporanei*, Treves, Milano, 1914: 77.
[17] Nella psicoanalisi post-freudiana "oggetto" non indica, semplicemente, una persona esterna all'individuo e per lui significativa. Si parla di "oggetto interno", inteso come rappresentazione psichica, formatasi in seguito a relazioni con figure importanti nel proprio sviluppo. Cfr. J. R. Greenberg, S. A. Mitchell, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, 1986: 23.
[18] A. Titone, *Vissi d'arte: Puccini e il disfacimento del melodramma*, Feltrinelli, Milano, 1972:28
[19] L. Baldacci, *Naturalezza di Puccini*, in "Nuova Rivista Musicale Italiana, (n.s.), n.1, 1975: 42-49, 46, 47.
[20] L'identificazione proiettiva è un meccanismo psichico descritto da Melanie Klein e consiste nel proiettare parti di sé in un oggetto allo scopo di possederlo, danneggiarlo, controllarlo. Ciò produce la fantasia di essere all'interno dell'oggetto stesso. Nel nostro caso, gli oggetti sarebbero le donne delle opere pucciniane. Cfr. M. Klein, (1946), *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, tr.it. in *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino, 1978.
[21]Secondo Ehrenzweig, i filoni che si sono tradizionalmente occupati di percezione dell'arte (es. la Gestalt) hanno prestato più attenzione alle forme "articolate" che alle cosiddette forme "inarticolate". Nelle prime si manifesta la tendenza consapevole dell'uomo verso forme esteticamente "buone", che rispettano cioè, determinate proprietà formali (M. Werteimer, 1923); nelle seconde è possibile rintracciare l'espressione simbolica dell'inconscio. Secondo l'autore, una vera analisi psicologica della forma artistica deve ricercare il dettaglio, solo apparentemente accidentale e insignificante. È nel particolare che il processo creativo inconscio può articolarsi difendendosi dall'osservazione cosciente. In campo musicale un simile atteggiamento si traduce nella riscoperta dei glissando e dei vibrati, che al primo ascolto sembrano accidentali, o anche delle impercettibili «alterazioni del ritmo e dell'intensità che sfuggono alla notazione musicale e sono lasciati

all’esecuzione apparentemente “arbitraria” del musicista». A. Ehrenzweig, *La psicoanalisi della Percezione nella musica e nelle arti figurative*, tr. it., Astrolabio, Roma, 1977: 21.
[22] D. Gaita, *Il pensiero del cuore. Musica, simbolo, inconscio*, Bompiani, Milano, 1991: 83.

Claudia Calabrese, dottore di ricerca in Storia e analisi delle culture musicali all’Università La Sapienza di Roma, studiosa di musica e letteratura, docente di lettere. Attratta dagli studi interdisciplinari, si è occupata di Giacomo Puccini e di Pier Paolo Pasolini. In *Alchimie pucciniane* (Accademia di Scienze lettere ed arti di Palermo, 1999) e *Manon Lescaut, presagio di una trasmutazione* (Avidi Lumi, rivista della Fondazione del Teatro Massimo, 2000) si è accostata all’opera e alla vita del compositore toscano con gli strumenti della psicoanalisi junghiana. Il suo *Pasolini e la musica, la musica e Pasolini. Correspondances* (Diastema Studi e Ricerche, Treviso 2019) ha ricevuto la menzione speciale per l’originalità e il rigore analitico dalla Giuria del XXXIV Premio Pasolini bandito dal Centro Studi – Archivio Pier Paolo Pasolini della Fondazione della Cineteca di Bologna.

Parlare ai morti perché ascoltino i vivi



di *Augusto Cavadi*

Il combinato disposto – diciamo, più semplicemente, la somma – d'ignoranza linguistica e d'ignoranza storica (delle quali gli italiani soffriamo meno di altre popolazioni industrializzate, comunque in misura spaventosa) sta producendo effetti che sono sotto gli occhi di chiunque: viviamo tragedie eclatanti (dalle stragi dei migranti alla guerra fra Russia e Ucraina) e crisi striscianti (lo smantellamento, mattoncino per mattoncino, di quel tanto di Repubblica democratica e di "stato sociale" che – non senza lacune e inadempienze – eravamo riusciti faticosamente a costruire dal Secondo dopoguerra agli inizi degli anni Ottanta del XX secolo) come zombi oscillanti fra la veglia della vita e il sonno della morte.
Se questo quadro è sostanzialmente realistico, vedrei due scenari principali per il futuro: o ci si chiederà come l'umanità del terzo millennio abbia potuto attraversare questa fase di cecità autolesionistica oppure il degrado intellettuale e morale avrà raggiunto il livello zero (ammesso che esisterà, nonostante il suicidio ecologico e bellico, ancora una specie *sapiens sapiens*).
Per scongiurare tali possibili scenari, è evidente che si debbano moltiplicare – qui e adesso – gli sforzi per alfabetizzare le maggioranze dopate e per evocare squarci significativi del nostro passato.

Due terapie sinergiche

Per quanto riguarda il primo obiettivo (l'alfabetizzazione linguistica) non si tratta di moltiplicare la *quantità* dei testi da leggere – infatti non è vero, come si sente ripetere, che la gente non legge più – bensì la *qualità*. La gente legge oggi come mai nella storia dell'umanità: ma legge manifesti pubblicitari, post su facebook, giornali e riviste on line, e-mail e whatsapp; dunque legge di tutto senza possedere *criteri di giudizio* su ciò che legge. Gli studenti preparano una "tesina" con pezzi trovati in rete, ma senza preoccuparsi di specificarne la fonte: così la citazione dalla conferenza di un premio Nobel per la medicina finisce, intrecciata con l'opinione sul cancro del bottegaio all'angolo, in «una notte grigia in cui tutte le vacche sono grigie» (per parafrasare Hegel in polemica con Schelling). Dunque, dovremmo invitare (un po' controcorrente) i giovani a leggere *di meno*: a una sorta di digiuno, o almeno di dieta, letteraria. Ma di concentrarsi su testi significativi, possibilmente belli, suggeriti da qualche persona adulta di loro fiducia. Poi, quando si saranno disintossicati dalla

spazzatura – o anche da ciò che, pur non essendo dannoso, è superfluo – potranno navigare da soli nell'oceano dei testi scritti. E diventare, a loro volta, garanti (provvisori) delle generazioni successive. Non minore attenzione esige il perseguimento del secondo obiettivo (la memoria di ciò che del passato merita di essere ricordato o perché terribile o perché esemplare). Ci sono, pur tra prodotti poco interessanti, film e documentari che riescono efficacemente a ricostruire epoche storiche, vicende, personaggi. Ma è importante – a mio sommesso avviso – che il recupero della memoria storica avvenga *anche* attraverso pagine scritte, più adatte del linguaggio visivo a cogliere dettagli analitici e a suscitare pause di riflessione e valutazioni critiche. Pagine di questo genere dovrebbero, comunque, possedere una certa attrattiva estetica, in difetto della quale producono la noia e la disaffezione che ben conosciamo noi fruitori di manuali scolastici e di monografie accademiche. Per fortuna il Novecento (come il secolo in cui ci troviamo) ci ha regalato volumi seri e gradevoli al tempo stesso, come – per non aprire un elenco lunghissimo – *Il secolo breve* di Eric Hobsbawm: volumi che non ci raccontano tutti gli avvenimenti degni di memoria, ma ci accendono il desiderio di conoscerli.

Lettere dall'aldiquà

Di sintesi potenti e attraenti come i volumi di un Hobsbawm non tutti siamo capaci. Ma possiamo dare una mano all'intento, inscindibilmente didattico e politico, di colmare – almeno in parte – le amnesie collettive sperimentando altri generi letterari. È il caso di Maria D'Asaro che, da molti anni, ha avvertito l'esigenza interiore di scrivere "lettere" a protagonisti della vita civile nazionale (e non solo) che, in questi giorni, ha deciso di raccogliere in un unico volume: *Una sedia nell'aldilà* (Diogene Multimedia, Bologna 2023).

A siciliani (più o meno… illustri)

Lascio alla curiosità del lettore le ragioni dell'insolito titolo e passo direttamente a qualche assaggio delle dodici "lettere" (alcune delle quali già edite in riviste o in volumi curati da altri). Nel ripercorrerle, seguo l'andamento centrifugo: parto dalla provincia di Palermo – la città dell'autrice – per allargare lo sguardo sulla Sicilia, poi sull'Italia e infine, anche oltre. La missiva che apre il volume è indirizzata a un giovane adulto che è vissuto, ed è morto assassinato, a poche decine di chilometri dal capoluogo regionale:

«Caro Peppino, quando ti hanno ammazzato, avevo vent'anni. Ero tutta casa, chiesa e università. [...] C'era, ma allora la mafia non mi sfiorava. Ero troppo occupata a combattere le mie piccole buone battaglie. Però, anche se oscurata da quella più eclatante dell'assassinio di Aldo Moro, la notizia della tua morte mi colpì. "I carabinieri non nutrono dubbi sulla fine dell'estremista siciliano, dilaniato dalla bomba che stava collocando sui binari", titolavano ossequenti e sicuri i giornali governativi. [...] Così ho cominciato a documentarmi e a capire. "Peppino Impastato è stato ammazzato dalla mafia" non era più l'affermazione azzardata degli estremisti demoproletari, ma la triste verità che, tra tanti colpevoli silenzi e depistaggi, si andava faticosamente facendo strada. Nella scuola dove ormai insegnavo, ho scoperto che Pino Manzella, il docente di Francese che dipingeva con passione e talento, era stato uno dei tuoi amici più cari. Ho saputo poi che l'avvocato Vincenzo Gervasi, che rappresentava i tuoi familiari al processo, era il marito di una docente mia amica. E addirittura che quell'Impastato da cui facevo la spesa, vicino Cinisi, era tuo fratello Giovanni! E la signora a cui pagavo le pizze tua cognata Felicetta…Così, piano piano, per me sei diventato un morto di famiglia. [...] Caro Peppino, avevo voglia di scriverti proprio per scusarmi e per ringraziarti. Per scusarmi di non avere subito creduto alla verità sulla tua morte: nel 1978 avevi solo dieci anni di più, ma eri avanti anni luce…C'è voluto il tuo brutale assassinio, perché in tanti ci interrogassimo su quel terribile mostro di casa nostra che è la mafia. E capissimo che contro la mafia ognuno deve combattere la sua battaglia: in famiglia, a scuola, al lavoro, in negozio, in condominio, nei palazzi del potere, nella pubblica amministrazione, in politica. Voglio ringraziarti per la tua testimonianza di siciliano libero, senza padroni: libero dai condizionamenti mafiosi della tua famiglia d'origine, libero dagli schemi logori dell'appartenenza politica, libero di ridere ridicolizzando i rappresentanti di potere».

Sullo stesso fronte antimafia troviamo una donna, Giuliana Saladino, giornalista de "L'Ora" e scrittrice di successo. A lei, con toni non meno toccanti della lettera precedente, si rivolge D'Asaro:

«Cara Giuliana, ho imparato ad apprezzarti grazie alla mia amica Teresa: "Ti perdi due perle se non leggi *Romanzo civile* e *Terra di rapina*". Prima della sua "presentazione" sapevo solo che eri una giornalista. Chissà, forse una volta potremmo anche esserci incrociate in città, magari in una delle tante manifestazioni antimafia…Ma i tuoi occhi nocciola, scuri e intensi, posso solo immaginarli, perché ti ho conosciuto davvero quando ho letto i tuoi libri. E tu non c'eri più. Teresa aveva ragione: mi sono subito innamorata della tua scrittura. E sono stata affascinata dalla tua intelligenza, dalla tua passione civile, dal tuo lucido impegno. Per età, potevi essere mia madre. Ma, nonostante la distanza anagrafica, ti ho sentita vicina, quasi 'compagna', per sensibilità umana e politica».

Chi come me ha conosciuto Giuliana negli anni Sessanta e l'ha avuta come mentore nei primi passi nel mondo della comunicazione sociale (aveva la responsabilità della pagina "L'Ora-Scuola" cui contribuivamo alcuni di noi liceali) non può che rallegrarsi nel vederla ricordare anche a generazioni che, molto probabilmente, non ne hanno mai sentito pronunziare neppure il nome. Anche un terzo personaggio è palermitano, ma schierato esattamente sul fronte opposto rispetto a Peppino e Giuliana. Maria D'Asaro non rinunzia al suo registro comunicativo mite, misurato, ma anche dolente e inequivocabilmente chiaro:

«Lei rappresentava la DC di potere, legata all'area grigia che in Sicilia coagulava il consenso politico. "Non si muove foglia che Lima non voglia", si diceva scherzosamente. Se si cercava un "favore", si andava dall'onorevole Lima. [...] Eppure, chi la conosceva bene ha chiarito che lei viveva una particolare solitudine: i mafiosi la trattavano come politico, i politici, talvolta, la trattavano quasi più come mafioso che come uno di loro. La sua figura appare ambigua e tragica insieme, destinata purtroppo a essere sacrificata quando saltano gli equilibri che lei aveva contribuito a garantire».

Torna in mente, per contrapposizione, il titolo sarcasticamente fulminante con cui un noto settimanale umoristico dell'epoca diede la notizia del suo assassinio per mano mafiosa: «Salvo Lima come John Lennon: ucciso da un suo fan».
Prima di lasciare il giro dei palermitani, mi piace ricordare la lettera dedicata a uno dei più innocenti e amorevoli abitanti che la città possa ospitare: il cagnolino Dipsy (e, in certa misura, la sua cuginetta felina Felicetta). In queste righe in onore dell'animalità l'autrice riversa alcuni tesori della sua umanità:

«Chi pensa che sia eccessivo scrivere una lettera di commiato a un cagnolino defunto non ha sperimentato la grazia di avere accanto un cane vispo e affettuoso come te o gattine speciali come Felicetta. E non ha provato la tristezza di perdervi».

Fuori da Palermo e dintorni, ma ancora dentro i confini della Sicilia, troviamo Andrea Camilleri, al quale Maria D'Asaro si rivolge mimando la lingua simil-siciliana usata dallo scrittore agrigentino nei suoi celeberrimi romanzi:

«La sua è stata una fortuna meritata perché nell'esercizio delle sue belle professioni e passioni – aspirante poeta, regista, sceneggiatore, infine scrittore – Lei ha sempre ascoltato la musica delle parole. E ha sempre scelto quelle giuste per tessere la trama e l'ordito dei suoi *cunti*.
Mi avissi piaciuti assai leggere altre sue storie. E poi, avissi avutu l'ardiri di chiacchierare tanticchia con Lei. Non l'avrò, questo prio di incontrarla vivente. Ma io a vossia u vegnu a truvari 'nta li so libri. E mi scialu e arricriu cu li so storie».

Il «Caro Francuzzo» cui si rivolge la mittente è Battiato:

«Chissà se ora senti più vicine *le sacre sinfonie del tempo*, se hai sperimentato che "*siamo esseri immortali, caduti nelle tenebre, destinati a errare/nei secoli dei secoli, fino a completa guarigione… Che siamo angeli caduti in terra dall'eterno, senza più memoria*…". Tu, assertore della reincarnazione – "*quel lungo percorso che fa vivere vite in quantità". "Sbucherò da qualche parte, sono sicuro: vivremo per l'eternità"* – chissà se ora "*tocchi l'infinito con le mani*" … se ti sei fatto strada tra "*cento miliardi di stelle",* se la tua anima le attraversa e se "*su una di esse vivrà eterna*" …
Chissà se, nell'Altrove, hai incontrato Manlio, l'amico e compagno di una felice intesa artistica. Manlio, siciliano come te, sull'essenza dell'insularità, scriveva "*Là dove domina l'elemento insulare è impossibile salvarsi. Ogni isola attende impaziente di inabissarsi. (…) La volontà di sparire è l'essenza esoterica della Sicilia. Poiché ogni isolano non avrebbe voluto nascere, egli vive come chi non vorrebbe vivere. La storia gli passa accanto con i suoi odiosi rumori. Ma dietro il tumulto dell'apparenza si cela una quiete profonda. Vanità delle vanità è ogni storia! La presenza della catastrofe nell'anima siciliana si esprime nei suoi ideali vegetali, nel suo* tedium *storico, fattispecie nel Nirvana. La Sicilia esiste solo come fenomeno estetico. Solo nel momento felice dell'arte quest'isola è vera*».

A Palermo è nata anche Natalia Ginzburg, dove il padre – di cognome Levi – si trovava temporaneamente a insegnare, ma ne è vissuta lontano sino alla morte nel 1991. La sintonia fra chi scrive e la destinataria (virtuale) è, anche in questo caso, profonda. E commovente. Peccato doverci limitare, per non abusare dello spazio, alle poche righe d'esordio:

«Cara Natalia,
"*Avrei voluto vederla; e dirle in qualche modo (…) il significato immenso che avevano i suoi libri per me*". Le parole che Lei avrebbe voluto rivolgere alla scrittrice inglese Ivy Compton Burnett, sono le stesse che avrei voluto dirle, se mai avessi potuto incontrarla. E, nel nostro immaginario dialogo, mi sarebbe piaciuto che Lei avesse pronunciato la stessa frase detta realmente a una sua amica: «*Mi avrebbe fatto un gran piacere se mi avessi scritto. In fondo un libro si scrive per quella persona che ci manderà una lettera. Prende voce e faccia, non si è più così soli*».

A italiani (meritevoli di non essere dimenticati)

L'autrice non si limita a dialogare con conterranei. Si rivolge, infatti, anche ad Alex Langer, indimenticabile intellettuale e politico alto-atesino, nei cui confronti la stima e l'affetto appaiono inestricabilmente annodati:

«L'impegno verde ed ecologista, insieme a quello per la pace, è stato l'orizzonte ideale per cui hai speso le tue migliori energie. Da quando, l'8 dicembre 1984, hai tenuto la relazione introduttiva alla prima assemblea, dei Verdi sei stato co-fondatore e ispiratore. Un vero profeta ecologista, che univa alle campagne per la salvaguardia della biosfera l'impegno personale e minuto: ad esempio, perché gli alberghi evitassero le confezioni monodose di burro e marmellata e offrissero semplici ciotole riempite alla bisogna. Molto prima che ce lo suggerisse Greta, viaggiavi sempre in treno e utilizzavi la macchina solo quando l'urgenza o l'incalzare degli impegni lo imponevano. Non c'era campagna di solidarietà internazionale o di sensibilizzazione ecologica che non ti vedesse coinvolto in modo concreto, con grande spirito di dedizione. Tu sì che volavi alto».

Un altro destinatario cui Maria D'Asaro scrive *ex abundantia cordis* è Vittorio Arrigoni detto Vik (1975-2011). Come di Carneade, di lui sarà spontaneo ai più chiedersi: «Chi era costui?». E proprio domande del genere sottolineano la rilevanza, culturale e civile, di libri come *Una sedia nell'aldilà*, la cui autrice così scrive all'autore del libro-reportage *Gaza. Restiamo Umani*:

«Sei stato rapito la sera del 14 aprile 2011, all'uscita di una palestra di Gaza dove eri solito andare. Pare che i tuoi assassini appartenessero a un gruppo terrorista dell'area jihādista salafita.Dopo averti mostrato in un video

bendato e legato, minacciano la tua uccisione se non saranno liberati uomini del loro movimento, detenuti nelle carceri palestinesi. Ma già l'indomani il tuo corpo senza vita verrà trovato in una casa di Gaza».

Non più noto di Arrigoni è il medico marchigiano Carlo Urbani infettivologo di fama mondiale. Quando ad Hanoi, il 28 febbraio del 2003, corse al capezzale di un americano ricoverato con una strana polmonite, intuì la pericolosità di quell'infezione polmonare, lanciò l'allarme all'Organizzazione mondiale della Sanità e chiese un'immediata quarantena. «Grazie alla sua prontezza» – gli scrive D'Asaro

«in Vietnam e nel Sudest asiatico morirono della nuova malattia – denominata SARS, Sindrome respiratoria acuta severa – meno di un migliaio di persone. Purtroppo, tra queste anche Lei. Sua moglie Giuliana non ha mai voluto che le si attribuisse l'aggettivo di eroe: per Giuliana, Lei era "*una persona come tante altre, che amava il suo lavoro e la vita e portava aiuto a chi purtroppo ha poco*". Una persona normale. Ma una normalità così straordinaria non la si improvvisa».

La penultima lettera della raccolta è indirizzata, invece, a un personaggio noto a livello internazionale:

«Egregio dottor Levi, solo di fronte al mare, avvolta dalla luce dorata dell'agosto siciliano, sono riuscita a ripercorrere la sua via crucis e a leggere con passione molti suoi scritti. Tra una pagina e l'altra, mi sono spesso fermata, perché mi mancava il respiro… L'azzurro del mare mi aiutava a continuare il viaggio doloroso, come se l'acqua lenisse un pochino l'angoscia di condividere quello che era accaduto ad Auschwitz, nella baracca n.45».

A una giornalista russa (e non solo)

Oltre le lettere ai siciliani e agli italiani, Maria D'Asaro ne riserva una particolarmente vibrante all'eroica giornalista russa Anna Stepanovna Politkovskaja (assassinata, ad appena 48 anni, il 7 ottobre 2006):

«Non è stato difficile ucciderti, in ascensore: eri una donna sola, senza difesa, senza nessuna protezione, di ritorno dal supermercato…Ti era stato suggerito di fare attenzione. Pare che qualcuno avesse già tentato di avvelenarti, qualche anno prima, mentre viaggiavi in aereo per Breslan: ma allora ti eri salvata. Sulla "Novaja Gazeta" hai continuato a raccontare – coraggiosa, ostinata, tenace – tutte le brutture di cui eri testimone in Cecenia. Crimini che ti erano confermati, a microfoni spenti, anche da militari».

L'autrice approfitta dell'occasione per accomunare, in un unico abbraccio, i giornalisti che hanno pagato con la vita la fedeltà all'unico precetto deontologico irrinunziabile: scrivere la verità: Natal'ja Éstemirova (colpevole di avere anch'essa denunziato le violazioni dei diritti umani del governo di Putin); Daphne Caruana Galizia (che «ha scoperchiato i segreti di inconfessabili evasioni fiscali» a Malta); Pippo Fava e Giancarlo Siani che, rispettivamente «in Sicilia e in Campania, hanno fatto i nomi di chi era colluso o faceva affari con la mafia e la camorra».
Forse, aver restituito di queste dodici lettere solo frammenti, è stato scortese nei confronti dell'autrice. In questa ipotesi, cercherò di farmi perdonare impegnandomi a leggerle integralmente, ogni volta che ne avrò l'occasione, a quanti – adulti o giovani – ritengono meritevoli di entrare nei libri di storia soprattutto statisti che siano stati al potere per almeno un ventennio e/o che abbiano perpetrato almeno qualcuna di quelle follie che chiamiamo guerre.

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).

I migranti e l'apprendimento dell'italiano: aspetti storici, normativi e operativi

a cura del *Centro Studi e Ricerche IDOS* [*]

Introduzione

Questo approfondimento si occupa degli stranieri che apprendono la lingua italiana come seconda lingua (L2). Volendo contemperare l'importanza della lingua del Paese d'accoglienza con una sensibilità internazionale, non si può fare a meno di ricordare che la diversità delle lingue costituisce una ricchezza, salvo restando che tale diversità si configura spesso come una difficoltà quando ci si sposta per vivere all'estero, aspetto sul quale qui richiameremo maggiormente l'attenzione. Non si tratta di rinnegare la propria lingua, bensì di comporla con le esigenze che si impongono nel nuovo contesto [1].
Il cittadino straniero che decide di risiedere in Italia spesso vi arriva senza alcuna conoscenza linguistica previa e, quindi, incontra difficoltà nel familiarizzare con la nuova lingua. Nei flussi di massa contemporanei non si riscontra affatto una socializzazione anticipatoria, né sotto l'aspetto linguistico né sotto altri aspetti. La preparazione allo spostamento avviene solo nei casi individuali di migrazioni originate da ragioni professionali o affettive. Al contrario, tale preparazione potrebbe essere incentivata integrandola nella programmazione dei flussi: finora non si è andati al di là di qualche progetto, che per giunta ha destato delle perplessità nelle sue modalità applicative (aspetto sul quale ritorneremo).
Le difficoltà di apprendimento linguistico sono solitamente rese più ardue dalla scarsa disponibilità di tempo da parte dei migranti, dovendo ciascuno di essi provvedere alla propria sistemazione logistica, all'inserimento lavorativo e agli adempimenti burocratici, sia quando arriva da solo sia, ancor di più, quando ci siano familiari al seguito.
I problemi linguistici per i figli in età scolastica, che qui non vengono affrontati, dopo un'iniziale difficoltà vengono fortemente attenuati grazie all'elevata capacità di apprendimento dei minori e alla frequentazione dei coetanei italiani, favorita dall'inserimento scolastico. Tuttavia, anche se la loro conoscenza dell'italiano supera in breve tempo quella dei genitori, ciò non significa che non insorgano problemi. Lo attesta un'ampia bibliografia che si sofferma sulle iscrizioni che avvengono ad anno scolastico già iniziato, spesso in assenza di un supporto di mediazione linguistica; sulla

carenza di corsi intensivi di italiano L2 rivolti ai neoarrivati; sulle insufficienti opportunità di doposcuola; sui ritardi e gli abbandoni scolastici; sulla canalizzazione di questi studenti negli istituti secondari superiori diversi dal liceo, nonché sull'alto tasso di abbandono scolastico e sul loro ridotto accesso all'università rispetto ai coetanei italiani [2].
Per gli adulti la situazione è più difficoltosa, in quanto essi devono far fronte ad adempimenti impegnativi con un'inesistente o ridotta capacità di comunicazione, potendo contare solo su connazionali volenterosi per un supporto di mediazione linguistica e sulla non sempre paziente disponibilità dei funzionari di turno.
Di seguito tratteremmo alcuni degli aspetti principali della questione, tralasciando quelli didattici che nella loro complessità meritano di essere affrontati a parte. Intenzionati a evitare che la brevità della trattazione vada a scapito della profondità, all'occorrenza abbiamo indicato alcuni testi di riferimento per poter condurre ulteriori approfondimenti. Gli autori di questo saggio sono stati parte attiva di due progetti di grande portata, promossi all'inizio degli anni '90 del secolo scorso dal primo direttore della Caritas diocesana di Roma, mons. Luigi Di Liegro [3].
Il primo progetto è stato il *Dossier Statistico Immigrazione,* poi diventato una pubblicazione indipendente gestita dal Centro Studi e Ricerche IDOS (acronimo di *Immigrazione Dossier Statistico).* Il *Dossier,* ampliato e perfezionato nel tempo, è stato in Italia il primo rapporto statistico sull'immigrazione e continua a essere anche quello più diffuso. Nel 2006 il Centro IDOS ha ritenuto opportuno dedicare un rapporto annuale specifico all'area della Capitale, attualmente intitolato *Osservatorio sulle migrazioni a Roma e nel Lazio.* Per la ricchezza dei contributi pubblicati esso si configura come un sussidio fondamentale per lo studio del fenomeno migratorio in quest'area. I coordinatori di questi due rapporti (*Dossier* e *Osservatorio*) sono tra i firmatari di questo saggio.
Il secondo progetto promosso da mons. Luigi Di Liegro è stato il "Forum per l'intercultura", una piattaforma che negli anni '90 è riuscita a far lavorare insieme, nella diffusione di nuovi orizzonti interculturali, associazioni, mediatori interculturali e operatori del mondo ecclesiale e laico, con una creatività e un entusiasmo che riuscirono a coinvolgere anche le istituzioni. Fu così possibile attuare una sensibilizzazione ad ampio raggio nei vari ambiti dell'area romana e offrire a mediatori interculturali, operatori, educatori e formatori, italiani e originari di diversi altri Paesi del mondo, lo spazio per uno scambio di esperienze nell'ottica di una crescita personale e comunitaria.
Dalla fine degli anni '90 il Forum per l'intercultura ha dedicato ampio spazio all'insegnamento dell'italiano L2 ai minori e ai loro genitori, in particolare alle mamme, collaborando anche alla stesura, grazie al coinvolgimento di alcuni mediatori, del documento "La via italiana per la scuola interculturale" (MIUR, 2007), nonché offrendo percorsi formativi alle scuole in merito agli approcci da adottare per accogliere i minori e le loro famiglie, sia da un punto di vista socio-affettivo che linguistico.
Verso la fine del secondo decennio del Duemila la Caritas diocesana di Roma, ritiratasi Lidia Pittau, la storica coordinatrice del "Forum" per oltre due decenni, non ha ritenuto opportuno mantenere in vita il progetto. Comunque, due operatrici, che ne furono importanti protagoniste, hanno partecipato alla redazione di questo testo, mettendo a disposizione gli spunti tratti da quella eccezionale esperienza [4].
Nel primo paragrafo viene fatta una rassegna di quasi mezzo secolo di produzione legislativa sull'immigrazione in Italia, mostrando come, al suo interno, l'obbligo di apprendimento dell'italiano (sancito nel 2009) si è configurato, sin dall'inizio, più come una misura restrittiva che incentivante. Si è ritenuto necessario premettere una riflessione su un periodo storico così lungo per evidenziarne gli orientamenti sottostanti, sui quali (più che su una singola misura adottata) bisogna riflettere per riuscire a elaborare strategie adeguate di intervento.
Il paragrafo successivo è dedicato all'analisi del contratto di soggiorno, che pone a carico dell'immigrato di recente arrivo una serie di adempimenti e attribuisce grande importanza alla conoscenza dell'italiano nell'ambito del cosiddetto "permesso di soggiorno a punti" e, successivamente, nella procedura per l'acquisizione del permesso UE di lungo soggiorno e della cittadinanza italiana.

Non poteva mancare un paragrafo di natura psico-sociologica, dedicato al supporto che la conoscenza linguistica offre a una persona che viene a trovarsi in un ambiente differente da quello in cui si è svolta la sua prima socializzazione. La conoscenza della lingua locale è indispensabile tanto nella fase del primo inserimento, quanto in quella successiva del radicamento in profondità.
Le norme adottate dal legislatore rimarrebbero confinate sul piano formale senza il supporto di strutture specifiche. Per l'insegnamento dell'italiano agli immigrati adulti sono operativi in tutta Italia, nell'ambito della rete del Ministero dell'istruzione, i Centri per l'istruzione degli adulti (CPIA). Ciò nonostante, il raggio d'azione dei CPIA sarebbe insufficiente a rispondere all'intero bacino dei bisogni, se non fosse integrato dalle strutture del mondo sociale, che uniscono alla professionalità le ragioni solidaristiche. A titolo d'esempio presenteremo l'esperienza, per alcuni aspetti eccezionale, di "Scuolemigranti", un'ampia rete operante a Roma dal 2009.
Durante la fase acuta della pandemia non si è potuto ricorrere all'usuale ed efficace insegnamento in classe ed è stato necessario rimediare con l'insegnamento a distanza (col telefono o online) attraverso lezioni individuali. Come dimostra un'esperienza condotta presso un quartiere di Roma, alla quale è dedicato un altro paragrafo, questo tipo d'insegnamento si è affermato come una modalità da affiancare a quello in classe, anche per accrescere il numero dei beneficiari.
L'ultimo paragrafo, dedicato alle conclusioni, prende l'avvio dalla consapevolezza che l'immigrazione sarà una componente strutturale nel futuro dell'Italia (a prescindere dai diversi orientamenti politici) e auspica che si arrivi a una presa di coscienza generalizzata sulla necessità della conoscenza linguistica per la convivenza tra gli italiani, gli immigrati venuti per lavoro in Italia e le persone arrivate per asilo politico o protezione umanitaria.

Il tardivo inserimento dell'apprendimento linguistico nella normativa sugli immigrati

Una riflessione sull'evoluzione della normativa italiana sugli stranieri è fondamentale, sia per individuare gli orientamenti politici che l'hanno ispirata sia per rendersi conto dell'attenzione che è stata riservata o meno al fattore linguistico [5].
Le prime leggi sull'immigrazione furono accomunate da una notevole apertura all'accoglienza. La *Legge Foschi* (n. 943 del 1986*)* al primo articolo sancì la parità di trattamento nel lavoro e nell'accesso ai servizi sociali. È significativo ricordare che il provvedimento fu approvato con un consenso quasi plebiscitario. Questa legge, pur non fruendo di una specifica copertura finanziaria (alla quale, in ragione dei tempi supplementari necessari, si rinunciò per favorire l'approvazione del provvedimento prima dell'imminente fine della legislatura), segnò l'inizio di un dinamico periodo delle attività interculturali e dell'associazionismo degli immigrati, che poterono usufruire dei fondi messi a disposizione dalle regioni.
Si era partiti da un atteggiamento più aperto della popolazione, ma iniziarono a manifestarsi i primi atti d'insofferenza e, per contrastare questa tendenza, nel 1989 si svolse a Roma una grande manifestazione nazionale antirazzista, che fece da traino a un nuovo intervento legislativo. La *legge Martelli* (n. 39 del 1990*)* completò la normativa precedente, regolando l'accesso in Italia per motivi di lavoro, con disposizioni particolareggiate sul rilascio del permesso di soggiorno. Istituì un fondo per l'integrazione degli immigrati e introdusse la prima programmazione dei flussi, inducendo così a considerare la presenza straniera come un fenomeno stabile.
Durante il governo tecnico presieduto da Lamberto Dini, il *Decreto legge n. 489/1995* costituì un tentativo di riformare la normativa sull'immigrazione (tentativo che non era riuscito al primo governo Berlusconi del 1994). Il testo proposto unì, contraddittoriamente, disposizioni aperte all'accoglienza, volute dal centro sinistra, e previsioni rigide care al centro destra, in particolare alla Lega Nord, che faceva parte del Governo. Il testo non fu approvato (lo fu la misura della regolarizzazione in esso contenuta), ma dopo tre anni le norme aperte furono riprese e ampliate dal Governo del centro sinistra durante il primo Governo di Romano Prodi, mentre l'approvazione delle norme restrittive sarebbe seguita durante i governi di centro destra presieduti dall'on. Berlusconi.

Alla fine degli anni ’90, il segno che i tempi erano maturi per pervenire all’approvazione di una legge organica sull’immigrazione, con la dovuta attenzione anche alla tutela dei diritti e all’obiettivo dell’integrazione (i cui contenuti erano stati a lungo approfonditi nel corso di un lavoro di diversi anni svoltosi presso il CNEL), fu la ratifica da parte italiana nel 1997 della Convenzione Europea sullo Statuto giuridico del lavoratore migrante, testo concordato in seno al Consiglio d’Europa. La *Legge Turco-Napolitano* (n. 40 del 1998) dedicò all’integrazione degli immigrati un’ampia sezione con una serie di interventi organici: il suo impianto (programmazione dei flussi, integrazione degli immigrati e contrasto dell’irregolarità) fu ripreso nel *Testo Unico sull’immigrazione* (D.Lgs. n. 286 del 1988*).* Tra i temi affrontati dal legislatore vi furono l’inserimento a scuola dei figli degli immigrati e, seppure sommariamente, la mediazione interculturale, ma non l’obbligo, per gli adulti, di apprendere la lingua italiana.
Con la Legge Turco-Napolitano si chiuse un ciclo di un quarto di secolo, iniziato nel 1975 a seguito di una sentenza della Corte costituzionale, che rivolse al legislatore l’invito a superare le disposizioni approvate nel periodo fascista con una nuova legge più soddisfacente. La Legge 40 del 1998, nonostante l’ampio spazio dedicato ai diversi aspetti dell’integrazione, non si soffermò sull’apprendimento dell’italiano. In quello stesso periodo, altri Stati membri dell’UE considerarono, invece, l’integrazione come una materia da regolare anche relativamente ai doveri degli immigrati. Così fecero i Paesi Bassi nel 1998 e poi la Francia, l’Austria, la Germania e il Regno Unito. Questi Paesi, seppure con diversi orientamenti culturali, chiesero agli immigrati un certo adattamento al luogo di accoglienza e anche l’apprendimento della lingua del posto e la conoscenza del modello istituzionale.
Complessivamente, gli interventi legislativi del 1986, del 1990 e del 1998 furono accomunati da una valutazione complessivamente positiva delle migrazioni, anche per dovere di coerenza col passato migratorio dell’Italia (inizialmente molto vivo), e tesero a perfezionare la regolamentazione, seppure col tempo andasse crescendo l’opposizione a questa impostazione, sia nel Parlamento che nella società, i cui effetti si sarebbero fatti sentire nei primi due decenni degli anni 2000.
Una riflessione approfondita sulla portata del concetto d’integrazione induce a includervi anche l’apprendimento della lingua italiana, senza demandare il conseguimento di tale obiettivo esclusivamente alla buona volontà dei singoli. In Italia, anche dopo la Legge 40 del 1998, non si è mancato di insistere a più riprese sull’integrazione, ma senza riferimenti alla lingua: ciò risulta dall’analisi dei tre documenti programmatici delle politiche dell’immigrazione (2001-2003, 2004-2006, 2007-2009), predisposti dai governi dell’epoca in applicazione di una previsione del Testo Unico sull’Immigrazione.
Nella riflessione sulle politiche da attuare prevalsero le cosiddette preoccupazioni securitarie, che derivavano dalla paura nutrita da molti per un presunto “abnorme” tasso di delinquenza degli stranieri e per la loro “estraneità” rispetto alla tradizione culturale e religiosa italiana (specialmente nei confronti dei musulmani) [6]. A incentivare un atteggiamento diffidente nei confronti degli immigrati islamici fu la prima guerra del Golfo contro l’Iraq (1991), quando si arrivò a ipotizzare uno scontro tra cristianesimo e civiltà occidentale, da una parte, e islam dall’altra, come in effetti sostenne Samuel. P. Huntington in un suo famoso saggio del 1996 [7]. A far riflettere sulla tesi della inconciliabilità delle culture sopravennero, nel 2001, l’assalto alle Torri Gemelle di New York, progettato da Bin Laden, capo dell’Isis, e successivamente una serie di atti terroristici compiuti da diverse organizzazioni ispirate all’islam radicale, che colpirono particolarmente la Francia oltre a diversi altri Paesi europei.
Va detto, peraltro, che in un’Europa bisognosa dell’apporto degli immigrati a causa delle sue carenze demografiche, non necessariamente i citati condizionamenti esterni hanno portato a un orientamento radicalmente negativo, come avvenuto in Italia. Ne è stato un esempio virtuoso la Germania, che nei primi anni del 2000 ha sostituito alla precedente politica di rotazione una lungimirante politica d’integrazione, con un impegno assolutamente straordinario nell’insegnamento della lingua [8]. In Italia, invece, gli interventi legislativi adottati negli anni 2000 furono restrittivi per contrastare, nelle intenzioni dei proponenti, il potenziale comportamento negativo degli immigrati.

La *Legge Bossi Fini* (n. 189 del 2002), proposta dai responsabili politici della Lega Nord e di Alleanza Nazionale, introdusse disposizioni molto severe in materia d'ingresso, soggiorno e integrazione, in parte poi censurate dalla Corte costituzionale e in parte modificate a seguito del recepimento nell'ordinamento italiano di Direttive europee. Con questa legge si arrivò, per così dire, a "sdoganare" il clima di sospetto nei confronti degli immigrati e a irrigidire il contrasto sul tema tra gli schieramenti politici, fattori che da allora sono stati alla base delle mancate riforme, segnatamente quella della cittadinanza ai figli degli immigrati.
Una delle misure soppresse dalla Legge Bossi-Fini ci riporta al tema specifico del nostro approfondimento, e cioè al legame tra l'inserimento degli immigrati e l'apprendimento della lingua italiana. Si trattò dell'abrogazione della possibilità di venire in Italia per un ristretto numero di persone (quota fissata nel decreto annuale dei flussi) alla ricerca di un posto di lavoro, grazie alla garanzia offerta da persone italiane o straniere residenti in Italia, disponibili a coprire le spese per vitto, alloggio, assistenza sanitaria e anche i costi del viaggio di rimpatrio nel caso di mancato inserimento. Al posto di questo interessante meccanismo di incontro tra domanda e offerta di lavoro, soggetto tra l'altro a ogni tipo di controllo pubblico, si preferì sovvenzionare diversi costosi progetti (messi a bando in Italia) per la preformazione linguistica, da effettuare nelle stesse aree di emigrazione, di persone autorizzate all'ingresso in Italia (per lo più familiari interessati al ricongiungimento con i loro capifamiglia). A questo meccanismo sostitutivo furono mosse radicali critiche.
Un primo apprendimento della lingua italiana è sempre auspicabile e questa preparazione, debitamente documentata, dovrebbe anche essere favorita con una certa priorità nelle quote d'ingresso, ma, in una visione organica delle procedure e tenuto conto della scarsità delle risorse e della strategia adottata da altri Paesi di immigrazione, dovrebbero essere gli stessi immigrati a seguire sul posto i corsi di lingua, usufruendo delle possibilità offerte dalla rete costituita dalla Società Dante Alighieri, dalle associazioni italiane e dagli istituti italiani di cultura, salvo restando l'impegno dell'Italia a favorire l'apprendimento linguistico dopo il loro arrivo nel Paese [9].
L'orientamento negativo di questa legge non impedisce, comunque, di riconoscerne alcuni aspetti apprezzabili, tra i quali il collegamento costituito presso il Ministero dell'interno dei diversi interventi ministeriali in materia di migrazioni e la creazione di un sistema di accoglienza dei richiedenti asilo, ma anche di constatare, a posteriori, un inasprimento ancora più elevato instaurato nel periodo successivo dalla stessa Lega Nord in materia di sicurezza. Richiamiamo l'attenzione sul fatto che nella Legge Bossi-Fini fu varata una modifica procedurale, poi diventata la base del permesso di soggiorno a punti che introdusse l'obbligo della conoscenza della lingua italiana. Infatti, così come già avveniva in altri Stati membri, fu deciso di accorpare in un'unica procedura la richiesta del permesso di soggiorno e quella del permesso di lavoro, e l'autorizzazione così concessa fu denominata contratto di soggiorno. Il passaggio della relativa competenza andò al neocostituito Sportello Unico presso le Prefetture. Al momento del suo varo questa innovazione non ebbe alcuna attinenza con la lingua italiana, ma nel 2009, nell'ambito delle modifiche del cosiddetto "Pacchetto sicurezza", si pervenne al "contratto di soggiorno a punti", con l'assegnazione di un punteggio molto alto alla conoscenza dell'italiano, accentuando così la sua funzionalità ai fini del soggiorno in Italia.
In questo contesto di allarmismo nei confronti degli immigrati si collocò il *secondo Governo Prodi (2006-2008),* che progettò di migliorare la normativa sugli immigrati, notevolmente modificata a seguito degli interventi restrittivi prima richiamati. Tale obiettivo non fu raggiunto perché il governo cadde prematuramente per la sua intrinseca debolezza, lasciando nuovamente il posto agli esponenti del centro destra, interessati piuttosto a un'ulteriore accentuazione delle esigenze securitarie, significativamente denominate "Pacchetto sicurezza". Se ne fece carico il ministro dell'interno on. Roberto Maroni*,* personaggio di spicco della Lega Nord, che si adoperò per fare approvare la *Legge n. 94/2009***.** Queste nuove e severe disposizioni in materia d'ingresso, soggiorno ed espulsioni furono modificate solo in parte con l'entrata in vigore delle Direttive europee "Rimpatri" e "Procedure" e per effetto della giurisprudenza, per cui nel complesso la situazione risultò più insoddisfacente rispetto all'assestamento determinatosi dopo la Legge Bossi Fini e ciò lascia intendere che l'obbligo

di apprendimento dell'italiano non fosse stato deciso ispirandosi a un'ottica di integrazione promozionale.
Nello stesso periodo adottò disposizioni sull'integrazione anche un altro dicastero, ma non a livello legislativo. Il ministro del lavoro di Forza Italia, Maurizio Sacconi, elaborò un "Piano per l'integrazione nella sicurezza", proposto come un programma d'azione ministeriale. La sua era senz'altro un'impostazione più aperta e, rispetto agli orientamenti del "pacchetto sicurezza", seppure chiaramente condizionata dalle già richiamate "preoccupazioni securitarie, apriva alla possibilità di un inserimento positivo degli immigrati. Non ci fu il tempo per sperimentare la sua efficacia perché il Governo dell'on. Berlusconi, iniziato nel 2008, rassegnò le sue dimissioni nel 2011 a fronte di una grave crisi finanziaria. Seguì il *governo tecnico di Mario Monti* (settembre aprile 2013) che, pur alle prese con i pesanti problemi economici e finanziari, varò una regolarizzazione, ritenuta funzionale alle esigenze dell'economia.
Venendo agli ultimi dieci anni, a dirigere il governo è stato *Enrico Letta (2013-2014)* e, dopo le elezioni europee e il successo di *Matteo Renzi,* a quest'ultimo è spettato il posto di presidente del Consiglio dei ministri **(***2014-2016*), a sua volta rimpiazzato (dopo l'esito negativo del referendum sulla riforma costituzionale) da *Paolo Gentiloni (2016-2018).* Marco Minniti, ministro dell'interno nel governo Gentiloni, è riuscito a ridurre i numerosi sbarchi del triennio 2014-2016 (conosciuti come "crisi migratoria del Mediterraneo") con la stipula di controversi accordi con la Libia (rinnovati anche in seguito), imperniati sul trattenimento dei migranti sul posto senza garanzia alcuna sul loro trattamento. Il Partito Democratico, sempre al governo in questi anni in coalizione con altri partiti, ha avuto al suo interno la nomina dei presidenti del Consiglio dei ministri ma non è riuscito a fare approvare riforme strutturali sull'immigrazione, né in materia di integrazione e neppure sulla cittadinanza ai minori figli di immigrati (dalla grande portata pratica e anche simbolica), che ha ottenuto l'assenso solo di un'aula parlamentare.
Negli anni 2018-2019 si è insediato il *primo governo presieduto da Antonio Giuseppe Conte* (giugno 2018-settembre 2019*)*, formato dai Cinquestelle e dalla Lega (non più Lega Nord). Il vicepresidente del Consiglio dei ministri e ministro dell'interno *Matteo Salvini*, molto preoccupato per gli arrivi (peraltro fortemente diminuiti dopo le misure adottate dal precedente ministro Minniti), ha ritenuto una priorità per il Paese inasprire la normativa e ha proposto due "*decreti sicurezza" (D.L, n. 13 del 2018,* interamente dedicato agli immigrati, *e D.L. n. 53 del 2018).* Questi decreti sono stati convertiti in legge e approvati dal parlamento, nonostante le riserve espresse dal Presidente della Repubblica (dei quali si è tenuto conto solo nel secondo governo Conte). Per effetto delle norme promosse dalla Lega è stata ridimensionata l'apertura verso gli immigrati per motivi umanitari e la loro presenza nelle strutture di accoglienza, sono state ridotte le sovvenzioni a queste strutture ed è stata negata l'iscrizione degli interessati nell'anagrafe dei residenti. Quest'ultima misura è stata ben presto giudicata illegittima, ma nel complesso si è determinato, comunque, un notevole peggioramento.
Per quanto riguarda l'apprendimento dell'italiano, un effetto negativo è stato causato dalla riduzione della diaria messa a disposizione dei cittadini stranieri accolti nel sistema delle strutture per i richiedenti asilo, per cui molti enti gestori non sono stati più in grado di offrire ai loro ospiti l'insegnamento della lingua italiana. Per i cittadini stranieri che hanno chiesto la cittadinanza, oltre al prolungamento del periodo per l'esame della loro pratica (da due a tre anni), è stato richiesto un livello più alto di conoscenza linguistica (livello B1, pari al livello di cui ai parametri indicati dal Consiglio d'Europa).
Durante il *secondo governo Conte* (settembre 2019-febbraio 2021), sostenuto dai Cinque Stelle e dal Partito Democratico, le norme fatte approvare da Salvini con decretazione d'urgenza sono state modificate (come prima accennato) per inserire i correttivi proposti dal Presidente della Repubblica. La problematicità riscontrata nella tenuta del governo in carica ha indotto il *presidente Mattarella* (riconfermato nel mese di gennaio 2022) a non chiudere la legislatura anticipatamente e ad incaricare un governo tecnico di unità nazionale con l'inclusione di quasi tutti i partiti. È stato questo il *governo di Mario Draghi* (febbraio 2021-ottobre 2022*).* Il presidente Draghi, tenuto conto dei diversi orientamenti dei partiti sostenitori del suo governo, non ha fatto proposte o adottato

decisioni in tema di politica migratoria (salvo il comune richiamo all'Unione Europea per dare un maggiore sostegno nella regolamentazione dei flussi) e ha preferito concentrare l'attenzione sull'economia (Programma nazionale di ripresa e resilienza sostenuto dall'UE), sul sostegno alle imprese, sulle misure necessarie per superare definitivamente la pandemia da Covid, sulla riduzione dell'inflazione e il sostegno ai cittadini e alle imprese, oltre ad assicurare il sostegno all'Ucraina dopo la guerra mossale da parte della Russia (20 febbraio 2022).
Da ultimo, dopo le elezioni di settembre 2022, si è insediato il *Governo di centro destra presieduto da Giorgia Meloni* (ottobre 2022), che ha affidato il ministero dell'interno al prefetto Piantedosi, già capo gabinetto di Matteo Salvini quando questi era responsabile di quel dicastero. Sono emerse preoccupazioni per il numero degli sbarchi, ma sono emerse anche aperture al prolungamento della durata del permesso di soggiorno e all'ampliamento delle quote annuali d'ingresso per lavoro, mentre l'integrazione, e ciò che questo processo comporta, continua a essere un tema scarsamente dibattuto tra i partiti politici.
Le critiche da noi fatte nel presentare l'evoluzione legislativa degli ultimi 50 anni, specialmente con riferimento agli interventi degli ultimi due decenni, non hanno fatto venire meno la consapevolezza di una certa provvidenza autocorrettiva riscontrabile anche in questo processo storico: la necessità di fatto (l'immigrazione nella sua dimensione strutturale per il futuro del Paese) è in grado di temperare le rigidità ideologiche, che continuano a considerare l'immigrazione come un cuneo di estraneità. L'apprendimento dell'italiano non è più soltanto un obbligo ma anche un corridoio interculturale, che aiuta gli immigrati a sentirsi concittadini prima ancora di acquisire la cittadinanza e stimola le strutture pubbliche (in *primis* quelle scolastiche) e il mondo sociale a sostenerlo come perno della convivenza.

Analisi del DPR n. 179/2011: il mutuo impegno tra l'immigrato e lo Stato nel processo d'integrazione

L'accordo d'integrazione introdotto dalla Legge n. 94 del 2009 è stato regolamentato, a due anni di distanza, dal D.P.R. 14 settembre 2011 n. 179. I suoi 14 articoli e 3 allegati hanno fissato i criteri e le modalità applicative per la maturazione o perdita dei crediti necessari, comunemente chiamati "punti (art. 1, comma 25, legge 94/2009). Chi viene in Italia per la prima volta e chiede il rilascio di un permesso di soggiorno della durata di almeno un anno, è tenuto a stipulare un contratto d'integrazione con lo Stato italiano. La firma dell'accordo avviene presso lo Sportello unico per l'immigrazione, struttura della Prefettura territorialmente competente che rilascia il primo permesso ed è anche competente per la gestione dell'accordo. Il Regolamento ha anche previsto l'istituzione dell'anagrafe nazionale degli intestatari degli accordi d'integrazione, i cui dati però sono scarsamente conosciuti.
Sono tenuti alla stipula dell'accordo i cittadini stranieri a partire dai 16 anni: per i minori tra i 16 e i 18 anni è richiesta anche la controfirma dei genitori. Con la sottoscrizione dell'accordo, l'immigrato assume nei confronti dello Stato diversi impegni, segnatamente quelli di seguito indicati:
a) acquisire un livello adeguato di conoscenza della lingua italiana (il livello A2 determinato dal Consiglio d'Europa);
b) acquisire una sufficiente conoscenza dei principi della Costituzione e dell'organizzazione e funzionamento delle istituzioni [10];
c) acquisire una sufficiente conoscenza della vita civile, con particolare riferimento ai settori della sanità, della scuola, dei servizi sociali, del lavoro e degli obblighi fiscali;
d) garantire l'adempimento dell'obbligo di istruzione da parte dei figli minori.
A sua volta, con l'accordo, lo Stato si impegna a sostenere, con idonee iniziative e, nei limiti delle risorse disponibili, il processo d'integrazione. Segnatamente lo Stato si impegna ad assicurare il godimento dei diritti fondamentali e la pari dignità sociale senza distinzione di sesso, razza, lingua, religione, opinioni politiche e condizioni personali e sociali, prevenendo le manifestazioni di razzismo e di discriminazione. Lo Stato svolge questo suo compito in collaborazione con le Regioni,

gli Enti Locali, i Centri di istruzione degli adulti (CPIA, di cui alla legge 27 dicembre 2006, n. 296), le organizzazioni dei datori di lavoro e dei lavoratori.
Va richiamata l'attenzione sulla mancata citazione, tra le forze che collaborano con le istituzioni pubbliche, delle organizzazioni del terzo settore e del volontariato, da considerare invece un vero e proprio salvagente nei ricorrenti casi d'intervento pubblico deficitario. Tra l'altro, nell'ambito del volontariato hanno iniziato a inserirsi anche gli immigrati, ma tale impegno non è stato preso in considerazione nell'assegnazione dei crediti. Eppure, è stata condotta e pubblicata la prima indagine nazionale sul volontariato svolto da cittadini di origine immigrata. L'iniziativa si è avvalsa del supporto della Rete nazionale dei Centri di Servizio per il volontariato (CSVnet). Nel volume sono presentati casi esemplari e interviste, come anche sono analizzati i dati raccolti sulla dimensione di questo impegno. Il mondo del volontariato anticipa, così, al suo interno la reciprocità solidaristica auspicabile per la società nel suo complesso [11].
Il testo approvato evidenzia che gli adempimenti posti a carico dell'immigrato al fine di ottenere la garanzia del soggiorno non sono meri adempimenti esterni, a prescindere dalla sua adesione personale alla specificità del Paese che lo ha accolto, del quale è chiamato a conoscere e accettare i princìpi fondamentali del suo ordinamento. Affinché l'immigrazione non rimanga una realtà estranea alla società d'accoglienza, è indispensabile favorire lo scambio interculturale e, perciò, si rimane perplessi sia quando gli immigrati considerano gli obblighi previsti come meri adempimenti esterni senza una finalità sociale, sia quando le strutture pubbliche si spendono poco per la programmazione di attività che facilitino l'integrazione, pur essendo queste menzionate nel testo normativo.

Gli adempimenti e le attività rilevanti per l'assegnazione dei crediti

È di un biennio la durata dell'accordo di soggiorno, pari quindi alla durata più usuale dei primi permessi di soggiorno di chi viene in Italia per lavoro o ricongiungimento familiare. Nel corso di questo periodo gli immigrati sono tenuti a maturare almeno 30 crediti e ne ricevono in dotazione 16, da completare con l'acquisizione di altri crediti a seguito di specifici adempimenti. I crediti si possono anche perdere, perché si dà luogo a una sottrazione quando si maturano crediti in negativo. Ad esempio, la mancata partecipazione alla sessione di formazione civica determina la perdita di 15 dei 16 crediti inizialmente assegnati [12].
Gli adempimenti, come specificato dalla normativa del 2011, riguardano i settori della sanità, della scuola, del lavoro, dell'istruzione e dell'educazione dei figli e, naturalmente, dell'apprendimento della lingua italiana. Trascorsi due anni dalla sottoscrizione dell'accordo, lo Sportello unico procede a una verifica. Il suo esito è positivo se l'interessato ha maturato almeno 30 crediti, inclusi i 16 crediti ricevuti in dotazione. Se, invece, i crediti sono di meno, all'interessato è accordato il periodo supplementare di 1 anno per totalizzare i 30 crediti richiesti per concludere positivamente l'impegno assunto con lo Stato. Le disposizioni sui crediti da maturare sono contenute negli allegati A, B e C al D.P.R. n. 179 del 2011. È indispensabile far conoscere agli interessati queste particolarità affinché ne possano tenere conto nel loro operato.
Va dato atto della consistente quotazione attribuita alla conoscenza della lingua italiana: 16 crediti per la conoscenza a livello A1 e 29 per quella a livello A2. Non appare invece altrettanto soddisfacente (a volte troppo bassa o inesistente e a volte troppo alta) la quotazione di altri crediti, che talvolta sembra basata su una visione poco realistica dei nuovi venuti, come quando si insiste sulla frequenza di un dottorato o su un lavoro di docenza. A differenza di quanto fatto per l'avvio di un'attività autonoma, è assente qualsiasi riferimento al lavoro dipendente, mentre sarebbe stato auspicabile, ad esempio, prevedere l'assegnazione di crediti nel caso di acquisizione di una qualifica professionale o dello svolgimento di un incarico sociale in azienda (delegato sindacale, responsabile per la sicurezza). Sono, inoltre, soggetti a una bassa valutazione i titoli di studio maturati nei Paesi di origine: si arriva al riconoscimento di 5 crediti al massimo, ben poco rispetto ai 60 crediti previsti per il conseguimento del dottorato in Italia.

Un certo punteggio è assicurato anche nei casi in cui gli immigrati si facciano carico di adempimenti importanti nel loro percorso d'interazione. Vengono presi in considerazione la scelta del medico, la stipula di un contratto d'affitto di una casa, la sottoscrizione di un mutuo, l'inizio di un'attività autonoma (come prima accennato). Sorprende che per l'assegnazione dei crediti non sia stata presa in considerazione la certificazione di un impegno nel settore del volontariato o l'assunzione di responsabilità nell'ambito dell'associazionismo sociale. La decurtazione dei crediti (in verità abbastanza contenuta) è prevista nei confronti dell'immigrato soggetto a misure di sicurezza personali: segnatamente, in caso di condanna (anche non definitiva, nonostante la presunzione d'innocenza) al pagamento di un'ammenda non inferiore a 10 mila euro, a una condanna (anche non definitiva) con pena di reclusione non inferiore a tre anni. Ciò detto, resta vero che è più facile acquisire crediti anziché perderli.
Nel caso in cui per un cittadino straniero il conteggio dei crediti sia pari o inferiore a zero, ne consegue che i termini dell'accordo non sono stati rispettati e, di conseguenza, il permesso di soggiorno non sarà rinnovato e verrà a mancare l'autorizzazione a restare in Italia.

I Centri per l'istruzione degli adulti

I Centri per l'istruzione degli adulti (CPIA), istituiti con DPR 29 ottobre 2012, hanno sostituito i Centri territoriali permanenti (CTP) in precedenza operanti. I CPIA, che hanno iniziato la loro attività nell'anno scolastico 2014-2015, sono strutture che fanno capo al Ministero dell'Istruzione (e "del merito," secondo l'aggiunta decisa dal Governo Meloni) per l'istruzione degli adulti (e anche dei già sedicenni), sia che si tratti di italiani che di stranieri: in questo secondo caso i soggetti interessati devono essere titolari di un permesso di soggiorno in corso di validità, condizione che solitamente non viene fatta valere dalle organizzazioni di volontariato.
L'offerta formativa dei CPIA prevede, per gli stranieri, l'alfabetizzazione e l'apprendimento dell'italiano come seconda lingua (L2) e, per tutti, il conseguimento della licenza media o del diploma di una scuola secondaria superiore, professionale, tecnica o artistica (questo anche a beneficio dei giovani che abbiano già compiuto i 16 anni di età e non possano seguire i corsi diurni). Il percorso linguistico riservato agli stranieri è finalizzato al raggiungimento di un livello di conoscenza della lingua italiana non inferiore al livello A2 del Quadro comune europeo di riferimento per le lingue, elaborato dal Consiglio d'Europa.
L'immigrato raggiunge il livello A2 quando è in grado di comprendere e utilizzare frasi di uso comune; comunica in attività semplici e di abitudine che richiedono un semplice scambio di informazioni su argomenti familiari e comuni; sa descrivere in termini semplici aspetti della sua vita, dell'ambiente circostante; sa esprimere bisogni immediati. L'esame serve ad accertare se il soggetto è in grado di comprendere un testo e di costruire una frase semplice, rispettando la sintassi. I test sono somministrati secondo modalità omogenee e riconosciute a livello internazionale, presso i Centri di Istruzione per gli Adulti (CPIA) o presso le Università o altri centri abilitate/i. I Centri si avvalgono di docenti del Ministero dell'Istruzione con esperienza specifica nell'educazione degli adulti, ma possono avvalersi anche di altro personale competente, del settore pubblico o privato, mediante apposite convenzioni.
I CPIA sono strutture scolastiche autonome, dotate di un proprio organico e di uno specifico assetto didattico e organizzativo, con una sede centrale in ogni territorio. Su apposita designazione delle regioni, si procede all'erogazione dei percorsi didattici presso istituti secondari di secondo grado, con i quali viene stipulato un accordo.
Nel corso del tempo, in Italia l'insegnamento dell'italiano L2 ai migranti non è stato praticato sistematicamente. Inizialmente si è trattato dell'impegno di insegnanti volenterosi ma non sempre dotati di adeguate competenze finalizzate a una formazione didattica specifica. Col tempo sono aumentati i corsi di specializzazione (anche a livello universitario) e le relative certificazioni e nel 2016 il Ministero dell'istruzione ha indetto il primo concorso per l'insegnamento dell'italiano l2.

Attualmente il numero di docenti esperti in questa materia è più alto e sono più ricorrenti le opportunità per specializzarsi al riguardo.

L'apprendimento della lingua locale come rimedio alla destrutturazione causata dalla migrazione

La letteratura sociologica sull'emigrazione italiana all'estero, non solo su quella di data più remota ma anche su quella svoltasi nel secondo dopoguerra, ha evidenziato che raramente gli spostamenti si sono svolti sulla base di una socializzazione anticipatoria in grado di far conoscere la storia del Paese di destinazione, i suoi usi e costumi, il suo modo di vivere quotidiano e, quanto meno, i primi elementi della sua lingua. Al contrario, il bisogno di sopravvivere faceva partire impreparati e, correlativamente, la necessità di manodopera portava il Paese di destinazione ad accettare queste "braccia da lavoro" in fabbrica, ma non nella società. Si giunse a scrivere che, chi si trasferiva in una fabbrica del centro-nord Europa da un remoto paesino agricolo del sud Italia o delle sue isole, era come se facesse un salto di diversi secoli, dal Medioevo alla modernità.
Oggi l'Italia, settimo Paese più industrializzato del mondo, è diventato uno sbocco dei flussi migratori e le aree di origine sono l'Africa, sia del nord che subsahariana, l'Asia o l'America Latina, per lo più luoghi lontani, non solo geograficamente ma anche culturalmente.
Si prova un disorientamento quando si lascia l'ambiente in cui è avvenuta la propria socializzazione, di cui la diversità linguistica è un aspetto non trascurabile. Questa distanza comporta necessariamente il pericolo di destrutturazione: relazionale, perché si perdono i riferimenti parentali e amicali; lavorativa, perché si è assoggettati ad altri metodi, e spesso anche a uno sfruttamento estremo; comportamentale, perché diversi principi ispiratori (sociali e religiosi) sono profondamente diversi; giuridici, perché le norme e il sistema politico non sono gli stessi in vigore nel proprio Paese e, sotto alcuni aspetti, possono risultare in contrasto.
Il rimedio alla destrutturazione, una deriva da evitare perché socialmente pericolosa, è l'inclusione nel contesto del Paese ospitante. Su questo concetto si è molto discusso ma, semplificandone il contenuto sostanziale, si può ritenere che un immigrato è chiamato ad adattarsi alle norme fondamentali del Paese che lo accoglie (i principi costituzionali e le leggi applicative), salvaguardando però le specificità che non risultino in contrasto con il nuovo contesto. La lingua locale è il veicolo indispensabile per attuare quest'opera di mediazione e ciò è sufficiente ad attestare la sua irrinunciabile necessità.
Non basta vivere per tanti anni in un Paese e ricevere l'autorizzazione a restarvi a tempo indeterminato, acquisendo anche la cittadinanza: tutto ciò, pur formalmente corretto, può avvenire in una cornice di estraneità esistenziale. Pertanto, è fondato affermare che, prima ancora dell'intervento legislativo che ha introdotto l'obbligo di una certa conoscenza della lingua italiana, già sussisteva una sorta di obbligatorietà funzionale, perché la sua conoscenza è fin dall'inizio indispensabile, sia nel mondo del lavoro che nella società: la norma ha sancito, dunque, una necessità insita nell'ordine delle cose. La lingua è importante per agevolare tanto il percorso di avvicinamento degli immigrati agli italiani, quanto l'avvicinamento della popolazione ai nuovi arrivati; per capire il mondo che ci circonda e per poter partecipare alla vita del Paese dove si vive.
L'apprendimento della lingua italiana, per il migrante, è il primo essenziale elemento di inclusione, poiché favorisce la sua capacità di integrare in maniera armoniosa le sue diversità, volgendole ad arricchimento e non a detrimento della convivenza comune, evitando così un mancato apprezzamento o l'esclusione sociale. Il lavoro è certamente la motivazione principale che spinge i migranti a raggiungere il nostro Paese. Non sorprende, quindi, che l'esigenza di acquisire competenze linguistiche sia spesso connessa alla ricerca del lavoro, all'ambientazione nel contesto lavorativo, all'acquisizione di termini/processi che facilitino le abilità professionali, all'adattamento/comprensione dell'organizzazione del lavoro, alle relazioni con il datore di lavoro e con i colleghi dell'unità lavorativa.

Un'altra area delicata è quella dai rapporti burocratici, che da una parte possono costituire un appesantimento per i funzionari preposti al loro disbrigo e, dall'altra, una vera e propria "croce" per gli interessati, per i quali comporta la perdita di ore di lavoro, quando non si fruisce di permessi retribuiti, e attese defatiganti.
Al riguardo induce a riflettere l'osservazione fatta da un operatore sociale impegnato tra i migranti a Roma, dopo il trasferimento dell'Ufficio Stranieri della questura dalla centralissima zona della Stazione Termini a una zona remota della Tiburtina, mentre moderni palazzi, con ampio spazio circostante e poco distanti dalla fermata della metropolitana di Cinecittà, sono stati destinati dal Ministero dell'Interno ad altri uffici non preposti al contatto con il pubblico. Questo è stato il commento dell'operatore: «Li hanno posti il più lontano possibile dalla vita della città e dagli occhi della gente». Viene da pensare all'immediato dopoguerra, quando gli italiani partivano settimanalmente in treno dalla stazione centrale di Milano per la zona carbonifera del Belgio. Essi arrivavano la notte ed erano subito trasferiti in distaccamenti lontani dai centri abitati (inizialmente nei campi utilizzati per i prigionieri tedeschi), senza che la popolazione si rendesse conto dei flussi di queste persone, che restavano pressoché invisibili ed estranee alla loro vita [13].
Quanto riferito offre lo spunto per affermare, in linea generale, che è necessario conferire concretezza e visibilità all'integrazione dei nuovi venuti, con accorgimenti giuridici, sociali, culturali e anche di tipo urbanistico, parimenti funzionali a contrastare negli immigrati il senso di smarrimento e di emarginazione. Per ricorrere ai termini utilizzati dal sociologo Georg Simmel all'inizio del secolo scorso nel suo famoso *excursus* sulla figura degli stranieri, si deve far sì che essi appaiano sempre più un *in-group* e non un *out-group*.
Una terza area, che evidenzia la funzionalità della lingua, è quella delle relazioni sociali: con i vicini di casa, con i negozianti del quartiere, con il postino, con i vigili urbani e con gli insegnanti, per limitarci ad alcuni esempi. Questo va detto per quanto riguarda i rapporti immediati. Oltre ad essi vi sono anche le relazioni italiani-immigrati che non comportano la presenza fisica, le notizie o l'intrattenimento tramite la radio o la televisione, il rapporto con le autorità tramite i loro avvisi o le loro disposizioni, quello con i giornali, e così via. L'apprendimento linguistico è, quindi, necessario per ridurre al minimo i disagi nella fase del primo inserimento, salvo restando che la conoscenza dell'italiano è preziosa anche nella fase del secondo inserimento, quello stabile, da cui dipende l'innesto fruttuoso dei membri appartenenti ai diversi gruppi linguistici.
È proprio in questa seconda fase, generalmente caratterizzata da un relativo superamento delle difficoltà pratiche e finanziarie iniziali, che gli immigrati più dotati, grazie all'apprendimento dell'italiano, possono dare il meglio di se stessi nelle relazioni umane, come anche professionalmente, culturalmente e socialmente. La possibilità di apprendere a un livello soddisfacente la lingua italiana rientra pienamente nel concetto di pari opportunità, rappresenta il perno di un'adeguata politica di inclusione.
A questo punto si pone il problema di come intervenire per facilitare l'insegnamento dell'italiano agli immigrati, grazie all'azione delle strutture pubbliche e al coinvolgimento del mondo sociale. Sulla resa dei percorsi linguistici influiscono vari fattori: Paese di origine, età, livello previo di scolarizzazione, capacità individuale, situazione familiare, condizione abitativa, periodo di permanenza in Italia, contatto nel tempo libero o durante il lavoro con persone che parlano italiano, opportunità formative. Anche il Paese di origine esercita un certo impatto: l'apprendimento dell'italiano, per esempio, è mediamente più rapido per i migranti provenienti dall'Europa dell'Est o da Paesi ispanofoni e francofoni, ma mediamente più lungo per gli asiatici o gli arabofoni. Raggiunto il livello base della lingua italiana, per poterla approfondire e perfezionare sono necessari anni e, di conseguenza, anche una profonda motivazione a continuare nello studio. Per questo spesso i livelli più alti di insegnamento (successivi al B1 secondo QCER) sono poco frequentati.
Le esigenze di formazione linguistica sono molto complesse in un Paese come l'Italia, caratterizzato da un consistente insediamento di cittadini stranieri e da ricorrenti nuovi arrivi, anche di persone in cerca di protezione umanitaria o di asilo politico: è richiesto, perciò, un forte impegno delle strutture pubbliche e del mondo sociale.

L’apporto del volontariato: il caso di Scuolemigranti a Roma e nel Lazio

Alle strutture della rete pubblica si affiancano, per l’offerta dell’italiano come lingua seconda, anche le organizzazioni sociali che, nonostante la volontarietà dell’impegno e a prescindere dalla diversa estrazione culturale, religiosa e politica, hanno rivelato un’accentuata professionalità: centri di volontariato, associazioni di promozione sociale, parrocchie, biblioteche comunali, ONG, centri sociali, fondazioni e alcune cooperative sociali.
Gli obiettivi sono gli stessi ma, tra le due reti, sussistono anche delle differenze, che quasi sempre si compongono armoniosamente grazie alla disponibilità a collaborare reciprocamente. La rete sociale è in grado di offrire interventi molto diversificati, in alcuni casi complementari, grazie alla sua flessibilità, non solo di tempo, di riferimenti territoriali, di orari, ma anche in termini di metodologie, didattica, sperimentazioni e sostegno individualizzato.
La rete sociale può essere (di fatto già lo è) un *continuum* con quella pubblica, a beneficio dei soggetti impossibilitati a fruire delle opportunità offerte dal sistema ufficiale per ragioni di orario e/o di distanza dalle sedi di insegnamento. Ad esempio, nel 2013-2014, su 27.310 iscritti ai corsi d’italiano L2 nel Lazio, il 52,6% frequentava i corsi della scuola pubblica e la restante quota quelli della rete sociale, con una proporzione però rovesciata a Roma (58,3% presso la rete sociale).
Una fruttuosa linea operativa per ampliare il volontariato linguistico consiste nel mettere a disposizione delle associazioni, dopo l’orario di chiusura delle attività ordinarie, gli edifici scolastici in cui poter insegnare l’italiano. È un’esperienza che alcune scuole stanno già realizzando (e non solo per l’insegnamento della lingua), mostrando in concreto che è possibile una collaborazione innovativa tra pubblico e privato.
Qui di seguito presentiamo, come esempio di volontariato linguistico, Scuolemigranti, un’associazione nata a Roma nel 2009 per operare come rete di collegamento tra le realtà sociali che si occupano dell’insegnamento gratuito dell’italiano ai migranti. In quello stesso anno, la nuova associazione ha curato la sua prima pubblicazione sulle scuole aderenti [14]. Questo volume ha posto in risalto le soluzioni organizzative e scelte metodologiche adottate per garantire agli immigrati una bassa soglia di accesso ai percorsi formativi, far conoscere e valorizzare le diverse iniziative mettendole in rete e collegandole con il sistema pubblico. In una successiva pubblicazione del 2009, sempre edita dal Centro Servizi per il Volontariato, è stato ribadito che circa cento associazioni di Roma e del Lazio, impegnate nell’insegnamento dell’italiano ai migranti, collegandosi tra di loro hanno dato vita ad una esperienza forse unica nel panorama italiano. Infatti, esse hanno messo in comune esperienze, materiali didattici (da segnalare in particolare i quaderni), tecniche, metodologie e strumenti di insegnamento, modelli laboratoriali e linee per un intervento interculturale, sottoscrivendo con le strutture pubbliche protocolli e intese di collaborazione, secondo un modello concordato con l’Ufficio scolastico regionale [15].
La sede di Scuolemigranti è stata da ultimo stabilita presso il Centro Servizi Volontariato del Lazio, dove offre informazioni per gli immigrati interessati alle opportunità formative e per le persone desiderose di inserirsi nell’ambito del volontariato linguistico, oltre a organizzare iniziative formative e di scambio di comune interesse per le associazioni aderenti (seminari, convegni, studi, indagini) e a occuparsi del collegamento con la rete pubblica. Questa accorta impostazione ha consentito alla rete di raggiungere in poco tempo i 10 mila iscritti, anche se negli anni della pandemia da Covid-19 vi è stata una drastica riduzione [16].
Sulle strutture aderenti e sugli iscritti ai corsi nei singoli anni scolastici hanno riferito puntualmente i coordinatori di Scuolemigranti che si sono succeduti nel tempo (prima Augusto Venanzetti e poi Paola Piva): i loro rapporti sull’attività svolta (e anche altri articoli dedicati all’andamento della rete) sono apparsi nelle edizioni annuali *dell’Osservatorio Romano sulle Migrazioni* (dal 2020 diventato *Rapporto sulle migrazioni a Roma e nel Lazio).*
Alcuni dati aiutano a rendersi conto dell’ampiezza del lavoro svolto. Scuolemigranti ha operato in 35 comuni (nella Capitale, nei comuni della Provincia di Roma e in quelli delle altre province laziali),

ha garantito ai migranti la partecipazione gratuita ai corsi a tutti i livelli, da quello più basso a quello avanzato (complessivamente i corsi sono stati 65), ha sostenuto didatticamente le associazioni aderenti e i relativi insegnanti.
Scuolemigranti, insistendo sulla conoscenza come strumento di inclusione, in collaborazione con l'istituto di ricerca delle Acli (IREF) ha anche avviato un'indagine sul profilo sociale e linguistico degli iscritti ai corsi, basandosi su un campione di 5.800 persone. Già dalla metà del secondo decennio degli anni 2000 sono state evidenti le variazioni intervenute nella composizione degli iscritti ai corsi e delle loro esigenze, evidenziate anche da altre indagini condotte in regione [17].
Il periodo della pandemia si è chiuso con un pesante deficit a livello sanitario, per le numerose morti, le restrizioni sociali e l'impoverimento, mentre sul piano dell'insegnamento linguistico ha fatto emergere aspetti sia positivi che negativi, come precisato nel realistico quadro fatto dal coordinamento di Scuolemigranti. Il lockdown ha favorito l'emersione di uno strato di allievi altrimenti non raggiungibili e di volontari inattesi. Tuttavia, non va sottovalutato il drastico taglio all'offerta complessiva di corsi di italiano, che ha interessato sia le scuole del volontariato sia il ramo della scuola pubblica per adulti (Cpia). Prima della pandemia la rete "Scuolemigranti" raccoglieva in media 11.500 iscritti all'anno [18], nel 2021 ne sono stati raggiunti appena un terzo [19]. In due anni si stima che 15-16 mila adulti stranieri non abbiano avuto accesso alle scuole del volontariato. Ne consegue che il futuro della rete "Scuolemigranti" e delle strutture ad essa aderenti dovrà essere caratterizzato da un impegno ancora più intenso.

Le opportunità dell'insegnamento a distanza: il caso romano del Gruppo Welcome

Welcome è un gruppo di volontariato a favore degli immigrati costituito presso la Parrocchia S. Pio X alla Balduina, un quartiere residenziale dietro la Basilica di S. Pietro a Roma, nella parte iniziale della pendice di Monte Mario. Questo quartiere, sorto nell'immediato dopoguerra per ospitare esponenti della borghesia professionale, è rimasto tale ma, a seguito dell'invecchiamento dei primi residenti, ha richiesto sempre più l'apporto di badanti e collaboratrici familiari (queste anche a beneficio di giovani coppie che hanno sostituito quelle scomparse). Sono diventati numerosi anche i piccoli imprenditori immigrati: negozianti di frutta e verdura (moltissimi), gestori di lavanderie, negozi di ferramenta, servizi di lavaggio di autovetture e di riparazione delle scarpe.
Raramente gli immigrati arrivati da tempo hanno avuto la possibilità di seguire lezioni di italiano e per questo, chi tra di essi pensa all'Italia come al Paese del suo definitivo insediamento, è interessato ad acquisire una maggiore conoscenza della lingua (anche in previsione della richiesta della cittadinanza italiana). Quelli che continuano ad arrivare, con permesso di soggiorno (specialmente per ricongiungimento familiare) o senza (i più, per via della impossibilità di entrare regolarmente in Italia per la ricerca di un lavoro), si rendono conto di dovere imparare l'italiano per poter rinnovare il permesso di soggiorno, se regolari, o per riuscire a trovare un posto di lavoro, se in posizione di irregolarità.
Il Gruppo Welcome, dopo aver consolidato la sua esperienza nell'organizzazione di incontri tra donne migranti del quartiere e, successivamente, anche con gli uomini, e dopo aver promosso l'insegnamento dell'italiano in apposite classi (diventando anche sede di esami), nel 2020 ha dovuto fronteggiare la crisi determinata dall'epidemia da Covid-19, con la conseguente impossibilità di tenere i corsi nelle classi [20]. A questa difficoltà comune a tutte le strutture impegnate nell'insegnamento, si è aggiunta la morte della fondatrice del Gruppo, Lidia Pittau (13 agosto 2020), una straordinaria organizzatrice e animatrice che, come accennato nell'introduzione, poteva contare su un'ultradecennale esperienza di lavoro interculturale presso la Caritas diocesana di Roma. Il Gruppo era venuto così a trovarsi nell'impossibilità di organizzare i corsi, di prevedere gli incontri, i laboratori, le uscite e le altre attività svolte in precedenza. La nuova coordinatrice del Gruppo, Karolina Peric, per evitare la completa interruzione delle attività dovuta all'impossibilità di incontrarsi, alla fine del 2020 ha concordato con il Gruppo il lancio di un programma di insegnamento dell'italiano via telefono, dando l'avvio a una campagna per il reclutamento di insegnanti volontari

(di preferenza nell'ambito della parrocchia) e di immigrati interessati ad avvalersi di questa opportunità.
L'idea si è rilevata provvidenziale. Il volantino ideato per far conoscere il programma, diffuso attraverso le e-mail e pubblicato su qualche sito (in particolare, sui siti del Centro Servizio Volontariato del Lazio e della Rete Scuolemigranti di Roma) ha presto riscosso un'ampia risonanza, ben al di sopra delle iniziali aspettative. Per dare un'idea delle dimensioni del servizio reso nel biennio 2020-2022 ci si è avvalsi degli appunti presi dai volontari di Welcome preposti a ricevere le richieste di iscrizione. Si è trattato di appunti semplici, poiché la maggiore preoccupazione ha riguardato la ricerca di volontari e la prestazione dell'insegnamento. Tuttavia, l'analisi dei contatti e della corrispondenza intercorsa ha consentito di cogliere alcuni tratti di indubbio interesse.
I Paesi di provenienza degli iscritti sono stati più di 30 e le persone segnalatesi per fruire del servizio a distanza sono state un centinaio. Alla trentina di volontari della Parrocchia S. Pio X (e a quelli fuori parrocchia che li hanno affiancati da altri posti) si sono rivolti, oltre ai singoli immigrati residenti del quartiere, diverse strutture: ad esempio, le parrocchie vicine, qualche servizio della Caritas diocesana, la Comunità femminile Scalabriniana, qualche organizzazione operante nel settore dei rifugiati (come quella dei Gesuiti), qualche ambasciata e anche qualche pensionato universitario. Un esempio, tra i tanti, dà un'idea della risonanza avuta da questa offerta on line. È pervenuta a Welcome una richiesta dal Piemonte, da parte di una giapponese interessata a conseguire un master in arte culinaria, bisognosa di un insegnante d'italiano rispondente alle sue peculiari necessità. In questo caso il Gruppo ha preferito esserle d'aiuto per trovare sul posto una soluzione confacente. In qualche altro caso, invece, come accaduto con una rifugiata tibetana, la lontananza territoriale non ha impedito la sua presa in carico.
L'elevato numero di richieste è certamente dipeso sia dalla tempestività e dal modo di reclamizzazione del servizio, sia dall'estrema facilità per gli interessati di registrarsi per ottenerlo. Infatti, è stato sufficiente l'invio di una e-mail (con il nome e il numero di telefono) a welcomespiox@gmail.com o, in alternativa, l'invio di un messaggio whatsapp a uno dei due numeri di segreteria o anche una semplice telefonata. Quindi, verificato via telefono il livello di conoscenza dell'italiano, è stato assegnato l'insegnante ritenuto più adatto: a quel punto il docente e lo studente hanno scelto insieme il giorno e l'ora delle lezioni (una o due volte la settimana). Quanto all'orario, grazie alla presenza di diversi volontari, si è potuto andare incontro a tutte le richieste (qualcuno è stato disponibile a dare le lezioni anche alle 7.30 della mattina e di domenica). In questo modo sono state salvate iscrizioni che altrimenti sarebbero venute meno.
Sul piano didattico molti docenti hanno preferito seguire il percorso indicato in qualche manuale, invitando i loro studenti ad acquistarlo su internet (ma non di rado gli è stato dato in omaggio dallo stesso insegnante). Nel corso del servizio non sono mancati i momenti di affanno. In un caso di assoluta urgenza si è trovata la volontaria linguistica a Porto Azzurro, nell'isola d'Elba, ma quando questa era pronta a iniziare l'allieva non era più rintracciabile. Il lavoro fatto non è stato però vano. L'immigrata (si è trattato di una donna in questo caso), costretta a ritornare nel suo Paese per questioni personali, si è detta interessata alle lezioni, che le sono state impartite da Roma e continuano ormai da due anni. A sua volta la volontaria di Porto Azzurro, sempre motivata a rendersi utile, ha preso in carico un'immigrata arrivata di recente nella sua isola.
Hanno studiato con Welcome anche una brasiliana e una peruviana, entrambe in Italia per motivi di studio, che hanno chiesto di continuare ad avere lezioni anche dopo il rimpatrio. Così è stato, e le due donne, diventate buone conoscitrici dell'italiano, si sono adoperate a loro volta come insegnanti volontarie per migranti bisognosi di un supporto linguistico, attivando un interessante "volontariato di ritorno". Una prospettiva che potrebbe essere tenuta in considerazione per i Paesi che in passato hanno accolto una consistente collettività italiana e che ora sono diventati aree di emigrazione verso l'Italia.
Trattandosi solitamente di persone senza una precedente esperienza di insegnamento (ad eccezione dei docenti andati in pensione), non sono mancate le difficoltà didattiche iniziali, specialmente con i principianti (e, in particolare, con quelli provenienti da determinati Paesi), ma alla fine ciascun

volontario è riuscito a mettere a punto il suo metodo. Alcuni volontari hanno anche seguito dei corsi di perfezionamento organizzati dal CEDIS (Certificazione e Didattica Italiano per Stranieri). Non è mancata l'esperienza (più impegnativa ovviamente) con persone che dovevano imparare a leggere: la rete "Scuolemigranti" ha evidenziato, nei suoi ultimi rapporti, l'aumento di questi casi. Al disagio dell'insegnamento a distanza si è supplito con la presenza, a fianco del discente, di un familiare o un amico come "spalla" del docente.
Singolare è stata la presa in carico di uno straniero presente in Italia per motivi giudiziari. Secondo il suo avvocato difensore la buona volontà, dimostrata con lo studio dell'italiano, potrebbe essere valutata dal giudice così positivamente da fargli rilasciare un permesso di soggiorno con relativa iscrizione anagrafica e autorizzazione al lavoro: sarebbe per lui l'inizio di un'esistenza regolare. Non meno singolare è il caso di un giovane che sta ultimando il ciclo della scuola secondaria superiore, con ritardi abissali rispetto alle conoscenze medie (non solo dell'italiano) che si richiedono a quel livello: Welcome è riuscito a mettere insieme quattro insegnanti volontari di sostegno, con una *full immersion* che probabilmente gli consentirà il recupero necessario.
Le categorie di appartenenza degli studenti sono le più disparate: colf, badanti, uomini in cerca di lavoro, casalinghe, studenti universitari, laureati, muratori, artigiani, negozianti. Le persone munite di permesso di soggiorno solitamente sono interessate al conseguimento del certificato linguistico di livello A2 e, in minor misura il livello B1, ma non mancano quelle vogliose di parlare meglio l'italiano a prescindere dalla certificazione. Qualche studente ha proposto la lettura di un libro di comune interesse con l'insegnante, fermandosi per la comprensione di frasi o costruzioni difficili, trasformando un rapporto meramente linguistico in uno scambio culturale. Naturalmente non sono mancati i casi di migranti non regolari, per i quali la lingua è stata parimenti ritenuta importante.
È iniziato per caso, ma poi è continuato grazie al passaparola, il contatto con diversi professori universitari provenienti da diversi Stati del Brasile (San Paolo, Rio de Janeiro, Spiritu Santo), interessati a capire e parlare l'italiano in breve tempo, a farsi correggere i testi da presentare a qualche facoltà universitaria o a qualche rivista in Italia. Grati per il sostegno ricevuto, questi docenti, nonostante la distanza oceanica, hanno continuano i rapporti e hanno coinvolto a distanza, in alcune delle loro iniziative, persone conosciute tramite Welcome.
I volontari hanno sentito la soddisfazione di aver insegnato agli immigrati a leggere testi, conversare e scrivere in italiano. È stata la gratificante esperienza di contribuire a un parto, quello del linguaggio. Sono state rese da loro alcune apprezzabili riflessioni sulla "voce" come collante coinvolgente in grado di rimediare alla lontananza fisica. Non è trascurabile aggiungere che l'insegnamento dell'italiano, anche a livelli semplici, comporta il ripasso della propria lingua, colmando lacune e facendo chiarezza su aspetti problematici. L'insegnamento fa bene a chi lo riceve e a chi lo pratica.
Diverse sono state anche le categorie di appartenenza dei volontari, parrocchiani e non parrocchiani: pensionati o persone ancora in attività lavorativa, studenti, iscritti a master sull'immigrazione, anziani, persone di mezza età, giovani, ex impiegati, ex lavoratori, ex insegnanti, ex-professori, ex dirigenti d'azienda, in qualche caso (come accennato) anche qualche migrante o ex immigrato rimpatriato. Cessata la pandemia e venuto meno il divieto di incontrarsi, dai contatti telefonici si è passati a incontri non virtuali ma in presenza, presso l'abitazione di qualche insegnante volontario, mettendo insieme 4-5 studenti immigrati e 4-5 italiani e ricomponendo, così, un ambito relazionale normale.
Per fissare gli incontri si è approfittato di una ricorrenza particolare (una laurea, un diploma sportivo, un rimpatrio di una persona iscritta ai corsi) e si è aggiunto un pasto, un piccolo tocco scenico (mezz'ora con un cantante coinvolto nell'evento per i rapporti amicali, oppure con un etnomusicista immigrato e il figlio, con una giovane immigrata esperta di arti marziali e disponibile a una breve presentazione della sua bravura, con un docente universitario straniero anch'esso iscritto al corso). Per diverse persone l'atmosfera semplice e calda di questi incontri è stata la prima esperienza di conoscenza alla pari della casa di un italiano e per questo hanno sentitamente ringraziato: ovviamente l'italiano è stata la lingua d'obbligo e tutti lo hanno parlato con naturalezza e con qualche sbaglio, che in quella circostanza non è stato corretto.

Non meno importanti sono stati gli effetti tra gli italiani. L'insegnamento a distanza, oltre a essersi rivelato un'occasione preziosa per inserire nuove persone nell'ambito del volontariato, ha favorito la presa di coscienza della dimensione internazionale insita in una società multietnica: "il mondo in una, stanza", si potrebbe dire, alludendo alla famosa canzone di Gino Paoli. I volontari sono diventati degli "integratori" in una società in cui poco si parla di accoglienza: essi sono entrati con naturalezza nella vita personale dei loro studenti (e all'occorrenza delle loro famiglie), ne hanno conosciuto i problemi, hanno fornito consigli e spesso si sono messi personalmente a disposizione per trovare soluzioni, con un insieme di valenze che vanno ben oltre i casi individuali.
Nel futuro Welcome continuerà ad affiancare il servizio on line a beneficio di quanti non possono frequentare i corsi in classe, che sono finalmente stati ripresi. Il concetto di reciproca integrazione tra italiani e stranieri abbisogna di essere proposto con convinzione in questa fase storica di crisi ricorrenti, che rischiano di indurre alla chiusura nel proprio egoismo: questo è l'orizzonte proposto dalla Costituzione, ribadito sul piano delle motivazioni dal comandamento cristiano dell'amore del prossimo, un tema caro al Parroco don Andrea Celli. In questo modo il volontariato linguistico si configura anche come azione politica, perché prefigura un nuovo tipo di società.

Conclusione

Siamo convinti che, partendo dal volontariato linguistico, si possa pervenire a una realistica e suggestiva considerazione geopolitica sul futuro dell'Italia. Le riflessioni qui svolte hanno inteso fornire un contributo sul piano della conoscenza e delle motivazioni, senza astenersi dalle critiche, ma anche con una grande attenzione alle possibili prospettive.
La gestione dei flussi migratori in Italia, per le caratteristiche dei suoi confini e la sua collocazione geografica, è oggettivamente molto difficile, e richiede un maggiore supporto dell'Unione Europea. In uno scenario così caratterizzato è indispensabile una solida capacità di bilanciamento tra ordine pubblico e contenimento dei flussi, da una parte, e salvaguardia dei diritti delle persone e incentivazione di un positivo processo d'inserimento – di cui l'apprendimento dell'italiano è una componente fondamentale – dall'altra. Abbiamo visto, invece, che in Italia il collegamento tra processo di inserimento e inclusione e apprendimento della lingua italiana è stato avviato tardivamente e senza un organico inserimento all'interno della programmazione dei flussi, attuando una politica più impositiva che incentivante.
La situazione attuale, quindi, non è soddisfacente ma non esclude il perseguimento di prospettive interessanti. I migranti, in ragione del loro numero (oltre 7 milioni, inclusi quelli diventati cittadini italiani, più di un decimo della popolazione residente), secondo le previsioni demografiche sono destinati ad aumentare, diventando una quota ancora più consistente degli italofoni. Il miglioramento del livello linguistico ne farà degli agenti più apprezzati nella nostra economia e nella nostra cultura, come del resto è prefigurato, anche per i cittadini non comunitari, nella Direttiva europea sui soggiornanti di lungo periodo, che ne ha sancito l'inserimento anche negli uffici pubblici [21].
I migranti sono anche i naturali diffusori nel mondo, attraverso le usuali relazioni con i familiari, i parenti e gli amici, della conoscenza dell'Italia e, in una certa misura, anche della sua lingua [22]. Hanno richiamato l'attenzione su questi aspetti i volumi intitolati *Words4link – scritture migranti* (Edizioni IDOS, Roma, 2021), che compendiano i risultati di un progetto realizzato dalla cooperativa Lai Momo con il Centro Studi e Ricerche IDOS, in collaborazione con numerosi altri partner. Il proposito è stato quello di valorizzare e diffondere la conoscenza e la lettura di quella complessa produzione letteraria che, per convenzione, è chiamata "scrittura migrante". Si è provveduto, perciò, a mettere in relazione soggetti ed enti attivi nel settore; stilare una mappatura degli attori chiave (persone e strutture). Motivo ispiratore è stata la convinzione che questa produzione culturale possa innescare un cambiamento nella rappresentazione dei migranti, favorendo la convivenza e superando i pregiudizi. Di questo complesso panorama (narrativa, poesia, saggistica, fumettistica, ecc.) i volumi pubblicati offrono al lettore una serie di contributi scritti da esperti e da autori emergenti (ai quali sono dedicate anche delle schede).

Stando così le cose, e senza rinunciare all'ipotesi di un più soddisfacente assetto normativo, bisogna fare tutto il possibile (e non sarebbe poco!) sia nell'ambito delle strutture pubbliche competenti per l'insegnamento, sia in quello sociale. Anche se dovesse perdurare un'accentuata contrapposizione tra i partiti, le vie del volontariato linguistico restano aperte, assicurando un grande aiuto ai migranti, alla società e anche a chi lo pratica. E, col tempo, tutto questo portato di esperienza e studio potrebbe influire anche a livello politico.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

[*] Hanno partecipato alla redazione del testo Ginevra Demaio, Luca Di Sciullo, Anna Onorati, Karolina Peric e Franco Pittau.

Note

[1] Cfr. Synergasìa, Centro Studi e Ricerche IDOS, *I nuovi scenari socio-linguistici in Italia. Richiedenti asilo, migranti, interpreti e nuovi scrittori, "*Affari Sociali Internazionali – Nuova Serie*,* n. 3-4/2013, Roma, 2014.
[2] Sull'inserimento dei figli degli immigrati nel sistema scolastico si possono consultare le disposizioni ministeriali in vigore: Ministero dell'istruzione, *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri.*
https://www.miur.gov.it/documents/20182/2223566/linee_guida_integrazione_alunni_stranieri.p%20df/5e41fc48-3c68-2a17-ae75-1b5da6a55667?T=1564667201890. Per quanto riguarda l'area romana, si può consultare questa recente bibliografia: Priori A., "Alunni stranieri: la fatica di trovare un posto a scuola", in Centro Studi e Ricerche IDOS, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Quindicesimo Rapp*orto, Edizioni IDOS, Roma 2020: 117-123; Nota A., "L'adolescenza straniera: le problematiche dai 14 ai 16 anni", in Centro Studi e Ricerche IDOS, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", *Osservatorio sulle migrazioni a Roma e nel Lazio. Diciassettesimo Rapporto*, Edizioni IDOS, Roma 2022: 112-117; Venturini C**.,** **"**Discol contro i respingimenti scolastici", in Centro Studi e Ricerche IDOS, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", *op. cit.*, 2022: 215-221.
[3] Cfr. Pittau F., "Mons. Luigi di Liegro: una vita tra fede e promozione umana", in *Dialoghi Mediterranei,* n. 60, 1 marzo 2023.
[4] Cfr. Caritas di Roma, *Forum per l'intercultura: 18 anni di esperienza*, Edizioni IDOS, Roma, 2008. Questa pubblicazione, ricca di memorie e prospettive, è stata realizzata con il contributo della Provincia di Roma, quando ne era assessore alle Politiche Sociali Claudio Cecchini.
[5] Sono qui riportati i riferimenti bibliografici di alcuni approfondimenti del Centro Studi e Ricerche IDOS (curati da Franco Pittau): "Politiche migratorie: la lezione della Prima Repubblica", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 46, novembre 2020*.* Al periodo successivo sono dedicati i seguenti contributi: "35 anni di immigrazione in Italia", in *Dossier Statistico Immigrazione 2006,* IDOS, Roma, 2006: 69-76; "Immigrazione in Italia: dagli anni Settanta alla crisi del 2008 fino all'attualità", in *Dossier Statistico Immigrazione*, 2019, Edizioni IDOS, Roma, ottobre 2019: 99-105. In una sua pubblicazione il Centro Studi IDOS ha offerto anche una visione complessiva della normativa vigente sugli stranieri: Iafrate P., *La normativa sugli immigrati e sui rifugiati in Italia: tra formalità e operatività*, Edizioni IDOS, Collana Agorà, 2018.
[6] Gli elementi di critica nei confronti di un diffuso pregiudizio allarmistico rispetto alla presunta tendenza a delinquere degli immigrati si trovano in Iafrate P., Pittau F., "Immigrazione e criminalità: elementi per una nuova valutazione", in *Dossier Statistico Immigrazione 2018,* Edizioni IDOS, Roma, 2018:185-190.
[7] Cfr. Centro Studi e Ricerche IDOS, Université Laval, Pittau F., Vacaru N.E., (a cura di), *Immigrazione e integrazione tra le due sponde dell'Atlantico*, Edizioni IDOS, Roma, 2020.
[8] Ambasciata di Germania in Italia, Caritas Italiana, a cura di Di Sciullo L., Pittau F., Schmitz K, (a cura di), *Da immigrato a cittadino: esperienze in Germania e in Italia – Vom Einwanderer zum Mitbuerger. Erfahrungen in Deutschland und Italien,* Edizioni IDOS, Roma, febbraio 2008.
[9] È opportuno citare il caso del governo canadese che, nel valutare le domande presentate per andare a lavorare in quel paese, assegna un consistente punteggio alle domande per lavoro e assegna un punteggio molto alto ai candidati con ottima conoscenza delle due lingue ufficiali: Cfr. Pittau F., "Canada: evoluzione dei flussi migratori dall'Italia e della collettività italo-canadese", in *Dialoghi Mediterranei,* n. 58, 1 novembre 2022.
[10] Questo punto viene ribadito con la seguente frase riportata di seguito: «Lo straniero dichiara, altresì, di aderire alla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione (Decreto del Ministro dell'interno del 23

aprile 2007, Gazzetta Ufficiale n. 137 del 15 giugno 2007) rispettandone i principi». Sarebbe stato sufficiente aggiungere la seguente precisazione al punto b): «impegnandosi a rispettare detti principi». Forse si è preferito ritornare sul punto per enfatizzare l'importanza della Carta dei valori e della cittadinanza.
[11] Ambrosini M., Erminio D. (a cura di), *Volontari inattesi. L'impegno sociale delle persone di origine immigrata*, Erikson, 2019.
[12] La sessione formativa garantita dallo Stato ha una durata non inferiore a cinque e non superiore a dieci ore e prevede l'utilizzo di materiali e sussidi tradotti nelle lingue straniere.
[13] Cfr. Pittau F., Lodetti G., "L'emigrazione italiana in Belgio: da minatori emarginati a cittadini e funzionari europei", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 54, marzo 2022 (on line).
[14] CSV Lazio e Spes, *Scuolemigranti: le scuole del volontariato a Roma e nel Lazio,* Roma, 2009. Cfr. anche: Venanzetti A., "La rete scuolemigranti nel Lazio e il sostegno ai minori", in *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Nono Rapporto,* Edizioni Idos, Roma, 2012: 74-81.
[15] CESV Roma (a cura), *Laboratorio di cittadinanza. Imparare l'italiano con la Rete*, Roma, gennaio 2014.
[16] Per un aggiornamento sul periodo pre-Covid cfr: Catania D., Desideri Di Curzio I., Piva P., "Indagine sulla domanda e offerta di apprendimento della lingua italiana nel Lazio", in Centro Studi e Ricerche IDOS, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Quattordicesimo Rapporto***,** IDOS, Roma, 2019: 69-75.
[17] Cfr. Bianchi L., Catarci M., Fiorucci M., Grossi M., Mazzucco E.**,** "Indagine sulle scuole di italiano per stranieri promosse dall'associazionismo a Latina e provincia", in *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Tredicesimo Rapporto*, Edizioni IDOS, Roma, 2018: 84-90; Catarci M., Fiorucci M., Trulli M., "Una pratica di pedagogia militante nel contesto romano e laziale: la Rete Scuolemigranti", in *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Undicesimo Rapporto,* Edizioni IDOS, Roma, 2016: 74-80.
[18] Vedi Proietti L., Desideri Di Curzio I., Toniolo Piva P., "Indizi di nuove esigenze formative dalle scuole di italiano del volontariato", in Centro Studi e Ricerche IDOS, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", *Osservatorio sulle Migrazioni. Quindicesimo Rapporto*, Edizioni IDOS, Roma, 2020: 108-114; nel 2019 registravamo 10.798 allievi immigrati.
[19] Manca la possibilità di fare un confronto con gli iscritti nei Cpia ai corsi di italiano e a quelli per conseguire il diploma di terza media.
[20] Il Gruppo Welcome non è stato l'unico della Rete Scuolemigranti a dedicarsi all'insegnamento a distanza: cfr. Desideri Di Curzio I., Teofili M., Toniolo Piva P., "Imparare l'italiano al telefono: esperimenti nella Rete Scuolemigranti**"**, in Centro Studi e Ricerche IDOS, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", *Osservatorio sulle Migrazioni a Roma e nel Lazio. Sedicesimo Rapporto*, Edizioni IDOS, Roma, 2021: 99-106; Desideri Di Curzio I., Piva P., **"**Rete Scuolemigranti. Osservatorio sulle scuole di italiano al tempo della pandemia", *Osservatorio sulle Migrazioni a Roma e nel Lazio. Diciassettesimo Rapporto:* 54-60, IDOS, Roma, 2022: 54-60.
[21] Purtroppo, la scarsa propensione a tenere conto dell'effettiva preparazione dei soggetti da inserire nei vari ambiti e l'idiosincrasia degli italiani a riconoscere pari opportunità agli immigrati, vede questi relegati in posizioni molto marginali, nonostante le loro doti, fatta eccezione per le squadre di calcio di alto livello agonistico.
[22] Un supporto in tal senso viene anche dal fatto che Roma è la sede mondiale del cattolicesimo e che il Papa, anche quando non è italiano (come è avvenuto per gli ultimi tre Papi), celebra la liturgia in latino o in italiano e tiene i suoi discorsi pubblici spesso attraverso trasmissioni seguite in tutto il mondo.

Ginevra Demaio, dal 2004 ricercatrice sociale presso il Centro Studi e Ricerche Idos, ente specializzato nell'analisi socio-statistica delle migrazioni in Italia e in Europa, per il quale svolge attività di ricerca, curatela di pubblicazioni, gestione e coordinamento di progetti, formazione nell'ambito di master universitari e corsi professionali. Scrive stabilmente sul "Dossier Statistico Immigrazione", di cui cura la sezione sugli stranieri nel mercato del lavoro e l'approfondimento sugli studenti di cittadinanza straniera nelle scuole e università italiane. Dal 2005 è curatrice dell'"Osservatorio sulle migrazioni a Roma e nel Lazio". Collabora con riviste e siti specializzati. Con Maria Paola Nanni e Benedetto Coccia ha curato il libro *Le Migrazioni femminili in Italia. Percorsi di affermazione oltre le vulnerabilità* (Edizioni Idos, 2023).

Luca Di Sciullo, dottorato in filosofia, è attuale presidente del Centro Studi e Ricerche IDOS, dove si è specializzato nell'analisi dei processi di integrazione degli immigrati a livello territoriale. Ha curato, per conto del CNEL, una serie di nove Rapporti sugli *Indici di integrazione degli immigrati in Italia*, di cui ha ideato,

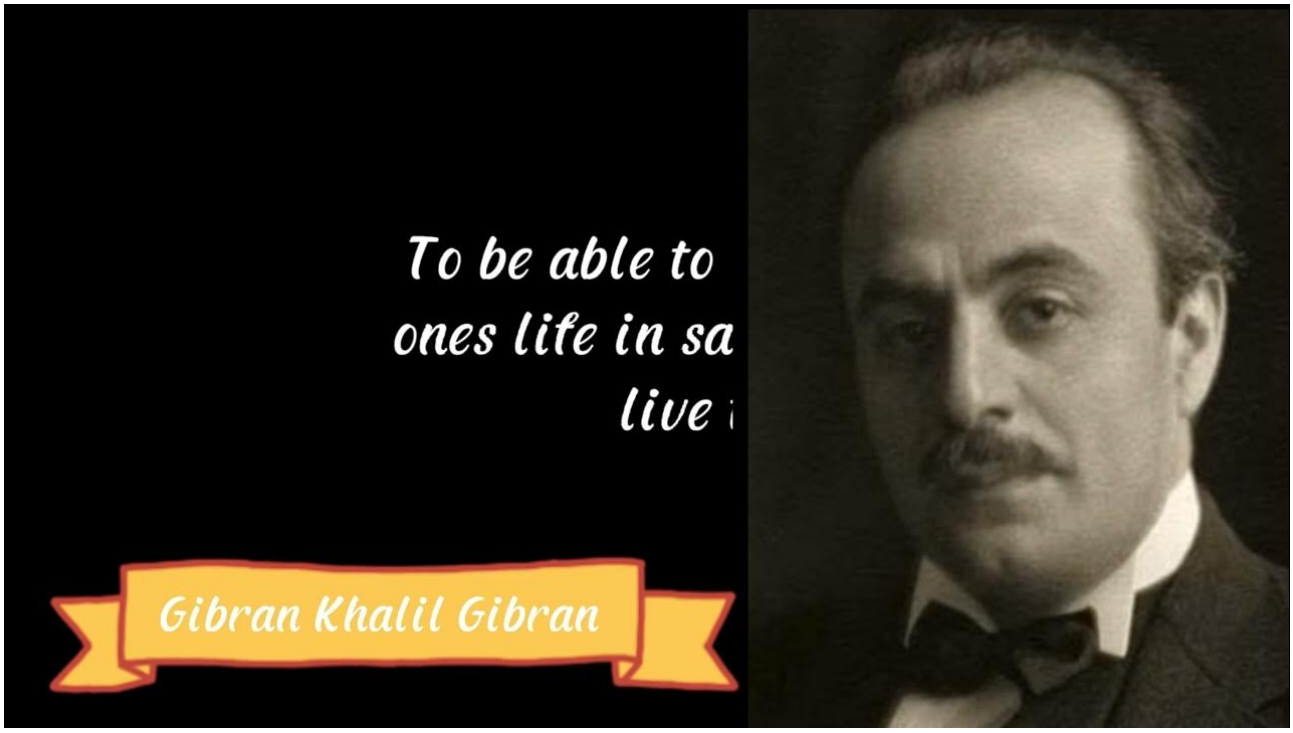
messo a punto e consolidato la metodologia di misurazione. Dal 2009 è docente di filosofia presso l'Istituto Filosofico Teologico "San Pietro" di Viterbo, aggregato al Pontificio Ateneo "S. Anselmo" di Rom.

Anna Onorati, durante gli studi in Scienze dell'Educazione svolti in Germania presso l'Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo in BRSG ha insegnato italiano ai bambini e alle bambine nati e cresciuti in Germania; nel 1992, al rientro in Italia, ha insegnato a Roma, come volontaria, italiano L2 ai migranti presso la Caritas di Roma e successivamente dal 2000 ha avviato una collaborazione con il Forum per l'intercultura della Caritas di Roma per l'insegnamento dell'Italiano ad alunne e alunni e alle loro mamme delle scuole del territorio romano. Attualmente per la Caritas di Roma segue il gruppo di docenti volontari di italiano L2 che insegnano ai minori presso il Centro di Aggregazione Giovanile 5D e coordina laboratori intorno al dialogo interculturale rivolti a giovani delle scuole secondarie di primo e secondo grado di Roma e provincia.

Karolina Peric, dottoressa in Lettere, dopo la laurea inizia la collaborazione con il Forum per l'intercultura della Caritas di Roma dove ricopre diversi ruoli, da mediatore linguistico culturale a coordinatrice di percorsi didattici interculturali nelle scuole. Ha collaborato con diversi Enti pubblici e privati lavorando nei progetti socio-educativi con una forte impronta interculturale. Dal 2001 è vice presidente dell'associazione culturale SUAMOX, autrice di progetti artistici e culturali improntati sulla conoscenza delle diverse espressioni culturali del mondo. Attualmente coordina il Gruppo Welcome, uno spazio interculturale con la scuola di Italiano per stranieri presso la Parrocchia San Pio X alla Balduina a Roma.

Franco Pittau, dottorato in filosofia, è studioso del fenomeno migratorio fin dagli anni '70, quando condusse un'esperienza sul campo, in Belgio e in Germania, impegnandosi nella tutela giuridica degli emigrati italiani. È stato l'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 Interculture Migrazioni (MEDIM) presso l'università di Roma Tor Vergata e scrive su riviste specialistiche sui temi dell'emigrazione e dell'immigrazione.

Appunti di un viaggio a Boston: Jubrān dal Mediterraneo al Nuovo Mondo, l'odissea di un poeta



di *Francesca Maria Corrao*

L'essenza dell'arte della poesia sta nell'esprimere attraverso le parole la natura universale dello spirito umano, così il filosofo Daisaku Ikeda [1] spiega le ragioni per cui la poesia supera le barriere etniche e nazionali. La storia che vi sto per raccontare è stata scritta da decine di studiosi e amanti del grande poeta libanese Jubrān Khalīl Jubrān (1883-1931) [2], ma forse questo mio soggiorno a Boston mi ha aiutato a capire qualcosa di più della nostra storia e della fortuna di un povero giovane emigrato. Tra il 1977 e il 1990 ho vissuto quasi continuativamente in Egitto e ho avuto modo di studiare e frequentare i poeti arabi, dal mio rientro la distanza e soprattutto la ricerca accademica mi hanno portato a rivedere quanto avevo vissuto da una prospettiva lontana. Il ripetersi, non casuale, degli "incidenti" nel Mare Mediterraneo e la recente traduzione di una raccolta di versi del poeta siriano Nūrī al-Jarrāh (Le Monnier 2023) mi hanno spinto a cercare un modo per contribuire a trasformare la diffusa indifferenza verso gli immigrati in un risveglio verso un nuovo slancio di umanità. Ho pensato di indagare sulle ragioni della fortunata carriera del poeta libanese, nell'intento di capire quali condizioni lo avessero favorito.

Jubrān aveva tutte le caratteristiche del ragazzo brillante ma sfortunato destinato a finire sulla strada, o a lavorare in un negozietto per il resto dei suoi giorni se non fosse stato "salvato" da una serie di fortunate coincidenze. Il giovane poeta era nato in una famiglia bersagliata dalle avversità sia per la generale crisi economica del Paese (alla fine dell'800 il Libano era una provincia dell'Impero ottomano) sia per l'incapacità del padre di provvedere al sostentamento dei suoi cari. La madre decise di dare un futuro diverso ai figli e con loro partì verso gli Stati Uniti dove avevano dei parenti. La Chiesa maronita di Boston aiutava gli immigrati, procurando loro contatti per il lavoro, per l'ospitalità dei primi giorni e qualche sussidio. A fare la differenza però era una qualità della città che, oltre ad avere origine dai Padri pellegrini, ha sempre avuto uno spirito indipendente attento all'educazione e alla solidarietà.

Boston è l'unica città, a mia conoscenza, che ha una "freedom trail" ossia un percorso che attraversa i luoghi storici della lotta contro il colonialismo britannico. Tra questi il luogo del massacro che segnò gli inizi della ribellione che portò all'indipendenza dell'America; il complesso bronzeo che ricorda le misere condizioni degli immigrati, e i luoghi e le persone che hanno lottato per l'emancipazione dalla schiavitù. Va ricordato che i primi immigrati già nel XVII secolo avevano raccolto i fondi necessari per creare quella che oggi è una delle più importanti università al mondo, Harvard, per educare i giovani e dare un futuro migliore alla loro società. Già all'epoca avevano creato le condizioni per permettere ai nativi di frequentare gli studi.
In questa istituzione studiò e poi insegnò il poeta filosofo Ralf Waldo Emerson (1803-1882) che ispirò il rinnovamento spirituale di molte generazioni di poeti ma anche di attivisti dediti alle cure dei poveri. Tra il 1845 e il 1850 la grande carestia irlandese portò negli Stati Uniti un gran numero di persone alle quali numerosi filantropi, ispirati dai princìpi di Emerson, dedicarono tempo e passione.
Lo spirito compassionevole dei bostoniani, fu di nuovo messo alla prova nel novembre del 1872 quando in una notte un devastante incendio distrusse una vasta area della città finanziaria (776 edifici) riducendo in miseria una gran parte della popolazione benestante. Molte famiglie dovettero ricominciare da zero. Anche questo evento contribuì a rafforzare il sentimento di condivisione e solidarietà tra gli abitanti.
I nuovi poveri si trovarono a vivere con gli immigrati e, con il passare degli anni e la razionalizzazione del sistema viario della città, il quartiere un tempo dei ricchi si trovò ad ospitare le seconde generazioni degli immigrati che nel frattempo avevano migliorato le proprie condizioni economiche. Tra i benefattori ispirati da Emerson spicca il nome di Robert Treate Paine che alla guida della potente Associated Charities di Boston (attiva dal 1879), fece proprie le parole del filosofo sollecitando i benefattori a non limitarsi a dare denaro ma a impegnarsi attivamente nell'alleviare le difficoltà dei poveri, donando un po' del proprio tempo. Paine, assieme ad altri, raccolse i soldi per fare costruire i settlements, ossia case dignitose dove era possibile andare a visitare i poveri e confortarli nelle loro angosce.
Nello stesso periodo veniva fondata la Denison settlements school per dare ai giovani un'educazione e offrire attività extrascolastiche a cui partecipavano anche gli universitari bostoniani. Lì era attiva Jessie Fremont Beale, una donna che aveva realizzato la biblioteca itinerante, per consegnare a domicilio i libri da far leggere ai ragazzi, sollecitandoli a commentarli insieme alle attiviste. Ma non solo, quella parte visionaria dell'élite bostoniana volle portare arte e cultura ai poveri costruendo la Public library (1848), con il contributo dei migliori architetti e artisti del tempo.
Ventisei anni dopo, in quel contesto, visse e studiò Jubrān. Il giovane, allora dodicenne, fece un disegno di una scultura posta nell'atrio della Public library. La Signora Beale rimase colpita e lo indirizzò prima ad un'insegnante di disegno e poi ad un artista, Edward Day, affinché lo aiutasse a sviluppare le sue doti artistiche.
Day era un uomo particolare per quell'epoca, affascinato dall'Europa e dall'Oriente era interessato a sperimentare l'arte della fotografia sulla gioventù multietnica del quartiere degli immigrati. Le opere esotiche di Day colpirono l'attenzione di alcune benestanti che vollero aiutare il giovane apprendista disegnatore aprendogli le porte dell'élite bostoniana. Aiutare un giovane artista allora, come ancora ora, significava dargli l'opportunità di continuare a studiare. Inoltre, le fotografie di Day fecero conoscere a Jubrān le opere d'arte europee. A Jubrān Day, che era anche un editore, offrì la possibilità di disegnare le copertine di alcuni libri e di ricevere un'educazione fondata sui testi classici e moderni tra cui le opere di Oscar Wild e Walt Wittman. Grazie alla presentazione di Day riuscì a soli 16 anni a vendere i suoi disegni a un editore di New York.
Potè frequentare artisti e intellettuali prima a Boston e poi a New York, dove conobbe un gruppo di poeti influenzati da Emerson, tra cui Richard Hovey (1864-1900) e i simbolisti Bliss Carman (1861-1929) e Maurice Maeterlinck (1862-1949, premio Nobel 1911); Jubrān del primo amò lo spirito indipendente e dell'ultimo il concetto emersoniano di religione caratterizzato da un «forte sentimento di Dio e spirito di fede».

Ma la vita del poeta non era soltanto gloria ed onori, soprattutto sino alla prima fase. La madre restava nel quartiere povero e sostanzialmente legata alla tradizione, pertanto lo mandò a studiare l'arabo a Beirut tra il 1898 e il 1901, grazie ad una colletta organizzata da Day. Lì approfondì la conoscenza della cultura araba, soprattutto la poesia classica; da questi studi trasse nutrimento, imparando dalla sua sete di conoscenza, come scrisse, che «Il desiderio è metà della vita; l'indifferenza è metà della morte».

I grandi poeti arabi ispirarono gran parte della sua prima produzione nella sua lingua di origine. Pur trovandosi all'estero, il giovane non perse i contatti con il mondo culturale bostoniano, anzi nel viaggio di ritorno riuscì ad avere i soldi per fermarsi a Parigi ad approfondire le sue conoscenze artistiche. Il rientro per il giovane fu durissimo perché i debiti contratti dalla famiglia, le malattie e la miseria lo costrinsero a lavorare nella piccola bottega di famiglia. In quella fase fu anche colpito da tragici lutti, primo fra tutti quello della sorella più giovane, poi il fratello e infine la madre.

Lo sconforto per la perdita delle persone a lui più care e le difficoltà economiche non lo fecero sprofondare nella disperazione proprio per quella continua linfa vitale che traeva dal rapporto con il mondo dell'arte e degli artisti. Per capire il poeta del libro best seller del secolo, *Il Profeta*, non bisogna perdere di vista il contesto in cui visse. La doppia formazione culturale del giovane poeta, arabo e americano, ebbe un ruolo fondamentale nell'approfondire la sua ricerca filosofica e spirituale che lo portò a sviluppare in modo originale la sua arte. Visse a lungo tra la miseria dei quartieri poveri e i fasti del bel mondo sino a quando un'educatrice Mary Haskell, anch'essa ispirata da Emerson ma anche da Maria Montessori, si prese cura di lui e lo sostenne per buona parte della sua carriera artistica. La Haskell gli permise di tornare a Parigi e poi di lasciare Boston e trasferirsi a New York. Lì la sua vita entrò in una più forte relazione con quella di altri artisti immigrati; contribuì alle iniziative culturali arabe anche sostenendo la causa dei nazionalisti e le associazioni siriane a favore delle vittime della Prima guerra mondiale. Di nuovo la morte e la sofferenza incrociavano la vita del poeta, che sviluppò l'idea che Dio è in eterna evoluzione e l'amore è la forza che porta l'essere umano a migliorare se stesso, e la sua anima – forma più alta di materia – a trasformarsi sempre.

Dalle pubblicazioni in arabo alle mostre e alle letture in inglese nei circoli culturali newyorkesi trasse fama e l'apprezzamento per la sua visione profonda della vita. La consapevolezza di sè e la filosofia del poeta nel frattempo evolvevano e maturavano sino a giungere a compimento nella stesura de *Il Profeta*. Nel parlare dell'opera Jubrān scriveva in Egitto all'amica scrittrice May Ziyadah che questo libro non esprimeva che una minima parte di ciò che aveva percepito dagli sguardi e dalle espressioni delle persone che aveva incontrato nella sua vita. Il poeta affermava che non avrebbe potuto realizzare nulla se fosse stato da solo, senza il contributo e la compagnia degli altri esseri umani. L'essenza del suo spirito si coglie nei versi: *Bellezza è l'eternità che si contempla in uno specchio; e noi siamo l'eternità, e noi siamo lo specchio.*

Quest'anno a New York si è celebrato il centenario della pubblicazione de *Il Profeta,* inaugurando una mostra delle sue opere e una scultura dedicata a Jubrān. Il poeta che ha contribuito a fare conoscere in Oriente la cultura occidentale, deve la sua prima fama all'Occidente per la speranza che ha trasmesso a molte generazioni mettendo in relazione i due universi spirituali sulla base principi etici condivisi.

In una fase storica critica come quella attuale, con il numero crescente di emigrati, la sua visione della fratellanza e la sua fede nelle infinite potenzialità latenti in ciascuno individuo sembrano un'utopia, ma la sua storia di vita indica invece il contrario. L'esperienza di Jubrān dimostra che una filosofia umanistica può cambiare il destino di molte persone.

L'educazione ispirata ai suoi princìpi ha formato generazioni di giovani di valore; un'accoglienza solidale e la determinazione degli immigrati può contribuite a costruire una società nuova, capace di manifestare un ordine creativo nella disordinata e confusa paura dell'altro.

Ad un secolo di distanza Boston è ancora la città che ospita numerosi giovani provenienti da tutto il mondo che sognano di realizzare le loro idee. A Cambridge coesistono l'avanguardia scientifica del MIT e gli studi classici e giuridici di Harvard, i due atenei collaborano anche in molti campi della ricerca. Le architetture moderne si armonizzano con le più antiche villette in stile inglese dove si

respira ancora l'atmosfera dell'antica tradizione emersoniana. Lo spirito innovativo e solidale, che a partire dall'iniziativa personale cerca risposte pratiche alle crisi, dando il meglio di sè per trasformare le difficoltà in occasioni di cambiamento positivo.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Daisaku Ikeda, *Cultura, Arte e natura. Protagonisti del XXI secolo,* Esperia, Milano 2015; D. Ikeda, *A new humanism: The university addresses of Daisaku Ikeda. I. B. Tauris.* 2010

[2] Jean Gibran and Kahlil Gibran, *Kahlil Gibran. His life and World,* Interlink Books, New York, 1991 (1971, 1981). Suhail Bushrui e Salma Kuzbari, *The love letters of Kahlil Gibran to May Ziadah,* a cura di e trad. di Suhail Bushrui Salma Kuzbari, Longman house, Arlow (Essex) 1983. Tra le opera principali di Jubrān si ricordano quelle risalenti alla prima fase in arabo, che va dal 1905-1914: *al-Musīqah* (La musica, 1904), *Arā'is al-Murūj* (Le ninfe dei prati, 1906), *al-Arwāh al-mutamarrida* 1908), *al-Ajniha 'l-mutakassirah* (Ali spezzate, 1912), *Da'amah wa Ibtisamah* (Una lacrima e un sorriso,1914), altre 3 opere *al-Mawākib* (Le processioni, 1919) e due raccolte di lavori già pubblicati, *al-Awasif* (Le tempeste, 1920), e *Badā'y wa –tarā'yf* (Meraviglie e scherzi, 1923). Una seconda fase include le opere in inglese *The madman* (Il matto, 1918), *The forerunner* (Il precursore, 1920), *The Prophet* (Il profeta,1923) *Sand and Foam* (Sabbia e schiuma, 1932), e *The garden of the Prophet* (Il giardino del profeta, 1933) completata da Barbara Young dopo la sua scomparsa (con interventi della curatrice). Quest'ultima opera era la seconda di una trilogia iniziata con Il Profeta, e che avrebbe dovuto concludersi con *La morte del profeta*. Per una sintesi della sua opera si veda la versione inglese della voce Jubrān, e quella italiana per la bibliografia delle opere tradotte in italiano: https://en.wikipedia.org/wiki/Kahlil_Gibran

---

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.*

Antinatalismo contemporaneo

Foto di Giovanni Cobianchi

di *Sarah Dierna*

Antinatalismo antico e contemporaneo

L'ostacolo forse più grande per comprendere l'antinatalismo siamo noi. La difficoltà di pensare noi stessi come *mai stati* (*never having been*) senza considerare nello stesso tempo tutto ciò che con noi non ci sarebbe stato. Kurning lo ha considerato un punto fondamentale: «The consideration to never have existed, the idea of one's own self as never having been! The absence of one's very self, of one's highly important personality on the world stage; the chair one sits on, the bed one sleeps in: empty» [1]. Pensare in questi termini richiede infatti un grande sforzo.
Uno sforzo che faccia i conti con i tanti stratagemmi che la vita si è data per apprezzarsi un poco. Tra questi quello che in psicologia è stato definito *Pollyanna Principle*, la tendenza cioè a sopravvalutare i momenti positivi e a sottovalutare i momenti negativi. La fatica, ma anche il costo, di rammemorare tutte le volte che si è stati male e quanto invece poche ed effimere siano state le occasioni di vera gioia. Occasioni che senza nessuna sollecitazione dall'esterno siamo soliti ricordare con naturalezza, come fa dire anche Aristotele al suo *Edemus* nell'omonimo dialogo [2].
Uno sforzo che sia uguale e contrario al *conatus sese conservandi* della materia animata e al suo cieco bisogno di continuare il più a lungo possibile, di conservarsi, di ripetersi e di riconoscersi infine nella generazione successiva. Uno sforzo che sia capace di confrontarsi in modo serrato con ciò che sempre Kurning ha voluto chiamare 'parent taboo' e cioè il rispetto e il senso di gratitudine che si nutre incondizionatamente nei confronti dei genitori dai quali abbiamo ricevuto la vita.
Bisogna soprattutto fare i conti con la storia che ciascuno ha narrato a se stesso. Con la consapevolezza che nel non esserci stati niente si sarebbe conservato perché niente sarebbe stato, ma

che anche quando non ci saremo più, presto o tardi, niente ci sarà. Aneliamo a che qualcuno possa ancora riconoscerci in una fotografia e rievocare in questo modo il ricordo di noi.
Nel compiere questa fatica non è nemmeno possibile riporre fiducia nell'ausilio della ragione. Molti antinatalisti moderni e contemporanei individuano nella coscienza la fonte del nostro soffrire. Per superare questo disagio la mente si orienta nascondendo, obliando o reinventando la verità sui fatti del mondo quando è necessario, con il risultato ultimo di sopravvalutare la qualità della propria vita e di facilitare così la nostra permanenza nel mondo. Tramandarla.
Come specie siamo così fragili, così poco preparati a prendere atto di come stiano davvero le cose che il meglio che si riesce a fare è ingannarsi; laddove questo non riesce possibile, si deve tacere per non ostacolare coloro che stanno credendo di farcela. Così «whoever is "*costantly working towards rapid depopulation,*" will be "*hushed up at all costs*"» [3].
L'antinatalismo difende proprio questa posizione. Antinatalismo che è una parola recente ma il cui significato è assai più antico e profondo. Dal punto di vista storico la questione resta ancora poco discussa [4]. La letteratura scientifica distingue comunque un antinatalismo antico e uno contemporaneo. Per essere più precisi, un proto-antinatalismo e l'antinatalismo in quanto tale [5].
Benché in questa sede mi concentrerò sulla contemporaneità, mi sembra utile richiamare brevemente almeno questa distinzione. Nel mondo antico la miglior cosa sarebbe stata non venire al mondo, la seconda lasciarlo il prima possibile. La sapienza greca, induista e buddista mostra in questo un disincanto radicale. E tuttavia nessuno degli antichi sapienti ha mai chiesto di non fare figli. Le generazioni successive hanno continuato a venire al mondo dalle precedenti perché i pensatori delle origini concepiscono la ζωή soltanto come una parte dell'intero. Per i Greci dal punto di vista ontologico non esiste una coscienza sovrana che decida se dare la vita, se continuare a darla. Esiste la materia animata che diviene. Esiste prima di tutto la necessità della natura [6].
Nel mondo contemporaneo le cose stanno diversamente. Proprio perché nascere è una pena bisogna evitare di portare al mondo nuove vite. Gran parte della pena, per dir così, appartiene però soltanto all'animale umano in quanto animale consapevole. Naturalmente qui mi riferisco ad autori come il già citato Kurning, Leopardi, Schopenhauer, Hartmann, Zapffe, il più recente Ligotti. Certamente questo non vale per David Benatar, che pure è attualmente il più noto esponente della contemporaneità antinatalista [7]. Il secondo momento storico – che alcuni fanno cominciare con Schopenhauer, altri con Zapffe, altri ancora con Kurning – assume un impegno pratico di tipo antiprocreativo ed estinzionista che manca invece alla filosofia antica.
In tutto questo c'è del vero. Se tuttavia ripercorriamo il cammino storico seguendo un altro itinerario, diventa praticabile, o quanto meno si può provare a saggiare, un nuovo percorso ermeneutico in cui l'antinatalismo antico e l'antinatalismo contemporaneo sono soltanto apparentemente distanti. Dove sarà dunque possibile, per dirla con Gadamer, una fusione d'orizzonti a partire dal fatto che entrambi raggiungono comunque la stessa inesorabile conclusione.
L'elemento di continuità si trova proprio nel dispositivo autoconsapevole che contraddistingue la specie *sapiens*. Un primato che evoca sofferenza, dolore, patimento e che proprio per questo è la causa del modo così spesso difficile di abitare il mondo e della necessità quindi di spopolarlo. Ma la causa diventa anche la cura.

Animali consapevoli

In quel capolavoro della letteratura romantica e di tutti i tempi che è *I dolori del giovane Werther*, Goethe fa incontrare il giovane amante ormai trafitto da un dolore senza requie con l'inquieto Enrico che si è perso per le campagne. Su questo ragazzo Werther scrive:

«"E qual è stato il periodo in cui dice che stava tanto bene, in cui era felice?" "Povero pazzo!", esclamò con un sorriso pietoso. "Si riferisce al periodo in cui era fuori di sé; lo decanta sempre quel periodo in cui stava al manicomio e non capiva più nulla…" […] "Allora stavi bene come un pesce nell'acqua!... Dio del cielo! È questa la sorte che hai riservato agli uomini, di essere felici solo prima di avere acquisito l'uso della ragione e

dopo averlo perso! Sventurato! Eppure invidio la tua malinconia, la confusione dei sensi in cui stai languendo! Te ne vai pieno di speranza a raccogliere fiori per la tua regina … d'inverno… e ti lamenti perché non ne trovi, e non capisci perché non ne trovi. E io… io me ne vado in giro senza speranza, senza scopo, e ritorno a casa uguale a come ne sono uscito… Tu deliri pensando che uomo saresti se gli Stati Generali ti pagassero, beato te che puoi attribuire la tua mancanza di felicità a un impedimento terreno. Tu non senti! Non senti che la tua infelicità risiede nel tuo cuore distrutto, nel tuo cervello sconvolto, e che tutti i re della terra messi insieme non potrebbero darti aiuto!"» [8].

Questa pagina coglie esattamente il ruolo che la coscienza occupa nell'esistenza dell'umano. Come gli altri animali nasciamo, moriamo, ci riproduciamo, patiamo e soffriamo nel mezzo. La differenza specifica dell'animale umano risiede tuttavia in ciò che Aristotele aveva già intuito, e cioè nell'anima razionale, nella facoltà intellettiva che gli fa *sapere* tutto questo: «Sappiamo di essere vivi e sappiamo che moriremo. Sappiamo anche che soffriremo durante la vita, prima della sofferenza – lenta o veloce – che ci condurrà alla morte. Questa è la conoscenza di cui "gioiamo" in quanto organismi più intelligenti a nascere dal ventre della natura» [9].
Da un punto di vista biologico ed evolutivo le facoltà intellettive e rammemoranti hanno favorito la sopravvivenza di *Homo Sapiens*. In *Su verità e menzogna in senso extramorale* Nietzsche presenta questa particolare funzione come predisposta a garantire il 'successo vitale':

«Funzione dell'intelletto è appunto difendere questa sua "casualità" vale a dire la "casualità" dell'individualità vivente cui esso è proprio, l'uomo, nel fiume del divenire: "trattenerlo per un minuto nell'esistenza" – ecco lo scopo dell'intelletto, che "come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione". L'impulso alla "verità" sorge primieramente in questo quadro determinato al "successo vitale" dell'individuo dotato di questa "funzione"» [10].

Anche il filosofo e letterato norvegese Peter Wessel Zapffe nelle prime pagine del suo racconto mitico *L'ultimo Messia* (*Den sidste Messias*, 1933) presenta il modo consapevole di esserci dell'animale umano come una spada, ma una spada a doppia lama. Come tale uno dei due estremi si rivolge all'esterno e permette al cacciatore-protagonista di nutrirsi, di soddisfare il suo interesse biologico e quindi di sopravvivere. Se si sa ben spendere diventa insomma un'utile bussola per la vita. L'altro corno si rivolge però contro se stessi condannando l'essere umano a un eccesso di coscienza che in alcuni casi diventa fatale.
È questo eccesso che porta il cacciatore, giunto sulla riva del lago, a riconoscere nell'altro animale una certa somiglianza, una comune sorte nel patire (*Brotherhood of Suffering*) e che lo farà tornare a casa a mani vuote. Questa consapevolezza sul dolore alla fine lo annienta così come l'eccessivo sviluppo delle corna, in passato, piegò fino alla scomparsa il *Cervus Giganticus* [11].
Questo dolore appreso, sentito e patito ha radici profonde perché all'essere umano non appartiene soltanto l'interesse biologico, sociale e autotelico, che condivide con gli altri animali, «each organism represents a certain "interest" associated with reproduction, which in the simplest case becomes its main fate» ma qualcosa di più: «Our human destiny, our place in the world, however, is based, at least in part, on something more than just the biological nature of the species» [12].
L'umano manifesta un bisogno di tipo metafisico, sente cioè l'esigenza di stabilire un ordine morale, un principio di giustizia, in una parola un senso all'accadere del mondo che in se stesso è privo di senso. Proprio da questo contrasto tra sé e il mondo sorge il sentimento del tragico che dà il titolo alla sua opera maggiore.
La coscienza comprende che la natura è in sé stessa priva di senso, e che le sue leggi sono cieche (*blind laws*), attraverso il processo che più di ogni altro terrorizza l'essere umano, il morire: «Zapffe then argues that our understanding of life as a whole presupposes consciousness of death. Consciousness of death shows the finite and mortal character of human existence, giving us an idea of life as a limited whole. […] Zapffe (1941: 68) says that death puts a brutal and arbitrary end to our activities and engagements, stopping our projects and plans by burying our possibilities, hopes,

and dreams. Thus, for Zapffe, death shows the meaninglessness of life and that there really is no point after all» [13].
E tuttavia la coscienza ha bisogno di trovare un senso, di possedere una verità che garantisca all'unità psicosomatica un equilibrio, per questo inventa la luce e i colori, per questo traveste un impulso generativo alla procreazione nell'amor cortese, la lotta per la sopravvivenza nella Grande Guerra e rimuove il pensiero della morte travestendolo nella porta d'accesso per l'aldilà. Generazione, sopravvivenza e morte che appartengono invece a tutti gli organismi terrestri ma su di essi l'umano consapevole ha bisogno di favoleggiare, per garantirsi la vita e per favorire quella altrui. «Man's survival is made possible by a more or less conscious suppression of his hazardous surplus of consciousness. This suppression is, for all intents and purposes, continuous; it goes on as long as we are awake and active, and becomes a condition for social adjustment and what is popularly called "healthy" and "normal" behavior» [14].
Si tratta di ingaggiare una nobile menzogna affinché il ruolo della coscienza si mantenga funzionale. Qualcosa che Nietzsche aveva già intuito:

«È degno di nota che tutto ciò che sia prodotto dall'intelletto, il quale è concesso – unicamente come aiuto – agli esseri più sfortunati, più delicati e più transitori allo scopo di trattenerli per un minuto nell'esistenza, […] quell'alterigia connessa col conoscere e col sentire, sospesa come nebbia accecante dinanzi agli occhi e ai sensi degli uomini, li inganna dunque sul valore dell'esistenza, portano in sé la più lusinghevole valutazione riguardo al conoscere. Il suo effetto più universale è l'inganno, ma anche gli effetti più particolari portano in sé qualcosa del medesimo carattere. L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione» [15].

Zapffe indica quattro particolari meccanismi di difesa: l'ancoraggio, la distrazione, l'isolamento e la sublimazione. Ciascuno di essi orienta il modo di concepire il mondo, stabilisce un ordine, delle convenzioni, un senso appunto. Tra questi meccanismi rientra anche il fenomeno religioso con la sua promessa di un aldilà felice e senza peccato, con il suo sogno di immortalità che redime dall'inevitabile fine. Alla Vecchia Genesi del religioso Ligotti aggiunge poi la Nuova Genesi del transumanesimo. Sono meccanismi che assomigliano, ma solo in parte, alle prospettive di senso di Benatar. Il filosofo sudafricano, infatti, sostiene come Zapffe che l'individuo non raggiungerà mai un senso *sub specie aeternitatis*. È possibile però individuare e accogliere prospettive più misurate che possano contribuire a risollevare la qualità della vita. Mentre i dispositivi di Zapffe agiscono in modo inconsapevole perché sono stati introiettati per reprimere una verità che risulterebbe altrimenti insopportabile, i dispositivi di Benatar non nascondono niente ma aiutano a tollerare una condizione comunque faticosa, misera, inquieta. Nell'uno e nell'altro caso si tratta comunque di strumenti che rendono la vita degna di continuare, mai di iniziare.
Nel pensiero di Zapffe c'è l'inconfondibile influenza di Giacomo Leopardi e di Arthur Schopenhauer. Entrambi, sia il filosofo di Recanati sia il filosofo di Danzica, sono infatti richiamati nel libro sul tragico. Il primo è nominato soltanto una volta insieme a Hartmann e a Schopenhauer per dare forza all'ipotesi di un pessimismo metafisico (*metafysisk værdipessimisme*), di uno stato patologico-sano in cui la 'malattia' è così atroce soltanto perché rivela il vero. Nella verità c'è la malattia ma il paziente (Zapffe chiama così colui che soffre) ritrova anche la salute. Il morbo che lo ha colpito non ha una fonte patologica, curata la quale si può tornare a stare bene. Per il paziente non c'è limite al malessere perché non c'è limite nel pensiero fino al punto che il sentimento di disperazione può estendersi e diventare disperazione per la storia del mondo e per il carattere dell'umanità.
Il secondo (Schopenhauer) è assai più presente invece. A questo livello di comprensione dei fatti la concezione di Zapffe è la stessa che è stata di Nietzsche e del suo maestro. Non si vede più alcun progresso nella storia, nessun margine di miglioramento che non sia il riflesso di un interesse metafisico. Opere quali *Il mondo come volontà e rappresentazione* o i *Parerga e paralipomena* devono essere state ben presenti al norvegese Zapffe.

Della cieca volontà la vita individuata è il fenomeno. Soltanto al fenomeno spetta il nascere e il morire; soltanto al fenomeno umano poi la capacità di sentire il desiderio acceso e soffocato della volontà che lo mantiene in uno stato di turbamento. In questo stato il male è di gran lunga superiore al bene che in se stesso non esiste se non come una condizione negativa, di assenza del primo elemento (il male, appunto). «Il bisogno e la noia» scrive Schopenhauer «sono […] i due poli della vita umana» [16]. Spostando lo sguardo sulla totalità del mondo umano

«si scorge dovunque una lotta incessante, una battaglia imponente, nella quale sono impegnate tutte le forze, del corpo e dello spirito, per la vita e l'esistenza contro la minaccia e il continuo insorgere di pericoli e mali di ogni genere. – E, se poi si considera il premio per il quale si fa tutto ciò, cioè l'esistenza e la vita, si trovano alcuni intervalli di esistenza senza sofferenza intaccati subito dalla noia e rapidamente interrotti da nuove angustie. – che dopo l'*angustia* si trovi subito la *noia*, la quale assale perfino gli animali più intelligenti, è una conseguenza del fatto che la vita non ha un *vero contenuto autentico*, ma viene tenuta in *movimento* soltanto dal bisogno e dall'illusione: ma non appena questo movimento si arresta, si rivela tutta l'aridità e la vacuità dell'esistenza» [17].

Di fronte a tutto questo, Schopenhauer si domanda se l'atto generativo fosse un atto razionale chi mai lo porterebbe a termine. Probabilmente nessuno. L'infelice sorte che spetta al fenomeno umano deriva proprio dal gioco cieco della volontà e dall'essere una sua parte. La natura fenomenica raggiunge poi nel *sapiens* il grado maggiore di autocoscienza. È questo un dispositivo che per molti pensatori separa l'animale umano dall'animale non umano.

Animali non umani

Da Schopenhauer Zapffe si allontana quanto al rapporto con l'animalità non umana. Nei *Parerga* il filosofo così si esprime rispetto agli altri animali: «Ma quanto più forti sono, rispetto a quelli dell'animale, gli affetti che sono suscitati in lui! Quanto più profondamente e più violentemente il suo animo è commosso! – Per raggiungere, da ultimo, solo lo stesso risultato: la salute, il cibo, la protezione del corpo, e così via. Ciò deriva, prima di tutto, dal fatto che in lui ogni cosa è grandemente intensificata dal pensiero». La coscienza diventa insomma l'unità di misura del dolore. Infatti:

«[all'animale], cioè, manca, con la riflessione, il condensatore delle gioie e dei dolori, che perciò non possono accumularsi, come avviene nell'uomo mediante il ricordo e la previsione: nell'animale, il dolore del presente, anche se si ripete innumerevoli volte, una dopo l'altra, rimane pur sempre come la prima volta dolore del presente, e non può essere sommato. Di qui l'invidiabile mancanza di preoccupazioni e tranquillità d'animo degli animali. Invece, mediante la riflessione e ciò che con essa è legato, nell'uomo si sviluppa, da quegli stessi elementi di piacere e di sofferenza, che l'animale ha in comune con lui, un'intensificazione del sentimento della propria felicità e infelicità» [18].

Il dispositivo autoconsapevole insomma accresce il patire e il soffrire. Di questa accresciuta intensità fa parte anche la consapevolezza del proprio morire che l'animale rifugge in modo istintivo senza però rinnovarla istante dopo istante, senza sapersi un essere-per-la-morte. Nel *Mondo*, questo iato ritorna allargando la sua cerchia al mondo vegetale:

«Nella pianta non c'è ancora alcuna sensibilità, e quindi non vi è alcun dolore; un grado certo molto piccolo dell'una e dell'altro è insito negli animali inferiori, negli infusori e nei radiati; persino negli insetti la capacità di provare sensazioni e di soffrire è ancora limitata; è solo con il più complesso sistema nervoso dei vertebrati che essa si presenta in un grado elevato, e sempre più alto quanto più si sviluppa l'intelligenza. Nella stessa misura, dunque, in cui la conoscenza perviene alla chiarezza e in cui la coscienza aumenta, cresce anche la pena, la quale di conseguenza | raggiunge il suo grado più alto nell'uomo, e anche qui tanto più quanto più l'uomo conosce con chiarezza e quanto più è intelligente: il genio soffre più di chiunque altro. In questo senso, vale a dire in relazione al grado della conoscenza in generale, e non solo del puro sapere astratto, io capisco e utilizzo qui quel detto di Qohélet: "Qui auget scientiam, auget et dolorem"» [19].

Nella stessa pagina Schopenhauer rimanda a un disegno del pittore del Settecento Johann Heinrich Wilhelm Tischbein che raffigura nella parte superiore del foglio delle donne straziate dal rapimento dei loro figli mentre nella parte inferiore lo stesso accadimento coinvolge però un gregge e i loro agnellini. Con ciò «si vede ora chiaramente quale relazione vi sia tra il dolore che può provare l'ottusa coscienza animale e lo strazio lacerante che soltanto la chiarezza della conoscenza, la lucidità della coscienza rendono possibile» [20].
Diversa è invece la posizione di Zapffe che nel racconto esordisce, come si è detto, con una scena di caccia mutilata e nella sua tesi di dottorato non mancano numerosi e ripetuti riferimenti al mondo animale. Bisogna però prendere nota di un passo in cui il pensatore si accinge a distinguere l'animale umano e l'animale non umano.
Nell'opera del 1933 scrive:

«Animals, too, know angst, under the roll of thunder and the claw of the lion. But man feels angst for life itself – indeed, for his own being. Life – for animals it is to feel the play of forces, of rut and play and hunger, and at the last, to bow before necessity. Suffering in an animal is limited to itself; for men it builds itself up and spilled out into angst for the world and for life» [21].

La mia convinzione è che l'intenzione di Zapffe non sia quella di stabilire una gerarchia ma soltanto una differenza. L'animale non umano conosce comunque l'angoscia esattamente come l'animale umano. Non trascurerei inoltre che il narratore fa scorgere al cacciatore la prossimità che lo avvicina alla specie che avrebbe dovuto uccidere. È insomma l'essere umano ad annullare la distanza, a sentire una sorte simile a quella delle sue prede e a tornare per questo a mani vuote.
In questo mi sembra più fecondo accostare la posizione di Zapffe all'antropodecentrismo di Leopardi in cui è l'animale a deridere e compatire l'umano. Nelle *Operette* Leopardi mette in dialogo un bue con un cavallo e un cavallo con un toro ma per irridere la specie umana; la natura con un'islandese per restituirla alla sua indifferenza. Alla fine infatti la vita animale non umana risulta essere sempre la sorte migliore mentre gli umani sono dipinti come gli infelicissimi sopra gli altri animali (*Elogio degli uccelli*), come coloro che non riuscivano mai a essere contenti e felici (*Dialogo tra due bestie*). Scontenti e infelici non perché siano una specie superiore anche nel dolore ma perché hanno contribuito alla loro frustrazione quando si sono attribuiti privilegi che non possiedono. Molte delle *Operette* hanno di mira proprio questo antropocentrismo.
Nel *Dialogo tra le due bestie* c'è una situazione caratterizzante che si ripresenta nello scambio tra il cavallo e il toro, o tra il folletto e uno gnomo: la razza umana che è al centro della loro conversazione si è già estinta. E la natura non se n'è 'avvista'.
L'antinatalismo di Leopardi non è ancora quello del Novecento e del XXI secolo ma non è più quello che è appartenuto alla Grecità. Del primo e del secondo si intravvede qualche barlume soltanto. Fa dire a Malambruno che «assolutamente parlando, il non vivere è sempre meglio del vivere» [22]; a Filippo Ottonieri che «dimandato a che nascano gli uomini, rispose per ischerzo: a conoscere quanto sia più spediente il non essere nato» [23]; a Tristano che «il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna» [24]. E se si domanda agli umani se desiderano riavere la vita di prima si scopre che nessuno vorrebbe rinascere perché nessuno ambisce a rivivere una vita che ha recato loro più male che bene. A questo punto ciò che segue è molto semplice e ha la stessa valenza profetica/oracolare del Messia di Zapffe: bisogna «astenere dal porli al mondo» [25].
Nell'esclusione della questione animale dal suo lavoro David Benatar è stato sincero e in *The Human Predicament* ha motivato questa sua scelta. Non si tratta di avere la presunzione di ritenere solo l'essere umano la specie che sta peggio, ma di rivolgerci a noi stessi con obiettività: se desideriamo che l'antinatalismo venga preso sul serio bisogna rivolgersi al diretto interessato e rendere lui l'unico protagonista della storia. Insomma, da questo punto di vista c'è in Benatar una sicura sensibilità sulla questione animale [26].

C'è poi da soffermarsi su un ulteriore e non trascurabile aspetto. Gli animali non umani soffrono come gli animali umani. Ma ai primi si aggiungono le atrocità che i secondi arrecano loro. Liberarsi della specie *sapiens* raddoppia quindi il vantaggio e dimezza la sofferenza: l'animale umano che non viene al mondo si sottrae al suo patire e l'animale non umano gioverà di questa assenza perché non subirà più il danno da parte della specie adesso estinta.
Moen, che sull'antinatalismo di tutti gli organismi senzienti ha rimandato al programma abolizionista di David Pearce, nota in modo curioso che

«insofar as a Zapffian is genuinely concerned about suffering in nature at large, it is unclear how they could be justified in concluding that it is even morally permissible to phase out humanity. The reason is that although the phasing out of humanity would eliminate suffering in wild nature. Quite possibly, if humans went extinct, there would be more, rather than less, wild animals, and therefore, every year, there would continue to be billions of sentient beings that are born into an existence that, for a great many of them, is characterized by hunger, fear, and pain, and in which just a minority survives into adulthood» [27].

L'estinzione del genere umano diventa quindi un quarto e più radicale meccanismo di soppressione della coscienza: «It would be to shut out the horrors of the world by means of wiping out the human intellect» mentre «insofar as one is concerned with preventing suffering, however, the right way forward is not to wipe out the intellect that is painfully aware of those horrors, but rather, to put the intellect to use in the fight against suffering» [28]

Conoscenza e redenzione

Nell'analitica esistenziale di Benatar la coscienza non assume particolare rilievo. Sebbene egli riconosca che «l'ignoranza è un analgesico esistenziale», ammette anche che «coloro i quali non avvertono in modo sufficientemente adeguato il peso della condizione umana sono anche dei vettori della trasmissione alle nuove generazioni» [29]. È su questo valore positivo della coscienza che mi concentrerò adesso.
La conoscenza diventa salvifica per l'ultimo messia che compare soltanto alla fine del racconto di Zapffe a portare il suo annuncio di salvezza prima di essere messo di nuovo in croce. Si rivolge ai presenti con le stesse antiche parole dell'oracolo di Delfi: «The life on many worlds is like a rushing river, but the life on this world is like a stagnant puddle and a backwater. The mark of annihilation is written on thy brow. How long will ye mill about on the edge? But there is one victory and one crown, and one salvation and one answer: Know thyselves; be unfruitful and let there be peace on Earth after thy passing» [30].
La coscienza torna di nuovo a essere la lama senza impugnatura che è una condanna ma che in ultimo può ancora redimere. Redime le future generazioni perché solo 'conoscendo se stesso', andando oltre le sue dissonanze cognitive, l'essere umano sarà veramente capace di maturare e di raggiungere un esito antinatalista. Redime se stessa perché l'esserci che si riconcilia con ciò che è ritorna a vedere il nascere e il morire come due necessità naturali e in quanto tali l'orrore metafisico che su di esse gravita si dissolve. Ciò che Zapffe ha definito tragico «would then be simplified, reduced, to nothing more than the physical end of existence, making the phenomenon of tragedy extensively extrapolable to all forms of life on Earth» [31].
Qui il cerchio ritorna dove siamo partiti: a Kurning e a Schopenhauer. A loro si aggiunge Hartmann. E la conclusione è la stessa degli gnostici, degli induisti e dei buddisti. L'unica a essere praticabile per l'antinatalismo antico. La volontà di vivere

«non può venire soppressa da null'altro che dalla conoscenza. […] Solo in seguito a questa conoscenza la volontà può sopprimere se stessa e, con ciò, anche porre fine alla sofferenza, che è inseparabile dal suo fenomeno; questo invece non è possibile attraverso violenze fisiche, come la distruzione dei germogli, oppure l'uccisione dei neonati, o il suicidio. La natura guida appunto la volontà verso la luce poiché soltanto nella

luce essa può trovare la propria redenzione. Perciò tutti gli scopi della natura debbono essere perseguiti in ogni maniera, non appena la volontà di vivere, che è la sua essenza profonda, si sia decisa a manifestarsi» [32].

In queste righe ritornano le parole di Democrito sulla necessità della natura, dell'atomista che trova nella possibilità di conoscere le vere cause l'unica ragione di gioia, come a dire che solo da questa conoscenza si potrà forse ricavare quel poco di soddisfazione che riesce a redimere la difficile condizione umana.
Allievo ideale di Schopenhauer, Eduard von Hartmann riprende la natura della volontà così come l'aveva pensata il maestro dei suoi studi. Nella *Filosofia dell'inconscio* il movimento della volontà segue tuttavia un percorso di tipo evolutivo ma soprattutto teleologico. Questo percorso prevede una stagione matura della ragione che lungo il cammino acquisirà una forza sempre maggiore rispetto alla volontà stessa che in ultimo sarà capace di emanciparsi e di vincere così la forza cieca e inconscia della materia animata.
Distinguendo questo percorso storico in tre fasi, con l'antichità greco-romana e l'avvento del Medioevo e del Cristianesimo già superate, Hartmann «believes that the third (the current) stage of human development will gradually raise our consciousness further so that in the long run the greater part of humanity will come to realize the fundamentally flawed nature of existence and its inescapable miseries» e «once his perception takes hold, volition will cease and the world process will come to an end» [33]. Anche per Hartmann, dunque, la conoscenza è la condizione e la premessa per una liberazione che culmina con l'estinzione (*self-annulment*).
A differenza delle correnti orientali o gnostiche, la liberazione – la vera liberazione – è una soluzione *collettiva* perché la negazione del singolo assume per Hartmann lo stesso effetto che ha per Schopenhauer il suicidio: si tratta del venire meno del singolo, non della specie. Ogni cosa che esiste in modo animato deve disperdersi. Solo così la volontà che sta al fondamento di ogni vita non potrà più continuare a esistere e cominciare ancora. «For Hartmann the endeavour to bring existence to an end is an altruistic act meant to end at the same time the immorality of life as well as its pain and sufferings». «World-evolution is moving in that direction is his metaphysical premise that the world began from an original state of rest and non-being and that return to that initial state is immanent in the process of evolution itself» [34].
Schopenhauer, sulla scia del buddismo e dell'induismo, scorge nella negazione della volontà di vivere un percorso, ancora una volta, *individuale* in cui l'asceta supera il dualismo io-mondo abbracciando uno stile di vita povero di desiderio, lontano dai piaceri della carne e dei sensi. La negazione di questi piaceri non serve alla salvaguardia delle vite future ma contribuisce a liberare la propria. L'autore de *Il mondo* avrebbe escluso naturalmente l'evoluzionismo di Hartmann. Oltre ogni ottimismo storico la filosofia ci conferma che niente è mai davvero mutato. Per questo restano ancora valide le parole di Kurning: «The study of philosophy and the cult of beauty (in art) is the only means that will be able to warrant mankind relatively lasting satisfaction. And it will prepare mankind for an exodus from existence» [35].
A questo livello l'antinatalismo attivo, antiprocreativo, o moderno che sia, incontra di nuovo le sapienze antiche. Questa volontà che si nega assecondandola – benché dia da pensare sull'effettivo antinatalismo dell'autore – riprende i temi della natura necessaria, o delle sapienze orientali. Certo, se si guarda al convergere di questa riflessione sul piano pratico, allora un certo distacco rimane. L'antinatalismo forte e risolutivo di Benatar ci mette tra le mani una prassi antiprocreativa che passando per l'aborto arriva all'estinzione, una soluzione certamente definitiva che non asseconda niente [36]. Lo stesso filosofo sudafricano ha però scritto di sperare ben poco nella realizzazione di un'ipotesi come questa. Egli sa e riconosce che se ci sarà una fine essa sarà certamente costretta e non voluta dagli umani.
E tuttavia, nell'antinatalismo contemporaneo si intravede l'antinatalismo antico, soltanto dimidiato e forse inconsapevole. Con specifico riguardo alla Grecità Lachmanová scrive che «in the mythic outset, the desire for happiness was considered to be an unacceptable haughtiness, ὕβρις, and so yet from the beginning of the modern times started to hold true, […] a right to seek personal happiness»

[37]. Credo si possa considerare veramente attivo un antinatalismo che sia consapevole del limite di tutte le cose. Il divario sta nel mezzo e cioè in quel salto tutto moderno che ha portato a rivendicare «[a] right to seek personal happiness», un masso che è destinato a precipitare giù e, cosa ben più grave a considerare la propria vita degna di essere cominciata (e dunque di continuare).
I moderni, in altre parole, introducono un altro dualismo che al male accompagna il bene, al dolore la gioia superando così il limite ma anche la consapevolezza degli antichi, l'unica garanzia, quest'ultima, veramente sicura per una esistenza consapevole ma nonostante tutto ancora sorridente. L'innesto di questo dualismo ha comportato per l'essere umano una costante tensione verso il raggiungimento di qualcosa che a lui non è dato, nell'illusione però che gli sia stato dato e la speranza dunque di raggiungerlo. Per farla breve: uno sguardo miope su se stessi e sul mondo che, gravido di questa idea, ha reso gravida anche la propria vita. Ma questo è un inganno della coscienza.
Non mi sto impegnando a sostenere fino in fondo e in modo deciso una totale sovrapposizione o coincidenza tra il mondo antico e la contemporaneità. È un anacronismo e come tale sarebbe ingenuo ed errato. Penso piuttosto che la questione del nascere tra antichità e modernità possa meritare uno studio più analitico e attento in questa direzione. Potrebbe emergere che la separazione non sia poi così netta. Il tutto soltanto a una condizione che mi sembra fondamentale affinché il discorso possa proseguire. Bisogna mettersi d'accordo su che cosa si intenda per antinatalismo per poi capire quali posizioni siano da considerarsi tali e quali no, quali di tipo pragmatico e quali soltanto teoriche. Non è una cosa da poco ma è necessario stabilire il confine del campo all'interno del quale si decide di giocare la partita.
In questa sede, assumendo come criterio non le pratiche coinvolte bensì il dispositivo di autoconsapevolezza che contraddistingue la specie *sapiens*, mi sembra plausibile sostenere che l'approdo di Zapffe come di Schopenhauer, di Hartmann e di Ligotti sia lo stesso che hanno già battuto i pensatori delle origini. Con la differenza però che ciò che agli antichi è apparso evidente noi dobbiamo impararlo di nuovo perché abbiamo preferito dimenticarlo. Solo quando saremo tornati a vedere le cose come stanno saremo pronti a renderci infecondi con convinzione e per filantropia.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Kurning, in K. Akerma, «*Kurning and his neo-nihilism: the first modern antinatalist*», in Aa. Vv., *History of Antinatalism. How Philosophy has challenged the question of procreation*, edited by K. Lachmanová, 2020: 141. Il corsivo è dell'autore. Kurning è uno pseudonimo con cui l'autore ha scelto di firmarsi nei propri libri.
[2] Su Aristotele si veda F. Svoboda, «*Aristotle and his Edemus*», in Aa. Vv., *History of Antinatalism:* 53-67. Qui lo Stagirita presenta anche il noto dialogo tra Mida e Sileno che poi verrà ripreso ne *La nascita della tragedia* da Nietzsche.
[3] Kurning, in K. Akerma, «*Kurning and his neo-nihilism: the first modern antinatalist*», cit.: 144.
[4] Sulla storia dell'antinatalismo rimando a K. Coates, *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*, First Edition Design Publishing Sarasota, Florida 2014. Al già citato Aa. Vv., *History of Antinatalism. How Philosophy has challenged the question of procreation*, edited by K. Lachmanová, 2020. Per una breve introduzione invece si veda M. Morioka, *What is Antinatalism? Definition, History and Categories*, in *The Review of Life Studies*, Vol. 12, May 2021.
[5] Lachmanová definisce l'antinatalismo antico e contemporaneo rispettivamente 'passivo' il primo e 'attivo' il secondo; M. Poledníková propone invece la divisione tra 'broader-sense antinatalism' e 'narrow-sense antinatalism'; M. Morioka separa invece l'antinatalismo come 'Birth negation' dall'antinatalismo come 'Antiprocreationism', e aggiunge a queste due categorie una terza: 'Reincarnation negation'.
[6] Basterà questo frammento di Democrito a lasciare intendere la tonalità in cui si inserisce l'antinatalismo antico: «ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαίων δοκεῖ εἶναι παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιός τινος ἀρχαίης. δῆλον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοισι· πάντα γὰρ ἔκγονα κτᾶται κατὰ φύσιν ἐπωφελείης γε οὐδεμιᾶς εἵνεκα· ἀλλ' ὅταν γένηται, ταλαιπωρεῖ καὶ τρέφει ἕξαστον ὡς δύναται καὶ ὑπερδέδοικε, μέχρι σμικρὰ ᾖ, καὶ ἤν τι πάθῃ ἀνιᾶται. ἡ μὲν φῦσις τοιαύτη πάντων ἐστὶν ὅσσα ψυχὴν ἔχει· τῷ δὲ δὴ ἀνθρώπῳ νομίζον ἤδη πεποίηται, ὥστε

καὶ ἐπαύρεσίν τινα γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου» 'avere figli pare agli uomini una necessità dettata dalla natura e da un'antica disposizione. Questo pare trovare conferma da quel che appare chiaramente accadere per tutti gli altri esseri viventi: infatti, tutti, in accordo con la natura, hanno figli senza aspirare a guadagnarci qualcosa. Anzi, quando il figlio viene al mondo, ciascuno soffre, lo alleva nel modo in cui riesce, e si dedica al di là di ogni limite al figlio, fintanto che è piccolo, e si tormenta per le sofferenze che egli prova. Questa disposizione naturale è propria di tutti gli esseri animati. Tuttavia, negli uomini questo processo è ormai compiuto con consapevolezza, giacché c'è la speranza di trarre qualche vantaggio dalla prole', Democrito, DK, B 278, in *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimoniante e dei frammenti nella raccolta di Herman Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006: 1435.

[7] Per un'introduzione a David Benatar, del quale non parlerò in queste pagine, mi permetto di rimandare a un mio recente contributo: S. Dierna, «*È il nascere che non ci voleva. Introduzione a David Benatar*», in *Vita pensata*, n. 26, gennaio 2022.

[8] J.W. Goethe, *I dolori del giovane Werther* (*Die Leiden des junger Werthers*), trad. di G. De Sanctis, Giunti Editore, Milano 2015: 111-112.

[9] T. Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, (*The Conspiracy Against The Human Race*, 2010), trad. di L. Fusari, Il Saggiatore, Milano 2016: 27.

[10] E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Carocci, Roma 2022: 45.

[11] Il paragone col cervo viene proposto da Zapffe nel racconto e ripreso poi nella tesi di dottorato, *Om Det Tragiske* (1941). Su *Den Sidste Messias* farò riferimento alla traduzione inglese: P.W. Zapffe, *The last Messiah* (*Den sidste Messias,* 1933), in Aa. Vv., *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*, edited by P. Reed and D. Rothenberg, translated by S. Kvaløy with P. Reed, University of Minnesota Press, Minnesota 1992.

[12] A.M. Proszewska, «*Investigating the origins of Peter Wessel Zapffe's notion of tragedy in Aristotle's* Poetics*: the case of mimesis*», in Degruyter, ejss 50(2), 2020: 290.

[13] R. Fremstedal, *Meaning Of Life: Peter Wessel Zapffe On The Human Condition*,in Aa. Vv., *Meaning in Life*, edited by Beatrix Himmelman, De Gruyter, Berlin Boston 2013: 116.

[14] P.W. Zapffe, *The Last Messiah*,cit.: 44.

[15] F. W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*), trad. di G. Colli, Adelphi, Milano 2015: 12.

[16] A. Schopenhauer, *Aggiunte alla dottrina del dolore del mondo*, in Id., *Parerga e Paralipomena*, (*Parerga e Paralipomena: kleine philosophische schriften*, 1851), tomo secondo, trad. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1983: 387.

[17] Id., *Aggiunte alla dottrina della nullità dell'esistenza*, ivi: 376-377.

[18] Id., *Aggiunte alla dottrina del dolore del mondo*, ivi: 386.

[19] Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013: 399.

[20] *Ibidem.*

[21] P.W. Zapffe, *The Last Messiah,* cit.: 41-42.

[22] G. Leopardi, *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*, in Id., *Operette morali*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 2016: 48.

[23] Id., *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, ivi: 149.

[24] Id., *Dialogo di Tristano e di un amico*, ivi: 248.

[25] Id., *Dialogo della natura e di un'anima*, ivi: 49.

[26] Su Benatar e la questione animale si veda A.G. Biuso, «*Meglio non essere mai nati. Riflessioni sul libro di David Benatar*», in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Anno X, n° 38, autunno 2019.

[27] O. M. Moen, «*Pessimism Counts in Favor of Biomedical Enhancement: a Lesson from the Anti-natalist Philosophy of P.W. Zapffe*», in in *Neuroethics*, n. 14, 2021: 324.

[28] ibidem

[29] D. Benatar, *La difficile condizione umana* (*The human predicament: a candid guide to life's big questions,* Oxford University Press, Oxford 2017), a cura di L. Lo Sapio, Giannini Editore, Napoli 2020: 258.

[30] P.W. Zapffe, *The Last Messiah*, cit.: 52. Il corsivo è dei curatori P. Reed e D. Rothenberg.

[31] A.M. Proszewska, «*Investigating the origins of Peter Wessel Zapffe's notion of tragedy in Aristotle's* Poetics*: the case of mimesis*», cit.: 290.

[32] A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tomo secondo,cit.: 512.

[33] K. Coates, *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*, cit.: 81-82.

[34] Ivi: 83.

[35] Kurning, in K. Akerma, «*Kurning and his neo-nihilism: the first modern antinatalist*», cit.: 132.
[36] Credo comunque che non vadano trascurati esempi come la figura di Medea che uccide i propri figli o di Talete del quale Dioegene scrive: «ἔνιοι δὲ καὶ γῆμαι αὐτὸν καὶ Κύβισθον υἱὸν σχεῖν· οἱ δὲ ἄγαμον μεῖναι, τῆς δὲ ἀδελφῆς τὸν υἱὸν θέσθαι. ὅτε καὶ ἐρωτηθέντα, διὰτίοὐτεκνοποιεί, διὰφιλοτεκνίανεἰπεῖν; 'Alcuni dicono, inoltre, che si sia sposato, e abbia avuto un figlio, Cibisto; altri, invece, che sia rimasto scapolo, e abbia nominato suo erede il figlio della sorella. E interrogato proprio sul perché non generasse figli, rispose: "Per amore dei figli"», Talete, I, 26 in *I presocratici*, cit: 149.
[37] K. Lachmanová, «*History of Antinatalism: From Modern Age to Present*», in Aa. Vv., *History of Antinatalism*, cit.: 92.

Sarah Dierna, studia Scienze filosofiche nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania. Si è laureata in filosofia con una tesi dal titolo *Liberi di scegliere fino alla fine: questioni etiche e politiche su eutanasia e suicidio medicalmente assistito*. Sulla rivista *Vita pensata* ha pubblicato una introduzione al pensiero del filosofo sudafricano David Benatar. Scrive anche sulla rivista *Il Pequod*.

I giovani di Bologna chiedono di essere ascoltati

Bologna (ph. Cusumano)

di *Lella Di Marco*

Noi continuiamo a dare la parola ai giovani, da un osservatorio un po' privilegiato come quello di Bologna e, nonostante le notizie poco confortanti dalla stampa nazionale, stiamo incontrando dei giovani estremamente attivi, dotati di grande consapevolezza e voglia di esserci. Un po' dipende dalle realtà frequentata dalla sottoscritta che giovane non è più, e con tanti anni di attività politica e interventi nelle scuole e nel sociale. Un po' dipende dal fatto che, nonostante tutto, Bologna è ancora una città piena di giovani, attenti e sensibili, di diverse culture che sono come staccati dall'area urbana in termini sociali ma che vivono il centro e la periferia alla ricerca di spazi dove collocare la loro identità culturale post-moderna, internazionalista, priva di pregiudizi, di posizioni settarie o escludenti e ansiosa di attese e di speranze.
Certo, la situazione complessiva è quella che conosciamo tutti e circola anche la consapevolezza che i mali di oggi non sono calati dal cielo ma frutto di politiche sbagliate, consumate nel passato più o meno recente, penalizzanti per le nuove generazioni che lontane dall'esprimere consenso politico in realtà si interrogano sul proprio destino. La verità è che non sempre i giovani dicono o fanno cose sbagliate: è successo già in passato che hanno cominciato a ribellarsi e hanno fatto tremare i centri del potere.
I giovani aspettano soltanto di essere ascoltati, di avere qualcuno con cui interloquire, ma a chi parlare? e soprattutto con quali risultati? La scuola sembra abbandonata a se stessa, i docenti mal pagati e le università assimilabili a società segrete, scarsi o inesistenti gli incentivi a chi eccelle negli studi e nella ricerca. Ma perché "uccidere" simbolicamente una generazione di ventenni, per non parlare dei preadolescenti e degli adolescenti. Un enorme problema sociale, culturale e politico che non è né di destra né di sinistra, è questione aperta su cui si gioca il nostro futuro, si salva o collassa tutto il Paese. Ignorare o rimanere indifferenti sarebbe colpa gravissima di ogni cittadino. Per questo noi raccogliamo le loro voci, testimonianze di un mondo in fondo poco conosciuto, poco rispettato, poco capito. Specie quello dei figli degli immigrati, nati, istruiti e socializzati in un Paese che ancora non riconosce la loro presenza e la loro identità. Una scandalosa vergogna.

Diego

Sono Diego, ho 32 anni, sono nato a Catania. Da tempo avevo un fuoco dentro che facevo fatica a gestire: volevo dire la mia su come si comportavano le istituzioni nei confronti delle persone giovani, su come il sistema accademico di qualsiasi grado li trattava (me compreso), su tutte le sofferenze e frustrazioni che vivevo in me e vedevo anche nelle persone mie coetanee che mi circondavo e lo volevo dire con una certa libertà. Finalmente adesso posso parlare grazie alla scoperta di questo spazio offerto dalla rivista che mi dà esattamente quest'opportunità con la libertà da me desiderata e che ringrazio moltissimo.
Ho avuto l'immensa fortuna di crescere in una famiglia felice e sana che mi ha dato molte possibilità, alcune di queste avendo anche l'opportunità di sceglierle direttamente. Sono stato abituato allo sport (ho praticato per svariati anni il nuoto, giocavo spesso a calcio con amici e ho conosciuto il tennis), quello sano, divertente e sociale; mi hanno sempre stimolato dal punto di vista culturale: sono stato abbonato ai migliori programmi teatrali, cinematografici e alle migliori stagioni di concerti della mia città per svariati anni; ho suonato la chitarra che poi ho abbandonato (non mi ha lasciato granché, adesso non saprei neppure da dove cominciare) e anche il sassofono, un bellissimo strumento che prima o poi riprenderò, dovessero passare cento anni (lì sì che saprei da dove cominciare); ho conosciuto il bellissimo piacere della lettura appassionandomi a scrittrici e scrittori più o meno consigliate e consigliati.
Ho avuto la possibilità di vedere il mondo fin da piccolo: sono stato in Grecia, Tunisia, Egitto, Turchia, Spagna, Francia e Inghilterra e questi sono i luoghi di cui ho memoria ma non gli unici che

ho visitato. Sono stati tutti viaggi di piacere ad eccezione della Francia che è stato prima di tutto uno scambio interculturale della durata di tre mesi (durante il 4° anno di liceo) tramite l'associazione Intercultura altrimenti chiamata AFS a livello europeo. In quell'occasione sono stato accolto da una bellissima famiglia, ho creato delle bellissime seppur brevi amicizie mentre con la scuola mi son trovato meno bene.
Contemporaneamente alla mia partenza la mia famiglia ha dovuto ospitare necessariamente per un anno accademico una persona sempre facente parte della stessa organizzazione, così quando tornai ho condiviso la mia stanza per i successivi sei-sette mesi con un ragazzo proveniente dalla Svizzera col quale ho legato tantissimo. Quest'esperienza è stata una delle due che mi ha cambiato profondamente e positivamente a livello umano tanto che le relazioni create in quest'occasione hanno prolungato lo scambio culturale anche dopo il mio ritorno a Catania. Invece la prima delle due mie esperienze per me fondamentali cominciò all'età circa di 13-14 anni quando decisi di impegnarmi nel gruppo della Ong Emergency della mia città (Gino Strada era e rimane il mio unico idolo) e sempre grazie al supporto familiare intrapresi un bellissimo viaggio di conoscenza e consapevolezza della mia persona e di una parte del mondo.
Sono arrivato nel gruppo Emergency di Catania quando questo era un gruppo forte e sano, composto da persone attive, coese e mature. Ci sono stati due momenti per me di assoluta importanza all'interno di quest'esperienza: l'aver contribuito nel mio piccolo alla creazione di un grandissimo evento che prese sempre più importanza durante la sua organizzazione e per questo ha visto come ospite direttamente Gino Strada e la possibilità di partecipare al convegno nazionale di Emergency, ad Orvieto. In tutte queste dinamiche, queste esperienze sono stato sempre spinto dalla volontà di fare il più possibile del bene a me e alle persone circostanti nell'assoluto rispetto, conoscere e stare vicino maggiormente a persone interessanti, in mezzo a gruppi più o meno piccoli dove mi riempivo di stimoli. Non so spiegare il perché o il quando è nata questa mia volontà, quasi come fosse un'esigenza, una condizione necessaria; semplicemente c'è sempre stata e continua ad essere la mia spinta vitale. Ho imparato moltissimo in qualsiasi contesto ci fosse un contatto umano in qualsiasi forma: conoscendo uno scrittore attraverso un suo libro, vedendo un film di un regista o semplicemente parlando con una persona che in quel momento particolare della nostra vita ci scambiavamo in modo paritario conoscenze e benessere. Mentre crescevo in tutte queste opportunità si è fatta strada in me l'idea che la conoscenza più importante fosse quella associata alla visione d'insieme: il vedere le cose non come elementi a sé stanti, indipendenti fra loro ma concatenati, facente parte di un'unica sfera. Anche per questo istintivamente cercavo sempre di stare in mezzo a più persone possibili, sentire come pensavano e vedere come si comportavano (anche in base ai pensieri che esprimevano).
Quasi tutto ciò che ho scritto finora l'ho visto e vissuto fino all'età dei miei 18 anni. Poco prima di questi fino a circa i miei 23 anni la mia famiglia ed io abbiamo avuto una serie di lutti e difficoltà che portarono profondi cambiamenti. In questo periodo sono venute a mancare persone fondamentali nella mia vita e non solo: i miei nonni, i miei zii, mio padre e un mio amico. Mi rendo conto che elencare in questo modo i lutti è abbastanza brutale, forse più per chi legge ma ho maturato tutto ciò. I familiari che ho perso per me non ci sono più solamente da un punto di vista materiale, sotto una certa dimensione perché non posso più parlare con loro, ad esempio, ma sono ancora presenti sotto un altro aspetto dimensionale: i consigli, gli insegnamenti e gli esempi che hanno lasciato nella mia vita mi aiutano e aiuteranno sempre, sono e saranno sempre presenti nella mia memoria e nel mio cuore (così che le persone saranno sempre con me in una certa misura). Cerco sempre di metterli in pratica e di trasmetterle alle persone a me care a quelle che già conosco e a quelle che conoscerò, sperando che loro li metteranno a loro volta in pratica così da rendere in un qual modo la memoria dei familiari "persi" immortale.
Almeno così mi piace pensare, sognare. Questi lutti hanno creato diversi squilibri all'interno della mia famiglia che in maniera prima più istintiva, adesso più consapevole, ne sta tuttora cercando uno nuovo. Sempre i lutti hanno creato reazioni a catena che mi hanno portato a venire a Bologna. La morte di mio padre arrivò nel mio penultimo anno di liceo e da lì cominciò per me un periodo di estrema confusione fatto da scelte quasi esclusivamente istintive, non lucide e per questo parte di

queste non giuste. Dopo il liceo provai i test di medicina perché avevo il desiderio di lavorare con Emergency come dottore. Provai in simultanea i test di ingegneria edile e architettura in quanto mio padre era ingegnere, un aspetto che avvertivo molto in casa e nella sua persona, inoltre durante le scuole medie ad ogni occasione formale e informale ai miei genitori è sempre stato detto che ero portato per le materie scientifiche. Entrai subito in ingegneria e non in medicina, nonostante ci provai una seconda volta.
Questo corso di laurea a Catania si rivelò fin da subito abbastanza traumatico e negativo, l'ho sempre trovato completamente privo di umanità sia da parte dei colleghi, delle colleghe, che dai professori, professoresse. È stato durante il quarto anno di università, mentre ero in sessione di esame che persi il mio amico. Stavo preparando una materia di gruppo quindi con altri miei colleghi, fra i quali anche mio fratello. Proprio per la mancanza di umanità di cui sopra, tra colleghi e professori non andò per niente bene, non riuscì a dare quell'esame, fortunatamente ne diedi un altro. Da questa bruttissima sessione parlando in famiglia decisi di continuare gli studi di questo corso in un'altra città e per motivi pratici finii per ritrovarmi a Bologna.
Nonostante l'esperienza accademica fino a quel momento negativa decisi di continuare questo corso proprio perché mi ha aiutato ad avere quella visione d'insieme di cui sopra ma non tramite le persone ma tramite lo studio dei libri. Mentre la scelta della città è stata del tutto inconsapevole, non la conoscevo, non mi ero fatto nemmeno un'idea né tantomeno sapevo in cosa mi sarei imbattuto. Ancora i vari lutti facevano ben sentire i loro effetti: mi sentivo una persona abbastanza spenta, non riuscivo ad avere un'idea sulla mia vita e mettevo in pratica delle scelte istintive, meccaniche, che si basavano su aspetti pratici (cosa devo fare adesso?) senza alcuna progettualità. Non riuscivo a fermarmi, a riflettere su di me, a chiedermi cose semplici come "cosa voglio fare?". Ci ho messo un po' di tempo a capire che pormi delle domande così semplici erano altrettanto efficaci e mi avrebbero aiutato moltissimo in molte occasioni passate. Sono riuscito fortunatamente a non perdere mai di vista il bene mio e delle persone care a me attorno e il piacere della conoscenza.
Sotto quest'aspetto venire a Bologna per me è stata una fortuna incredibile. Fino a quel momento avevo visto quasi esclusivamente un unico modello sociale e non mi piaceva affatto. L'ambiente accademico che chiedeva sempre più il tuo tempo cercando di disumanizzarti il più possibile e sentivo fin dalle elementari il desiderio di difendere il mio. Lo Stato, sotto le sue svariate forme cercava di importi come potevi divertirti e facendo cosa, condannando qualsiasi alternativa che non avesse come obiettivo il consumo puro togliendoti sempre più libertà di scelta. In tutto ciò una comunità sempre più lacerata dalla fatica, sempre più diffidente e giudicante nei propri confronti. Vedevo le persone che parlavano sempre meno in modo sincero tra loro e si allontanavano creandosi anche dei pesi letteralmente inutili.
Fra l'altro tutti questi aspetti ad oggi della società non solo non sono diminuiti ma si sono acuiti e rafforzati diventando più costanti e sistematici. Per questo non mi sono mai riconosciuto nelle istituzioni, nel loro potere coercitivo e tuttora cerco sempre di mantenere la mia identità ben distinta da loro e diffido da qualsiasi forma istituzionale. Nonostante ciò, non le ignoro, anzi nel mondo in cui viviamo, per com'è strutturato è necessario sempre dialogare con loro (se non ti viene data l'opportunità di dialogo te le crei). E nei tempi che stiamo vivendo bisogna essere forti e risoluti nell'assoluto nome della non violenza (ne sono un sostenitore, soprattutto dopo aver letto *Teoria e pratica della non-violenza* di Gandhi) nel cercare e crearsi qualsiasi forma di dialogo con loro e ragionare insieme sugli errori che si stanno commettendo.
Arrivato a Bologna ho avuto modo di entrare in contatto con realtà che parlano e ragionano su modelli di vita alternativi e tentano di metterli in pratica in svariate modalità, su svariati aspetti (sessuale, economico, sportivo, accademico, etc.). Fu anche un'occasione per riprendere vecchie dinamiche che hanno sempre fatto parte della mia persona che avevo accantonato per troppo tempo e che mi hanno ridato linfa vitale: ovvero conoscere persone, vivere le assemblee ragionando e discutendo insieme su obiettivi comuni e concordati. Così ho avuto la fortuna a mia volta di creare una di queste realtà ovvero il collettivo di boxe chiamato "Boxe popolare Lupo Rosso" con persone ormai per me amiche indimenticabili. Tramite questo collettivo ho conosciuto altre persone

fantastiche (oltre a vivere esperienze bellissime) e diverse da me che mi danno quotidianamente molto e adesso dopo un anno e mezzo circa posso dire che questo collettivo è in ottima forma (diversa dalla mia, aspetto per me molto importante) anche se mi assento, continuo comunque a farne parte.
Tutte queste realtà che ho visto, in tutte le dinamiche collettive che ho vissuto ho sempre identificato un filo rosso (in misura diversa a seconda della realtà) ben visibile che ho sempre cercato (come già più volte detto) di mettere in pratica fin da piccolo: la ricerca del benessere personale e collettivo nel rispetto della realtà che ci circonda. Così finalmente molte idee che circolavano nel mio cervello con una massa informe e non definita adesso sono precise e nette, diventate capisaldi della mia persona. E questo lo devo all'aspetto fondamentale di essermi riconnesso al tessuto sociale che mi circonda, alle persone in carne ed ossa (ma non solo!). Ho parlato con persone molto diverse da me ma anche tra loro che mi hanno aiutato a riflettere, a migliorare e mi hanno dato strumenti e possibilità per entrare in contatto con una cultura fondamentale per conoscermi al meglio e vivere meglio.
Vedo un futuro sempre più nero, fatto da governi sempre più incapaci ed istituzioni sempre più violente e prevaricatrici, sempre più diritti vengono a mancare, sempre più libertà viene negata. Ma vedo anche un mare di possibilità e la capacità di trovare nuovi modi per vivere meglio nel rispetto di tutto ciò che ci circonda. E gli aspetti che ho riconosciuto fin da piccolo come fondamentali nel fare questo, tanto nella mia famiglia, quanto nelle persone e dinamiche che ho conosciuto sono abbandonare quelle zavorre mentali che rappresentano i pregiudizi, parlare a cuore aperto con noi stessi e tra di noi e condividere progetti ed obiettivi comuni non prevaricatori ma difensori della libertà e del benessere individuale e collettivo.
Ovviamente mi rendo perfettamente conto che parlare schiettamente e non avere pregiudizi non è facile, soprattutto nel mondo che stiamo vivendo adesso pieno di ignoranza e diffidenza. Anche perché bisogna avere più consapevolezza di sé possibile e anche della realtà che si vive. O forse queste difficoltà che abbiamo nel porci domande semplici, nel conoscerci meglio e nel parlare a cuore aperto non sono altro che dei limiti nati una volta adesso diventati mostri imbattibili nel tempo che ci siamo creati noi stessi?
Io ho molta speranza nel vivere in un modo migliore tanto per me quanto per le persone a me care ma bisogna muoverci, lottare (in un modo assolutamente non violento per quel che mi riguarda) se necessario non da soli ma insieme stando e rimanendo connessi sempre di più. Conoscersi e parlare, parlare e conoscersi. Infatti a tal proposito non mi è mai piaciuta questa fuga di giovani che sono andati via. Molti miei colleghi e colleghe sono andati e andate via da questo Paese prima o dopo il corso di laurea e nonostante ne capisco i motivi (anch'io ci ho pensato, anche a me è stata data questa possibilità) ho sempre avuto la percezione che fosse una presa di posizione non costruttiva fino in fondo per nessuno. In tutto ciò non ho mai perso di vista l'obiettivo che mi ha portato a Bologna ovvero quello di laurearmi in questo corso di studi e per questo ho chiesto aiuto visto le difficoltà crescenti (sia personali che esterni); così seguo un percorso terapeutico e ho trovato una soluzione per continuare a permettermi di rimanere qua dal punto di vista economico visto la situazione relativa ai costi degli affitti e gli aumenti dovuti alla guerra nella totale assenza delle istituzioni. Nel frattempo, resisto e la laurea si fa sempre più vicina, sperando di tornare nella mia città e contribuire alla creazione di un ambiente migliore per me e la comunità che mi starà vicina. Ringrazio le persone che mi hanno supportato, che mi stanno supportando (anche a loro insaputa) e che mi supporteranno.

Alice

Mi chiamo Alice Andreea Asztalos, ho venticinque anni e sono nata in una piccola cittadina della Transilvania, in Romania. Nell'estate del 2007, all'età di nove anni, ho raggiunto mia madre in Italia, trasferitasi qui per assicurare a me e mio fratello un futuro migliore. Ho frequentato parte della scuola primaria in Italia, proseguendo con la scuola secondaria di primo grado e completando i miei studi ginnasiali presso l'Istituto Linguistico "Sophie Scholl" di Trento. Dopo aver conseguito il diploma, ho lavorato per circa un anno come barista, studiando per superare il test di ammissione all'università.

Mi sono laureata nell'estate del 2022 in Filosofia all'Alma Mater Studiorum di Bologna, proseguendo subito dopo nello stesso ateneo con la Magistrale di Scienze Filosofiche.
Prima di iscrivermi a Filosofia ho tentato di entrare alla facoltà di Psicologia, senza alcun successo per due volte di fila. L'ho sempre preso per un segno del destino, e ne ho avuto conferma dalle prime lezioni di filosofia che ho seguito. La costante ricerca di risposte, le molte domande che mi ponevo e mi pongo tutt'ora, le divergenze di pensiero e altro ancora mi hanno indirizzata verso la scelta di questa facoltà. Attualmente, oltre allo studio, lavoro presso un bar a Bologna in un ambiente giovane e multiculturale. Non ho avuto grandi difficoltà nel conciliare studio e lavoro, dato l'orario lavorativo notturno e le lezioni o lo studio diurno. Certo, il tempo da dedicare alla socialità e allo svago è ridotto, ma non eliminato. Per avere una certa indipendenza e per non gravare troppo sulle tasche dei genitori è stato necessario trovare un lavoro part-time.
Non ho mai riscontrato problemi vivendo in Italia da straniera. Sono stata e sono tutt'ora molto fortunata in quanto non sono mai stata vittima di razzismo o di altre discriminazioni. Mi sento assolutamente inserita, tant'è che mi sento più italiana che rumena. La mia forma mentis, inevitabilmente, ha una matrice italiana. Non ho mai notato atteggiamenti critici nei miei confronti per via della mia provenienza, né in passato né nel presente. L'unica caratteristica che mi manca per essere italiana è la cittadinanza che sono in procinto di richiedere e per la quale l'iter è alquanto lungo. Certo, molte volte mi è capitato di rispondere alla simpatica e fatidica domanda di amici, conoscenti e compagni, ovvero "In che lingua pensi e sogni?". Spoiler: italiano.
Per me l'Italia non è più il Paese straniero che conobbi nel 2007, non mi sento e non mi si dà modo di sentirmi straniera qui. Posso assolutamente affermare di sentirmi più straniera nel Paese in cui sono nata. La cultura e le tradizioni di questo Paese fanno parte di me. Non so cosa mi riserva il futuro, ma non lascerei l'Italia con serenità. Certo, l'attuale scena politica è a dir poco problematica, il timore per un futuro meno inclusivo e dal pensiero unico è diffuso e presente. Tuttavia, ho grande fiducia nella maggior parte delle mie coetanee e dei miei coetanei che davanti a decisioni politiche, economiche, sociali e climatiche non stanno fermi a guardare. Certamente il malessere giovanile è preponderante in questi ultimi anni, sono molti coloro che richiedono l'aiuto psicologico scolastico e universitario, richiesta che però non trova facilmente risposta date le lunghe attese per poter ricevere sostegno. Gli studi parlano chiaro: 4 adolescenti su 10 rilevano sintomi di ansia, depressione e isolamento. Siamo davanti a un'emergenza di salute mentale giovanile che richiede un pronto intervento delle istituzioni e maggiori fondi per far fronte e per recuperare i molti giovani in difficoltà. Se da una parte la maggioranza dei giovani è in questa situazione, dall'altra, nonostante tutto, essa lotta contro una realtà politica e sociale deludente.
Tuttavia, in alcuni casi, i giovani d'oggi vengono tacciati per fragili e insicuri. L'atmosfera che respiro tra di noi è un coscienzioso risveglio, una voglia di rivincita sulle vecchie idee, abitudini e pregiudizi che finora hanno caratterizzato le vecchie generazioni. L'eredità lasciataci parla di diritti negati, misoginia e desiderio di possesso, femminicidi, disastri ambientali e ferite interiori personali mai curate. Se i giovani d'oggi si sono accorti di tutto ciò e cercano di trovare delle soluzioni valide, allora, mi chiedo io, come si può arrivare a denominarli 'fragili'?
Non mi è facile rispondere a questa domanda in quanto il mio rapporto con il mondo del lavoro è stato minimo e, fortunatamente, senza problemi. Quello che posso dire a riguardo è che lo Stato non sempre difende i diritti dei lavoratori, basti pensare al lavoro in nero, alla disuguaglianza stipendiale tra uomo e donna, alla maggiore difficoltà delle donne di essere assunte in quanto potenziali madri. Ricorderei a proposito l'impegno e la forza delle nuove generazioni nel rifiutarsi di lavorare in nero con la conseguente etichetta di "fannulloni senza voglia di lavorare", le lotte femministe contro il gender gap e una sempre maggior consapevolezza di come dovrebbe essere un lavoro degno di essere chiamato tale, senza sfruttamento e discriminazione alcuna. Fortunatamente l'Italia è un Paese democratico, un vero punto di forza per poter cambiare rotta dopo aver visto e vissuto scelte politiche di un Paese che tale potrebbe non esserlo più.
I giovani a cominciare dalla scuola sono oggetto di attenzione politica o alla fine prevale chi ha una famiglia ricca alle spalle e quindi può vivere anche senza lavorare. Non mi sbilancerei su uno dei due

estremi, c'è da dire però che i capi dei vari partiti politici, a partire dalle scorse elezioni, sono approdati su social come per esempio "Tik-Tok", segno del fatto che stanno cercando di arrivare ai più giovani parlando la loro lingua, con il risultato di venire derisi e tacciati per 'cringe'. Credo che vivere senza lavorare non possa portare questi ragazzi su ottime strade, rischiando di perderli tra abuso di sostanze, alcool e malavita. Siamo nel bel mezzo di molte crisi, a partire da quella climatica che in queste settimane ha colpito molte zone del territorio italiano. Le crisi sono presenti ora come in passato, non ho una risposta o la soluzione a nessuna di queste. Certo è che fino a quando non ci sarà una metamorfosi nel campo dell'educazione e dell'istruzione poco ci possiamo aspettare dal futuro. Non basta introdurre la tecnologia nelle scuole per tenerle al passo coi tempi e allo stesso tempo non riformare la modalità di assunzione dei maestri e degli insegnanti. Siamo e diventeremo sempre più saturi di tecnologia, ma non di umanità, empatia, profondità e, come sappiamo, la tecnologia in merito non può fare molto. Le Istituzioni sembrano essersi dimenticate il valore che una sana educazione è in grado di apportare alla società. Malavita, prostituzione e illegalità diffusa hanno una matrice sociale comune, l'abbandono degli studi e la mancanza di lavoro regolato e sicuro.
Ripeto, si respira aria di indignazione e voglia di cambiamento tra noi giovani, un'aspirazione a rimettere in questione il modus vivendi e il modo di pensare che ci ha portati a questo punto. Ci stiamo accorgendo di mancanze ed errori del passato ai quali vogliamo apportare modifiche e cambiamenti, ma senza un appoggio da parte delle Istituzioni tutto questo lavoro sarà arduo, ma non inutile.
Rischiamo di andare incontro ad un nichilismo totale se non ritorniamo a noi stessi, alle cose stesse, a relazioni vere che vadano oltre il nostro "indisturbato possesso del mondo", oltre lo spazio comodo della nostra camera e delle nostre chat. L'interconnessione tecnologica può aiutare le lotte comuni, farci vedere che non siamo soli nelle nostre battaglie quotidiane, ma non risolverà i nostri singoli dissidi. Se da una parte siamo più uniti di fronte alle ingiustizie grazie ai social e al web, d'altra parte rischiamo di perderci singolarmente nello stesso mare. Credo fermamente che i momenti di crisi personale siano il punto di partenza per una splendida fioritura e questo mi permette di essere ottimista per il nostro futuro. Se prima non ci prendiamo cura dei nostri pensieri e delle nostre azioni, allora non possiamo pretendere di cambiare il mondo.

Kevin

Mi trovo in Italia per una scelta fatta dai miei genitori quando ero molto piccolo. Non dico questo perché non sono soddisfatto del luogo dove lavoro e vivo una vita soddisfacente ma proprio per chiarire meglio il mio percorso, quali sono i miei impegni in questo momento, le responsabilità che sento e come vivo le mie relazioni sociali e affettive. Se devo parlare della mia cultura etnica di appartenenza, il mio riferimento è la Cina, le usanze, la mentalità diffuse in quel paesino della zona agricola dal quale sono partiti i miei genitori per migliorare la loro vita in senso economico. Lavorare con la certezza di poter soddisfare le necessità quotidiane della famiglia. Insomma loro volevano "fare fortuna" lavorando seriamente, senza sussidi o elargizione di danaro come beneficenza. Noi abbiamo un senso etico molto forte del lavoro e goderne i frutti non è soltanto un fatto materiale. A sottolineare tale concetto mi piace ricordare il valore simbolico del "Secchiello d'oro"'. È abitudine diffusa in Cina che quando guadagni il primo salario, lo conservi, in bella mostra, in casa con orgoglio, ben visibile agli ospiti ai quali mostra che quella è una casa di lavoratori. È come l'acquisizione della certezza che puoi mantenere la tua famiglia e servire anche lo Stato. Per noi il massimo della soddisfazione è poter lavorare nelle strutture statali, come la sicurezza per esempio. Se ogni individuo, cioè ogni cittadino riesce a fare il suo dovere ed è un buon cittadino, anche lo Stato è come rafforzato. Studiare e lavorare nella cultura cinese sono valori primari è chiaro che l'individuo singolo si forma prevalentemente nella realtà sociale in cui è inserito.
Il mio primo rapporto sociale con l'Italia è avvenuto a scuola tra Parma e Reggio Emilia dove i miei genitori hanno subito cominciato a lavorare nella ristorazione, tipo di lavoro che con evidenti trasformazioni continuano a fare nel corso degli anni. Ho frequentato sia il liceo scientifico che l'istituto tecnico, conseguendo il diploma in ragioneria. A diciassette anni ho cominciato a lavorare

subito con i miei genitori. Ero il più piccolo ma l'unico dei tre figli ad essere rimasto in famiglia. I due miei fratelli maggiori hanno fatto scelte diverse: uno studia a Forlì per conseguire la laurea in medicina e poi esercitare la professione di medico e l'altro è partito volontario in Tanzania, spinto da motivi di solidarietà umana.
Ci fu un periodo della mia vita in cui pensavo che non appena mio fratello avesse completato gli studi universitari io mi sarei iscritto all'università in Scienze alberghiere e avrei gestito un albergo tutto mio. Poi sono cambiate tante cose. La maggiore conoscenza di me stesso e la percezione dei problemi del mondo mi hanno fatto cambiare idea e oggi a 24 anni dirigo una attività di ristorazione che si è affermata nel tempo, collocata in un posto strategico del territorio bolognese, lontano dal centro storico ma vicino ai centri produttivi del territorio. Il mio locale dove lavorano anche i miei genitori è frequentato da persone che ci stimano e ci apprezzano. Notiamo che la clientela è molto legata a noi e speriamo non deluderla in futuro
Mi chiedi come mi trovo io di fatto cinese a vivere fra italiani, se ho mai sentito avversione nei miei confronti o forme di razzismo o discriminazioni di qualche tipo. In tanti anni qualche elemento del genere affiora. Noi siamo in ordine con tutte le regole sociali ed economiche e di rispetto dei diritti in vigore in Italia. Lavoriamo a pieno ritmo per l'intera giornata, dandoci il cambio nei turni di lavoro al banco. Nessun elemento negativo è mai emerso. Modi gentili e cortesia sono presenti nel rapporto con i clienti, nessun senso di prevaricazione o di comando imposto da parte dei proprietari del lavoro. È successo che qualcuno entrando, visto che siamo cinesi, abbia esclamato: "ecco i soliti cinesi, non se ne può più", però poi ha alzato i tacchi ed è uscito dal locale senza alcun incidente. Libero di farlo, non costringiamo i cittadini a frequentare il nostro locale. Ho notato piuttosto che un certo senso di razzismo, di respingimento delle persone, è presente fra il Nord e il Sud dell'Italia. Probabilmente è un conflitto antico mai risolto. Non ho conoscenza approfondita della storia dell'Italia.
Come vedo il presente e il futuro in questo Paese? Non mi sembra che le cose in Italia vadano molto bene. Non mi soffermo volutamente sulla questione politica ma mi sembra che ci siano dei settori piuttosto trascurati. La scuola, ad esempio, che è fondamentale per la crescita dei ragazzi per una formazione culturale e umana ma anche per una corretta socializzazione. A me sembra trascurata con una notevole differenza di qualità fra quella privata e quella pubblica. E questo significa poi aumentare le differenze sociali legate alla condizione economica. In pratica chi ha i soldi può frequentare la scuola migliore e poi magari fare la specializzazione all'estero. E la causa di quello che chiamano "fuga dei cervelli". In Cina la scuola ti dà tutto, dall'istruzione allo svago, alla vita sociale con i coetanei. Adesso c'è una informazione martellante sulle bande giovanili, sulle loro trasgressioni continue, sugli atti di piccola criminalità e di autolesionismo che si spingono, fino al suicidio. Io vedo ragazzi soli in una scuola fragile e in famiglie deboli. I ragazzi non hanno adulti con cui confidarsi, spesso subiscono torti e nella loro solitudine non hanno la capacità di elaborare le sconfitte o semplicemente le emozioni negative di cui sono investiti. Non vedo bravi politici in grado di capire che nelle difficoltà globali nessuno può isolarsi ed essere autonomo basandosi sulle proprie risorse. Ritengo che anche i giovani italiani dovrebbero essere con lo sguardo lungo verso l'estero come fosse una salvezza e nello stesso tempo più determinati e disposti a liberarsi dalla gabbia di protezione della famiglia. Uscire da una sorta di provincialismo che pure esiste in Italia, andare all'estero per conoscere altre organizzazioni sociali; serve ai giovani ma anche al paese Italia per un suo sviluppo più all'altezza dei bisogni che emergono.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

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

L’antropologia visiva e il cinema come testo etnografico: la Napoli di Özpetek e Sorrentino

da *Napoli velata* di Ozpetek

di *Annalisa di Nuzzo*

Etnografia, Antropologia, Cinema

L’antropologia interpretativa osserva, raccoglie, rielabora e si confronta con tutto quanto può essere utile a realizzare una etnografia complessa, risultato di una *thick description*. Per un’antropologa della complessità, che ha studiato e continua a studiare Napoli attraverso la sua ipertrofica cultura, il cinema rappresenta una particolare forma di etnografia inconsapevole che mette insieme linguaggi diversi e complementari – immagini, suoni, parole – realizzando un prepotente ed efficace sguardo olistico.

Il sapere e la ricerca antropologica sono inevitabilmente legati all'etnografia, che dà vita e concretezza a principi e connotazioni di un'antropologia che costantemente rielabora e riflette sulle sue interpretazioni del mondo e delle culture, nonché sugli strumenti interpretativi più idonei. È ovvio ribadire che una non può esistere senza l'altra. Negli ultimi cinquant'anni, le forme possibili di etnografia si sono moltiplicate e le relazioni con altri statuti epistemologici e disciplinari si sono consolidate. Antropologia e storia, antropologia e letteratura e, più recentemente, antropologia e web nella forma della netnografia. Gli antropologi, specialisti delle contaminazioni, si sono impegnati utilizzando materiali e linguaggi di "etnografie inconsapevoli" (Di Nuzzo 2018) come strumenti interpretativi delle forme culturali, contribuendo ad arricchire il punto di vista antropologico. In un mondo che non è né "già" né "ancora", il campo in cui si muove l'antropologo è costantemente in tensione tra confini, in uno spazio intermedio, nell'esperienza dei margini che sfumano e delle soglie che si spostano. In questo contesto, in cui nulla può essere ridotto a schemi unilaterali e unidirezionali, l'osservatore stesso fa parte della propria osservazione, poiché guardare ed essere guardati sono intrinsecamente collegati.

I film e i video sono ormai parte integrante delle nostre vite, ma cosa succede quando il cinema incontra l'antropologia? Da questa unione nasce l'antropologia visiva, una specializzazione dell'antropologia culturale. L'antropologia ha sempre utilizzato mezzi audiovisivi per le sue ricerche, inizialmente attraverso la fotografia e successivamente con l'avvento delle videocamere. Tuttavia, inizialmente le foto e i filmati erano solo un supporto aggiuntivo per la ricerca e non un vero e proprio metodo. Margaret Mead e Gregory Bateson sono stati i pionieri nello studio dell'antropologia visiva e hanno gettato le basi per lo sviluppo di questa disciplina. L'antropologia visiva è stata istituzionalizzata negli anni '70 e nel 1973 è stato discusso durante il convegno biennale dell'American Anthropology Association, che ha portato alla pubblicazione del testo curato da Paul Hockings *Principi di Antropologia Visuale* (1975). Negli anni '90 è emerso un nuovo interesse, come illustrato nel testo *Rethinking Visual Anthropology* (1997) curato da Markus Banks e Howard Morphy, che suggeriva di estendere il campo dell'antropologia visiva allo studio delle espressioni visive della cultura e di qualsiasi forma culturale visibile.

Da questa prospettiva, i film possono essere considerati come testi etnografici che testimoniano un "campo specifico" e offrono una visione interpretativa di una cultura specifica da parte del regista. Sono emersi diversi approcci e filoni di studio nel linguaggio visivo, come il filmato etnografico, l'etnofiction e il docufilm (Canevacci 2001). Seguendo la lezione di Malinowski e le successive reinterpretazioni del metodo dell'osservazione partecipante, si riconsidera il rapporto emico ed etico e si creano scambi di sguardi reciproci tra osservatori e osservati, in cui entrambe le parti si riconoscono e si definiscono reciprocamente. Nell'utilizzo del filmato etnografico, l'uso della telecamera a mano permette di ridurre le distanze con i soggetti ripresi, incluso quando il regista stesso partecipa agli eventi che vengono filmati. In questo modo si utilizza la prospettiva soggettiva, in cui il campo visivo della telecamera corrisponde all'occhio di uno degli "attori" presenti sulla scena, in questo caso lo stesso osservatore.

Il secondo approccio è caratterizzato dall'etnofiction, in cui gli argomenti trattati sono di interesse antropologico, ma viene introdotta la finzione. Le storie vengono recitate da persone comuni che mettono in scena le proprie esperienze. Quindi, ciò che differenzia la fiction dall'etnofiction è il fatto che non ci siano attori a interpretare le storie e che le storie non siano frutto dell'immaginazione del regista. Un terzo modo ha a che fare con quello che possiamo definire docufilm. Questa modalità è un esempio di *cinéma verité,* così definito da Morin: «Si tratta di fare un cinema verità che superi l'opposizione fra cinema romanzesco e cinema documentaristico, bisogna fare un cinema di autenticità totale, vero come un documentario ma col contenuto di un film romanzesco, cioè col contenuto della vita soggettiva» (Fofi, Morandini e Volpi 1988: 343).

Il cinema ormai da anni fa parte della nostra vita e trovo che sia interessante vedere in che modo si sia intrecciato con l'antropologia. Così Jean-Luc Godard in un'intervista del 1964: «Ora ho delle idee sulla realtà, mentre quando ho cominciato avevo delle idee sul cinema. Prima vedevo la realtà attraverso il cinema, e oggi vedo il cinema nella realtà».

Un altro tema emergente nella produzione e nella riflessione riguarda quello che potremmo definire la "politique des auteurs". Analogamente a quanto accaduto nell'antropologia scritta, anche nel campo visivo si è assistito a uno sviluppo delle istanze autoriali, sia nella produzione fotografica che in quella cinematografica, che ha dato origine a diverse sperimentazioni relative all'uso di tecniche narrative e stilistiche particolari. In questo contesto, l'opera di Robert Gardner, autore di alcuni classici del cinema etnografico, ha progressivamente sviluppato una ricerca estetico-espressiva che cerca di trovare una dimensione di finzione per il "non-fiction film", sperimentando un linguaggio cinematografico che evoca e suggerisce poeticamente temi e situazioni, allontanandosi sempre di più dalla ricerca di una rappresentazione scientifica e oggettiva della realtà etnografica (Gardner 1986:23).
Anche i linguaggi audiovisivi e i loro prodotti diventano oggetto di studio nell'ambito dell'antropologia. Se l'antropologia a distanza, già negli anni '50, aveva sperimentato l'uso del cinema di finzione come fonte per l'analisi sociale (Mead e Métraux 2022), negli anni '90 vari prodotti delle industrie cinematografiche e televisive locali sono stati utilizzati nelle indagini antropologiche, come i quiz show giapponesi (Martinex 1997) o la programmazione televisiva balinese (Hughes-Freeland 1997).
Il regista offre all'operatore una selezione e interpretazione soggettiva, simile a quello dello scrittore, e indaga come un antropologo sul campo per creare il frutto della sua etnografia. Il cinema richiede un'immersione sospesa nello spazio della rappresentazione più sorprendente, coinvolgendo, ricreando, formulando e riformulando l'idea del mondo, reale o onirico, passato, presente o futuro, sia il nostro mondo che quello dell'altro. Finzione e realtà si fondono e convergono nell'occhio dello spettatore, creando un'unica entità cinematografica in cui l'attore e ciò che rappresenta diventano uno, fino a diventare indissolubili nel volto e nel ruolo del personaggio.
Il regista è un compagno di strada per l'antropologo e il cinema è un modo di interpretare la vita umana, che può essere illuminante per gli studi. Quindi, per gli antropologi, l'obiettivo non è tanto quello di studiare il cinema per comprenderlo come settima musa, ma piuttosto di integrare il suo specifico contenuto conoscitivo nell'approccio antropologico alla realtà, cogliendo le convergenze senza ignorare le differenze. Le modalità espressive e comunicative del cinema possono aiutare il lavoro di descrizione e interpretazione delle culture, che è proprio dell'antropologo. Quando il cinema sfrutta appieno la sua natura di mezzo espressivo principale per la visione e la partecipazione, lo spazio dell'osservatore si fonde con quello delle inquadrature, il battito si allinea al tempo scandito e si procede insieme lungo un percorso di sensi e conoscenza.
Tuttavia, ciò avviene solo se l'immagine che il cinema proietta è credibile, riconoscibile o condivisibile agli occhi dell'osservatore, ma soprattutto se rappresenta il punto di vista di chi osserva. Tutto questo ci consente di avere una visione sullo sguardo che la società ha nei confronti del film, e dunque di se stessa e degli altri. Il cinema è un mirabile artefatto rappresentativo che al tempo stesso si fa specchio in cui riconoscersi e riconoscere la figura di ciò che non è il "noi". Questo, dunque, il senso primitivo e arcaico del cinema: la percezione di *un altro mondo* che, tuttavia, diventa semplicemente *il mondo*. Figlio di un teatro antico fa di sé quella maschera che si frappone fra l'io che recita e l'io che osserva, diventa il diaframma tattile che per finzione separa le realtà, permettendo invece un osmotico dialogo. Una sorta di antropologia riflessiva (Bourdieu 1992) che dice di noi e dell'altro, dunque una forma di etnografia inconsapevole che ci regala spunti di complessa definizione.
Ciò che vediamo nel momento in cui un film ci scorre attraverso è l'insieme ricchissimo di ciò che l'artista ha voluto rappresentare e quello che il nostro io ha letto e condiviso con la pellicola. Dunque spazi, luoghi, appartenenze, una realtà geoculturale entro la quale il cinema agisce, e attraverso cui possiamo cogliere ciò che una cultura vuole vedere di sé e qual è l'immagine nella quale identifica e riconosce l'altro. Nel ribadire che il linguaggio filmico ha una sua autonomia come lo ha la letteratura, tuttavia può essere una fonte di osservazione antropologica e fornire una sua etnografia proprio perché regala il suo punto di vista. Così scrive Calvino: sono interessanti «i film da cui posso imparare o verificare determinate cose della vita (tipizzazioni, modi di rapporti umani, rapporti tra persona e

ambiente, ecc.) che se non c'era il cinema a dirmele, non sarei riuscito a capire in altro modo» (in Palumbo 2012: 519).
Allora l'antropologia nella sua aspirazione a voler essere olistica diventa la sintesi in cui i diversi piani e punti di osservazione di una cultura si possono unificare. Tuttavia il rischio In quest'ottica è che spesso il mestiere dell'antropologo è caratterizzato da un eccesso di senso e di informazioni che possono far smarrire gli elementi significativi fino a banalizzarli con il rischio di perdere un'identità epistemologica. Ma l'antropologia "interpretativa" (Geertz 1995) e "riflessiva" (Bourdieu 1992) sfugge a questo rischio: osserva, raccoglie, rielabora e si confronta con tutto quanto può essere utile e realizza una etnografia complessa, risultato di una *thick description* (Geertz 1995).
La considerazione finale in questa premessa metodologica è che ciascun testo etnografico va al di là del quadro antropologico dentro il quale nasce e ad esso sopravvive, e che comunque la teoria antropologica è univoca, mentre il testo etnografico consente, come proverò a fare nelle pagine seguenti, una molteplicità di letture in cui sembra necessario il coinvolgimento e la complicità dello spettatore/lettore. Il commento dell'etnografo tallona il racconto, le singole scene e i gruppi di sequenze orientandone l'interpretazione dei significati ma queste stesse istantanee continuano ad avere una capacità di informazione e suggestione relativamente autonoma. Dunque, nonostante i nostri progressi come sociologi, antropologi, registi e analisti del comportamento, dobbiamo ancora dimostrare per dirla con Kenneth Burke: «come la cultura immagazzini quell'anarchia di motivi, che è forse l'essenza dell'esperienza umana» (Belmonte 1997: 19). Si tratta ancora una volta di un esercizio di antropologia interpretativa e riflessiva allo stesso tempo, si spera proficuo sia per l'antropologo sia per il regista.

Napoli e il cinema

Mettere a punto strumenti di indagine utili per riconoscere e descrivere Napoli, come questa città possa essere studiata, descritta, raccontata sia da chi ne vive e respira le perenni e affascinati contraddizioni, sia da chi ne viene coinvolto come osservatore esterno, non è impresa da poco. Si tratta per l'antropologia culturale di ripensare il rapporto tra emico ed etico insieme alla possibilità di definire materiali utili per interpretare la complessità delle culture nella post-modernità.
Definire Napoli anche dopo diversi anni di indagini e riflessioni è davvero impossibile e potrei provare a farlo a partire dalle parole di Thomas Belmonte (1997:19): «Amo Napoli perché sono molto newyorkese. C'è molto in comune tra questa città e la mia: un'energia esplosiva che con la stessa rapidità crea e distrugge uomini e cose. Lo spirito del luogo a Napoli è la forza vitale. È risoluto e appassionato, ma è anche inconsapevole e insensibile allo sprone della consapevolezza e della ragione, per questo, o ti respinge o ti ipnotizza» (Belmonte 1997: 21). A Napoli anche il fatto più banale può diventare un dramma. L'aspetto sociale della città ha sempre un che di istrionico, seppure, per le classi borghesi, velato di disincanto e di apparente distaccata ironia. I toni sono teatrali. «Se il dramma fu inventato come metafora della vita, a Napoli la metafora ha sopraffatto il referente, e la società si presenta con una serie infinita di commedie dentro le commedie. Se l'arte rischiara il cammino dell'etnografo l'esperienza etnografica si trasforma in arte di vivere» (Belmonte 1997: 45).
Molte stagioni cinematografiche hanno avuto come protagonista la città, in particolare quella del neo-realismo: dal *L'Oro di Napoli* di De Sica (1954), a L*e Quattro giornate di Napoli* di Loy (1962), a *Viaggio in Italia* di Rossellini (1954) che dedica alcune scene finali del film alle processioni religiose e al senso del sacro. Negli ultimi anni la cinematografia italiana si è di nuovo rivolta a Napoli e ha avuto una singolare attenzione alla sua cultura, connotata da una transculturalità sempre più incisiva. Nelle pagine che seguono ho scelto di esaminare, utilizzando strumenti tipici dell'antropologia come quello di comparare in sinergia lo sguardo emico ed etico, la Napoli di Özpetek e quella di Sorrentino, su come l'hanno messa in scena, interpretata, raccontata.
Napoli velata (2017) di Özpetek ci restituisce una Napoli dionisiaca e apollinea in cui tutto è mistero nell'intreccio vita /morte con richiami agli elementi atavici delle sue profonde radici, attraverso una geografia della visione che seleziona e rielabora i luoghi e le suggestioni emotive e spaziali, così da

svelare una città vista dagli occhi dell'osservatore esterno ─ come lo è Özpetek, con le sua identità transculturale turco/italiana, che osserva una cultura altra di cui è ormai parte dando una sua lettura che descrive noi napoletani (sono una napoletana). I protagonisti si muovono dentro orizzonti e luoghi che costruiscono una "psicogeografia" emozionale talvolta stereotipata, a volte straniante.
La Napoli di Sorrentino in *È stata la mano di dio* (2021) è una autobiografia, uno sguardo emico, dunque, in cui vengono descritti e vissuti miti vecchi e nuovi della napoletanità, come quello di Maradona, sistemi familiari, appartenenze a luoghi legati alla vita e all'infanzia del regista. Tragedia e commedia come in ogni tratto della cultura napoletana sono indissolubilmente connessi.
In entrambi i film emerge la convinzione che Napoli sia un universo di ambivalenze e contrasti che si coniugano in un equilibrio vitale impossibile da realizzare e che si può solo amare. Questa cinematografia richiama l'immagine ingombrante ed esaltante di un sogno che continua ma che non si realizzerà. Una definizione di Napoli come città complessa, ove la Babele dei segni e la varia congestione /commistione funzionale possono essere considerate risorse oltre che vincoli.
Attraverso questo esercizio di etnografia cinematografica, si definisce una dimensione glocale del sud dell'Italia che si connette ad una dimensione di dinamica rivisitazione di se stesso, confermando ancora una volta, attraverso i secoli, la dinamicità di questa città e l'attitudine alla proficua contaminazione che non ha mai smesso di ripensare e ricreare se stessa. Questo rende Napoli una città unica, di grande tolleranza e apertura: qualcuno l'ha definita «grande spugna mediterranea», la città porosa (Velardi 1992) che trattiene e poi emana il calore; una città che riesce a condensare, a contenere, a conciliare. In tutte le sue manifestazioni la napoletanità è ricca di ambivalenze, di apparenti polarizzazioni che in realtà realizzano impossibili integrazioni.
I due film regalano istantanee di quella cultura del Mediterraneo di cui Napoli è forse il crocevia più complesso, in cui, come diceva Nietzsche, c'è una irresistibile pienezza. In questo groviglio di sguardi incrociati sembrano emergere apparenti stereotipi: una confidenza sia con il senso della morte che con la gioia, nonché con il sacrificio e la festa. Dalla cinematografia dei due registi emergono forme del repertorio culturale napoletano che guardano al mondo globalizzato con la certezza che la cultura napoletana non può essere dissolta e assimilata, forme che sembrano voler ribadire che si tratta di un "luogo" aperto al mondo. Soprattutto, queste etnografie inconsapevoli ci restituiscono una geografia artistica che ci salva da ogni minaccia di logoro folklorismo. Per entrambi è una Napoli borghese che si rivela e si racconta dai toni a tratti discreti ma che espone le sue profonde radici, una dimensione meno esasperatamente legata ad un folklore stereotipato ma che tuttavia condivide e restituisce a pieno frammenti significativi della cultura popolare.

Lo sguardo etico: la *Napoli velata* di Özpetek

Niente è come sembra a Napoli: il gusto della rappresentazione e della narrazione è esasperato, costante e teatrale, coinvolge sia gli osservatori che gli osservati invitati ad entrare in un gioco accattivante di reciprocità. L'occasione dell'incontro con Napoli per Özpetek nasce dal lavoro che gli viene offerto per la regia della *Traviata* al teatro San Carlo. Da quelle tre settimane di soggiorno a Napoli il regista scopre la città. Gli amici che lo accompagnano in questo incontro appartengono sostanzialmente alla borghesia e diventano veri e propri "mediatori" di questa esperienza. C'è un singolare rapporto tra le classi sociali a Napoli: tra i ceti "alti" e la "plebe" è sempre corsa una distanza abissale sul piano degli interessi specifici di classe cui corrispondeva e corrisponde una straordinaria vicinanza su altri piani di appartenenze strettamente culturali. Un acuto osservatore come Pasolini notava qualche decennio fa: «A Napoli certe distinzioni di condizione sociale sono stilisticamente meno lecite che altrove, data l'unità psicologica che vi regna» (Pasolini 1973: 224). Questo continuum culturale si evince ancora una volta sia dalle scene dei film di Özpetek che di quelle di Sorrentino.
Özpetek ha avuto modo attraverso i suoi mediatori/amici di scoprire aspetti della città che non conosceva, rimanendo colpito in primis dalla somiglianza che lega Napoli a Istanbul, sua città natale: «sono simili per il sentimento delle persone e per il loro atteggiamento, poi entrambe hanno il mare.

Ci sono legami strani.» In particolare, aggiungo, il mito di fondazione della città che ha a che fare con la sirena Partenope. Un mito legato alle creature mitologiche marine alla Sirena Partenope e al fallimento di una particolare tipologia di femminilità. La sirena si lascia morire sulla spiaggia dove nascerà la città, perché non è riuscita a sedurre Ulisse. Passione, vita, morte, femminilità si coniugano. Così come si armonizza una dimensione transculturale all'interno dell'identità plurima di Özpetek, frutto delle sue due culture e delle sue due città tra Occidente e Oriente lambite da un Mediterraneo che si insinua tra penisole ed isole, stretti attraversamenti come il Bosforo. Il regista, turco naturalizzato italiano, ha raccontato il suo rapporto con Napoli e con Istanbul: la prima è una città scoperta e vissuta come una "Napoli velata"; l'altra è la sua città natale, una Istanbul che diventa, "Rosso Istanbul".
Il regista riconosce e intuisce tutto questo, lo respira e ne resta colpito. Soprattutto dal singolare e creativo forte senso di morte che aleggia a Napoli, «ma i napoletani ci giocano e la fanno diventare una cosa di cui non avere paura» ha affermato. Per questo motivo ha deciso di ambientarci un film a tinte noir ma, come ha dichiarato, volendosi radicalmente distaccare dalle rappresentazioni stile Gomorra della città. «Ho conosciuto molte persone, alcune in particolare mi hanno fatto scoprire aspetti della città che non conoscevo, ogni angolo custodisce pezzi di storia, aneddoti, dettagli. Tutto si mescola, l'attualità e i ricordi antichi. La miseria accanto alla nobiltà dei palazzi storici. Il maschile e il femminile». In queste affermazioni emergono le scelte interpretative della cultura che Özpetek incontra.
Gli interni del suo film sono legati a palazzi storici abitati trasversalmente dalle diverse classi sociali, che hanno reso possibile nel tempo una trasmissione continua della cultura popolare ai ceti nobiliari prima e dell'alta borghesia poi, una sorta di reciprocità continua che ha prodotto e continua a produrre, come lo stesso film testimonia, forme di condivisione di simboli, valori, orizzonti di senso, per cui si realizza una «circolarità» culturale tra le diverse classi sociali (Scafoglio 1989) e una rivitalizzazione continua della stessa cultura popolare. Non è un caso la scelta di appartamenti vissuti e utilizzati quotidianamente, non ci sono allestimenti cinematografici ma scene di vita quotidiana, seppure gli interni sono arredati in una densità barocca che in un raffinato gioco di chiaro-scuri ripropongono il tema e il filo conduttore della densa e complessa trama vita/morte. Un noir in cui la professione della protagonista (è un medico legale) resta significativamente legata a questa dicotomia. Ma niente a Napoli è come appare.

La città che si svela tra miti, riti, luoghi

Le prime inquadrature sono dedicate ad una scala particolare di uno dei palazzi storici Palazzo Mannajuolo che è un monumento al liberty partenopeo una scala elicoidale ardita nella sua forma e che indica una sorta di infinito, uno svolgersi e riavvolgersi del tempo come avviene solo a Napoli.
Una delle scene successive del film è legata a questa condivisione trasversale degli elementi più atavici della città. Si coniuga la Napoli moderna e i riti antichissimi, come quello della "Figliata" dei femminielli a cui ha assistito lo stesso regista e nel quale è racchiuso, in parte, il senso del film. Durante la messinscena, che si svolge proprio nel salotto borghese si alza un telo semitrasparente (così come vuole la tradizione) perché la verità non va guardata in faccia nuda e cruda ma come dirà uno dei femminielli [1]: «la devi sentire, intuire rappresentare».
Nel femminiello la teatralizzazione e l'acquisizione del ruolo determinano una sorta di *schismogenesi* (Beatson 2022) individuale nella quale si ironizza, si drammatizza il comportamento sociale e sessuale del maschile e del femminile in una omeostasi che talvolta è strabiliante e che magicamente attiva processi di integrazione di una identità altrimenti impossibile. Complementarità e simmetria si coniugano attraverso questa continua interpretazione e inversione dei ruoli, anche se la scelta del partner per il femminiello è rigidamente quella di un maschio eterosessuale verso il quale si elabora una forma singolare di amore e di dinamica di coppia. La dimensione più condivisa del femminile nasce, ancestralmente, da uno scacco seduttivo (vedi Partenope) che mette in crisi il potere sessuale della femminilità a vantaggio della verginità e della

maternità. In questo senso il femminello reintegra nella diversità questi due elementi, ribadendo la sconfitta ma rinnovando elementi passionali e trasgressivi che vengono contestualizzati. Il femminiello ama come e più di una donna, ha modalità sessuali femminili, la sua passione è spesso destinata a fallire perché non ha il potere della maternità e della purezza che sono gli elementi di forza del matricentrismo meridionale.
Napoli ha ritualizzato la diversità attraverso i femminielli, identità costruita non per semplici opposizioni, ma per trasgressione del sesso attraverso il genere, insieme ad una costruzione sociale che produce integrazione. Tanto è vero che i femminielli hanno matrimoni, battesimi, tutta una serie di riti nella loro vita sociale a cui partecipano tutti gli altri del quartiere, del vicolo ancora oggi. I femminielli accudivano e accudiscono i neonati, i figli delle donne a loro affidati perché essi hanno un proprio codice etico che è quello del rispetto dell'infanzia, senza fantasie pedofile. Le madri si fidano di lasciare in accudimento temporaneo i loro figli rafforzando e stabilendo paradossali alleanze per riaffermare il forte matricentrismo napoletano. Dopo nove mesi, come in un qualsiasi buon matrimonio nasce il figlio – che è sempre maschio – e il parto diventa una rappresentazione rituale che avviene all'interno di una casa (Di Nuzzo 2017). In questa particolare coppia omosessuale, quello che ha interpretato il ruolo della sposa finge di avere il ventre gonfio e si procede al noto rito della figliata nel quale il femminiello mette in scena tutte le fasi di un parto: ha il ventre gonfio, si riposa sul letto e partorisce un figlio maschio (paradosso più forte), che in genere è un fantoccio di legno dalla dimensione di un neonato con un grosso fallo per sottolineare il sesso maschile e la sua forza.
Özpetek in pochi fotogrammi (ambienta la scena nel salotto borghese) sottolinea la forza metastorica del rito che attraversa i secoli, sottolinea la forte connotazione del travestitismo esasperato che rende palpabile l'eccesso e la costruzione sociale teatralizzata di un genere non inscritto nel sesso definito dal corpo ma pur sempre possibile condivisibile nell'orizzonte simbolico dell'integrazione della diversità. Napoli non è solo camorra ma un luogo abitato da persone curiose, cittadini consapevoli e disincantati, una città in cui convivono i contrasti più stridenti e in cui le stratificazioni del tempo sono visibili e si possono vivere e attraversare. Il viaggio di Özpetek in questa città attraversa queste complesse stratificazioni. Le inquadrature di Piazza del Gesù ci dicono di una Napoli che svela la sua storia, i suoi luoghi sacri che hanno a che fare però, come in altri momenti del film, con il mistero di una religiosità complessa, fatta anche di possessioni benigne e di Sibille popolari. Donne segnate da poteri extraumani, incarnazioni di spiriti buoni.
Özpetek non si lascia sfuggire questo rapporto con la divinazione e la guarigione sia di disagi psicofisici sia esistenziali nella scena della Sibilla. Molte sono ancora in area campana le guaritrici che attraverso "rimedi altri" configurano la possibilità di essere guide di riferimento per una comunità angustiata da momenti di scompenso anche individuali, come nel caso della nostra protagonista. Donne guaritrici che spesso sono all'interno di una vera genealogia di guide spirituali carismatiche al femminile (Di Nuzzo 2019). Il "dono", come lo si definisce, viene tramesso dopo un lungo periodo di apprendistato, sempre attraverso altre figure femminili che a loro volta hanno poteri sciamanici e sono avvezze a gestire incorporazioni benigne di anime perse, segnali di una forma di religiosità fatta di assertività e cura della comunità. Un susseguirsi di trasmissioni di poteri spirituali in linea femminile con funzioni di guida del gruppo e delle comunità, rivolti a soddisfare richieste e bisogni d'ordine immediatamente mondano, cioè salute, benessere, fertilità, successo, vitalità. Sono "religioni di guarigioni" (Di Nuzzo 2022) in cui l'incorporazione delle anime perse e dunque dell'adorcismo [2] ha un posto fondamentale. Un percorso di visioni, sogni, voci di entità divine che diventano il fattore di legittimazione del loro prestigio. Culti pre-cristiani e forme di religiosità popolare cattolica si fondono, confondono si sincretizzano, e non è strano che la borghesia colta si rivolga a queste forme rituali per liberarsi da uno spirito che tormenta, come per la protagonista del film, per una sorta di liberazione esorcistica. Ancora una volta a Napoli niente è come sembra.
La divinazione e il controllo del futuro sono declinati anche attraverso il gioco, il rischio, l'azzardo. In un altro momento corale del film viene rappresentata la "tombola vaiassa" ambientata nel chiostro di San Martino. Ancora una volta sacro e profano si uniscono in questo gioco/rito, vi coagulano i motivi della divinazione, del rischio, del caso e della fortuna in cui i numeri sono gli elementi di una

particolare grammatica che interpreta il mondo. Il gioco della tombola [3] si coniuga nella cultura popolare alla cabala che a Napoli diventa *La smorfia* e definisce uno specifico linguaggio dei numeri. L'ordine del mondo e la sua lettura slittano in una trasposizione popolare di corrispondenze che hanno a che fare con antichissime possibili ascendenze pitagoriche.
La smorfia è protagonista oltre che della tombola anche del gioco del lotto [4], ritenuto il gioco per antonomasia dei napoletani in cui è presente il desiderio del rischio stocastico, del poter vincere la miseria e la povertà con un colpo di fortuna. Il mistero della divinazione e del voler entrare in contatto con poteri extraumani e divini sono gli elementi di una strategia della speranza di poter governare il futuro e di ricevere i numeri giusti per lo più attraverso i sogni. Una complessa costruzione culturale che resiste alle contraddizioni empiriche, perché i suoi scopi vanno aldilà dei risultati materiali del gioco. Vari sono i modi per conoscere i numeri giusti e per interpretare correttamente il rapporto tra sogni, realtà e corrispondenza con i numeri che la smorfia traduce insieme ad altri "intermediari", come per esempio i femminielli, protagonisti anche della tombola. Per giocare bisogna mediante riti e preghiere rivolgersi sia agli intermediari sia a potenze soprannaturali che conoscono il futuro (e quindi anche il futuro dei numeri) e lo possono comunicare ai loro devoti. Sono molte le categorie a cui si ci può rivolgere: i santi, i morti e una serie di figure extraumane come il *monacello.*
Özpetek riconosce le stratificazioni e la complessità degli elementi in gioco, e offre fino alla fine del film un ricco caleidoscopio in cui ci si può smarrire e che a tratti diventa superficiale. Così la "stanza segreta" del museo archeologico si ricollega alla potente energia erotica, carnale, enigmatica, dionisiaca, della città attraverso i dipinti dell'antica Pompei in una morbosa e singolare fruizione del patrimonio archeologico. Intanto la città borghese, colta e illuministica continua ad incontrare il mistero e le sue diverse forme culturali. Si susseguono altri luoghi simbolo, come la farmacia degli incurabili e la cappella San Severo in cui avviene l'epilogo del racconto. La sala della farmacia nella quale si viene catapultati nel film è un'esplosione di maioliche – circa 400 – e scaffali in legno dagli intagli dorati, col pavimento in maiolica e la tela del Bardellino che decora il soffitto, rappresentante Macaone che cura Menelao ferito (1750). Qui arte, scienza e mistero si incontrano nella massima espressione del barocco rococò. In questa stessa stanza, che è poi quella che ci è concesso vedere meglio in *Napoli Velata*, è esposto l'Utero Velato: un grande utero verginale su cui si sofferma la scena del film, che domina l'intera sala, sezionato come per un taglio cesareo longitudinale.
Özpetek passa dal ventre fittizio e teatralizzato dei femminielli al ventre virginale e gelidamente sezionato della farmacia. Tra questi due momenti scorre nelle immagini del suo film la cultura e la vita della città. Il personaggio di Pasquale tesse i legami tra le diverse contraddizioni della cultura napoletana. Il punto più esaltante e conclusivo di questa sinergia è sicuramente la cappella del Principe di San Severo in cui si trova il Cristo Velato, una delle opere più suggestive e affascinanti dell'arte napoletana, scolpita nel 1753 da Giuseppe Sanmartino. Il velo, anziché occultare la sofferenza di Gesù, la mette in mostra grazie al movimento della stoffa scolpita con impeccabile sapienza; nelle morbidezze della coltre si radunano il tormento e la misericordia della crocifissione. La statua, che appare in una delle scene conclusive di *Napoli Velata*, è posizionata nella navata centrale della chiesa sconsacrata di San Severo che ci restituisce un velo che non nasconde ma svela. Svela anche la complessa personalità del principe mago alchimista e studioso dell'anatomia umana, protagonista di racconti popolari tra crudeltà e passioni.
Le riprese del film e la sceneggiatura del regista sono dunque una sorta di diario sul campo che offre la possibilità di interagire tra lettura antropologica ed etnografia visiva e sonora. La musica, il rumore, il frastuono, le voci sono nel corpo della città. Seguendo la sua dinamica tra luoghi e storie emerge la cultura napoletana che consegna allo spettatore ma anche all'etnologo una mappa precisa e densa. In questa radicale contrapposizione i rimedi della cultura colta e popolare si intrecciano attraverso la visione borghese che più che mai è cultura anfibia che attraversa il tempo e lo spazio come la macchina da presa del regista. Emerge una città "femmina" caratterizzata da quel matricentrismo descritto da Thomas Belmonte (1997: 108) dove mito, seduzione, dolente rassegnazione, energia vulcanica (che solo chi vive sotto un vulcano conosce) e disincanto si coniugano dentro i suoi miti e racconti così come dentro le sceneggiature e le immagini.

"Napoli è femmina" conferma il regista e ne è la prova tutta la stesura della sceneggiatura, in cui sono protagoniste le diverse polimorfe figure femminili con il richiamo a forme di maternità compresa quella del femminiello. Dentro questo grande e onnicomprensivo ventre materno c'è sapere alchemico e magico ma anche altro, la smorfia, i numeri, e gli oggetti apotropaici come l'occhio portafortuna passato di mano tra i vari personaggi fino a tornare misteriosamente nelle mani della protagonista. L'occhio-amuleto che la protagonista del film conserva gelosamente come ricordo del padre, è sicuramente metafora dello sguardo del regista ma rappresenta anche la continuità e la vitalità di tutta la cultura napoletana. Quella cultura che si definisce dell'invidia (Scafoglio, De Luna 1999) che opera attraverso "il fascino" ovvero l'influenza che esercitano alcune persone su altre per lo più senza saperlo e/o volerlo attraverso lo sguardo in cui affascinatori e affascinati si contendono i poteri. Lo sguardo e dunque l'occhio, in tutta la cultura del fascino, è l'arma seducente che ha potere distruttivo e propositivo ma è anche, nel nostro caso, lo sguardo della macchina da presa, lo sguardo dell'autore. Forse Napoli è come la protagonista del film: si abbandona agli eventi, perde lucidità ma poi acquista consapevolezza di ciò che è della sua bellezza, del suo fascino e si distende serena ad affrontare la sua storia e a vivere le sue energie lasciando al fondo il suo mistero.

Lo sguardo emico: *È stata la mano di Dio*. La Napoli di Sorrentino

Nel film del regista premio Oscar Paolo Sorrentino, *È stata la mano di Dio* realizzato nel 2021, siamo di fronte alla Napoli raccontata da un napoletano. Una etnografia inconsapevole dettata, a voler utilizzate le chiavi interpretative antropologiche, dallo sguardo emico ossia da chi è parte della cultura che descrive. Il filo conduttore che ci consente immediatamente di essere accompagnati in questo viaggio all'interno del modo napoletano, è l'elemento costitutivo del paesaggio che attraversa gran parte delle scene del film: il mare. Il film si apre con l'inquadratura dall'alto del mare del golfo di Napoli. Il mare che ritorna ossessivamente in molte scene, fatto di gite in gozzo, di bagni, di tuffi. Un mare che è orizzonte e speranza («tu non hai un dolore, hai una speranza», grida uno dei personaggi al giovane Fabio Schisa, alter ego sorrentiniano nel film). Il mare che è Napoli stessa che racconta la città e le mille storie che contiene, oltre che la storia di formazione di Fabio/ Paolo Sorrentino.
Siamo di fronte ad un racconto cinematografico di formazione, una storia di vita, una particolare forma di autobiografia. In questa Napoli della fine degli anni 80 più che il mistero, più volte richiamato da Özpetek, c'è la follia, il riso, la malinconia, il dolore e su tutto la famiglia meridionale della media borghesia che conserva i tratti specifici del legame rituale con il cibo, con forme di eccesso emotivo e di teatralità dei sentimenti come il dolore, come l'amore. È la sua Napoli segnata, come sottolinea il regista, da conflitti esasperati che sono prove di rituali di passaggio e di iniziazione alle diverse fasi della vita in cui c'è ancora una volta un profondo rapporto con la morte e l'elaborazione drammatica di un lutto.
La quantità di dettagli e sfumature messi in scena nel film è ipertrofica. Sorrentino racconta le case napoletane, il loro arredamento, i ninnoli, i soprammobili. Si susseguono in questa galleria visiva il barocco borbonico della casa della baronessa Focale, il minimalismo borghese e un po' kitsch della famiglia del protagonista, il modernismo anni Ottanta di casa di zia Patrizia. Non più i palazzi del centro storico come per *Napoli Velata* ma i quartieri e i parchi condominiali della Napoli del Vomero, costruiti dopo la Seconda guerra mondiale in cui però si ritrovano residui di nobiltà decaduta, borghesia colta e una parentela enormemente estesa. Un familismo meridionale con tutte le nuove e antiche contraddizioni che ripropone il legame con il cibo, le tavolate di famiglia, i pentoloni di sugo di pomodoro, il rito alimentare legato all'estate che coinvolgeva tutte le generazioni per la preparazione delle bottiglie di passata di pomodori fatte in casa, riempite da tutti i componenti della famiglia a seconda dell'età e del sesso. Ricordi e modalità del condividere che appartengono a tutti i meridionali.
Sullo sfondo le violente liti di zia Patrizia con il marito, la sua follia, la sua prepotente carica erotica. Si intravede con discrezione significativa il legame della Napoli borghese con l'altra Napoli, con la Napoli dell'illecito che in quegli anni era il contrabbando delle sigarette rappresentato con le scene

dei velocissimi motoscafi dei contrabbandieri che solcano le acque del golfo ma anche attraverso l'amicizia di Fabio con il contrabbandiere Armando, che lo porterà a scoprire il sottobosco della delinquenza napoletana. Sorrentino si confronta col suo passato attraverso la sua città, riletta e rivista attraverso l'occhio del cinema, così come Fellini fece con la sua Rimini in Amarcord.
Sono luoghi dell'anima e della memoria che diventano i segni e i simboli di una cultura che gli offre il modo di superare una fase della sua vita, che gli consente di elaborare il lutto per la perdita dei suoi genitori in un incidente domestico (esalazioni di gas). Lo sguardo emico di Sorrentino restituisce la sua storia, la sua appartenenza che è poi la storia della cultura stessa della città un esercizio di esorcismo per ricomporre il drammatico scontro vita/morte. C'è il desiderio di consolidare il legame tra umano e extraumano, tra sacro e profano. Un tratto potente della cultura meridionale, una forma di religiosità dei napoletani che Sorrentino ci restituisce fino in fondo, che si percepisce in tutto il film e che assume un'ulteriore declinazione con il legame verso Maradona a partire dallo stesso titolo del film.
Una della prime scene dal sapore surreale, ripropone la presenza del monacello visto con disincanto e ironia ma con un tocco di partecipazione che, per dirla con Eduardo, si potrebbe riassumere così: «Essere superstiziosi è da ignoranti, ma non esserlo porta male». La versione borghese di questa vicenda è stata raccontata dalla scrittrice giornalista Matilde Serao (1880) che ne documenta la radicata e diffusa presenza a Napoli. Il Monacello è il frutto di un amore contrastato tra Catarinella, figlia di mercanti, e Stefano, giovane aristocratico. Durante un incontro amoroso Stefano è ucciso, e la donna impazzita dal dolore, è ricoverata in un convento dove partorisce. Il bambino rimane, con il passare degli anni, un essere minuto, e la madre, per farlo crescere, si vota alla Madonna e veste la sua creatura da piccolo monaco, bianco e nero. Il bambino resta un nanetto dalla testa enorme, il volto terreo e gli occhi grandi; la gente lo chiama per derisione "lu munaciello" e gli attribuisce poteri soprannaturali che può esercitare a suo piacimento nel bene e nel male. Poi improvvisamente svanisce nel nulla, secondo alcuni portato via dal diavolo, secondo altri ucciso dai parenti del padre. I napoletani sono convinti che si aggiri ancora nelle case della città, ormai puro spirito, capace di fare il bene e il male, di premiare o di vendicarsi. Ha molti poteri: può far trovare soldi e tesori, può picchiare e tormentare, può dare i numeri giusti per giocare al lotto. Per zia Patrizia, nella scena del film è un "intermediario" insieme a San Gennaro che può, nella sua follia visionaria, restituirle la fertilità.
Ma Sorrentino, se attinge alla tradizione e alle antiche ritualità sacre per dare sostanza e forma alla costruzione di uno dei miti fondativi della vita della città e del suo pantheon, è anche testimone, acuto interprete e artefice di nuove mitografie e forme di religiosità come per Maradona. C'è in questo senso un continuum tra tradizione e riplasmazione della stessa. Il mito di Maradona e la sua divinizzazione sono inscritti nelle vicende della città; i napoletani lo hanno reso eterno senza essere né blasfemi né folkloristici. Napoli lo ha divinizzato perché rappresenta uno scacco alla sconfitta; è l'eroe sportivo che come per l'antica Grecia onora gli dèi e viene assunto all'Olimpo; è il rovesciamento della sorte e del rapporto vita/morte. La vicenda personale di Sorrentino lo ratifica. Il giovane Fabietto non ha subìto la stessa sorte dei genitori con cui doveva essere nella casa in montagna, solo perché la sua devozione /fede verso Maradona (doveva seguire la partita Napoli-Empoli), lo ha salvato dal suo destino e ha rovesciato il rapporto vita /morte. Significativo il breve dialogo tra lo zio Alfredo e il protagonista:

Alfredo: Come mai non eri a Roccaraso? A te piace sciare.
Fabietto: C'era il Napoli allo stadio. Dovevo vedere Maradona.
Alfredo: È stato lui! È stato lui che ti ha salvato.
Fabietto: Ma chi zio?
Alfredo: È stato lui! È stata la mano di Dio!

In queste poche battute si riassume la relazione dei napoletani con il divino e il sacro, il modo popolare in cui la divinità è persona, è confidenza, è legame quotidiano e si finisce per parlargli a tu per tu, lo

si incontra e ne si riconosce il tratto divino. Del resto, il titolo richiama questa particolare relazione a cui Maradona stesso fece riferimento in un suo famoso goal agli inglesi fatto con la mano, durante una partita del campionato del mondo del 1986. Ma non è la dimensione del calciatore che il film evoca, è piuttosto il simbolo e l'incarnazione di un universo culturale che ha reso possibile oggi l'esistenza nei quartieri spagnoli della città di un luogo che è diventato un altare laico e celebrativo a cui migliaia di napoletani, e non, vanno a fare visita. Precisa Sorrentino: «A me piace moltissimo questo aspetto perché è una mescola di sacro e profano che poi nel caso di Maradona neanche tanto profano perché Maradona in realtà si può comprenderlo solo attraverso il rapporto con il divino è una figura che ha a che fare con il divino, Maradona non è arrivato a Napoli, è apparso» (Netflix Italia 2022).

Quella Napoli dalla quale, come dice ancora il personaggio Antonio Capuano a Fabio, «nessuno se ne va mai davvero. Tantomeno quelli che sono andati a Roma: "i strunz"». Invece per Fabio, lasciare Napoli, certi luoghi, certi ricordi, la città in cui si è sentito abbandonato, significa la possibilità di continuare a sognare. Alla fine anche Fabietto incontrerà il monacello quando comprende di non poter più resistere al dolore della perdita dei genitori e decide quindi di tener fede al proposito di recarsi a Roma: lungo il tragitto in treno, in una stazione desolata, vede apparire un munaciello, che lo saluta con lo stesso fischio adoperato dai genitori per esprimere affetto reciproco e ai figli. Quello stesso munaciello che era apparso a sua zia Patrizia e di cui lui solo aveva pensato possibile l'esistenza.

È stata la mano di Dio è anche e soprattutto la possibilità di una cultura di lasciare lo spazio al sogno e allo stesso tempo al disincanto. In un altro momento del film Sorrentino fa dire al suo protagonista la funzione e il ruolo del cinema nei confronti del reale: «La realtà non mi piace più. La realtà è scadente. Ecco perché voglio fare il cinema». In una delle interviste rilasciate dopo l'uscita del film Sorrentino ribadisce: «Far parlare la verità è il punto di partenza per tutti i racconti, però la verità va reinventata, il modo con cui i napoletani lo fanno è molto divertente e questo sicuramente l'ho rubato ai napoletani. É molto utile vivere qua se si vuole raccontare delle storie; rubo quello che vedo senza sapere bene che cosa sono, questo è stato un primo approccio con l'invenzione del racconto» (Netflix Italia 2022).

Invenzione, realtà, etnografia inconsapevole tutto si integra. Il cinema ha il merito di non disunire, è la possibilità per il protagonista (ma poi per quanti altri nella realtà) di andare via dalla città ma di restare con lei e con il suo mondo, di poter rappresentare il salotto buono della città come la Galleria Umberto I e Piazzetta Serao, Piazza del Plebiscito, luoghi iconici del centro storico, come spazi della memoria e segni di un'appartenenza così come lo sono le anguste case dei quartieri spagnoli.

Queste contraddizioni sono i sintomi di quella complessità propositiva che è allora lo specifico più accattivante di questa «grande spugna distesa sul mare, che non affronta i suoi problemi attraverso macro-progetti, sulla base di una ratio logocentrica, che non riduce il complesso delle tensioni, dei conflitti, che non tende ad annullarli, bensì ad assimilarli e, quasi, a nutrirsene». Per Napoli si potrebbe allora concludere che «Last things before the last: si trovano a Napoli o nelle sue vicinanze le tombe di Virgilio e Leopardi, le grotte profetiche nei dintorni (l'antro della Sibilla cumana), l'ingresso a regno dei morti (il lago d' Averno), la Camorra, i grandi e piccoli delinquenti, le *sceneggiate napoletane* rese celebri dal cinema, l'innata arguzia degli umiliati e offesi, la loro ironia fatalistica e l'illuminismo iperbolico, esercitato come fine a se stesso perché tanto non c'è verso di cambiare le cose. Lungo le strade, superficiali o sotterranee, all'ombra del Vesuvio, gli uomini inseguono i misteri della morte e della fertilità: ma dove c'è pericolo cresce /anche ciò che salva» (Van Loyen 2020: 9).

Napoli continua ad essere una delle porte di accesso di un Mediterraneo che è un continente liquido, una fossa circondata da gradini su cui sporgono le culture, un anfiteatro con lo scenario di pietra, tagliato una volta per tutte nella roccia come nelle tragedie greche e con il mare come sfondo (Morand 2007: 94). Una delle scene conclusive del film girata alla Piscina Mirabilis, di Bacoli sembra confermare tutto questo. Vestigia dell'antico passato si coniugano alla natura del luogo, che accoglie il mare che si insinua tra le grotte tufacee in quella eterna dialettica di apertura e chiusura di un luogo

e di una cultura pervicacemente legata alle sue radici ma radicalmente aperta alle contaminazioni e alle trasformazioni.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Il femminiello è una forma particolare di omosessualità legata alla tradizione popolare della cultura napoletana. Uomini nel corpo si travestono accuratamente da donne e interpretano il genere femminile in tutte le forme del quotidiano e delle relazioni sociali. Per approfondimenti: "Napoletanità e identità post-moderne. Riplasmazioni del femminiello a Napoli", in *Femminielli. Corpo, genere, cultura,* Eugenio Zito e Paolo Valerio (a cura di), ed. Libreria Dante & Decartes, Napoli 2019: 149-184.
[2] Si definisce adorcismo l'incorporazione di uno spirito benevolo l'accettazione da parte del soggetto posseduto dall'entità extraumana.
[3] Gioco della tradizione italiana in particolare a Napoli diventa una forma di teatralizzazione vissuta da tutto il gruppo dei partecipanti. Chi dirige il gioco ha un "cartellone" in cui sono indicati i numeri da 1 a 90 e il suo compito è di estrarre da un piccolo paniere uno dei 90 numeri che sono all'interno. A ciascun giocatore viene data una cartella con un gruppo di numeri casuali vince chi per primo completa la cartella che ha ricevuto, ad ogni numero corrisponde a Napoli un significato ed una corrispondenza con fatti e persone e pertanto chi estrae i numeri si esprime secondo questo particolare linguaggio.
[4] Antico gioco d'azzardo. La nascita è incerta sembrerebbe intorno alla metà del Quattrocento. Si diffuse In Italia e in Francia; ricalca il gioco della tombola ma in questo caso è lo Stato che estrae ufficialmente e pubblicamente cinque numeri tra 1 e 90, con premio in denaro per coloro che ne indovinano almeno uno. I giocatori puntano anche su combinazioni di numeri, ad ogni grande città italiana corrisponde una "ruota da cui vengono estratti i numeri". Per approfondimenti: D. Scafoglio*,* "Il lotto. Il gioco, la beneficenza e le strategie della speranza", in *Contesti culturali e scambi vernali nella Napoli contemporanea,* Gentile, Salerno, 1989: 3 1-96.

Riferimenti bibliografici

Appadurai, Arjun (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi: Roma.
Augè, Marc (1993), *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità,* Elèuthera: Milano.
Banks, Marcus and Morphy, Howard (1997), *Rethinking visual anthropology*, Yale University Press.
Belmonte, Thomas (1997), *La fontana rotta. Vite napoletane*, Meltemi: Roma
Bourdieu, Pierre (1992), *Risposte. Antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri: Torino
Canevacci, Massimo (2001), *Antropologia del cinema,* Feltrinelli: Milano.
Di Nuzzo, Annalisa (2017), 'Neapolitan social-transgenderism: the discourse of Valentina OK in Naples', in Baker, P. and Balirano, G. (eds.), *Queering Masculinities in Language and Culture*, Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan.
Di Nuzzo, Annalisa (2018), 'Napoli allo specchio. Itinerari napoletani tra etnografia, letteratura e riflessioni antropologiche', in *Etnoantropologia* Rivista SIAC (Società italiana di antropologia culturale), 6(2): 31-44
Di Nuzzo, Annalisa (2019), "Napoletanità e identità post-moderne. Riplasmazioni del femminiello a Napoli", in Zito, Eugenio and Paolo Valerio (eds), *Femminielli. Corpo, genere, cultur*a, Libreria Dante &Decartes,: Napoli: 149-184.
Di Nuzzo, Annalisa (2022), "Napoli tra utopie, eterotopie, rinascenze", in *Dialoghi Mediterranei,* 55: 35-53
Fofi, Goffredo, Morandini, Morando, Volpi, Gianni (1988), *Storia del cinema. Dalle "Nouvelles vagues" ai nostri giorni,* vol. 1, Garzanti: Milano.
Gardner, Robert (1986), "The fiction of non-fiction film", in *Cilect Review,* 1: 23-24.
Geertz, Clifford (1988), *Interpretazione di culture,* Il Mulino: Bologna
Hockings, Paul (2003), *Principles of visual anthropology*, New York: Mouton De Gruyter.
Hughes-Freeland, Felicia (1997), "Balinese on television: Representation and response", in Banks, M. and Morphy, H. (eds.), *Rethinking visual anthropology,* New Haven-London, pp. 120-138.
Martinez, Dolores. (1997), "Burlesquin knowledge: Japanese quiz shows and models of knowledge", in Banks, M. and Morphy, H. (eds.), *Rethinking visual anthropology*, New Haven-London: 105-119.

Mead, Margaret and Métraux, Rhoda (2022),'The study of culture at a distance', in *Socio-Anthropologie,* 45: 281-296.
Morand, Pierre (2007), "Méditerranée Mer des surprises" cited in Guarracino, S., *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Bruno Mondadori: Milano.
Netflix Italia (2022), *È stata la mano di Dio: attraverso gli occhi di Sorrentino* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=VhNOsA1wBns
Palumbo, Matteo Angelo (2012), *"Quell'altro mondo che era il mondo". Calvino e il cinema,* in "Italies",16: 519 -517
Pasolini, Pier Paolo (1973*), Passione e ideologia,* Garzanti: Milano.
Pasolini, Pier Paolo (1975), *Scritti corsari,* Garzanti: Milano
Scafoglio, Domenico (1989*), Contesti culturali e scambi verbali nella Napoli contemporanea,* Gentile: Salerno.
Scafoglio, Domenico (2000), *Numeri. Il gioco del lotto a Napoli,* Ed. Ancora del Mediterraneo: Napoli.
Scafoglio, Domenico e Simona De Luna (1999), *La cultura dell'invidia. Il malocchio e la iettatura nell'Italia meridionale,* Gentile: Salerno
Serao, Matilde (ed.or.1880), *Leggende metropolitane,* Gazzetta di Napoli: Napoli
Van Loyen, Ulrich (2020), *Napoli sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città,* Meltemi: Milano.
Velardi, Claudio (1992), *La città porosa. Conversazioni su Napoli,* Cronopio: Napoli.

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.

Regimi alimentari e pratiche religiose

di *Mariano Fresta*

Come Dio comanda è una locuzione avverbiale che il Dizionario di Italiano di De Mauro così spiega: «nel modo migliore, bene»; aggiungendo come esempi due frasi abbastanza comuni: «fare qualcosa come Dio comanda», «abbiamo mangiato come Dio comanda». Possiamo ancora aggiungere: piove come Dio comanda, costruire una casa come Dio comanda e così via …
Ma qual è il significato vero del titolo del volume di E. Moro e M. Niola, *Mangiare come Dio comanda* (Einaudi 2023)? Una prima risposta ci è data dal dizionario più sopra citato: mangiare pietanze debitamente cucinate, magari accompagnate da bevande di qualità. Come vedremo, tuttavia, questa non è la sola definizione che viene illustrata nel libro. La frase, infatti, è usata per significare un'altra cosa, cioè mangiare come prescrivono i precetti di una religione e quindi quali sono e come si manifestano le pratiche alimentari presenti nelle ritualità più importanti del nostro pianeta. Questo secondo significato è in parte il tema del primo capitolo dell'opera dove si parla delle discussioni tra i Padri della Chiesa cattolica su cosa e su come il cristiano deve mangiare; poi, lo stesso esame viene

svolto, ma in modo più succinto, per le altre religioni più diffuse; infine l'argomentazione si riferisce a quei movimenti religiosi moderni e ai loro fondatori che sfruttano, a scopo di lucro, la moda delle diete, confondendo ad arte alimentazione e religione per avere un maggior numero di seguaci, che, a ben vedere appaiono piuttosto creduloni ed inclini a farsi persuadere da chiacchiere scientificamente ridicole. Si va, insomma, dalle pratiche cerimoniali trasmesse a noi Europei dell'età contemporanea dalle religioni del mondo classico, per arrivare fino alle mode dietetiche che si avvicendano continuamente in una società "globalizzata" in cui predominano le mode passeggere della cultura di massa e l'idea che "più dell'essere – conta il parere".
In un mondo dilacerato come il nostro, in cui conflitti armati e conflitti religiosi ed ideologici determinano un'atmosfera per niente pacifica, i due Autori nella premessa tessono l'elogio della città di Sarajevo, dove, prima della dissoluzione violenta della Iugoslavia, tra le sue comunità di religione diversa esistevano rapporti di buon vicinato dovuti ad una legge non scritta, ma da tutti osservata, per la quale la convivenza civile veniva prima delle proprie pratiche religiose, tra cui quelle alimentari. Oggi le cose non stanno più così e le differenze religiose marcano maggiormente quelle alimentari, come gli Autori dimostrano nei capitoli successivi.
Il rapporto fra cibo e religione viene individuato nei sacrifici di primizie della terra e di carni di animali allevati che gli antichi uomini offrivano alle divinità: visto, dunque, che nelle pratiche religiose il cibo con il suo consumo comunitario e rituale è stato l'elemento più importante, si può dedurre, si dice nel libro, che esso è non solo «il carburante della storia» ma anche la «materia prima della religione», in quanto le norme relative alla sua cottura e al suo consumo, essendo state sacralizzate, sono diventate leggi morali.
Per le argomentazioni generali di cui tratta, tutto il capitolo primo può essere considerato come introduzione alle pagine successive. In esso, infatti, vengono fissati i punti principali dell'alimentazione antica del bacino del Mediterraneo, dove col nome ormai noto appunto di "dieta mediterranea" continua anche oggi ad essere in auge. Visto che poi si parlerà di altre religioni e di altri continenti, tale introduzione può apparire forse eurocentrica, se non italocentrica.
Secondo Lévi-Strauss, l'addomesticamento del fuoco, con la conseguente produzione di cibi cotti, segna il passaggio dell'uomo dallo stato selvaggio a quello civile, dalla natura alla cultura. Seguendo questa traccia, gli Autori del testo ci informano che questa concezione della storia umana apparteneva già agli antichi Greci: Omero, infatti, tiene a ribadire la differenza tra Ulisse, uomo civile che mangia pane (un alimento elaborato e trasformato dal lievito e infine cotto), e Polifemo che si alimenta di cibi crudi e di carne umana e che rappresenta, per questo, una condizione primitiva, di non civiltà.
La Grecia di Omero e il bacino del Mediterraneo sono, dunque, il punto di partenza della trattazione del tema "cibo/religione", essi sono i luoghi in cui si afferma una alimentazione basata sulla triade pane, olio e vino, il consumo dei quali presuppone una serie di racconti mitologici che sono ampiamente illustrati nel libro. Il pane e il vino pongono qualche problema: la farina e l'acqua per diventare pane hanno bisogno del lievito, un elemento estraneo che ha la capacità quasi divina di trasformare l'impasto; il risultato della metamorfosi è del tutto positivo e il suo esempio può essere preso, come simbolo, per le comunità umane in cui l'arrivo di elementi estranei diventa un innesco di cambiamenti positivi. Diverso è, invece, l'esito della fermentazione del mosto che, diventato vino, se consumato in eccesso e senza averlo stemperato, può causare squilibri e caos e può far regredire fino allo stadio della primitività, come dimostra nell'*Odissea* l'episodio di Polifemo ubriaco.
Senza equilibrio non c'è civiltà, in qualunque campo dell'attività umana, spiega Platone nel *Simposio*, durante il quale si beve vino che, stemperato con l'acqua, diventa oltre che una bevanda piacevole anche il simbolo dell'equilibrio da ricercare sempre e ovunque.
Con Pitagora si affaccia un tema di grande importanza che avrà ripercussioni perfino nel mondo di oggi. Il filosofo avanza, infatti, l'ipotesi che si può vivere alimentandosi solo di vegetali, senza uccidere altri esseri viventi. La sua non era un'idea del tutto nuova in quanto nei racconti mitologici si parlava di un'Età dell'oro quando gli uomini si erano cibati solo di erbe e cereali e di una successiva Età dell'argento durante la quale sulle mense comparve la carne; ma la proposta di Pitagora aveva un

fondamento etico allora del tutto sconosciuto che probabilmente è stato il motivo per cui è arrivata fino a noi, pur percorrendo molto lentamente una strada lunghissima e tortuosa.
Dopo alcuni decenni, l'invito di Pitagora fu fatto proprio da Platone che nella *Repubblica*, per bocca di Socrate, «enuncia i princìpi di una comunità in pace con sé stessa e con l'ambiente», perché si ciba solo di cereali. Per il momento, tuttavia, si trattava di una enunciazione isolata e troppo anticonformista per un popolo che leggeva le gesta degli eroi omerici, grandi mangiatori di carne.
Con la diffusione del Cristianesimo, le cose cambiarono notevolmente, specie nella scelta dei cibi da consumare: "I cristiani mangiano di tutto" è infatti il titolo del secondo capitolo in cui si parla delle trasformazioni culturali, etiche e alimentari indotte dalla nuova religione. Questa promosse in effetti la caduta di molti tabu alimentari; se, però, tutto diventava buono da mangiare, non era lecito mangiare troppo e consumare senza che altri ne facessero parte, quindi al posto dei divieti nei confronti di alcuni alimenti subentrarono le norme della sobrietà e della condivisione nel consumo dei cibi.
La novità più importante consistette nella elevazione in sede teologica della triade mediterranea, pane, olio e vino. L'olio diventò il simbolo del crisma, del dono dello Spirito santo e della consacrazione sacerdotale (Cristo significa, come si sa, l'Unto) e il pane e il vino costituirono, realmente e simbolicamente, gli elementi essenziali della comunione, scelti probabilmente perché alimenti comuni la cui condivisione più facilmente e più profondamente poteva tenere uniti i membri della comunità cristiana.
Il tema della sobrietà nell'alimentazione occupa molto spazio del libro perché essa si presenta come fenomeno piuttosto complesso in quanto ingloba non solo la moderazione nel soddisfare i bisogni naturali ma pure gli eccessi, come la golosità e l'obesità, l'astinenza e il digiuno, intesi come peccati le prime due e come discipline spirituali le altre. La prima è tuttavia considerata un peccato veniale, come dimostrano le considerazioni di san Tommaso e i versi di Dante quando ne parla nella *Commedia*, mentre l'obesità era vista non tanto come peccato in sé, ma come esito del peccato di gola; in quanto tale era stata già condannata nella Bibbia dal profeta Amos.
Se il Cristianesimo in fine dei conti si è mostrato piuttosto tollerante nei confronti del grasso e dell'obeso, tutto cambia con «la rivoluzione industriale, dopo la quale l'obesità non è più un marchio morale, ma un aspetto della persona: l'obesità diventa malattia». E mentre una volta il digiuno si faceva per salvarsi l'anima, da quasi due secoli ormai oggi si fa per "mantenere la linea", per salvaguardare la salute del corpo.
Traendo spunto da alcuni passi biblici da cui si evince che l'obesità nasconde il peccato e che il diavolo ci vuole grassi, nella nostra età, in epoca di grande consumismo, proliferano e si moltiplicano numerose sette religiose le quali, in nome della salvezza eterna, propongono diete particolari. A questi fenomeni sono dedicate diverse pagine, dove, accanto a notizie di una certa serietà, c'è una caterva di dati relativi a pseudo-filosofi, improvvisati profeti fondatori di nuove verità religiose e soprattutto di libri di ricette e di ritrovati alimentari che lasciano il tempo che trovano. Tra questi capi religiosi si trova pure Kellogg, presente con i suoi pacchetti di *corn flakes* in tutti i supermercati e fautore di teorie pericolose come quella dell'eugenetica.
Dopo averci parlato a lungo di queste imprese poco religiose e molto affaristiche, gli Autori chiosano: «Di fatto, tutte queste "*faith diets"*, più che dell'insegnamento evangelico, sono le figlie della società dell'immagine e del cortocircuito fra essere e apparire che essa produce». Al che è lecito aggiungere che se si può mettere in discussione o negare che le religioni siano l'oppio dei popoli, come ebbe a dire Feuerbach, ci è abbastanza chiaro che tutti questi ciarlatani, consapevoli o meno, riescono con argomenti fintamente religiosi ad ipnotizzare e a convincere ed ingannare la gente. Magari qualcuno perderà grazie alle diete suggerite qualche chilogrammo, ma è certo che ad ingrassare realmente sono i conti bancari degli inventori di queste furbesche trovate.
Ovviamente nessuno di essi strumentalizza, come avviene per l'obesità, il tema dell'astinenza e quello del digiuno, comportamenti presenti in tutte le religioni esaminate e da esse spesso suggeriti. Perché molte sono le divergenze culturali e teologiche delle varie religioni, ma quasi unico è il rigore che esigono dai loro seguaci. L'esortazione all'astinenza è, dunque, ampiamente predicata e fa il paio con

l'invito all'equilibrio che ci viene dalla filosofia greca antica. Ma spesso al posto dell'astinenza si preferisce invitare al digiuno, visto insieme come rimedio corporale e disciplina morale e spirituale. Volendo, ci sono esempi da seguire, magari molto duri da sopportare, perché in genere un vero digiuno deve durare ben quaranta giorni, tanti quanti quelli in cui Pitagora, Mosè e Gesù evitarono di alimentarsi. Quaranta sono anche i giorni della Quaresima cristiana, durante i quali si richiedeva (oggi pare che le prescrizioni si siano notevolmente allentate) ai fedeli se non il digiuno totale almeno l'astinenza dalla carne. Perché questo alimento, già guardato male dagli antichi, sebbene non fosse condannato dalla Chiesa, era ritenuto pericoloso dato che, come ha stabilito «papa Paolo VI, negli anni Sessanta del Novecento, a far problema non è la carne in sé, ma quei cibi e quei comportamenti che … incarnano l'eccesso, lo spreco, la disparità sociale». Quindi, ancora un elogio della sobrietà e un invito a praticarla.

Dopo il Concilio di Trento la carne fu sostituita dal pesce, che fornisce un alimento proteico privo di quei grassi nocivi alla salute del corpo e dell'anima. E così venne eliminato un grosso problema (specie per le classi abbienti che si ammalavano di gotta), perché oltre alla Quaresima c'era il divieto di cibarsi di carne tutti i venerdì e tutti i mercoledì della settimana; il pesce era un alimento alternativo eccezionale ma difficile da trovare nell'entroterra. Fu un cardinale svedese a parlare durante il Concilio di Trento del merluzzo essiccato del suo Paese, che chiamavano *stokkfisk* (o *stockfish*): cioè, lo stoccafisso cui si aggiunse il *baccalà,* ovvero il merluzzo conservato per mezzo della salagione. Accanto al merluzzo essiccato o salato, altri pesci, ma in misura molto minore, opportunamente conservati, costituivano un'alimentazione utile a sostentare la gente nei numerosi periodi che la Chiesa definiva "di magro": tra i più diffusi le aringhe (anche questo pesce nordico), le acciughe salate (nei territori costieri), gli agoni "en saor" (presso i laghi del Nord Italia), le anguille marinate (nell'entroterra). E così si alleviavano in qualche modo l'astinenza e la penitenza imposte dalla Chiesa nei giorni quaresimali e nei venerdì di ogni settimana.

Una volta esaurite tutte le tematiche proposte dal Cristianesimo, ai due Autori non resta che accennare qualcosa intorno alle altre religioni predominanti nel mondo odierno, evidenziando di esse solo quegli aspetti in parte già conosciuti a livello di cultura di massa.

Sull'Induismo si dice quel poco che può destare curiosità nei lettori come il fatto che, essendoci un numero elevato di divinità che richiedono come forma di purificazione il digiuno tutte le settimane, i credenti che volessero seguire tutte le prescrizioni rischierebbero di non poter mangiare mai. L'altro aspetto trattato non permette simili considerazioni ironiche, perché riguarda l'intolleranza religiosa che spinge gli Indù a linciare e trucidare quei musulmani sorpresi a macellare o consumare carne bovina.

Per quanto riguarda il mondo ebraico gli Autori, dopo averne parlato qua e là a proposito del Cristianesimo, si limitano a poche considerazioni, tra le quali quella relativa alle norme e ai precetti alimentari: nel mondo ebraico, essi scrivono, dal giorno in cui Adamo ed Eva mangiarono il frutto proibito «dietro ogni ricetta c'è un precetto, un obbligo o un divieto». Queste norme hanno avuto il merito di tenere uniti gli Ebrei malgrado la diaspora, ma per la loro origine antica e la loro immutabilità nel tempo fanno sì che quel popolo viva la quotidianità contemporanea come se si trovasse in un tempo remoto modellato su credenze piuttosto superstiziose.

Gli Ebrei, ovunque risiedano, si affidano a queste norme come se fossero dogmi di fede; chi non ha fede, trova invece in esse dei procedimenti culinari che garantiscono una buona sicurezza sanitaria e una buona qualità del cibo, così che la cucina ebraica *koscher* sta «conquistando il favore di fasce sempre più estese di persone che soffrono di allergie e di intolleranze», ma anche di vegetariani e di salutisti sparsi nel mondo. Il fatturato di imprese alimentari ebraiche cresce annualmente a vista d'occhio perché commerciano prodotti "come dio comanda". «Al punto che crediamo più nell'autorità religiosa che nell'authority alimentare».

Sciolto dai molti lacci che imbrigliano l'alimentazione degli Ebrei, il mondo islamico si presenta abbastanza simile nel consumo dei cibi a tutte le popolazioni che hanno abitato per lunghi secoli i territori intorno al mar Mediterraneo. Anche l'Islam presuppone periodi di astinenza e di purificazione del corpo e dell'anima: se i Cristiani hanno la Quaresima, i Musulmani hanno il

Ramadan, un mese durante il quale il digiuno totale (di cibo e di qualsiasi bevanda) è prescritto di giorno, dall'alba al tramonto del sole; ma poiché durante la notte si può mangiare e bere a volontà, i credenti musulmani trovano sempre il modo per recuperare nelle ore buie parte dell'alimentazione giornaliera.
Il vegetarianismo buddista è molto più di una «coscienza alimentare in nome dei diritti del vivente. E al tempo stesso è una presa di posizione politica». Nelle pratiche di osservanza di queste ideologie, tuttavia, l'aspetto più evidente è che, non essendoci il concetto di peccato, non si tratta di prescrizioni tassative, ma di consigli. Un esempio notevole di come si può vivere la spiritualità insieme con la necessità di alimentarsi, secondo gli Autori, è il Mahatma Gandhi che non propone dottrine religiose; «la sua idea è che ciascuno debba ascoltare la propria voce interiore, che può essere anche interpretata come la voce di Dio, la coscienza, l'anima».
Nel volumetto le argomentazioni degli Autori appaiono come frutto di un accurato, intelligente assemblaggio di lavori sparsi e pubblicati in tempi e per scopi diversi. Probabilmente il volume raccoglie articoli di giornale e di riviste che sono stati in qualche modo resi omogenei in un'opera coesa e coerente. Quest'impressione nasce dal fatto che solo le parti che riguardano l'antichità classica e il Cristianesimo hanno una trattazione ampia e ben documentata (grazie anche a Frazer, a Detienne e alla Patristica), mentre quelle relative alle altre religioni si basano più su notizie di seconda mano che su un'attenta e diretta documentazione e riguardano maggiormente il lato per così dire "pittoresco" di quelle pratiche di culto.
L'impressione diventa sempre più forte quando si fa attenzione allo stile e al linguaggio con cui si svolgono l'illustrazione e lo svolgimento dei temi: abbandonato, per scelta, il linguaggio scientifico, sono usati termini e concetti che appartengono in genere al giornalismo dei *magazine*, con l'uso di anglismi di moda come *choosy, sequel, selfie* («farsi un *selfie* sul Partenone dove c'era l'ulivo di Atena») o di altri vocaboli esotici come *mantra* («la partecipazione come mantra della cittadinanza»), *veggie* e *veg,* al posto di vegano;oppure inaspettatamente appaiono espressioni del parlato basso come *si pappano, del calibro di …,* ecc.
In sostanza si tratta di un linguaggio leggero, fin troppo cordiale, declinato in giochi di parole (*crudo e copto*, *i cuochi fatui, la tavola di Mosè*), citazioni di slogan pubblicitari (gli Indiani preferiscono cuochi della casta dei brahmani, ritenuti "puri", perché «solo così hanno la certezza che la loro alimentazione sia altissima, purissima levissima»); oppure in citazioni di romanzi famosi («insostenibile leggerezza dell'essere»), oppure di canzonette di successo («dorme sepolto in un campo di grano»).
Sono tutti ammiccamenti continui ai lettori privi di cognizioni antropologiche, formulati con espressioni di cultura di massa che alla fine risultano non perfettamente coerenti alle molte notizie e considerazioni, contenute nel libretto, alcune alquanto importanti e preziose. La divulgazione finisce dunque col prevalere sugli intenti scientifici e fa diventare lievi i contenuti più complessi.

Dialoghi Mediterranei, n.62, luglio 2023

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. E' stato appena edito dal Museo Pasqualino il volume, *Incursioni antropologiche. Paesi, teatro popolare, beni culturali, modernità.*

A che punto è la notte? Oramai fonda

Selinunte (ph. Nino Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

La felicità, a saperlo prima, è un biscotto. Non di quelli della nonna o della mamma e neanche quelli della dolce metà copiati dal quadernetto con la copertina nera preziosamente ereditato. Un frollino però di marca. Non ho un buon rapporto con la felicità e forse a causa della vulnerabilità che aumenta con gli anni mi sono riempito la casa di confezioni da 400 grammi coinvolgendo mia moglie all'ora del caffellatte. Non è cambiato nulla a parte il balzo del girovita.
Ho spiato mia moglie per vedere se accenna a ballare dopo aver passato lo straccio asciugante sul vetro appannato della doccia; nessun passo di danza, nemmeno un abbozzo di *paso doble* ma un passo mogio nemmeno come una mazurka stanca: un'espressione composita di fatica e abbattimento. Insomma, è chiaro: si tratta della pubblicità televisiva, due esempi per intendere a che punto è la notte. Oramai fonda. La più parte "girata" nel buio. Automobili che sfrecciano fra i colori della notte, rapide e senza volto – se non ci fosse la scritta non sapremmo mai di che marca sono. E non sapremo mai quanto costano se non che per averle dovremo pagare un tot ogni mese. Dagli offuscati bagliori spunta, nitido, un possente torace che tu pensi sia l'antifona di una palestra, un body building, un qualcosa di allettante per i flaccidi da poltrona, invece trattasi di un profumo del quale non si capisce nulla dalle parole straniere pronunciate con veloce e sommesso tono, quasi da confessione di qualcosa che non merita la voce alta e forte. Una ragazza accenna ad asciugarsi i capelli con un grosso fon poi, anziché continuare l'asciugamento si dedica a ripulire il bagno dai capelli caduti; e ci fa vedere quanti ne cattura il foglio non so se di carta oppure di finta stoffa: impressionante, roba da correre subito da

uno specialista del cuoio capelluto, insomma da un tricologo di fama. Invece la scenetta continua abbandonando sia i capelli bagnati sia quelli caduti e dedicandosi alla capacità del panno – almeno sintetico – di acciuffare i peli. Una specie di tecnica del giallo applicata alla pubblicità. «Le parole sono importanti, le parole sono il modo principale per lanciare un messaggio», non sono proposizioni mie né mi ricordo chi le ha scritte, però non è male rifletterci un po' sopra. Certo non bisogna chiamare Buenos Aires Buonaria, come era costretta a fare l'Italia del Ventennio, voce non riconosciuta dallo Zingarelli 2009, e voglio ricordare Luigi Braccioforte, non ci crederete ma era Luis Armstrong. Però con "plus" bisogna giungere ad un accordo.
Sino a pochi anni addietro veniva usato da economisti, politici e sindacalisti ma sempre messo davanti ad un'altra parola. Oggi, autonomo, scorrazza in tv e viene pronunciato sia alla latina – lingua da dove viene – sia in un imperscrutabile *plas*. Forse sarà che quella "as", che vibra in diversi toni, non combacia con le mie orecchie da decenni aduse all'"accento melodico", l'antico suono perduto. Insomma, non è chiaro in quale dialetto anglofono questo *plas* venga sputacchiato: in "cockney" o detto in "received pronunciation" – che fu l'accento della Regina – oppure nel "broccolino" newyorkese, quello di "stoppa 'u carru 'ncoppa u brigge".
Ci dobbiamo rassegnare. Ogni tanto qualche mente acuta trova un …lemma di qualsivoglia lingua da utilizzare e senza timori lo fa. Ultimo debutto è quello di baobab: ha proprietà non più misconosciute, benefiche per i capelli. E sì, «Gli esami non finiscono mai», diceva Eduardo nella "Cantata dei giorni dispari". Dobbiamo imparare in fretta, prima che la schermata Tv cambi, e non possiamo gongolare vedendo viti, rondelle e altri componenti di un fornello che si svitano da soli appena spruzzati del magico detergente. Nemmeno il tempo di rimanere basiti che ci ritroviamo con una tortina in bocca. Forse è la felicità. Ho deciso di sconsigliare ai miei amici di invitare a casa propria per un caffè coloro che in tv lo vogliono ognuno diverso dall'altro: stretto, con la schiuma, lungo, ecc. ecc. Io guardo in tralice anche le persone che al bar, pompose e a voce alta, chiedono un caffè diverso da quello ordinato dai loro amici. Una volta un bassotto per ultimo sollecitò il caffè lungo: «stai attento che ti esce di fuori», echeggiò un'acida sottolineatura. Acido ialuronico, acqua micellare, ananas per capelli a doppie punte e ossigeno a volontà.
Non sappiamo nulla delle proprietà di queste sostanze – almeno io telespettatore a canone – ma appena siamo in grado di capirci qualcosa diventano obsolete, non più spendibili, parole col significato annacquato tanto da trasferirle nel buio del lento disuso. E sì, la velocità subentra ad affliggere lo spettatore senza fretta. I titoli di coda corrono come fossero inseguiti: non riuscirete mai a leggere un cast completo perché improvvisamente la schermata cambia e si mette a perder tempo con geometrie incomprensibili che nella loro futilità rafforzano il senso di inconcludenza visiva.
C'è il peggio: gli imbecilli – sparuti gruppi e moltitudini – distribuiti nei "canali" dovrebbero ispirare un sorriso. Niente, nemmeno il piccolo lessico publi-televisivo riesce ad agguantare quelle poche righe per me anonime ma sempre valide: «Il lavoro, anche il più umile, anche il più oscuro, se è ben eseguito, tende alla bellezza e orna il mondo». Bisogna allenare la propria sensibilità linguistica, mantenere viva e cosciente la capacità di scelta delle parole e, di conseguenza, dei pensieri nel processo di creazione della nostra realtà. Bisogna difendersi dall'idiozia e dall'esterofilia – sembra il nome di una malattia. In Francia, il Paese dove il computer è chiamato *ordinateur*, una commissione inventa ogni anno nuove parole da sostituire ai nuovi termini stranieri, e i governi le promuovono. «Idee e parole possono veramente cambiare il mondo», Robin Williams, uno che sapeva farci sorridere.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

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.

Disagio abitativo, occupazioni ed effetti sull'infanzia a San Paolo nel Brasile e a Roma

Brasile, San Paolo

di *Marcia Gobbi*

Introduzione

Il disagio abitativo a San Paolo ha origine dal fatto che la Città dall'inizio del secolo scorso ha conosciuto uno sviluppo tumultuoso anche a seguito di intensi flussi migratori (specialmente dall'Italia) e ciò non poteva non comportare una crescente esigenza di edilizia popolare, alla quale però non è stata data un'adeguata risposta.
La mia formazione nelle scienze sociologiche con particolare riguardo all'infanzia, e la mia appartenenza per discendenza alla comunità italiana, al cui interno molti soffrono il disagio abitativo, non potevano lasciarmi indifferente a questa problematica. Da tempo conduco la mia ricerca a San Paolo sulle reazioni popolari, espresse tramite le occupazioni, alla mancanza di alloggi, concentrando l'attenzione sulla vita e le reazioni dei bambini a queste situazioni.
Per consentire al lettore di avvicinarsi a questi ambienti descrivo un caso verificatosi a San Paolo in questi ultimi anni, tentando anche un confronto comparativo basato su un caso di occupazione abitativa a Roma. Entrambi i casi, seppure qui esposti sommariamente, mi hanno dato gli spunti per evidenziare somiglianze e diversità e porre in risalto le reazioni degli stessi bambini, basandomi naturalmente sulla mia formazione sociologica (cfr, ad esempio, Careri G, 2012 e 2017).
Cerco, infine, di riassumere i messaggi che ho colto nell'infanzia sottoposta a stress alloggiativo, con l'avvertenza al lettore di non comparare il pensiero dei bambini ai programmi dei partiti politici, ai discorsi parlamentari, alle indicazioni dei teorici dell'economia e dello sviluppo. Da tempo Maria Montessori ci ha indicato che merita attenzione anche il modo di pensare dei bambini, anche se meno concettuale di quello degli adulti, in sintonia con gli obiettivi di una società meno sperequata, sia i nell'ambito abitativo che negli altri ambiti. Spero che le mie conclusioni spingano il lettore a rivolgere una maggiore attenzione al problema della casa, riconoscendo i punti in comune tra una enorme metropoli come San Paolo e una grande e storica città come Roma, lontane geograficamente e sotto molti altri aspetti, ma accomunate dal problema alloggiativo, con particolare riferimento agli

immigrati. In entrambe le città i bambini meritano una particolare attenzione, quella che ho cecato di esporre e di proporre.

Il disagio abitativo in Brasile a San Paolo

Il quartiere, nel quale si è svolta la ricerca, nel passato fu popolato da una massa di migranti, soprattutto italiani, giapponesi e spagnoli, arrivati in Brasile in nave, per poi proseguire in treno e scendere alla stazione di San Paolo alla ricerca di un nuovo lavoro e una vita migliore (Pittau, 2021; Gobbi, Pittau, Ragazzi, Leite, Svaisel, 2023). Nella prima decade del XX secolo San Paolo iniziò a conoscere un veloce e straordinario sviluppo fino a diventare la grande metropoli attuale, la New York dell'America Latina. Sotto l'aspetto urbanistico va segnalato che dal 1950, a seguito dell'intensa produzione dell'industria automobilistica, la città si è adattata con viali e strade costruite per favorire la circolazione, invece si sono registrati forti ritardi per quanto riguarda le esigenze alloggiative dei residenti.
Questo luogo era solo un e piccolo nucleo abitativo fondato da due gesuiti portoghesi, venuti con i colonizzatori nel XVI secolo, dandogli il nome del santo del giorno. Il nucleo iniziale si è trasformato in una grande città a seguito delle migrazioni iniziate già nell'ultima fase del secolo XIX e diventate più intense dall'inizio del secolo successivo fino alla Prima guerra mondiale.
Alla popolazione afro-americana, inizialmente utilizzata dai discendenti dei coloni sotto forma di lavoro schiavistico nelle grandi piantagioni, si aggiunsero quindi gli immigrati sia in città che nelle aree rurali, e molto numerosi furono gli italiani, dando inizio a una lunga e affollata storia migratoria. A seguito di questo apporto demografico il Brasile, già immenso per il suo territorio, ha visto la popolazione crescere e arrivare agli attuali 220 milioni.
San Paolo, capitale dell'omonimo Stato, conta attualmente 12 milioni di abitanti, di cui si stima che circa il 30% sia di origine italiana. Una città così grande non può essere esente da problemi, che le politiche attuate negli ultimi anni, a livello federale e statale, non sono valse a risolvere o attenuare con gravi sperequazioni. A detta di molti critici, sono state trascurate le esigenze sociali delle fasce più deboli della popolazione, segnatamente sul piano abitativo e ciò, a mio avviso, va a scapito della nostra democrazia, che è già di per sé storicamente fragile.
Quello delle abitazioni è uno dei grandi problemi del Brasile e specialmente di San Paolo. Il 30% della popolazione brasiliana è in stato di povertà o addirittura di miseria, con 17 milioni di persone che vive in alloggi precari, o anche senza alcuna abitazione. Un milione di persone sono state sfrattate dalle loro case tra il 2020 e l'ottobre 2022. Aggiungo che, e questo è positivo, nuove sistemazioni abitative sono previste nel 2023. I dati qui riportati, che è facile procurarsi anche con ulteriori disaggregazioni, aiutano a rendersi conto della delicatezza del problema della casa in una città così grande e protesa a produrre ricchezza senza il contrappeso degli equilibri sociali.
San Paolo mi pare un'adeguata espressione della "forza del danaro" che «costruisce e distrugge le cose belle», come ha descritto con la sua grande sensibilità il compositore brasiliano Caetano Veloso. Nell'evoluzione della città è prevalsa una cultura non equilibrata del progresso, che ha ostacolato la crescita sociale. Qui la memoria delle scelte inopportune e dei disagi creati nel passato è considerata senza importanza, quasi un impedimento al progresso, anche se l'incremento del sistema produttivo non deve avere come unico motore l'interesse economico personale a prescindere dalla dimensione sociale e personale
Non è conosciuto il numero esatto delle occupazioni abitative in atto in città, ma è risaputo che esse sono numerose e riguardano edifici situati nella zona centrale, dove i proprietari tengono gli appartamenti vuoti in attesa della loro richiesta da parte del mercato immobiliare. Secondo i dati IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e statistica) nel 2010 erano 330 mila gli immobili vuoti nella città di San Paolo. Sicuramente, nel frattempo (sono trascorsi ben 12 anni), è intervenuto un aumento significativo sia a seguito della pandemia da Covid-19, sia, soprattutto, per il problema della fame, essendo tante persone al di sotto della linea della povertà, complice la mancanza di posti di

lavoro. Non sono disponibili dati aggiornati su questa materia perché l'IBGE non ha ricevuto dalle autorità l'autorizzazione a farsene carico.
Le occupazioni, mentre da molti sono considerate meramente un'invasione e un'appropriazione indebita, per i protagonisti che le attuano si tratta di una protesta giustificata dalle condizioni precarie alle quali si intende sfuggire. Nel corso delle mie ricerche sul campo ho potuto constatare che queste persone lottano per sottrarsi a condizioni di estremo disagio e che si sforzano anche di avere cura di quello che è collettivo, per quanto possibile nella loro situazione. Il messaggio più profondo delle occupazioni è il desiderio di avere una vita meno stentata.
Sono molti quelli che si spostano all'interno della città (spesso anche da altri quartieri) in cerca di un luogo dove stabilirsi, dopo avere abbandonato caseggiati e altre occupazioni o addirittura la vita di strada. Sono le donne a rompere per prime gli indugi e a occupare gli edifici, mentre durante l'occupazione sono quelle più vicine ai bambini, ma su alcuni di questi aspetti ritornerò.

L'esperienza nell'occupazione "Mauà" a San Paolo (2016-2023)

Ho svolto diverse ricerche sulla vita vissuta dai bambini nel corso delle occupazioni abitative, una delle quali è stata quella di Mauà, che ha previsto un complemento comparativo tramite l'osservazione di un'occupazione a Roma. Questa ricerca, iniziata nel 2016, e in fase di conclusione nel 2023, reca la seguente denominazione ufficiale: «mora dia e luta em regie centrais e periféricas da cicade a partir de representações imagéticas criadas por crianças», La metodologia da me seguita, oltre ai veri e propri laboratori con i bambini, ha incluso l'utilizzo di disegni e fotografie (eseguiti dagli stessi bambini), di dialoghi, come anche delle note per registrare con immediatezza le osservazioni fatte sul campo. Sono previste, nella mia metodologia, anche le passeggiate nel quartiere, per conoscere l'ambiente, le persone che vi abitano o lo frequentano. È fondamentale riuscire a osservare il vissuto quotidiano dei bambini durante le loro azioni, mentre studiano, disegnano, chiacchierano tra di loro o si rivolgono agli adulti.
L'occupazione Mauà è stata effettuata in un edificio (ora sotto sfratto) che si trova in un quartiere situato di fronte alla stazione ferroviaria di Luz. Qui c'era un ostello costruito per commemorare i 400 anni di San Paulo. Il centro storico ha conosciuto un'ampia ristrutturazione architettonica, è stato abbellito con giardini ed è stata "ripulito" con l'allontanamento delle persone che non avevano lavoro e vagavano per le strade alle prese con i loro problemi. In questo quartiere attualmente convivono testimonianze culturali di diversi periodi storici: rispetto a un grande orologio del secolo XIX contrasta un moderno museo per la lingua e la letteratura portoghese.
La mia ricerca si è proposta di individuare i modi originali che i bambini hanno in una situazione di occupazione. Sono diversi gli aspetti dinamici che si possono cogliere perché i piccoli, pur esprimendosi a modo loro, riescono a individuare dimensioni sostanziali della realtà circostante. Un giorno, durante la ricerca, una bambina fece un disegno in cui è possibile vedere, a suo modo, dove abitano le famiglie. Il disegno raffigura un corridoio grande con tante porte in forma circolare, con le pareti rosse.
Le donne qui incontrate sono lavoratrici informali: venditrici ambulanti che svolgono attività molto instabili, ampliando il precariato urbano senza alcun diritto lavorativo che le tuteli. I bambini, soprattutto le bambine, spesso collaborano a questo processo, segnatamente occupandosi delle pulizie domestiche e prendendosi cura dei fratelli e degli altri bambini più piccoli, quando non escono insieme per lavorare in strada. Queste donne hanno formato una comunità allargata al di là dei legami di sangue, occupandosi non solo dei loro figli ma anche degli altri bambini. «Perché abbiamo bisogno che sia così!», questa è stata la risposta ai chiarimenti da me richiesti sul loro modo di fare.
Quando le donne si assentano, per andare a lavorare o a sbrigare altre faccende, i bambini più grandi si prendono cura di quelli più piccoli per quanto riguarda il loro abbigliamento, le pulizie e l'accompagnamento a scuola, tenuto conto che i percorsi scolastici prevedono l'attraversamento della cosiddetta "regione di Cracolândia" come viene chiamata in senso peggiorativo, per il grande flusso di persone che vi vivono e che si dedicano anche (ma non solo) allo spaccio del crack.

I bambini, nel corso dell'occupazione, riflettono e si esprimono a modo loro. Mi piace riferire le parole di uno dei tanti bambini da ne conosciuti nel corso della ricerca nel 2018. Questo bambino, di 5 anni, definì così San Paolo: *La città tanta*. E cercò di disegnarne l'immensità con una certa frenesia, mentre continuava a chiacchierare con Lilith Neiman, una tesista che mi assisteva in questa ricerca. Egli utilizzò prima un solo colore e poi tanti altri mescolandoli su un foglio di carta (Neuman L., 2019).
La definizione data, tramite il disegno e l'aggettivo di commento, mi sembra molto adatta a questa metropoli, che ingloba, seppure problematicamente, ricchezze umane così variegate. Il bambino aveva una sua concezione di questo grande agglomerato urbano, dove è palese la disuguaglianza di una grande parte dei residenti, ma è anche possibile, nel quartiere, trovare una certa gentilezza e attenzione per le persone che arrivano.
Durante l'occupazione i bambini esprimono la loro posizione su quanto li riguarda (il loro spazio, i loro giochi, le loro attività, la scuola). Nonostante frequentino le scuole, a partire dall'asilo nido, non si muovono così liberamente nella città in cui vivono e nel quartiere in cui abitano. Molti di questi luoghi sono loro proibiti proprio perché sono bambini che vivono in edifici occupati, con tutto il carico di pregiudizio che in questa connotazione è inclusa.
Ho conservato una foto di Felipe, all'epoca un bambino di quattro anni e pochi mesi. Era un mercoledì sera e mi trovavo nell'occupazione di Mauà. Dopo che i bambini avevano disegnato e dipinto, stavamo mettendo via i materiali e i disegni fatti. Sempre, ma di nascosto, Felipe prendeva tutti i lavori fatti in giornata. Quel giorno volli osservarlo con maggiore attenzione e lo seguii nel suo lento precorso. Il piccolo salì sulle sedie in disuso, tra biciclette e scatole lasciate dagli ambulanti che arrivavano dai loro lavori in strada, mise foglio per foglio quanto era stato fatto dai suoi amici, che in quel momento erano già andati via per rientrare nelle loro case occupate.
Questa scena mi colpì profondamente. Nelle frequenti discussioni sulla partecipazione infantile sono perciò portata a sottolineare il modo non convenzionale al quale i bambini ricorrono per esprimere la propria posizione. I disegni sono la loro maniera di proporre relazioni diverse in una città, dai modi di vita spesso così brutali. Felipe, col suo modo di fare, intendeva comunicare qualcosa d'importante, come egli stesso ebbe poi modo di precisare dopo aver sistemato i lavori della giornata nel luogo prescelto: «Questi sono per le persone, domani. Possono vedere questi bei disegni ed essere contenti di andare al lavoro». A modo suo Felipe produsse condivisione e gioia. pur vivendo in un contesto quanto mai problematico. Quello fu un gesto semplice, e nello stesso tempo raffinato, che reinventava e trasfigurava la situazione seppure in maniera effimera. Questo è il coraggio di essere radicalmente vivi, come ci chiamava ad essere lo scrittore brasiliano Ailton Krenak, del popolo Krenak, in Brasile.

L'osservazione comparativa a Metropoliz a Roma

Come prima accennato, la ricerca condotta a Mauà ha avuto un'appendice a Roma (dicembre 2022-maggio 2023), dove mi sono occupata dei bambini immigrati, nella loro maggioranza originari dei Paesi del continente africano e sudamericano. La mia indagine è stata finalizzata a porre in evidenza come si svolge la vita quotidiana in una struttura occupata nella capitale d'Italia., segnatamente a Metropoliz.
Questa occupazione, conosciuta anche al di fuori dell'Italia, è stata realizzata in un ex salumificio dismesso nella via Casilina, una delle antiche vie consolari dei romani. Qui 200 persone hanno tentato in maniera continuativa di provvedere alla loro provvidenza, quasi a volersi riparare con uno scudo artistico da un sempre possibile rischio di estromissione, realizzando anche un museo. Il loro tentativo ha suscitato interesse e oltre 50 autori hanno scritto alle autorità per dichiarare che Roma senza Metropoliz non sarebbe la loro città. Queste testimonianze stono state raccolte in un libro di De Finis G., Di Noto I. (a cura), *Metropoli*, Roma, 2020.
Come è stato scritto (Lisandra Ogg Gomes e Franco Pittau, 2022), è possibile trovare varie somiglianze (e anche) differenze) tra Brasile e Italia sul tema dell'educazione dell'infanzia e lo stesso avviene per quanto riguarda anche le lotte per l'abitazione. Tra i due Paesi, vi sono certo anche

notevoli differenze. Innanzitutto, bisogna far cenno al divario demografico, perché il Brasile ha una quota percentuale di minori molto rilevante, mentre in Italia i residenti che hanno compiuto 65 anni sono quasi il doppio rispetto ai minori fino a 15 anni: ciò aiuta a capire perché gli italiani sono da diversi anni in lenta ma continua decrescita. Diverse sono anche, per molti aspetti, la storia, l'economia, l'evoluzione socio-culturale, l'andamento politico, la prospettiva del futuro. Ma non mancano tuttavia le somiglianze, innanzi tutto perché da oltre un secolo e mezzo in Brasile vi è stato uno straordinario innesto di italianità che si è ripercorso a livello economico, culturale, artistico e religioso (Gobbi, Pittau, Ragazzi Leite, Swaisel, 2023). La presenza immigrata si è ripercossa anche sul fabbisogno abitativo nei due Paesi, specialmente nelle grandi città che costituiscono un forte polo di attrazione.

Ho completato la ricerca svolta a San Paolo interessandomi, a Roma, dell'occupazione abitativa a Metropoliz, in via Prenestina, dove ho seguito un gruppo di bambini nel doposcuola in collegamento con l'Associazione Popika, Ho constatato che tanti di essi escono per giocare dalla struttura occupata. Osservandoli, ho voluto verificare le coincidenze con gli aspetti salienti emersi a San Paolo, traendone alcuni orientamenti che esporrò nelle conclusioni. Anche a Roma ho visto che i bambini, gracili fisicamente, hanno forti capacità (riferita naturalmente alla loro età) a livello culturale e linguistico, unendo il lascito dei genitori a quanto appreso sul posto, tra l'altro non senza una certa originalità. La lingua dei bambini è diversa e innovativa, una lingua differente e non meno divertente, creativa, come da alcuni studiosi è stato posto in evidenza (De Fin, G., Di Noto I., 2022). I bambini osservati a Roma non dicono esattamente le stesse cose dei bambini brasiliani, perché l'infanzia non è unica e si differenzia a seconda dei contesti. Ho però constatato, anche a Roma, da parte dei bambini immigrati e abitanti nella struttura, la percezione della dimensione immensa di Roma, anch'essa una città "tanta" per riprendere l'espressione del bambino brasiliano: una città "grande", "complessa","meticcia", con tante relazioni possibili, al di dentro e al di fuori della struttura occupata.

Anche a Roma le donne immigrate sono caratterizzate da una maggiore precarietà. I figli sono nati in Italia e parlano l'italiano e anche la lingua di origine. Come ha detto una madre da me incontrata, questa è la situazione linguistica tra di loro: «Parliamo tutto, non parliamo niente, ma parliamo tutti insieme e ci capiamo a tutti». La sua espressione in lingua italiana è zoppicante, ma il senso è chiaro. Una simile constatazione è veramente importante, e attesta la possibilità di relazioni non convenzionali ma comunque positive.

Dalla riflessione sui "bambini al margine" a nuove prospettive d'impegno

Spero di avere attenuato l'avversione radicale alle occupazioni abitative, che in molti spontaneamente si generanno di fronte alle iniziative intraprese dalle persone senza casa, invitando a riflettere sulle cause strutturali che le determinano: sostanzialmente si tratta di un'azione derivante dal desiderio di avere una vita meno precaria. L'antropologa Veena Das (2020), ben consapevole delle implicazioni del problema, ha invitato a riflettere sulle persone al margine, evitando di considerarle invisibili o quasi, cercando di immedesimarsi con loro, senza limitarsi al proprio punto di vista, che non deve essere considerato l'unico valido. Si impara così a dare spazio alle rivendicazioni per la casa e ad altre richieste avanzate da persone segnate dal disagio sociale. Dobbiamo capire che non si può trascurare quanto accade, abita e vive ai margini delle città e che tutto questo, al contrario, va accuratamente approfondito per capire la società nel suo complesso e improntare di conseguenza le relazioni sociali. I margini sono una realtà complessa da conoscere: a volte si è contemporaneamente dentro e fuori in modo intrecciato. Alla conoscenza del margine deve seguire non la sua l'accettazione bensì l'impegno per il suo superamento.

Pertanto, guardando i bambini e i modi in cui hanno vissuto e sviluppato la propria vita, a destare preoccupazione sono le decisioni politiche e le strategie economiche che generanno le espulsioni e costringono i bambini a vivere ai margini con i loro genitori. L'osservazione della vita dei bambini in abitazioni occupate è densa di insegnamenti e aiuta a capire che le situazioni attuali non sono da

assolutizzare, bensì da rivedere criticamente. Solo così si può evitare che i bambini restino senza sogni e senza diritti, anche quando questi sono formalmente assicurati.
A questo riguardo è bene precisare che il Brasile è abbastanza avanti nella legislazione riguardante l'infanzia, perché, in applicazione della Convenzione internazionale sull'infanzia di New York (1989), ha approvato lo Statuto del fanciullo e dell'adolescente (ECA). Tuttavia, nel Paese sono molto diffusi i casi d'infanzia al margine, come qui ho cercato di evidenziare.
Anche in Italia, la cui impostazione sull'educazione dell'infanzia è nota e apprezzata, unitamente alla funzionalità delle strutture sperimentate per la sua applicazione, resta da chiedersi se il livello di copertura è ottimale per tutti i bambini in tutte le parti d'Italia e specialmente, come personalmente ho costatato, se tale copertura si estenda a tutti i bambini immigrati, anche a quelli che non si trovano in situazione di regolarità per quanto riguarda il soggiorno
Lo studio del disagio dell'infanzia in chiave bilaterale, confrontando le situazioni brasiliane e italiane, è quanto mai utile e il mio auspicio che esso venga incrementato, non solo per l'interesse che hanno le grandi città a riflettere sulle loro esperienze ma anche perché a San Paolo è fortissima la presenza italiana. Una volta la mia attenzione fu richiamata da un quadro di scarso valore, forse trovato per strada, che recava questa didascalia: "Il centro è quando siamo insieme". Sicuramente, se acquisiamo questa convinzione, saremo in grado di migliorare le cose.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Riferimenti bibliografici

Carreri F., *Walkscapes: O caminhar como prática estética*, São Paul, Gustavo Gilli, 2013.
Carreri F., *Caminhar e parar*. Barcelona, Gustavo Gili, 2017.
DAS, V., *Vida i, palavras: a violência e sua descida ao ordinári,*São Pau, Unifesp, 2020.
De Finis G. Di Noto I, *Senza Metropoliz, non è la mia città,* Roma, Bordeauxedixioni, 2020.
Federici S., *O patriarcado e o salário,* São Paulo: Boitempo, 2020.
Gobbi M., Pittau F, Ragazzi R., Stello Leite M. C, e Waisel S., "San Paolo, la più grande città italiana: sguardi incrociati", in *Dialoghi Mediterranei,* n. 60, maggio 2023.
Jorio F., Pittau F., Waisel S., "Brasile: trenta milioni di oriundi italiani nel Paese del meticciato", in *Dialoghi Mediterranei,* n*,* 48, marzo 2021.
Neiman L., *Caminhar, fotografar, desenhar: experiências com crianças na Praça da República (SP)*. São Paulo: Dissertação de Mestrado apresentado à Faculdade de Educação da USP, 2019.
Ogg Gomes L., Pittau F., £L'infanzia e l'educazione partecipativa in Brasile e in Italia: ordinamenti giuridici, teorie ed esperienze", in Dialoghi *Mediterranei,* n. 57, settembre 2022.

Marcia Gobbi, esperta in scienze sociali, area sociologica, cultura ed educazione, è professoressa presso l'Università di San Paolo. Si occupa dell'ampio tema dell'infanzia e della città, con particolare riferimento all'educazione e anche alla lotta per la casa portata avanti dalle donne e dai bambini: su questo specifico aspetto, nell'ambito di un ampio progetto del Consiglio federale brasiliano delle ricerche, ha condotto a Roma un'indagine sulla vita dei bambini immigrati in una struttura occupata. Interpreta la vita dell'infanzia anche attraverso le immagini ritenendole importante fonte documentale.

Share

19 luglio 1992. La scheggia

Via D'Amelio, 19 luglio 1992

di *Tommaso India*

Io ho una coppia di amici. Sono persone deliziose, amabili, gentili. Persone colte, che hanno letto e studiato; hanno visto un buon pezzo di mondo. Certo, hanno anche dei difetti, ma assolutamente trascurabili almeno per il livello di conoscenza che io ne ho. Hanno anche un bimbo di tre anni. Intelligentissimo. Riesce a comporre i puzzle, di cui è appassionato, anche al contrario, senza guardare le immagini, ma muovendosi agilmente fra le forme sinuose dei pezzi.
C'è solo un problema. Abitano in via Mariano D'Amelio a Palermo. Non che sia un difetto in sé. È solo che ogni volta che li vado a trovare cerco con gli occhi il luogo. In genere, se c'è posto, parcheggio la mia auto in strada, proprio sulla via in questione e appena sceso dall'auto, senza che me ne renda conto, comincio a guardarmi intorno. I miei occhi continuano a muoversi alla ricerca del luogo preciso, del palazzo una volta divelto e che, immagino, abbiano negli anni sistemato. Cerco la porzione di marciapiede su cui trentuno anni fa c'erano i corpi dilaniati e le lamiere contorte delle auto fatte a pezzi. Dopo qualche secondo m'accorgo di questa mia inquietudine e allora cerco di distogliere lo sguardo, anzi di placarlo e, insieme allo sguardo, il pensiero.
Salgo in casa dei miei amici e ci sono i saluti e i convenevoli del caso, gli scherzi e i giochetti con il piccolo e poi… Guardo verso il balcone della cucina e di nuovo il pensiero si insinua nella testa e mi chiedo "Ma dov'è stato? Magari se m'affaccio al balcone e guardo giù da un'altra prospettiva capisco qual è il palazzo!" Allora, quasi sempre, con fare indifferente trovo una scusa futile per affacciarmi al balcone, ma non posso rimanere lì per molto tempo, non vorrei che qualcuno si accorgesse che sto

cercando qualcosa. È come se un senso di vergogna mi assalisse perché cado in uno stereotipo culturale becero. Ma perché uno che si reca in via Mariano D'Amelio dovrebbe essere interessato a vedere il posto preciso dove tutto è successo? Sento che un senso di morbosa curiosità mi assale tutte le volte che vengo qui e mi giudico come persona bieca e grossolana come tutti quelli che fanno del turismo nei luoghi delle tragedie più immani, nelle case dei serial killer e roba del genere. Per lo stesso motivo, non oso chiedere ai miei amici se per caso conoscono il punto esatto del luogo. Eppure non resisto.
Oggi sono tornato a casa, ho acceso il pc e su internet ho cercato: via D'Amelio 23 luglio 1992. Immediatamente mi sono accorto che in questa ricerca c'era qualcosa che non andava. Ma cosa? Certo, la data! Il giorno 23 di un altro mese, quello di maggio, dello stesso anno è successo un altro fatto, in un altro luogo, che tuttavia è immediatamente riconoscibile e individuabile perché ci hanno costruito un obelisco sul bordo dell'autostrada. In via Mariano D'Amelio, no. O almeno credo, visto che provo un senso di vergogna a mettermi a guardare in giro per la via. Correggo la data sul motore di ricerca e scrivo: via D'Amelio 19 luglio 1992. Clicco su invia e poi sul tasto immagini. Ne scorro qualcuna e ingrandisco una di quelle che si conoscono di più, che da anni girano per i giornali e i telegiornali ogni volta che si parla del 19 luglio 1992 in via D'Amelio a Palermo. La foto ha due colori dominanti. Nella parte superiore, ciò che emerge è il marrone della facciata del palazzo, in basso invece vi è il grigio. Quello dell'asfalto e quello di alcune auto divelte e bruciate dall'esplosione. Su questa parte della foto emergono dei punti rossi. In particolare, un camion e un rimorchio dei vigili del fuoco al centro, in basso un'auto con soltanto il cofano mezzo bruciato e poi, sulla destra un'altra auto con i vetri frantumati.
In realtà i vetri frantumati, le schegge, sono ovunque tranne che nei posti dove stanno in genere. Se si guarda la facciata del palazzo, nella foto si vede che le finestre sono buchi neri, senza nessun filtro. Qui i vetri sono tutti saltati via nell'esplosione. Molte finestre, soprattutto quelle dei primi piani, hanno i telai staccati. Al piano terra il palazzo è completamente sfondato. Tre aperture senza porte né usci e poi le crepe e i muri crollati dei primi tre piani del palazzo, dello stesso palazzo dove abitava la madre.
Bianche sono le macerie, la polvere, i blocchi di tufo sistemati da un caos violento ed improvviso. Sembra vomito di un potere irresistibile, sembrano le viscere di un corpo marcio fuoriuscite dalle bocche del palazzo. Sembra una storia che si ripete senza tempo né luogo, un rito sacrificale che l'umanità esige per essere ancora umanità. È la polvere della morte.
Poi ci sono i capannelli di persone. Puntini colorati di bianco, giallo, porpora, violetto. Un gruppo di persone in fila indiana sembra dirigersi verso una delle aperture del palazzo. Ma come si fa a ritornare dentro quell'edificio? Forse sono inquilini che ritornano nelle loro case. Ma come si fa a stare in casa se in casa t'hanno portato guerra e morte? Eppure questa, ritornare e stare in casa, era la loro unica possibilità non per vivere o sopravvivere ma per affrontare una crisi della presenza schiacciante e tangibile. Altre persone si trovano al centro della strada, in piccoli gruppi parlano fra loro, alcuni guardano verso il palazzo, altre, invece nella parte opposta. Parlano. Sanno? Non sanno? Non ha alcuna importanza sono gli attori, le comparse e gli aiutanti della morte. Tentano di normalizzarla e di rassicurare lo spettatore. È come se piano piano ritornassero a popolare un mondo in frantumi. Sono come piccole amebe che, venendo fuori dal brodo primordiale, vogliono dire che può esserci ancora vita.
Infine, c'è un ragazzo. In basso, nella foto, davanti a quattro macchine distrutte. Indossa un paio di jeans, una camicia verde e ha una testa piena di capelli neri. Il braccio sinistro sorregge il destro e la mano di quest'ultimo è all'altezza della bocca del ragazzo. Mi dà le spalle e guarda tutta la scena. Non sappiamo cosa ci faccia lì, chi sia, cosa provi. Se sia attonito o semplicemente curioso lascia deciderlo a me. E io spero disperatamente che quel ragazzo sia incazzato, che covi rabbia e furore e che sia il condottiero di una riscossa, che sia la stella da seguire nel momento più buio. Quel ragazzo in camicia verde e jeans, con la mano alla bocca silente e pensieroso mi fa venire le lacrime agli occhi perché so che non è nulla di tutto questo.

Nella foto mancano tante persone. Mancano tutti quelli che, nelle istituzioni, hanno permesso tutto questo; mancano quelli che hanno ideato, progettato e organizzato tutto questo; manca quello che ha trafugato l'agenda rossa già lontano quando la foto che guardo è stata scattata. Mancano tutti quelli che ad ogni funerale di morti ammazzati sono sempre presenti. Nella foto manco io e manca mio padre. Dov'eravamo noi il 19 luglio 1992?

Io avevo nove anni appena compiuti e se sei nato in un paese dell'entroterra palermitano non sei al mare, ma in campagna. Ed era lì anche mio padre e c'era tutta la nostra famiglia che aveva organizzato uno schiticchio con amici e parenti. Alle 16:59 del 19 luglio 1992 eravamo tutti fuori ad ascoltare la radio e ballare e poi tutto s'è fermato. Non ricordo le parole del cronista per quanto mi sforzi. Non ricordo la voce, non ricordo nulla. Ricordo soltanto che quella fu la prima volta che vidi piangere mio padre.

Lo sportello dell'auto aperto, la radio accesa. Egli stava con un gomito poggiato sul tettuccio della nostra Fiat 128 e con l'altro sullo sportello. Ascoltava la notizia del botto e gli occhi gli si riempivano di lacrime. Mi guardava, ascoltava e, senza sussulti o movimenti, piangeva. Un pianto silenzioso e arreso. Io, a nove anni, ho visto mio padre piangere. Questo è il 19 luglio 1992 per me: la consapevolezza che anche un adulto può sentirsi sconfitto, umiliato, sacrificato e può piangere. È la consapevolezza della fine dell'infanzia e l'inizio di un periodo travagliato fra ormoni impazziti, grandi e piccole tragedie, verità depistate e insabbiate. È l'inizio di un vortice silenzioso eppure presente. Il mio 19 luglio 1992 sono i ragazzi in strada e le lenzuola bianche ai balconi. Sono le fiaccolate e l'impegno nello studio per sapere i perché e i per come. È la stanchezza e la fatica atavica che tramandiamo di generazione in generazione.

In via Mariano D'Amelio ci abita una coppia d'amici con il loro piccolo ed intelligentissimo figlio. Li vado a trovare e tutte le volte con gli occhi mi guardo intorno alla ricerca del luogo della strage. Anche adesso, dopo aver guardato e riguardato quella foto per individuare il luogo dell'attentato, quel senso di inquietudine non mi lascia. È come avere una scheggia, una di quelle schegge di vetri in frantumi, conficcata nella coscienza. Solo adesso, dopo trentuno anni, capisco che forse il 19 luglio 1992 è una scheggia conficcata nella coscienza di tutti noi

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Tommaso India, attualmente si occupa di antropologia del lavoro con un particolare riferimento ai processi di deindustrializzazione e precarizzazione in corso in Sicilia. Si è laureato nel 2010 in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo con una tesi intitolata *Aids, rito e cultura fra i Wahehe della Tanzania*, frutto di una ricerca etnografica condotta nella regione di Iringa (Tanzania centro meridionale). Nel 2015 ha conseguito il dottorato in Antropologia e Studi Storico-linguistici presso l'Università di Messina. Nel 2017 ha pubblicato il volume *Antropologia della deindustrializzazione,* Ed. it. Nel 2023 ha pubblicato in autoproduzione il racconto lungo *Rifiuti.*

Il culto delle pietre in Calabria. Elementi di una arcaica tradizione rituale

Elefante di pietra, in contrada Campana, Cosenza (ph. Ferruccio Cornicello)

di *Francesco La Rocca*

Introduzione

La sacralizzazione delle pietre è un fenomeno che risale a tempi antichissimi e che trova riscontro a partire dalla preistoria: pressoché in ogni cultura e in ogni epoca è possibile rintracciare reperti litici (manufatti o meno) utilizzati come oggetti di sacrificio, elementi di riti magici, idoli religiosi o strumenti di divinazione (Edsman in Eliade, 1997: 513-517; Frazer, 2018: *passim*). Quanto si propone di seguito è il tentativo di ricostruire il senso di alcune pratiche magico-religiose proprie della tradizione meridionale e legate al potere curativo e protettivo delle pietre, con particolare riferimento alla cultura rituale calabrese. All'interno di quest'ultima ritengo sia possibile rintracciare elementi della *greek folk religion* (Detienne in Romano, 1982: 671; Nilsson, 1961: *passim*) e, nello specifico, manifestazioni cultuali di matrice orfico-pitagorica, che ho già dimostrato nel numero 61 con l'articolo *La tradizione orfico-pitagorica nelle credenze e nelle usanze popolari calabresi* condividere profonde assonanze con la cultura calabrese odierna (La Rocca 2023: 424-435). Tutti i culti riferiti alle pietre vedono nell'elemento naturale il segno di una realtà spirituale più profonda, di una forza sacra per la quale l'oggetto funge da *medium* (Eliade, 1976: 222 ss.). Anche per la spiritualità greca, dunque, la pietra diventa uno strumento in grado di mettere in contatto la

persona con la divinità che rappresenta. È in tal modo che si viene a sviluppare tutta una serie di pratiche taumaturgiche che arricchiscono la tradizione mistica mediata da quei *sacerdoti erranti* che intorno al V secolo a.C. sono conosciuti tra i Greci con i nomi di *goeti* (ciarlatani), *agurtai* (accattoni), *katartai* (purificatori) e, più in generale, *magoi* (maghi) (Montano, 1993: *passim*; Lanata, 1967: *passim*).
Questa tradizione riscontra una certa fortuna nel tempo (Macrì, 2016: 102-119) e trova, probabilmente, il suo culmine in un poemetto dal titolo *Lithikà*, un vero e proprio manuale incentrato sulle proprietà curative di ventinove pietre sacre e, anche se gli studi più recenti tendono a ricollocarlo intorno al IV secolo d.C. (Zito, 2012: 134-166), è chiara l'intenzione dell'autore di far riferimento ad una tradizione precedente, quella orfico-pitagorica per l'appunto. Lo studioso, difatti, attribuisce la paternità dell'opera al cantore Orfeo e cita nel testo il mitico Euforbo, eroe greco iniziato all'arte oracolare da un indovino che gli dona come amuleto una pietra di ofite, dotata del potere di allontanare i serpenti (Federico in Ghidini, Marino e Visconti: 367-396; D'Anna, 2010: 177; Zito, 2012: 146). Ma proprio Euforbo è annoverato tra i nomi delle reincarnazioni del samio Pitagora, ricordato per i suoi prodigiosi poteri in grado di esorcizzare malattie e pestilenze tramite l'utilizzo di formule ed amuleti (Kern, 2010: fr. XXXIV [3]) tra i quali, probabilmente, le stesse pietre sacre che compaiono più volte nelle storie a lui riferite come si vedrà più avanti.
L'importanza del culto litico tra i Greci trova testimonianze tanto nella mitologia della religione pubblica quanto nelle manifestazioni più marginali della vita spirituale, a partire dalla pietra del parto utilizzata dalle donne ateniesi per ottenere parti propizi (Eliade,1997: cap.6) e proseguendo con la pietra utilizzata da Rea per ingannare Crono e detronizzarlo (Graves, 2014: cap.7). In generale, si può dire che il ruolo delle pietre abbia influenzato la cultura greca sotto più punti di vista, riempiendone i templi, i miti e le pratiche degli sciamani, sopravvivendo nell'immaginario delle colonie oltremare, che nel tempo hanno mantenuto la funzione magico-religiosa attribuita all'elemento litico, definendo un aspetto fondamentale della tradizione rituale dell'Italia meridionale.

Dèi di pietra e spiriti dell'aria

La celebrazione della terra costituiva il nucleo originario della religiosità greca la quale, nelle sue forme primordiali, trovava espressione nel culto delle caverne e della Grande Madre, attestati fin dai tempi della civiltà Minoica (Kerenyi, 2010: *passim*) [1]. Sappiamo da alcune testimonianze, come quella offerta da Pausania, che in questa fase embrionale la divinità era rappresentata per lo più da semplici idoli di pietra non lavorata, gli *argoi lithoi* (Eliade, 1997: 222 ss.), ricavati proprio all'interno delle grotte (Kerenyi, 2010: 36). Questi idoli prendevano i nomi di dèi e dee destinati a dominare per secoli il pensiero magico-religioso dei Greci, quali Dioniso, Demetra ed Ermes. Quest'ultimo, in particolare, rimase profondamente legato alla dimensione litica del culto, come rivela il nome stesso del dio, il quale deriverebbe da *herma* – pietra –, parola con la quale si indicavano altresì gli altari a lui dedicati, vale a dire dei semplici cumuli di sassi che, nelle fasi più avanzate del culto, potevano essere sormontati da colonnine coronate da un simbolo itifallico (il sesso maschile in erezione).
Le funzioni delle erme non sono accertate con chiarezza e, anzi, sembrano svolgere ruoli diversi nel mondo greco, anche se, generalmente, sono considerate simboli di buon auspicio e luoghi di protezione per i viaggiatori. Gli altari venivano eretti nelle sperdute strade di campagna, negli incroci e potevano essere posti davanti le soglie delle case (Edsman in Eliade, 1997: 514-515), per cui è possibile ipotizzare una funzione simile a quella dell'odierna segnaletica stradale: quando un viaggiatore attraversava luoghi impervi lasciava dietro di sé una pietra, alla quale si aggiungevano quelle dei viaggiatori seguenti, quasi a testimoniare il passaggio dell'uomo lungo i sentieri più scoraggianti (Nilsson,1961: 8-9). Quando le erme iniziarono ad essere sormontate da colonnine itifalliche (o da pietre di più grandi dimensioni) diventò esplicita l'ulteriore funzione di tumuli funerari alla maniera del tipo frigio (Kerenyi, 1950: 112) e, quindi, di vere e proprie lapidi, da cui probabilmente l'idea di un Ermes psicopompo che, oltre a vegliare sulla vita dei viandanti, ne prendeva in carico le sorti anche dopo la morte (Nilsson, 1961: 8). Si spiega così una serie di pratiche

rituali legate al culto delle erme come luogo di contatto tra la vita e la morte, di cui ci offre una testimonianza sarcastica il poeta Teofrasto nella sua descrizione dell'adepto superstizioso iniziato ai misteri orfici che, trovandosi dinnanzi le erme nei trivi, non poteva sorpassarle senza prima averle onorate con un'offerta di olio e con le giuste preghiere, pena la persecuzione dello spirito che albergava in quei luoghi (Teofrasto, *Caratteri*: XVI 15).
Quanto descritto fino ad ora trova corrispondenze nelle tradizioni e nelle credenze che ruotano attorno al fenomeno degli spiritati nel Sud Italia e che, in Calabria, prendono il nome di *spirdàti* – spiritati. Sono individui perseguitati dagli spiriti dei defunti, capaci talvolta di soggiogare i vivi mediante possessione e, nello specifico, la tradizione di Serra San Bruno offre gli esempi più celebri [2]. Si tratta di un'usanza unica per via della risonanza geografica del fenomeno, della trasfigurazione del Santo di riferimento come esorcista di spiriti e per la durevolezza storica attestata dalle fonti, che vanno dal XVI secolo fino agli anni '90. Si riteneva che, girovagando per le campagne e i luoghi sperduti, fosse necessario recare con sé i giusti amuleti per evitare di cadere vittima degli spiriti di coloro che erano morti in quei luoghi e che continuavano ad infestarli fluttuando nell'aria circostante. Quando ci si voleva fermare a riposare su una pietra, poi, era necessario schermarsi preventivamente da possibili anime inquiete invocando i nomi della Sacra Famiglia per non rimanere *allubbiati* – istoliditi – (Lombardi Satriani, 1997: 49), in maniera simile al superstizioso orfico di cui poc'anzi.
Se la possessione avesse avuto luogo, sarebbe stato necessario un vero e proprio rito di esorcismo per liberare l'ossesso: bisognava recarsi presso l'eremo di San Bruno, una grotta nella quale si trova la statua del Santo, recuperare del terriccio dai piedi della stessa e inghiottirlo al fine di espellere lo spirito. Qualora il rito non avesse restituito gli effetti desiderati si poteva ricorrere al laghetto vicino, dedicato anch'esso al Santo, nel quale i sacerdoti popolari e le *commari* immergevano i posseduti in maniera simile alle abluzioni praticate dagli sciamani greci, aiutati nel rito da un coro di spettatori che intimava allo spirito di abbandonare la vittima al suono di "*Fora, fora, fora!"* – fuori, fuori, fuori! – (Ceravolo, 2017: 114).
In generale gli esorcismi venivano praticati nel periodo della Pentecoste, durante la processione del Santo, e il rito aveva inizio verso mezzogiorno con l'uscita delle reliquie dalla Certosa. Si tratta di elementi temporali che rafforzano la corrispondenza tra il fenomeno degli *spirdàti* e le Antesterie greche, ovvero le feste dedicate allo Zeus Ctonio della misteriosofia orfica, Dioniso. In quei giorni di festa il dio si sovrapponeva alla figura di Ermes Ctonio, il quale aveva il compito di condurre le anime dei defunti nel mondo dei vivi (Kerenyi, 2010: 283) tramite l'apertura dei *pìthoi*, grandi recipienti d'argilla in cui si conservava il vino nuovo, utilizzati anche come involucro per l'inumazione dei defunti (Nilsson, 1961: 9), fornendo così un punto d'accesso al mondo dei vivi. In particolare, il mezzogiorno era per i Greci il momento esatto in cui gli spiriti affollavano l'aria ed invadevano le strade sotto la guida di demoni asserviti allo Zeus Infero – come Pan, figlio di Ermes – che avrebbero rapito chiunque avesse incrociato il loro cammino (Hillman, 2015: cap. IV). A ciò corrispondevano le credenze sulla *controra* meridionale, vale a dire il momento della giornata che va dal mezzogiorno fino alle prime ore del pomeriggio e durante il quale si pensava gli spiriti invadessero le strade sotto forma di *turva*, cioè un vento turbinoso mosso dalle anime dei peccatori (Ceravolo, 2017:115; Lombardi Satriani in Boggio, 1981: 191-192). Le Antesterie, proprio come gli esorcismi della Certosa, si concludevano alfine con un'invocazione da parte del popolo che al grido di "Fuori *Kéres*!" – ovvero gli spiriti maligni che invadevano l'aria – invitava Ermes-Dioniso a ricondurre le anime nell'al di là, liberando i vivi della loro presenza (Kerenyi, 2010: 281).
Nonostante Ermes rivestisse un ruolo di fondamentale importanza tra i culti litici del *pantheon* greco, è possibile rintracciare altri dèi rappresentati da pietre, sia scolpite sia grezze, che offrono spunti di paragone con la tradizione calabrese: si tratta di Apollo *Agyieus* – della strada – (Edsman in Eliade, 1997: 514-515) e Zeus *Kataibates* –folgoratore – (Nilsson, 1961: 67), due nomi che figurano in riferimento a monoliti finalizzati alla protezione della famiglia e dell'ambiente domestico. Apollo *Agyieus* è descritto come una colonna sacra assottigliata ad una delle due estremità e, dunque, dalla forma piramidale, posta per strada davanti le porte di accesso alle dimore per celebrare il potere del Sole che con i suoi raggi rischiara i sentieri purificandoli dagli spiriti. Queste colonne venivano

unte con olio e ornate con nastri come si usava fare con gli altari e, data la particolare forma, si può supporre dovessero svolgere altresì la funzione di veri e propri parafulmini, convogliando su di sé le folgori sacre di Zeus dalla forza potenzialmente distruttrice per le strutture civili. La particolare forma di colonna puntuta ricorda, tra l'altro, la *ntinna* calabrese (Accattatis, 1895: 512), vale a dire una trave di faggio che, come spiega il nome stesso, simulava una antenna, considerata un prezioso regalo da scambiarsi nel periodo natalizio come augurio di protezione e prosperità (Dorsa, 1884: 34-35; La Rocca, 2022: 32-33).
Lo Zeus *Kataibates* svolgeva una funzione simile a quella dell'Apollo *Agyieus*, difatti è descritto all'interno degli "*Inni Orfici*" come il sovrano del fuoco e delle tempeste dotato del terribile potere delle saette, ma che poteva essere adeguatamente placato con le giuste libagioni sacre (Ricciardelli, 2000: 59-61). A questo dio, quindi, erano dedicati altari domestici rappresentati da grossi blocchi di pietra sui quali si incideva solitamente l'appellativo di *Kataibates* e dove si compivano offerte di cibo per guadagnarsi la protezione dai fulmini e dalle tempeste (Nilsson, 1961: 67).
Anche in Calabria si attribuiva fino al XIX secolo un ruolo di fondamentale importanza alle pietre come elemento di protezione della sfera domestica e, tra i riti che coinvolgevano l'elemento litico, uno dei più articolati era quello della *pietra del Capodanno* (Dorsa, 1884: 136). In occasione del 31 dicembre vi era la consuetudine di far visita nelle case di parenti ed amici recando con sé una grande pietra e, con questa, si iniziava a percuotere il pavimento della dimora intonando versi che prendono il nome di *strina*, cioè un canto benaugurale volto a scongiurare malie e spiriti nefasti tutt'ora accompagnato con strumenti musicali in molti paesi della Calabria:

Bona sira e bon'annu, *Fammi la strina, che è capudannu.* *Quantu pisa su riverennu* *Tant'oru vu' avire st'annu.*	Buonasera e buon anno, Fammi la strina, che è Capodanno. Quanto pesa questo reverendo Tanto oro ti rechi quest'anno.

Il gesto di scheggiare il pavimento doveva avere, probabilmente, due funzioni: oltre ad un accompagnamento ritmico del canto, la frizione tra le pietre generava inevitabilmente delle scintille, rievocando il primordiale atto dell'accensione del fuoco, elemento di cui Apollo *Agyieus*, dio del Sole, e Zeus *Kataibates*, dio dei fulmini, erano i signori indiscussi nel mondo greco. Le scintille, quindi, erano un'invocazione simpatetica del potere del focolare domestico, che tramite l'influsso purificatore delle fiamme aveva il compito di tenere lontani spiriti e influenze negative.
Altre pietre particolari, poi, venivano impiegate come amuleti utili a scongiurare il maltempo e, quando una tempesta si approssimava all'orizzonte, i calabresi erano convinti di poterne deviare il percorso esponendo dalle finestre e dai balconi delle case sassi dotati di poteri magici. Si trattava di oggetti rinvenuti in aperta campagna, marchiati per qualche motivo da simboli misteriosi detti *lettere* (Dorsa, 1884: 129), quasi a sottolineare l'esistenza di un alfabeto occulto in grado di conferire potere agli amuleti e che ricorda la pratica greca di incidere l'epiteto del dio sulla pietra. In alternativa, il popolo poteva ricorrere all'utilizzo delle celebri *pietre del fulmine*, materiale intriso di profondi poteri magici dal quale era possibile ricavare amuleti formidabili contro le sventure.

Pietra del fulmine

La pietra del fulmine, o *pietra de lu truonu* – pietra del tuono –in calabrese (Dorsa, 1884: 129, 147-148; Accattatis, 1895.: 45), è forse la testimonianza più arcaica, nonché la più longeva che si possa reperire in materia di credenze attorno agli amuleti litici, dal momento che i ritrovamenti più antichi risalgono addirittura alla preistoria dell'uomo e si protraggono attraverso i secoli. L'origine di questa particolare roccia era oggetto di numerose superstizioni a sfondo magico-religioso e, generalmente, si pensava ad aeroliti schiantati sulla terra, o a pietre precipitate assieme ad un fulmine del quale

costituivano l'estremità. Qualunque fosse la spiegazione, ci si figurava questi reperti come oggetti provenienti dal cielo e, quindi, da una zona sacra e fertile per eccellenza, l'etere, dominio degli dèi e degli spiriti (Eliade, 1997: 222 ss.).
Nonostante le fantasiose teorie che avvolgevano in un'aura di mistero la storia della pietra del fulmine, i principali ritrovamenti presentano amuleti ricavati dalla semplice selce, una delle prime pietre ad essere state lavorate dall'uomo per realizzare oggetti da taglio o accendere il fuoco tramite frizione. È probabile, dunque, che la funzione fondamentale alla sopravvivenza dell'uomo svolta dalla selce in tempi preistorici si sia perpetrata nel corso dei secoli, fino a mutare la pietra in un materiale dai poteri mistici, giustificati tramite la sua provenienza dallo spazio aereo. A testimonianza degli antichi culti che coinvolgevano la pietra del fulmine, anche in Calabria la stessa pietra per allontanare il maltempo doveva essere dotata di un foro al suo interno, proprio come quelle impiegate nei riti devoti alla Grande Madre e che trovavano l'esempio più celebre nell' *omphalos* – ombelico – del tempio di Delfi in cui, ancora una volta, il dio Apollo era rappresentato da un monolite di pietra – che a questo punto si può pensare forato – che lo poneva in relazione con il dio degli spiriti Dioniso e al quale ci si rivolgeva con la stessa funzione di protezione dalle intemperie (Eliade 1997: 22 ss.; Graves, 2914: cap.7 par.8).
Data la natura estremamente antica degli amuleti ricavati dalla pietra del tuono, è facile immaginare che dissodando il terreno per operazioni legate all'agricoltura o scavando nelle caverne per trarne stalle per il gregge venissero alla luce spontaneamente questi ritrovamenti considerati dalla popolazione come artefatti prodigiosi [3]. Tuttavia, non riuscendo a realizzare l'idea di stringere tra le mani un artefatto lavorato in tempi antichissimi era più facile pensare che una delle proprietà stesse della pietra fosse quella di sprofondare nel suolo per la lunghezza di sette palmi – quasi due metri – una volta a contatto con il terreno (Dorsa, 1884:148).
Il riferimento al numero sette non era affatto casuale e, anzi, rimanda ad una certa conoscenza della numerologia sacra della Scuola Pitagorica che, come ho già discusso nel numero 61, ha segnato profondamente alcune credenze della tradizione meridionale. Il sette, ci informa Giamblico nella sua "*Summa Pitagorica*", è il numero cruciale per la guarigione dalle malattie e per il compimento dei parti e, pertanto, era anche chiamato con il nome di "fortuna" e *telesforos* – colui che conduce a termine –, appellativo quest'ultimo destinato a diventare un vero e proprio dio della medicina a partire dal II secolo a.C..
Le qualità taumaturgiche del numero sette deriverebbero dal fatto che tanto l'ordine celeste degli astri quanto quello terreno degli elementi sarebbero strutturati sul suo principio: sette sono le sfere celesti governate dai demoni e sette risulta dalla somma dei quattro elementi e il loro triplice vincolo (Giamblico in Romano, 2012: 911-933). È probabile, dunque, che collocando la pietra del fulmine sotto sette palmi di terreno le si volessero attribuire per rimando le stesse qualità mediche e scaramantiche del numero magico. Il riferimento alla filosofia pitagorica, tra l'altro, trova appoggio in un importante antecedente testimoniato da Porfirio, cioè l'iniziazione di Pitagora ai misteri degli Idei Dattili. Sappiamo, difatti, che il filosofo samio venne iniziato in una grotta del monte Ida, a Creta, ai misteri dello "Zagreus Notturno" – Dioniso in una delle sue forme più arcaiche – e che per l'occasione i sacerdoti lo purificarono proprio tramite l'utilizzo di una *keraùnia lìthos*, una "pietra di tuono" (Porfirio, *Vita di Pitagora*: fr.17; Kerenyi, 2010: 99; D'Anna, 2010: 158) che, come si è detto poc'anzi, conservava al suo interno il mistero del fuoco e, quindi, un enorme potere purificatore.
Lo stesso amuleto si chiamava in Calabria *gacciulla di lu truonu* (Dorsa, 1884: 147; Accattatis, 1895: 45) – accetta del tuono –, e si ricavava lavorando la *pietra de lu truonu*, di ben più grandi dimensioni, conferendole una forma che ricordasse quella delle asce preistoriche, dopodiché la si appendeva al collo dei bambini come amuleto utile a scongiurare la sfortuna e le influenze negative. Tuttavia, affinché la *gaccia* – ascia – funzionasse era importante che la parte tagliente, di colore grigio *chiumminu* – piombo –, fosse attraversata da una venatura bianca che rimandasse, per l'appunto, alla forma del tuono. Questo particolare strumento venne poi ribattezzato con il nome di *ugna della gran bestia* – unghia della grande bestia –, cioè diventando nell'immaginario collettivo simile alle unghie del piede caprino del demonio. Ciò è da ricondursi, evidentemente, ai tentativi della

fede cristiana di allontanare pratiche pagane altrimenti diffuse da secoli tra la popolazione locale, demonizzandole e rendendole motivo di terrore e sconforto.

Amuleti e talismani

La *gacciulla* non era l'unico amuleto impiegato dai calabresi e, anzi, si collocava all'interno di un ampio repertorio di talismani di utilizzo quotidiano in tutto il meridione d'Italia. Ad esempio, molti altri ricalcavano il motivo primitivo della pietra forata, come nel caso delle pietre della Madonna di Positano (Lombardi Satriani, 1997: 201), mentre altri ancora conoscevano un maggiore livello di lavorazione. Questi artefatti venivano realizzati impiegando differenti tipologie di minerali dal momento che ad ognuno di essi erano attribuiti poteri e funzioni specifici, suddivisi in base alle qualità materiali della pietra, come il colore o la presenza di segni particolari che ne rivelassero la natura divina (per approfondire Gaster in Eliade, 1994: 16-19; Macrì, 2016: *passim*). Uno dei materiali prediletti, nonché tra i più antichi impiegati nella storia dell'esoterismo, era senz'altro il corallo rosso, considerato dai più alla stregua di una pietra marina. In Calabria, così come in altre regioni, gli amuleti ricavati dalla sua lavorazione assumevano principalmente due forme: quella del *corniciello* – cornetto – e quella del cosiddetto *otto e nove* (Dorsa, 1884: 125).
Il motivo del corno, probabilmente, è antico tanto quanto quello dell'ascia e gli esempi più noti ci giungono dalla civiltà Minoica, nella quale l'animale cornuto per eccellenza, il toro, era considerato l'incarnazione del dio ctonio Dioniso. Nacque lì tutta una mitologia attorno al concepimento e alla morte del "dio cornuto", successivamente recuperata dall'orfismo e dai suoi misteri, nella quale il toro svolgeva il ruolo di rappresentante in terra del dio. L'animale era venerato e sacrificato nelle occasioni di festa, durante le quali i partecipanti brindavano con i loro *rhyta*, boccali foggiati a forma di corno impiegati nelle occasioni sacre (Kerenyi, 2010: 70-71). Le corna del toro, dunque, erano considerate un attributo divino e i *rhyta*, ricalcandone la forma, fungevano da accessori cerimoniali che avevano lo scopo di benedire chiunque li utilizzasse per abbeverarsi. In Calabria le corna dei buoi venivano impiegate con fini rituali simili (Dorsa, 1884: 127; Lombardi Satriani, 1997: 203) e in ogni casa si conservava un angolo detto *cornàra* (Marzano, 2020: 89), ovvero destinato ad ospitare un paio di corna che benedicessero la dimora. L'iconografia delle corna ritorna, inoltre, anche nell'*otto e nove*, un amuleto a forma di mano con pollice, medio e anulare abbassati, così da richiamare il simbolo magico in questione e il cui nome ricalca i famosi numeri di una formula impiegata per allontanare il malocchio che recita:

Ottu e nove fora malocchiu *Chiummu alli peri* *Petri alli ricchi.*	Otto e nove via il malocchio Piombo ai piedi Pietre alle orecchie.

I due numeri rivelano ancora una volta l'influenza esercitata nell'immaginario popolare dalla numerologia sacra dei Pitagorici e il loro caso è già stato da me discusso nel numero 61 (La Rocca 2013.: 430): basti dire che l'otto e il nove erano ritenuti capaci di dominare gli spiriti del malaugurio, allontanando le forze nocive che venivano scagliate tramite lo sguardo nefasto del *maluocchio* – malocchio –. Il corallo, tra l'altro, compare all'interno del *Lithikà* orfico e, oltre ad attribuirgli il potere di autogenerare il fuoco (Zito, 2012: nota 46), è chiamato con il nome di *gorgonios* – di Gorgone – dal momento che si pensava nascere come un vegetale sul volto della Gorgone (Macrì, 2016: 104), il cui sguardo era dotato di poteri pietrificanti per l'appunto. L'associazione alla Gorgone ha sicuramente contribuito a rendere il corallo una pietra in grado di schermare dagli sguardi invidiosi e, proprio per questo, in Calabria gli amuleti in corallo venivano generalmente appesi al collo di

bambini e neonati, assieme a tutta un'altra serie di amuleti scaramantici che avevano il compito di salvaguardarli dall'invidia.
Altri esempi ancora si possono fare, come nel caso della *pietra di latte*, ritenuta dai calabresi strumento capace di stimolare la produzione di latte nei seni di una donna partoriente (Lombardi Satriani, 1997: 103) e simile alla galattite descritta nel *Lithikà*, che oltre a favorire la produzione di latte è anche in grado di addolcire la benevolenza degli spiriti –-i Beati – (Zito, 2012: 161); o ancora è possibile citare la *Sirena* (Lombardi Satriani, 1997: 203), amuleto in argento che richiamava nel nome e nella forma i demoni che, secondo la cosmologia pitagorica, presiedevano all'ordine del *kosmos* con il loro canto guidando le anime dei defunti. Insomma, gli amuleti adoperati dalla popolazione e le credenze relative all'elemento litico nella tradizione rituale calabrese sono innumerevoli, per cui mi sono limitato a selezionare i casi più noti e pertinenti agli scopi della mia trattazione.

Conclusioni

Con questo contributo ho cercato di mettere in relazione gli elementi di un'intricata matassa di saperi e pratiche magico-religiosi riferiti al culto delle pietre e ai loro usi in Calabria, con il fine di analizzarli in un'ottica comparativa per riportare alla luce il filo conduttore che sembra accomunarli e che è sostanziato dal retroscena magnogreco di provenienza. Ho quindi messo in relazione usanze mai accostate tra loro nella speranza di ritrovare le ipotetiche origini di un sistema di credenze che, oggi, appare al termine del percorso come un vero e proprio sistema religioso, dotato di criteri fondati su credenze ben più antiche. Questo è il culto delle pietre in Calabria, che attinge a piene mani da elementi del culto pubblico magnogreco, ma nel quale è possibile rintracciare altresì evidenti influenze della misteriosofia orfico-pitagorica che, con la sua storia, ha indubbiamente influito sull'identità culturale della regione.
Il ricordo del rapporto originario dell'uomo con la terra e con l'elemento litico è sopravvissuto nel corso dei secoli, arrivando fino a noi in forme sbiadite ma ancora leggibili, come nel caso delle pietre del fulmine o dei culti delle Madonne delle Grotta di Praia (CS) e di Bombile (RC) o, ancora, di Santa Lea a Cassano (CS), venerata all'interno di una cavità naturale per scongiurare la siccità (Falbo in Bruzzano, 1899: 3-5). Tanto per i calabresi quanto per i popoli più antichi, dunque, la pietra si configurava come un segno: la testimonianza del divino nella natura. La pietra è il primo materiale ad esser stato lavorato dall'uomo, ad aver fornito strumenti utili alla sua sopravvivenza e, pertanto, anche uno dei primi elementi ad esser diventato oggetto di venerazione (per approfondire Cusumano, 2019: *passim*).
La pietra è stata per secoli un simbolo di fertilità, di durevolezza, di spiritualità, di origine, come raccontato, ad esempio, anche dal mito greco di Deucalione, nel quale la nascita dell'uomo è ricondotta al potere di pochi ciottoli prelevati dal grembo della Grande Madre e mutati in esseri umani (Kerenyi, 1963: 190-191). Ma, soprattutto, la pietra conservava in sé il segreto del fuoco e della purificazione, che agli occhi dei sapienti e dei mistici doveva esser preservato ad ogni costo, motivo per il quale c'è chi ha ipotizzato che la misteriosa scomparsa di Ippaso tra i ranghi della Scuola Pitagorica sia da attribuire all'atto empio del discepolo di aver rivelato pubblicamente i misteri della pirite, la pietra del fuoco (Silvestre in Ghidini, Marino e Visconti: 421).
Numerose sono le testimonianze di come il culto potesse assumere forme simili tra popoli in tempi e luoghi diversi: l'*omphalos* di Delfi, la pietra nera di Cibele, la Ka'ba della Mecca o il *Jovem Lapidem* romano, una pietra intestata a Giove sulla quale i romani stringevano patti e giuramenti a sfondo politico, proprio come nel rito di *comparaggio* – affiliazione – calabrese. Durante il rito le due parti stipulavano un patto o un'alleanza stringendo una pietra tra le mani la quale, subito dopo, veniva scagliata nell'aperta campagna (Dorsa, 1884: 137). Il legame dei "*compari* di pietra" assumeva in tal modo una valenza magica e il loro patto poteva essere sciolto solo nel caso in cui qualcuno avesse ritrovato il sasso originale. Per tal motivo la dispersione dell'amuleto diventava un tassello

fondamentale del rito, anche per assicurarsi che nessuna delle due parti potesse recuperare l'oggetto e sciogliere il patto all'insaputa del *compare*.
In virtù del mistero che da sempre avvolge questo elemento, la pietra ha continuato ad esercitare una innegabile forza attrattiva nella fantasia popolare, alimentandone racconti e pratiche. Scavare a fondo nel passato per recuperare il senso originario di queste credenze è un passo fondamentale per contribuire a ricostruire parte dell'identità del territorio che, purtroppo, è sempre più vicina all'oblio.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Il complesso articolarsi delle prime forme cultuali che si affacciano nel bacino dell'Egeo riecheggia una tematica che, generalmente, le accomuna, vale a dire la celebrazione della vita in contrapposizione al mistero della morte. Difatti si tratta, nella maggior parte dei casi, di culti ctoni, ovvero legati a doppio filo all'idea di un'esistenza ultraterrena al di là della morte che, in qualche modo, continua a riverberare nel mondo dei viventi. Per tal motivo le caverne, gli antri e le spelonche annidate tra i monti divengono i santuari naturali in cui la voce del mondo sotterraneo si lascia cogliere con maggiore chiarezza, veri e propri punti d'accesso in grado di trasportare gli uomini da una dimensione all'altra e, in tal senso, sono celebri i miti relativi alla catabasi del cantore Orfeo e ai riti di *nekyia* – necromanzia – praticati da Pitagora e altri mistici nelle grotte per evocare le potenze sotterranee (Coscia in Maiuri, 2017: 127-172).
[2] La questione catturò l'interesse dell'antropologo De Martino, il quale dedicò un articolo ai casi che si manifestavano attorno alla Certosa delle Serre dal titolo "*Purificazione di giugno*", ristampato successivamente in "*Furore, simbolo, valore*" (De Martino, 2002: 148-153), ma solo negli ultimi anni sono stati proposti contributi in grado di analizzare affondo la questione, soprattutto grazie al lavoro di Tonino Ceravolo (Ceravolo, 2017: *passim*; Ceravolo in Teti, 2003: 99-106).
[3] Lombardi Satriani parla di episodi simili in riferimento ad un altro amuleto, il "dente di pesce", il quale poteva essere rinvenuto dai contadini durante la coltivazione della terra (Lombardi Satriani, 1997: 201).

Riferimenti bibliografici

Accattatis L., *Vocabolario del dialetto calabrese*, Dai tipi di Francesco Patitucci, Castrovillari, 1895;
Ceravolo T., *Gli Spirdàti – Possessione e purificazione nel culto di San Bruno di Colonia (XVI-XX secolo)*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2017;
Ceravolo T., *Sacralità dell'acqua, possessione e culto dei santi*, in V. Teti (a cura di), *Storia dell'acqua*, Donzelli Editore, Roma, 2013;
Coscia A., *L'antro sottoterra – Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristea di Proconneso*, in A. Maiuri (a cura di), *Antrum – Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Supplemento al n. 82 (1/2016) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», Morcelliana, Brescia, 2017;
Cusumano A., *In nome della pietra. Che afferriamo da terra e lanciamo contro gli altri,* in *Dialoghi Mediterranei*, n. 39, 2019;
D'Anna N., *Da Orfeo a Pitagora – Dalle estasi arcaiche all'armonia cosmica*, Simmetria edizioni, Roma, 2010;
De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1966
De Martino E., *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002;
Detienne M., *Mito/Rito*, in R. Romano (a cura di), *Enciclopedia Einaudi*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1982;
Dorsa V., *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria Citeriore*, Arnaldo Forni Editore, Cosenza, 1884;
Edsman C.M., *Pietre*, in M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni IV – Il pensiero: concezioni e simboli*, Jaka Book, Milano, 1997;
Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Editore Boringhieri, Torino, 1976;
Falbo G, *Credenze e superstizioni cassanesi*, in L. Bruzzano (a cura di), *La Calabria – Rivista di letteratura popolare*, Anno XII n.1, Tipografia Passafaro, Monteleone, 1899;

Federico E., *Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima*, in M.T. Ghidini, A.S. Marino e A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora – Origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti dei seminari napoletani, Bibliopolis, Napoli, 2000;
Frazer J.G., *Il ramo d'oro – Studio sulla magia e la religione*, Newton Compton Editori, Roma, 2018;
Gaster T.H., *Amuleti e Talismani*, in M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni II – Il rito: oggetti, atti, cerimonie*, Jaka Book, Milano, 1994;
Giamblico, *Summa Pitagorica*, F. Romano (a cura di), Bompiani, Milano, 2012;
Graves R., *I miti greci*, Longanesi, Milano, 2014;
Hillman J., *Saggio su Pan*, Adelphi Edizioni, Milano, 1977;
Kerenyi K., *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 1963;
Kerenyi K., *Dioniso*, Adelphi Edizioni, Milano, 2010;
Kerenyi K., *Miti e misteri*, in A. Brelich (a cura di), Giulio Einaudi Editore, Torino, 1950;
Kern O., *Orfici – Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano, 2011;
Lanata G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia – Fino all'età di Ippocrate*, Visigalli-Passetti, Roma, 1967;
La Rocca F., *Il Natale in Calabria tra XIX e XX secolo*, Edizioni Erranti, Cosenza, 2022;
La Rocca F., *La tradizione orfico-pitagorica nelle credenze e nelle usanze popolari calabresi*, in *Dialoghi Mediterranei*, n.61, 2023;
Lombardi Satriani L.M., *La maga*, in M. Boggio (a cura di), *L'assenza del presente – storia di una comunità marginale*, Marsilio Editori, Venezia, 1981;
Lombardi Satriani R., *Credenze popolari calabresi*, Falzea Editore, Reggio Calabria, 1997;
Macrì S., *Reinventare il mondo: potere immaginifico e matericità delle pietre*, in Im@go – A journal of the Social Imaginary, n.8, 2016;
Marzano G.B., *Dizionario etimologico del dialetto calabrese*, Edizioni Grifo, Lecce, 2020;
Montano A., *Magia Astrologia Filosofia nel V secolo a.C. – Aspetti di una polemica*, in Atti della Accademia Pontanina – Vol. XLII, Giannini, Napoli, 1993;
Nilsson M.P., *Greek folk religion*, Harper & Brothers, New York, 1961;
Porfirio, *Vita di Pitagora*;
Ricciardelli G. (a cura di), *Inni Orfici*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2000;
Silvestre M.L., *Il mistero di Ippaso*, in M.T. Ghidini, A.S. Marino e A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora – Origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti dei seminari napoletani, Bibliopolis, Napoli, 2000;
Teofrasto, *Caratteri*;
Zito N., *Massimo di Efeso e i Lithica orfici*, in Rivista di filologia e di istruzione classica – Vol. 140 fascicolo 1, Loescher Editore, Torino, 2012.

Francesco La Rocca, dottore in Scienze Filosofiche, ha conseguito la laurea magistrale, con il massimo dei voti, presso l'Università della Calabria con una tesi sperimentale dal titolo "Filosofia, misticismo, folklore: avventure del pitagorismo". Di recente, ha pubblicato *Il Natale in Calabria tra XIX e XX secolo* per Edizioni Erranti di Cosenza. Dal 2019 svolge attività culturale e di studio nel campo dell'arte e della ricerca socio-educativa, partecipando anche alle attività dell'associazione Emergenti Visioni – Centro Studi di Sociologia Teatrale impegnata, da anni, nell'utilizzo di tecniche drammatiche per l'indagine e l'intervento sociale. Come operatore teatrale, ha partecipato a diversi progetti. È impegnato, altresì, in un'intensa attività di valorizzazione del patrimonio storico-culturale calabrese e ha realizzato alcuni prodotti audiovisivi.

Paesaggio lacustre e trasformazioni in un contado della Toscana del ‘500

di *Rosario Lentini*

Nel 1599, all’età di 63 anni, Ceseri Frullani nativo di Cerreto Guidi, un piccolo comune a poche decine di chilometri da Firenze, scriveva *Gl’avvenimenti del lago di Fucecchio e modo del suo governo*, che sarebbe stato dato alle stampe solo quattro secoli dopo nel 1988, per iniziativa e a cura di Anna Corsi e Adriano Prosperi, edito dall’Istituto Storico Italiano per l’età moderna e contemporanea. Una seconda edizione, con nuova veste tipografica, è stata realizzata lo scorso 2022 dalle Edizioni dell’Erba, con sede a Fucecchio.
Il manoscritto si compone di cinque parti, ciascuna delle quali suddivisa in brevi capitoli, da un minimo di dieci a un massimo di quindici, nei quali prevalgono le descrizioni della genesi di alcuni eventi, i risultati di osservazioni dirette, le notazioni di carattere tecnico e le indicazioni specifiche su come operare per affrontare una serie di problemi: «Rovina della pesca e destruzzion d’alcune castella»; «Del rifacimento del lago»; «Come s’abbassò il lago»; «Del miglioramento della pesca e in specie per l’anguille»; «Mutazion di tempi e cose occorse»; «Modo di guidare de’ fiumi», ecc.
La motivazione che 35 anni fa aveva indotto i due autorevoli curatori a proporre la conoscenza dell’opera del Frullani ad un più vasto pubblico risiedeva – come spiega Prosperi nell’*Introduzione* a sua firma – principalmente nella volontà di indagare sulla memoria dei luoghi:

«toponomastica, modi di dire e di vivere, istituzioni, famiglie, tutto ciò che lega il nostro presente a quel passato è stato via via evocato, creando spesso quel forte senso di continuità e quell’illusione di stabilità che sono fra le attrattive (e fra le insidie) della storia locale».

Ma prima di addentrarci nelle riflessioni sull’ambiente naturale descritto dal Frullani, personaggio «dotato di una sua rispettabile cultura umanistica e soprattutto di buone letture storiche», Prosperi delinea un breve profilo dell’autore dal quale si rileva il suo ruolo attivo tra i consiglieri del comune di Cerreto e saltuariamente anche l’incarico di capitano.
Per quanto piccola la realtà nella quale operava, dagli «orizzonti stretti, ma non certo privi di conflitti», il rapporto tra governo centralizzatore mediceo e comunità locali imponeva periodici confronti e verifiche nei quali fu impegnato anche il Frullani per incombenze amministrative.

«Ma è nel vivo delle tensioni interne al consiglio che si possono cogliere, da un lato, la dinamica delle lotte di potere e, dall'altro, i tratti del personaggio. Ciò di cui si discuteva era materia minuta, ma assai concreta: terre da affittare, lavori pubblici, ripartizione di imposte, elezione di titolari di uffici. Ad ogni votazione, erano in gioco danaro, potere, legami familiari, alleanze».

L'autore in questione deteneva un discreto patrimonio ed era certamente interessato ad accrescerlo, grazie al fatto che di opportunità non ne mancavano, soprattutto sul versante delle istituzioni pubbliche del principato.

Un caso emblematico ricordato da Prosperi, per esempio, riguardava la grande impresa edilizia per la costruzione di una villa medicea a Cerreto, che portò alla trasformazione del preesistente castello, preceduta e accompagnata da una progettazione articolata e dai relativi interventi collaterali. In quell'occasione, il Frullani ricoprì il ruolo di «sottoproveditore di detta fabrica», intraprendendo da lì la sua ascesa personale al livello gestionale e amministrativo dei beni granducali. La villa di Cerreto, si inseriva, infatti, «in una zona fittamente punteggiata di strutture analoghe, tutte facenti capo alla amministrazione fiorentina» dei possedimenti medicei.

Chiamato a occuparsi, in qualità di «agente» granducale, della costruzione di un ponte e di alcune cateratte sul torrente Vincio, non risparmiò energie e, soprattutto non esitò a mostrarsi intransigente nei confronti delle autorità locali che avrebbero dovuto mettere a disposizione uomini e mezzi per la realizzazione dei lavori:

«Dunque, per l'esecuzione di un compito apparentemente assai modesto Ceseri Frullani entrò in contatto e spesso in contrasto con una gran quantità di persone, urtò suscettibilità e poteri, si procurò accuse velate e aperte querele che lo trascinarono per tribunali a lungo».

Ma Frullani dedicò la sua attenzione, con notevole competenza, anche al tema della pesca, essendo stato per due anni responsabile in quell'area lacustre e paludosa del Padule di Fucecchio e sostenne energicamente la necessità di preservare la vasta zona umida, urtando frontalmente «contro una delle tendenze maggiori di quel secolo in genere e di quella dinastia in specie». Questo suo convincimento, che nel manoscritto avrebbe trovato ampia trattazione, alimentava le accuse dei numerosi individui che mal sopportavano il «fattore» Frullani. Peraltro, si era impegnato anche a insediare castagneti sulle pendici del Montalbano, guadagnandosi sia l'apprezzamento di Francesco I de' Medici che praticava la caccia in quelle zone, sia l'impiego per otto anni come amministratore della fattoria di Casteltermini.

Dopo quella fase sarebbe, però, iniziato il suo rovinoso declino con la condanna della magistratura nel 1590 a due anni di reclusione nel carcere delle Stinche di Firenze, «per pena della fraude», oltre all'obbligo della restituzione «di una certa somma agli agenti del granduca».

La documentazione giudiziaria rinvenuta non chiarisce in cosa consistesse la frode contestatagli, ma Prosperi, attraverso l'esame di altre carte, fornisce gli elementi necessari per comprendere la vicenda. Quando intorno al 1583-84, in «uno dei periodici tentativi medicei di conquistare terre coltivabili strappandole alle acque», si decise di ridurre il livello del lago, Frullani, insieme ad un altro perito, fu chiamato a occuparsi dell'appoderamento dei nuovi terreni disponibili e da lì sarebbe scaturita l'accusa di avere operato in modo fraudolento:

«Il motivo della sua disgrazia fu dovuto, a quanto egli stesso racconta, ad una complicata operazione relativa ai raccolti delle terre sulle quali pretendevano diritti i coloni di Altopascio su chi dovesse conservare quei raccolti, saltato poi per il trasferimento del fattore di Altopascio. A questo si sarebbe aggiunto qualche dissapore per la posizione assunta dal Frullani in merito al progetto, allora a lungo dibattuto, di portare il fiume Ralla a sfociare nel padule di Bientina. Era uno dei tanti progetti che allora si facevano avanti nel contesto della più generale tendenza dei Medici a valorizzare i loro possessi nella pianura di Pisa e, conseguentemente, a prosciugare le zone paludose di quell'area».

Le conseguenze della sua detenzione e anche di quella di due suoi figli, per ragioni diverse – poi morti in carcere – furono la leva principale che lo spinse a scrivere *Gl'avvenimenti del lago di Fucecchio*, una sorta di riscatto personale per mostrare le competenze possedute e indicare soluzioni a problemi concreti del territorio. Scontata la condanna e pagata la sanzione pecuniaria, Frullani si ripropose con un certo successo ogniqualvolta fosse possibile ottenere un incarico pubblico o riguadagnare la fiducia del governo mediceo e aspirare a un incarico di «ministro».
Il suo manoscritto, di cui si prevedeva esplicitamente la pubblicazione, reca la data del 30 dicembre 1599 e già questo indizio offre a Prosperi lo spunto per alcune considerazioni che non attengono solo alla cronologia:

«Non si può non considerare in qualche modo emblematico il fatto che un secolo apertosi per Firenze all'insegna di una vivacissima storiografia cittadina si chiudesse con questo prodotto che veniva dal contado e al contado era dedicato».

Frullani aveva dedicato *Gl'avvenimenti* al suo principe con la speranza che le sue proposte e indicazioni fossero apprezzate e fatte proprie «per benefizio pubblico»; non fu scritto per gloria letteraria, ma soprattutto, «per gli effetti pratici che la sua fatica voleva avere sul piano del governo del contado». Prosperi evidenzia la cultura storiografica e civile di cui è impregnata l'opera, che si evince dal costante collegamento tra «pratica del presente e memoria del passato». E pur se il titolo circoscrive la trattazione nel merito (*avvenimenti*) e nello spazio (*lago di Fucecchio*), quasi a prendere le distanze da «forme arcaiche di storia municipale o di cronachistica locale», il testo si colloca in un ambito di studi abbastanza originale, confluendo in esso documenti scritti, tradizione orale ed esperienze personali frutto di conoscenza diretta dei luoghi, delle caratteristiche e dei problemi che quel territorio presentava.
L'opera non è classificabile, quindi, tra quelle propriamente di carattere storico; nonostante l'autore rilevi dal passato i dati storici necessari a ricostruire l'evoluzione del paesaggio che analizza e descrive, «sembra apparentarsi di più ai trattati di economica e di agronomia».

«La questione del padule di Fucecchio – osserva Prosperi –, cosi come la vedeva il Frullani, era legata alla lotta sempre rinnovata tra pescatori e coltivatori e i contrasti di interessi tra i comuni della Valdinievole e del basso Valdarno. Il fatto che i Medici ne fossero diventati padroni e ne avessero regolato il livello delle acque con la costruzione delle chiuse di Ponte a Cappiano consentiva finalmente di risolvere quel contrasto […]».

Tuttavia, la strategia perseguita dal governo mediceo non era in sintonia con la visione generale che del problema aveva il Frullani; peccava di scarsa attenzione riguardo all'ecosistema nel suo complesso e alle conseguenze che la riduzione dell'area lacustre provocava sulla disponibilità del pescato; sottovalutava i danni alle piante e alla salute degli abitanti per effetto della maggior «putrefazzion dell'aria».
Frullani, citando ripetutamente anche il parere di altri esperti (agenti, ingegneri, capimastri) con i quali si confrontava, mirava a sottolineare l'esigenza di amministrare un territorio secondo criteri razionali, cercando di armonizzare le esigenze del privato e quelle dello Stato, «senza sacrificare tutto alla fame di terre coltivate del piccolo produttore». L'autore era convinto che in un passato più o meno lontano, il lago fosse stato assai pescoso e il bosco più fitto e vasto: «Caccia e pesca potevano essere, insomma, non solo il trastullo dei potenti ma un'attività economicamente importante».
Nelle considerazioni di chiusura dell'*Introduzione* Prosperi proietta la sua riflessione anche sul lungo dopo Frullani e sulla sostanziale "attualità" e fondatezza delle preoccupazioni dell'autore cinquecentesco. Basti rivedere quanto poi si sarebbe verificato dalla seconda metà del Settecento e fino agli anni del fascismo che delle bonifiche delle terre paludose fece obiettivo di politica agraria e sanitaria: tutelare la salute dei braccianti dagli effetti della malaria e acquisire terre coltivabili, da destinare preferibilmente alla cerealicoltura per garantire l'autarchia granaria. Ma aveva già iniziato un prestigioso medico e naturalista fiorentino, Giovanni Targioni Tozzetti, ad invocare, con un suo

scritto del 1761, un radicale intervento nel Padule per trasformarlo, a forza di colmate in un semplice canale o fiume.
Una sorta di guerra santa che non ha risparmiato «né la fisionomia naturale dei luoghi né quella sociale degli abitanti». Una ragione in più, dunque, secondo Prosperi per apprezzare il testo di Frullani, che a distanza di quattro secoli ha avuto finalmente un suo pubblico di lettori, sempre più numeroso e … preoccupato.

«Quasi scomparse le superfici umide, ridotte a depositi di rifiuti e di acque di scarico, cancellate o quasi le specie animali che vi abbondavano, la specie umana continua a sentirsi sempre minacciata: non però, dalla "insalubrità d'aria" come minaccia di una natura ostile ma dai propri veleni, contro i quali cerca una rinnovata alleanza con l'ambiente e interroga di nuovo la storia. La nostalgia per il tempo andato della giovinezza si mescola a quella per l'Italia preindustriale e per le antiche strade bianche di polvere in mezzo ai campi. Così, si pensa con rimpianto ai boschi intorno al Padule, un tempo avaramente difesi dagli statuti comunali o dai bandi granducali o dal codice civile, oggi devastati dalle opposte offese dell'abbandono e degli usi rovinosi».

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Rosario Lentini, studioso di storia economica siciliana dell'età moderna e contemporanea. I suoi interessi di ricerca riguardano diverse aree tematiche: le attività imprenditoriali della famiglia Florio e dei mercanti-banchieri stranieri; problemi creditizi e finanziari; viticoltura ed enologia, in particolare, nell'area di produzione del marsala; pesca e tonnare; commercio e dogane. Ha presentato relazioni a convegni in Italia e all'estero e ha curato e organizzato alcune mostre documentarie per conto di istituzioni culturali e Fondazioni. È autore di numerosi saggi pubblicati anche su riviste straniere. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *La rivoluzione di latta. Breve storia della pesca e dell'industria del tonno nella Favignana dei Florio* (Torri del vento 2013); *L'invasione silenziosa. Storia della Fillossera nella Sicilia dell'800* (Torri del vento 2015); *Typis regiis. La Reale Stamperia di Palermo tra privativa e mercato (1779-1851)* Palermo University Press 2017); *Sicilie del vino nell'800* (Palermo University Press 2019).

Il matrimonio. Appunti per un'antropologia autobiografica del rito

Foto Matteo Macrì

di *Sabina Leoncini*

Patrimonio o matrimonio?

«Le parole fanno le cose» afferma Paolucci (2009) citando Bourdieu. Pensiamo all'etimologia dei termini patrimonio e matrimonio. Il dizionario online Treccani definisce così il patrimonio: «patrimònio s. m. [dal lat. patrimonium, der. di pater -tris «padre»]. – 1. a. Il complesso dei beni, mobili o immobili, che una persona (fisica o giuridica) possiede» [1].
Come se, quindi, il primo dovere dell'uomo in quanto tale fosse proprio quello di preoccuparsi dei propri beni materiali. A questo punto viene da chiedersi, qual è invece il compito della donna? «La parola italiana matrimonio continua la voce latina matrimonium, formata dal genitivo singolare di mater (ovvero matris) unito al suffisso -monium, collegato, in maniera trasparente, al sostantivo munus 'dovere, compito'» [2] Dunque "matrimonio", rispetto ad altri termini che vengono correntemente impiegati con significato affine, pone, almeno in origine, maggiore enfasi sulla finalità procreativa dell'unione: l'etimologia stessa fa riferimento al "compito di madre" più che a quello di moglie, ritenendo quasi che la completa realizzazione dell'unione tra un uomo e una donna avvenga con l'atto della procreazione, con il divenire madre della donna che genera, all'interno del vincolo matrimoniale, i figli legittimi.
Il compito della donna è quindi quello (etimologicamente parlando) di procreare e accudire i figli. Dopo decenni di lotte femministe e il fiorire di una letteratura internazionale scientifica sterminata sugli stereotipi di genere, che secondo alcuni studiosi sono presenti sin dall'età scolare (Guerrini

2017), ancora oggi utilizziamo, più o meno consapevolmente, alcuni termini della nostra lingua che hanno un significato etimologico con una chiara connotazione maschilista. La famiglia, tra l'altro, come istituto e concetto in cambiamento è stata indagata da tutte le scienze umane, in epoche diverse fino a oggi, a livello pedagogico (Catarsi 2009), psicologico (Fruggeri 2018), sociologico (Ruspini 2011), antropologico (Grilli 2019). Vorrei soffermarmi in questa riflessione in particolare sul matrimonio, sul suo significato rituale, sull'esperienza stessa dell'organizzazione e del vissuto di un evento che nasconde in sé storie, come la mia, ognuna diversa.

«Che storia, quella del matrimonio.»

«Che storia quella del matrimonio. Dando uno sguardo ai dati si tocca con mano il cambiamento del nostro modo di vivere insieme. Un esempio? Nel 1940 il 98,7 per cento dei matrimoni avveniva in chiesa. Ancora vent'anni dopo, i matrimoni celebrati con rito religioso superavano il 98% e bisogna aspettare il 1977 perché scendano sotto il 90%; da allora il calo è lento ma continuo. Se nel 1990 i matrimoni religiosi erano ancora l'83,2%, nel 2010 scendono al 63,5%. Ma proviamo a leggere i dati al contrario: nel dopoguerra – prendiamo ad esempio il 1952 – i matrimoni civili erano il 2,4%, mentre nel 2019 il 52,6%. Anche perché dall'introduzione del cosiddetto "divorzio breve" – nel 2015 – sono aumentati i secondi matrimoni: sempre nel 2019 più di un matrimonio su cinque vede almeno uno degli sposi alle seconde nozze» [3] .

Appare oggettivo il fatto che si assista quindi ad una secolarizzazione di tutte le sfere del vivere quotidiano, e che alcuni riti religiosi, spesso legati anche ai miti (Lanternari 1997) siano divenuti oggi riti secolari. Il rito – è noto – presuppone una sequenza prestabilita di azioni che si ripetono sempre attraverso la stessa modalità e che sono connessi ad un significato simbolico. Come Durkheim ha descritto in maniera magistrale (Dei 2019) i riti, che siano essi individuali o collettivi, esprimono significati sociali e condivisi. Essi hanno altresì la funzione di suscitare emozioni che conservano sentimenti collettivi identitari.
Se accettiamo la prospettiva del sociologo francese rispetto all'utilità dei riti, quella di Geertz e Cassirer risale alla definizione di cultura (compito da sempre dell'antropologia culturale) vista come insieme di simboli. Per mantenere la sacralità di tali simboli è necessario mettere in atto dei riti. Che siano religiosi o laici prevedono la celebrazione, la ripetitività, la partecipazione della collettività, il passaggio da uno status all'altro, fasi e paradigmi studiati in particolare da Van Gennep (1909). A proposito del rito del matrimonio civile e religioso in Italia oggi apprendiamo che:

«La frequenza del rito civile era già in crescita costante. Ma in effetti il dato del 2020 mostra un incremento ancora più marcato, visto che le celebrazioni con rito civile arrivano al 71,1%. Questo, verosimilmente, è da mettere in relazione al calo dei primi matrimoni. Tuttavia, nel 2020, anche nei primi matrimoni il rito civile mostra una accelerazione: siamo al 61,1% quando solo un anno prima la quota era 41,6.%» [4].

La mia però è un'altra storia…

Quando si parla di matrimonio oggi in Italia, nel senso comune subito si pensa ad una cerimonia in cui due persone che si amano decidono di suggellare il loro rapporto tramite il rito civile o religioso in cui solitamente avviene lo scambio delle fedi nuziali come simbolo dell'unione; a questo segue solitamente un pranzo o una cena, alla quale partecipano gli invitati, che osservano tutti un certo "dress code", tra cui parenti e amici convocati insieme per il brindisi finale con tanto di taglio della torta, foto ricordo e bacio degli sposi. Un quadro prescrittivo, da cartolina, anzi da immancabile servizio fotografico. Cosa rimane all'invitato altre al ricordo dei momenti salienti? La bomboniera, un suppellettile spesso e volentieri made in China che per qualche giorno viene conservato tra i cimeli di famiglia….fino al prossimo matrimonio! Nella mia esperienza il rito del matrimonio è stato ben diverso.
Ad ottobre 2022 a mio padre, pensionato ottantenne, lavoratore stakanovista dall'età di 11 anni (non ha neanche finito l'allora scuola elementare) è stato diagnosticato un tumore alla prostata, ormai in

fase avanzata, con metastasi sparse un po' ovunque, tanto da impedirgli oramai di camminare. Ho visto sempre mio padre come il più forte dei supereroi, un misto tra Marvel e DC. Impavido come Spiderman, forte (e con le stesse camicie) come l'incredibile Hulk, aggirarsi sempre di notte come Batman per sconfiggere le ingiustizie (il carovita, l'inflazione, i piccoli prestiti da saldare, la grandine che rovina i raccolti di uva e olive). Forte, invincibile, unico. Ovviamente con i suoi pregi e i suoi difetti, tra i quali mi preme sottolineare il suo scrivere sgrammaticato, non aver imparato mai a nuotare (tra i supereroi non a caso ho escluso subito Acquaman), non averci mai portato in vacanza. Per lui la vacanza era stare tra le sue amate colline pisane, all'aria aperta, con un panino al prosciutto all'ombra di un ciliegio, con un cappello da cowboy in testa, proprio come faceva suo padre un tempo, prima di ricominciare a lavorare.
Dopo la diagnosi i medici, come spesso succede per tutelarsi, hanno detto a me e mio fratello che avrebbe vissuto solo alcuni mesi. Non dovevamo farci troppe aspettative. A noi la decisione su se, come, cosa dirgli. Da quel periodo sono cambiate le nostre abitudini (i nostri riti appunto), niente più trekking sulle Apuane o weekend al mare. La domenica si va a visitare mio padre. Nel mio giorno libero a scuola un susseguirsi di visite, esami, medicine da ordinare, iniezioni per rallentare la crescita del tumore, la visita per la certificazione dell'invalidità, la carrozzina con le ruote grandi e poi quella elettrica, la badante che scappa perché non va d'accordo con lui e mia madre, e mia madre che piange ininterrottamente…
Arriviamo così a Natale 2022, anzi al mio compleanno che ricorre pochi giorni prima e da sotto il cuscino prima di dormire il mio compagno tira fuori una scatolina e mi dice: «Questo non è un regalo, i regali sono finiti….questa è una proposta! Avrei voluto farlo con calma tra qualche mese, ma viste le condizioni di tuo padre, meglio farlo adesso: mi vuoi sposare?».
Cosa ho provato in quel momento non so spiegarlo con le parole: un misto di tristezza profonda come un abisso buio e infinito, per la paura di perdere mio padre prima del giorno del mio matrimonio. D'altra parte, la gioia sconfinata di immaginarmi accanto a lui nel giorno più bello della mia vita, con le persone che amo, a bere e fare festa fino a che la testa gira, gira e gira. Infine la dolcezza, la tenerezza del mio compagno che non avrebbe potuto chiedermelo diversamente, in maniera al tempo stesso così delicata e forte.
Da lì si è messa in moto la macchina del matrimonio ed inizia questa delirante storia, che è un pezzettino della mia vita durato quattro mesi, fatta di assaggi al ristorante, perle, tamponamenti, bottoni strappati. Non c'era tempo per niente, neanche per pensare al significato di questo rito come mi sto concedendo di fare solo adesso. Fissata la data, 29 aprile, quattro mesi dopo appunto, le cose da fare erano tante e le energie non molte, vista la stanchezza emotiva che la diagnosi di mio padre ci aveva prodotto.
Il nostro è stato un matrimonio "romantico" come direbbero alcuni antropologi, poiché l'idea che si sposi una persona a cui si vuole bene, che non sia stata prima scelta dalla propria famiglia, o dal clan, o dalla tribù, è oggi qualcosa che diamo per scontato ma non è così ancora nel 2023 in alcune parti del mondo [5]. I matrimoni combinati sono infatti oggi ancora diffusi e addirittura si preferisce sposarsi all'interno della propria cerchia di parentela per numerosi motivi (Fabietti 2002). Tra i Nuer del Sudan, per esempio, studiati negli anni Trenta da Edward Evans-Pritchard (1940), si formavano anche famiglie basate sulla coresidenza di due donne e dei loro figli; in Tibet ancora oggi può capitare di osservare situazioni di poliandria adelfica. Il matrimonio talvolta può essere anche solo uno scambio economico o sociale (Levi Strauss 1949). Chissà, forse sui manuali di antropologia troveremo tra venti o trent'anni le ricerche di chi si è occupato dei matrimoni di chi, come me e il mio compagno aveva già un figlio con un precedente partner. L'Istat definisce la nostra condizione come "famiglia ricostituita coniugata".

«Le famiglie ricostituite coniugate sono invece 629 mila, per un totale di 1 milione 972 mila persone. Le coppie ricostituite coniugate sommate a quelle non coniugate sono 1 milione 70 mila, il 7,0% delle coppie. Nel Nord del Paese, dove le coppie ricostituite sono anche più diffuse, maggiore è anche il peso delle coppie non coniugate. Nel 37,9% delle coppie ricostituite vivono figli di entrambi i partner e nel 12,9% vivono figli nati

sia all'interno della nuova che delle pregresse relazioni di entrambi i partner. Infine, nell'8,6% delle coppie ricostituite si trovano figli solo della madre contro l'1,5% dei casi solo del padre. Nelle coppie ricostituite coniugate, i figli di ambedue i partner prevalgono rispetto alle non coniugate (43,4% contro 29,8%)» [6].

In questo tipo di famiglia partecipano al matrimonio anche i relativi ex partner, con gli attuali partner e gli attuali figli? Nel nostro caso sì; non perché lo indica il vademecum di matrimonio.com [7], noto sito in cui si trovano tutti i consigli per organizzare un matrimonio ma perché i nostri figli hanno espresso questa volontà. E qui entra in gioco il concetto di consenso, sia per chi decide di sposarsi, sia per chi ne è coinvolto seppur in maniera indiretta. La consapevolezza che, come conferma Malo (2015), ancora oggi nonostante le mille precarietà dell'esistenza umana, si possa ancora impegnarsi insieme ad altre persone: il partner, i figli, i genitori dei propri figli.

«Di fronte alla triste situazione in cui sembra di trovarsi il matrimonio agli inizi del terzo millennio abbiamo due opzioni: o il matrimonio è per noi, uomini e donne del XXI secolo, realmente impossibile, se non addirittura la stessa figura dell'impossibile; o piuttosto è il nostro modo distorto di concepirlo a renderlo impossibile. Penso che la verità sia nella seconda opzione: la mentalità odierna dominante non è in grado di comprendere il matrimonio perché ha perso di vista alcuni elementi antropologici essenziali, come il carattere naturale della coniugalità. Secondo questa naturalità, nonostante le difficoltà reali e la pressione contro l'istituzione matrimoniale, la maggior parte delle persone sono capaci di impegnarsi in un'unione indissolubile con un'altra persona di sesso diverso: un'unione naturalmente aperta alla procreazione. Quando, invece, il nucleo fondamentale del matrimonio viene collocato in un divenire da costruire, questa istituzione perde qualsiasi tipo di essenza normativa per trasformarsi in un continuo farsi, dipendente in tutto e per tutto dalla capacità creativa dei coniugi. […] affinché ci sia il consenso è soprattutto necessario che la persona ponga quell'atto di donazione di sé con cui vuole che l'altra persona, a sua volta, si dia come marito o moglie» (ivi:42)

Scelte pratiche

A quasi sessant'anni dalla pubblicazione del celebre *L'uomo a una dimensione* (1964) di Marcuse, varie crisi economiche ed emergenze sanitarie, sui principali quotidiani italiani si parla di cifre da capogiro per la realizzazione di un matrimonio [8]. Un "indotto", quello dei matrimoni, che coinvolge l'1% circa della popolazione ma che se veramente ha i costi che indicano i media più importanti avrebbe una spesa di miliardi di euro.
Ovviamente il nostro voleva essere un matrimonio semplice, sobrio, all'insegna della sostenibilità. Volevamo affidarci ad un catering solidale ma per esigenze logistiche legate allo stato di salute di mio padre abbiamo dovuto scegliere un agriturismo nella zona dove abitano i miei genitori; ovviamente con prodotti a km zero. Per le bomboniere ci siamo affidati a due associazioni, una che lavora con disabili psichici e realizza piccoli manufatti di ceramica e l'altra che collabora con associazioni locali africane con bambini che cercano di realizzare laboratori di danza. Per le fedi abbiamo scelto di non utilizzare l'oro ma ci siamo rivolti ad una associazione che riutilizza scarti di bombe inesplose risalenti alla guerra del Vietnam. Il servizio fotografico è stato affidato ad amici che per passione fotografano, mentre il vestito l'ho acquistato da una nota ONG. italiana che vende abiti usati e con il ricavato finanzia progetti di cooperazione in Paesi emergenti. Per le partecipazioni ci siamo fatti aiutare da un'amica e abbiamo stampato pochissime copie, diffondendo tramite social per evitare spreco di carta; abbiamo deciso di evitare la torta nuziale (con grande e martellante protesta di genitori e suoceri) preferendo gelato artigianale di vari gusti (considerando allergie e intolleranze degli invitati). Per il viaggio di nozze abbiamo scelto l'Albania (non sono mancate reazioni di disapprovazione dei parenti) con voli low cost ma dove ci siamo concessi una vera luna di miele viaggiando con macchina a noleggio da Nord a Sud.

Conclusioni: il dono nel matrimonio

Sposarsi significa ancora oggi soprattutto donare. Condividere la propria gioia con i propri cari, aver cura del fatto che mangino, bevano in abbondanza e che si divertano (questa è la principale preoccupazione delle famiglie degli sposi). Ovviamente d'altra parte c'è per gli sposi un ritorno economico non da poco che oggi non è più la busta chiusa come nei matrimoni ad Andria o in Calabria [9] ma il bonifico sul conto degli sposi come anche noi abbiamo invitato a fare, per poter poi usufruire di questi fondi per il viaggio di nozze o per investirli in oggetti necessari per la convivenza (ad esempio un tagliaerba o un tagliasiepe).
Facendo un salto agli anni '20 del secolo scorso, l'antropologo francese Marcel Mauss, decise di avviare delle ricerche etnografiche sul dono, indagando sul suo ruolo soprattutto nelle società "arcaiche". Sintetizzò i risultati delle sue ricerche nel *Saggio sul dono*, uscito nel 1923, destinato a diventare testo fondamentale dell'antropologia contemporanea. Mauss nel suo lavoro osserva che il dono non è una pratica effimera alla quale ci si dedica per far felice il prossimo, è invece un fatto sociale con regole ben precise, importantissimo per la nascita e la tenuta dei legami sociali. La concezione cristiana ha sicuramente influenzato il concetto di dono, come anche gli scambi di natura commerciale onnipresenti nella società contemporanea, che ci portano fino alla globalizzazione.
Nel matrimonio però è rimasta la concezione maussiana del dono come un "fatto sociale totale", ossia un qualcosa che influenza diversi aspetti di una società: quelli pratici, economici, affettivi, religiosi. Il dono infatti è un vero e proprio meccanismo di scambio, e la sua particolarità non è quella di essere uno scambio disinteressato o di non mirare all'utile, ma quello di non tenere distinto l'ambito produttivo da quello etico-affettivo. Aspettarsi che il dono venga ricambiato vuol dire infatti avere fiducia e rispetto di un patto sottinteso, di un'alleanza sottaciuta. Questo ci permette di costruire rapporti e legami sociali (non si ha fiducia in chiunque). Nel semplice scambio monetario o acquisto su internet questa dimensione è quasi del tutto oscurata. D'altra parte, si responsabilizza le persone a dover ricambiare nel tempo un dono in maniera congrua o equivalente. Il dono quindi ci impone di rimanere uniti, in contatto ad esempio con parenti che vediamo o sentiamo poco.
Sono passati otto mesi, la situazione di salute di mio padre è stazionaria. Col senno di poi ho pensato che avremmo potuto organizzare il matrimonio con più calma e curando di più i particolari (ad esempio non abbiamo utilizzato nessun addobbo per il comune o per l'agriturismo, se non delle piantine aromatiche come centro tavola). Nonostante avessimo potuto spendere molto di più, impegnarci molto di più, ciò che per noi era importante di questo rito, ovvero donare a mio padre, ad amici, parenti e a noi stessi una giornata indimenticabile è quello che siamo riusciti a fare e rimarrà nelle nostre memorie, come "fatto sociale totale".

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] https://www.treccani.it/vocabolario/patrimonio/
[2] https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/etimologia-e-significato-di-matrimonio/841.
[3] https://www.istat.it/it/archivio/268061
[4] https://www.istat.it/it/archivio/268061
[5] Cfr. *La sposa promessa* di Rama Burshtein, titolo originale *Lemale Et Ha'Chalal*, Israele 2012. C'è anche chi denuncia il matrimonio combinato delle "spose bambine" come un'imposizione in Paesi come l'Afghanistan (Sonita Alizadeh).
[6] https://www.istat.it/it/files/2011/09/forme-familiari2009.pdf
[7] Consiglio di leggere questo esilarante articolo https://www.matrimonio.com/articoli/come-comportarsi-con-coppie-di-genitori-di-divorziati-il-giorno-delle-nozze–c6350.
[8] https://www.repubblica.it/economia/2023/06/11/news/matrimoni_prezzi_sposi_costi-404068044/
[9] https://www.odysseo.it/la-pratica-delmoni-ad-andria/

Riferimenti bibliografici

Baudrillard, J. (2010), *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino (Edizione originale, 1970, *La société de consommation)*.
Catarsi, E. (2009). *Educazione familiare e pedagogia della famiglia: quali prospettive?,* in "Rivista Italiana Di Educazione Familiare", 1(1), Firenze, Firenze University Press.
Evans-Pritchard E. E., (2020) *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli (Edizione originale, 1940, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Istitutional of a Nilotic People*, Oxford, Oxford at the Clarendon Press).
Fabietti, U. (2002) *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori Milano.
Fruggeri, L., (2018), *Famiglie d'oggi. Quotidianità, dinamiche e processi psicosociali*, Roma, Carocci.
Grilli, S., (2019) *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Roma, Carocci.
Guerrini, V., (2017) *Educazione e differenza di genere: una ricerca nella scuola primaria*, Pisa, ETS.
Lanternari, V. (1997) *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Edizioni Dedalo.
Levi Strauss, C. (2003) *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli (Ed. originale, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, Presses Universitaires de France).
Malo, A., (2015) *Identità, differenza e relazione fra uomo e donna. La condizione sessuata*, in Franceschi, H., (2015), Matrimonio e famiglia. La questione antropologica, Roma, ESC editore.
Marcuse, H.(1999), *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi (Edizione originale, 1964, *One dimensional man)*.
Mauss, M., (2002) *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi (Edizione originale, 1924, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* Année sociologique, (1923-1924), Paris)
Paolucci, G. *Pierre Bourdieu : strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale,* in Ghisleni, M., Privitera, W. (2009) *Sociologie Contemporanee, Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens,* Touraine, Torino, Utet.
Ruspini, E. (2011), *La famiglia che cambia*, Roma, Carocci.
Van Gennep, A., (2012) *Riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri (Edizione originale, 1909, *Les rites de passage,* Paris*)*.
Zorin A. e Monnier N., (2001) *Ideology, Semiotics, and Clifford Geertz: Some Russian Reflections*, History and Theory, Vol. 40, No. 1 (Feb., 2001), Hoboken, Wiley.

Sitografia

https://www.youtube.com/watch?v=EzmMMSzx1CU registrazione video della conferenza dal titolo "La sacralizzazione degli oggetti quotidiani nel mondo contemporaneo", Dei, F., 2019, Fondazione San Carlo.
https://www.sonita.net/
https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/etimologia-e-significato-di-matrimonio/841
https://www.istat.it/it/files/2011/09/forme-familiari2009.pdf
https://www.treccani.it/vocabolario/patrimonio
https://www.treccani.it/vocabolario/patrimonio/
https://www.istat.it/it/archivio/268061
https://www.matrimonio.com/articoli/come-comportarsi-con-coppie-di-genitori-di-divorziati-il-giorno-delle-nozze–c6350.
https://www.repubblica.it/economia/2023/06/11/news/matrimoni_prezzi_sposi_costi-404068044/
https://www.odysseo.it/la-pratica-delmoni-ad-andria/

Filmografia

La sposa promessa di Rama Burshtein, titolo originale *Lemale Et Ha'Chalal*, Israele 2012.

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.

Il Signore dell'Olmo. La festa del SS.mo Crocefisso a Mazzarino

Mazzarino, Il Signore dell'Olmo (ph. Luigi Lombardo)

di *Luigi Lombardo*

Feste religiose e saghe paesane spingono oggi migliaia di Siciliani a muoversi, percorrendo anche grandi distanze, per conoscere, osservare, partecipare, un particolare rito, un particolare cerimoniale, di cui si è sentito parlare, o di cui si son visti immagini e video o, solo in pochi casi, di cui si è letto. In questo coacervo di persone si annoverano devoti, curiosi e appassionati di fuochi d'artificio, turisti, neostudiosi delle feste, fotografi e operatori video, perfettamente aggiornati attraverso siti internet esplicitamente dedicati alle feste popolari siciliane. Si tratta di una popolazione eterogenea, che certamente ha poco in comune con i devoti di un tempo che compivano il pellegrinaggio, *u viagghiu*, dal paese di origine al santuario per vari motivi.
Tra devozione e mera curiosità si svolge oggi un rito collettivo che anima i centri urbani grandi e piccoli, e muove al contempo una certa economia, così da indurre gli organizzatori degli eventi festivi a trasformare la loro secolare festa, un tempo limitata alla comunità locale e ai soli pellegrini, in un programma turistico, spesso velleitario e dagli esiti sconfortanti.

Un elemento comunque appare incontrovertibile: tutti costoro sono, inconsapevolmente, agenti di un rito collettivo, che li spinge lungo il crinale del tempo festivo, attuando comportamenti che si inquadrano nel clima di una festa, e per ciò stesso, destrutturando il tempo della quotidianità e della ordinarietà, instaura il tempo del mito. Questo a prescindere dalle intenzioni dei partecipanti e dalle reali comprensioni del rituale cui essi partecipano.
Oggi si assiste ad un aumento esponenziale di sensibilità verso le manifestazioni della cultura tradizionale cui si associa dunque una crescita di interesse da parte dell'industria turistica, assieme al rinnovato interesse delle popolazioni locali per la riscoperta delle proprie tradizioni popolari. Tuttavia, anche in presenza di simili atteggiamenti, ambivalenti e discordanti, le feste quando ci sono e sono frequentate non sono mai reperti statici di un passato archeologico recuperato a tavolino: gli attori sono uomini e donne, giovani e anziani, vivi e attivi nel presente storico e con tutte le contraddizioni di cui sono portatori nel vivere immanente, in cui le feste svolgono il loro ruolo diverso se vogliamo da quello del passato, ma comunque lo svolgono: sono funzionali al presente storico, come con acume afferma l'antropologa Fatima Giallombardo fin dal 1990.
Una festa, pur muovendosi nel campo del mito e fuori del tempo storico, almeno nelle sue significazioni più recondite, è sempre infatti paradossalmente nella storia. Per cui le feste, se nelle loro strutture profonde rinviano al tempo esemplarmente dato, alle complesse dinamiche dell'immaginario, vivono radicate nel presente storico, come risultato di una coralità organizzativa esemplare, che addirittura si offre come alternativa o esempio alle inadempienze del potere politico e alle inerzie delle istituzioni. I comitati organizzatori delle feste sono momenti di una reale democrazia partecipata. Se poi esse sono anche «palcoscenico di visibilità sociale [...] dove la dinamica dei processi culturali si fa più viva e in esse si gioca anche l'acquisizione di un certo status sociale: come la leadership all'interno della comunità, che determina spesso anche la fortuna politica di qualche suo componente» (Giallombardo), non è fatto che possa indurre a scandalo o a condanne sommarie. È nella logica stessa della festa: i più capaci e i più autorevoli si impongono secondo una selezione di merito; e che poi qualcuno di questi raggiunga l'apice della carriera politica di un paese, non fa che confermare l'importanza della festa stessa, il suo essere momento dinamico di una comunità, piccola o grande che sia.
Altri fenomeni "degenerativi" delle feste, come gli inchini servili e altri comportamenti compiacenti rispetto alla vara del santo dinnanzi alla casa di un notabile mafioso, di cui con esplicita condanna ha scritto Berardino Palumbo, sono fenomeni certo esecrabili, che tuttavia vanno riportati al tema della festa come momento di universale condivisione, come sistema di emersione anche di comportamenti "oscuri".
Resta un punto fermo, comunque e ovunque: non si dà festa senza lo svolgimento in nuce o manifesto di un tema mitico rifondativo, in cui l'immaginario collettivo gioca il suo ruolo di ordinamento e reintegrazione psico-sociale, di cui diremo più avanti. Ad esso in un modo o nell'altro partecipano tutti: devoti e forestieri, curiosi o fotografi, studiosi in erba, insomma l'universo dei *viatores* moderni.

Mazzarino

Mazzarino è un centro agricolo dell'entroterra siciliano, in provincia di Caltanissetta. Vanta antiche origini e una storia legata in gran parte alla famiglia Branciforti-Carafa, che la arricchì di opere d'arte e di monumenti barocchi. Ma un'altra storia più profonda, ancestrale, può vantare la città, è quella legata al suo popolo, alle sue opere e ai suoi giorni, che la storia racconta solo di soppiatto.
Si tratta di quella storia "minore", costituita dal vissuto popolare, che si radica in una memoria sedimentata, che è figlia e in certo senso confligge, con quella Storia *evenementielle* fatta di date e gesti, che resta incomprensibile se non si accompagna con una corretta lettura antropologica, che ne narri le vicende del quotidiano e del reale più profondo e dunque più vero.
É la storia di un popolo fiero, forgiato nelle lotte contadine dell'occupazione delle terre, orgoglioso della sua cultura millenaria, plasmato da un immaginario che in diverse espressioni mostra il suo forte legame con la terra e il lavoro. Anche quando il lavoro non c'era, negli anni delle lotte

contadine del dopoguerra, e costringeva solfatari come Turi Scordu ad emigrare nelle miniere del Belgio, come ha raccontato nei suoi potenti versi il poeta Ignazio Buttitta.
Un popolo i cui santi, madonne e protettori sono "il frutto" di un rapporto antichissimo con la terra e il lavoro: un rapporto Dio-uomo che non è di solo *do ut des*, ma di partecipazione del primo al destino dell'altro. Un rapporto che si gioca in un tempo "altro", quello mitico, un mito che tuttavia freme di storia, di uomini in carne ed ossa, di destini affidati ad una entità, a cui ci si affida con trepidazione e dedizione, se è vero che questi uomini eseguono ogni anno i riti che fanno parte della loro storia più autentica.
Fra questi, e in posizione eminente, è la festa del Signore dell'Olmo, o *Signuri i maiu*, che tutta Mazzarino aspetta ogni anno, da cui fa dipendere l'annata agraria, giunta al suo apice. Il SS.mo Crocifisso di Mazzarino si festeggia nel centro nisseno la prima domenica di maggio, ma è chiaramente legata a tutte le feste del Crocifisso che si celebrano tra il 1° e il 3 maggio. Si tratta di una classica festa su fondo leggendario: nella chiesa detta dell'Olmo si conserva un crocifisso in legno.
Racconta la leggenda che la statua fu acquistata ad Aidone da un artista che dopo averla venduta si pentì e volle riacquistarla a tutti i costi. Ma il rettore della chiesa non ne volle sapere. Fu così che l'uomo nottetempo, forzando la porta della chiesa, vi penetrò. Prima però volle posare il pesante bastone da viaggio, piantandolo davanti alla chiesa. Entrato dunque, si avviò per compiere il sacrilego gesto, ma un rumore di passi lo convinse ad abbandonare l'impresa. Uscì dal tempio, ma quando allungò la mano per riprendere il bastone, questo per un prodigio si trasformò in un gigantesco olmo. L'albero fece mostra di sé per secoli davanti alla chiesa, ed ogni mese di maggio in coincidenza con la festa esso trasudava un olio considerato miracoloso (l'*uogghiu santu*), che ciascuno raccoglieva e portava in casa contro ogni avversità: guai a negare tutto ciò, poiché si era presi per eretici e scomunicati. Ma intorno al 1876 (la data non è certa) il rettore della chiesa per fare spazio davanti nel piano antistante, fece estirpare quell'olmo gigantesco fra le proteste del popolo, che accusò il prete di empietà. L'albero fu poi trapiantato a lato della chiesa negli anni trenta del '900, come ricorda una lapide "ad veterem traditionem renovandam": tutto questo a furor di popolo. Ripristinato l'elemento centrale della narrazione e devozione popolare, la plurisecolare festa poté svolgersi più bella e più partecipata.
La domenica mattina cento devoti chiamati *nuri*, vestiti di una lunga camicia bianca, annodata ai fianchi, facenti parte della confraternita del Signore dell'olmo o della *vara*, prelevano il pesantissimo fercolo e a piedi scalzi lo portano in processione per la città. Essi si tramandano il posto sotto la vara di padre in figlio. Sul fercolo a baldacchino tutto di ferro dorato si dispone il crocifisso avvolto nel cotone e ricoperto di un delicato velo come fosse un sudario, assieme *all'oru do signuri,* i preziosi ex voto donati dai fedeli. Appena uscito il simulacro, preceduto dalle statue degli apostoli Pietro e Paolo, viene subito investito da una pioggia di corone di fiori di maggio (*ciuri di maiu*), intrecciate e lanciate dalle donne e dai bambini, assieme a profumati petali di rose: lo scopo è di riuscire ad agganciarle alla vara o alla statua del Cristo.
Il simulacro è trainato (assai simbolicamente per la verità) da trecentotrenta piccoli confratelli con delle lunghe corde, che al contempo li lega al loro Cristo forse per sempre. Gli emigranti, che tornano per questa festa in massa, sono fra i più attivi. Via via che il Crocifisso procede, mentre i nudi scandiscono la classica cantilena "viva Gesù e-Ccrucifissu", le corone ricoprono la vara fino a sommergerla quasi, fino a farle acquistare un colore giallo solare, sopra il colore azolo (azzurro) delle colonne. Subito cominciano i "miracoli", perché la vara improvvisamente e per centinaia di volte lungo il percorso stramazza ora a destra ora a sinistra, fin quasi a toccare terra. Qualcuno racconta che il gesto significa che nei pressi v'è qualche fedifrago che avendo promesso un'offerta non ha mantenuto fede al voto fatto: «*u Signuri ci l'havi cu chiddi ca fannu finta i nenti, ma u signuri i vidi e li richiamma e si fa pisanti pisanti davanti ad iddi e quasi li vo scacciari*», e i portatori sono costretti ad assecondare una forza misteriosa.
La processione attraversa le strette vie del centro addobbate con fiori, palme, bandierine colorate, coperte ricamate tra le più ricche in una gara fra quartieri che si conclude senza vincitori. Giunta in

piazza Vittorio Veneto, la vara sosta in preghiera, dopo aver più volte inscenato la pantomima di cui s'è detto verso le case dei ricchi del paese. La sete è stemperata da abbondanti bevute di vino, mentre dai balconi vengono lanciate le colombe e ancora altre corone di fiori.
Fino a qualche decennio addietro, quando la vara entrava nella chiesa della Madonna del Màzzaro, si racconta che i portatori erano presi da una forza misteriosa che li faceva correre verso l'altare maggiore dove è esposto il quadro della patrona: si diceva che «*u signuri un vidi l'ura di vidiri a so matri*». Ma non finiva qui perché quando il simulacro tenta di uscire è la madre a richiamarlo e i portatori indietreggiano improvvisamente attratti da una potente attrazione, fra le lacrime e gli evviva di tutti i fedeli presenti in massa. Questo rito fu a un certo punto proibito per la paura che a causa di questi continui andirivieni il pavimento della chiesa sprofondasse e tutti precipitassero nelle cripte sotterranee. Così si proibì l'ingresso, ma fu una rivoluzione. Si ripristinò il rito a patto che (con la presenza dei carabinieri) tutto si svolgesse in pochi minuti: *trasuta e sciuta nta nu lampu,* come si disse dall'autorità.
Quando nel pomeriggio la vara è riportata nella sua chiesa questa si riempie all'inverosimile: tutti aspettano il miracolo, che avviene puntualmente: *u signuruzzu cianci* si dice: allora tutti con dei fazzoletti raccolgono quelle "lacrime" sante che si depositano nei freddi marmi e li custodiscono in casa contro ogni male. Chi non vede che superstizioni è il parroco che depreca l'usanza, ma poi si sente rimbrottato: *"i parrini faciti perdiri a fidi".*
Pare che la festa risalga al terremoto del 1693, ma è chiaro che le sue radici sono più antiche e si perdono nella notte del mito. Superata la prima emozione, che suscita anche in chi a questi riti è ormai abituato, a noi tocca decodificare, a tavolino direi, i segni di una festa assai sentita, il loro significato profondo, che favorisce la persistenza di un culto secolare.
Il simbolo chiave della festa, e il più importante (non parlo dei fiori di maggio che meriterebbero una trattazione), è certamente quello della croce, che fa un tutt'uno con quello dell'albero, non a caso presente nella leggenda base della festa. Croce ed albero si richiamano, per essere simboli vegetali per eccellenza, essi si legano all'immagine archetipo dell'Albero della vita, della rinascita naturale, di cui il Cristo è esemplificazione che personifica questo percorso dalla morte alla vita. Sotto l'apparente polimorfismo del simbolo dell'albero, la struttura che si rivela è quella di un cosmo vivente, che si rigenera senza interruzione.
L'albero è il cosmo stesso, esso è *axis mundi*, che lega cielo e terra e viceversa (albero rovesciato). Fra questi alberi della rinascita vegetale rientra l'albero di maggio, l'albero della cuccagna, l'antenna dei giochi del primo maggio. Non occorre ripetere le bellissime pagine di Mircea Eliade nel volume *Trattato di storia delle religioni*. In un capitoletto dell'opera lo studioso parla esplicitamente del rapporto albero-croce: la croce fu fatta col legno dell'Albero della vita, su di esso fu crocifisso il Redentore. Narra una leggenda che la croce fu piantata nel luogo dove giaceva il peccatore Adamo e che il sangue del Redentore lo bagnasse salvandolo dal peccato originale e con lui riscattando tutta l'umanità.
Per i cristiani la croce è sostegno del mondo, posta com'è al suo centro, come luogo liminare tra vita e morte, tra cielo, terra, inferno. La croce è fonte di guarigione, sorgente di vita, poiché il suo legno deriva dall'Albero della vita. É anche fonte di ringiovanimento. Il mito della croce salda antichissime mitologie con la prospettiva salvifica del cristianesimo. Essa compie miracoli, non potendo prescindere dal simbolo madre che è appunto l'albero. La croce in quanto legno drizzato, albero artificiale, non fa che drenare le accezioni simboliche proprie di ogni simbolismo vegetale. Se essa è scala di ascensione (dalla morte alla vita) è perché è contaminata dagli archetipi ascensionali: per rovesciamento essa da emblema romano infamante diventa simbolo sacro ed *unica spes*. È simbolo della totalizzazione spaziale, unione dei contrari, isomorfo al *koua* cinese (unione di *yang* e *yin*). In quanto legno è sede del fuoco, che si genera per sfregamento nel vai e vieni ritmico: una ierogamia da cui scaturisce il figlio fuoco. Principio di rigenerazione e rinnovamento ciclico.
L'albero annuncia il ciclo vegetale, un divenire drammatico che dalla fruttificazione passa alla caducità. Ma l'ottimismo ciclico (eterno ritorno) è rafforzato dalla verticalità dell'albero, che richiama la stazione eretta dell'uomo. Essa, la verticalità, innesta immagini ascensionali, che

declinano verso l'utopia progressista, verso un messianismo filiale, una filiazione arborescente, da cui, attraverso gradi e passaggi, scaturisce l'immagine di un dio Salvatore.
É così che nel simbolo dell'albero e della croce si saldano due visioni del tempo (le uniche sinora possibili): il tempo ciclico dell'eterno ritorno e il tempo rettilineo della salvezza una tantum: paganesimo e giudaismo ne sono i referenti storici. Ma non si dimentichi che l'albero è legno che si lega all'altro grandioso simbolo: il fuoco. Ogni albero e ogni legno, in quanto servono a costruire una ruota o una croce, servono in ultima analisi a produrre fuoco irreversibile.
«È per questi motivi che nell'immaginario – scrive il Durand – ogni albero è irrevocabilmente genealogico, indicativo di un senso unico del tempo e della storia». Esso ci conduce ad una collaborazione dinamica col divenire che fa di quest'ultimo l'alleato, e non più il nemico, di ogni maturazione e di ogni crescita, il tutore verticale e vegetale di ogni progresso. Il tempo o lo si affronta attraverso le armi del simbolismo guerriero e polemico o lo si ingabbia attraverso una assimilazione ciclica e progressistica, che ne plachi o ne annulli l'inesorabilità. Il tempo non è più vinto attraverso la assicurazione del ritorno, dalla ripetizione (eterno ciclo), ma in quanto dalla combinazione dei contrari scaturisce un "prodotto" definitivo, un progresso che giustifica il divenire stesso, perché l'irreversibilità è dominata e diventa promessa di vita eterna: segna il passaggio da archetipi circolari ad archetipi sintetici e inglobanti, che instaureranno i miti del progresso e i messianismi storici e rivoluzionari. L'immaginario in questo modo impatta la storia, che ne diviene un prodotto soggetto alle leggi del divenire.

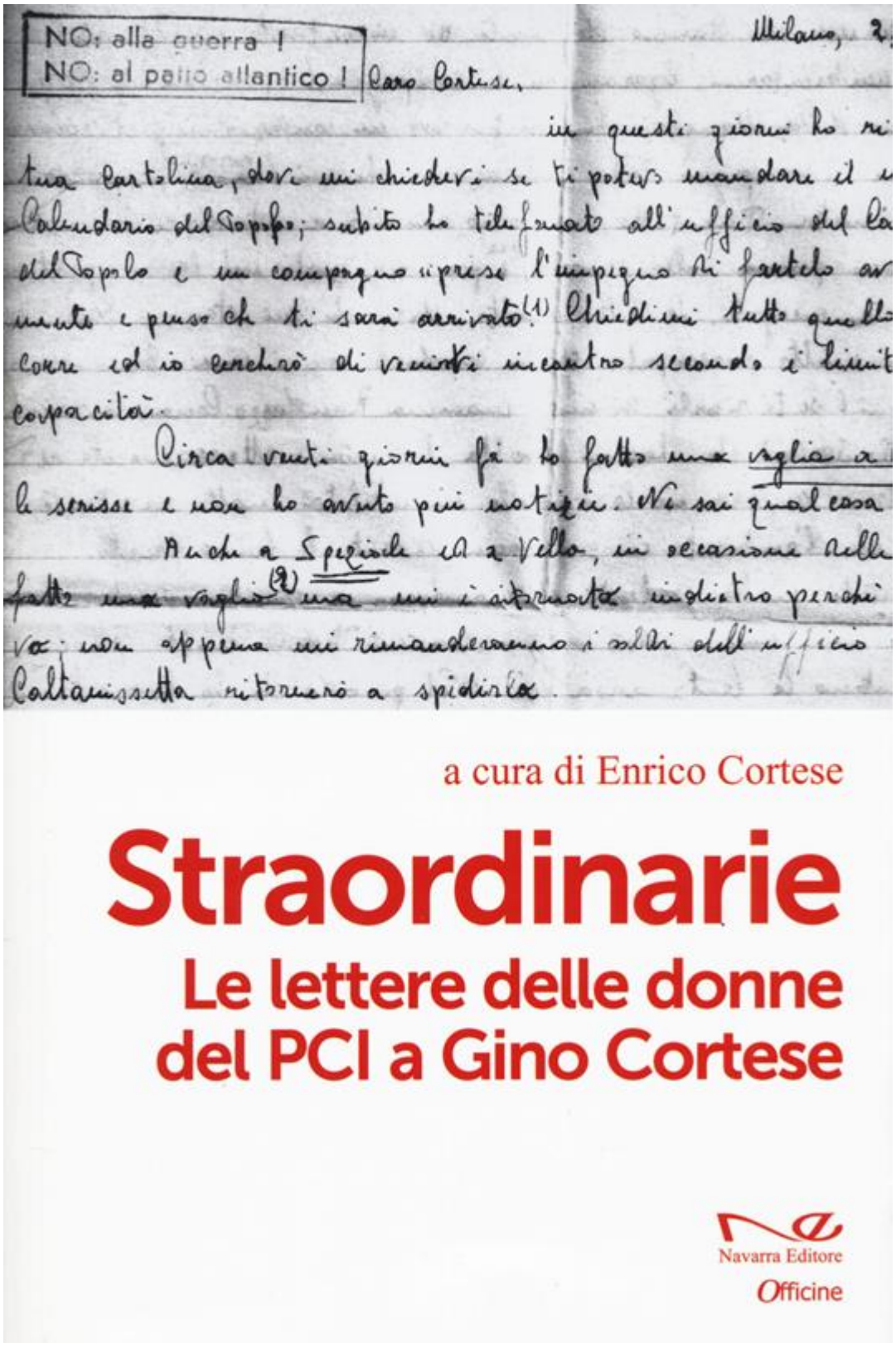
Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Riferimenti bibliografici

I. Buttitta, *Il poeta in piazza*, Feltrinelli Milano 1977
G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo Bari, 1987
M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni,* Bollati Boringhieri Torino 2008
F. Giallombardo, *Festa orgia società*, Flaccovio Palermo 1990
B. Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose,* Marietti Milano 2020

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).

Voci di donne in tempi straordinari



di Grazia Messina

Caro compagno, Carissimo Gino, Caro Cortese, Onorevole. Le trentotto lettere che sei giovani donne del partito comunista indirizzano al partigiano e parlamentare siciliano Gino Cortese durante la sua detenzione, dal 1948 al 1949, non si rivolgono all'autorevole corrispondente con la medesima familiarità.

Si potrebbe pensare a semplici protagoniste epistolari, aprendo la raccolta che ci viene oggi consegnata da Enrico, figlio di Gino, nel volume *Straordinarie. Le lettere delle donne del PCI a Gino Cortese* (Navarra Editore, 2022). Altro tuttavia ci raggiunge con le loro voci, trascinate dall'intreccio fitto, senza smagliature, che dopo quel differente esordio dettato da minore o maggiore prossimità d'affetti, parla d'impegni e progetti condivisi da portare avanti.

Le donne che scrivono a Gino Cortese hanno un ruolo pubblico, istituzionale, politico. Ci sono staffette partigiane, parlamentari, giornaliste, intellettuali, tutte antifasciste militanti in una Sicilia da poco uscita dal devastante conflitto mondiale ma non ancora terra di pace. Meritano, a ragione, di essere considerate "straordinarie". Perché per i tempi lo furono davvero.

Facevano parte, quelle donne non è superfluo ricordarlo della prima generazione di italiane che aveva avuto accesso alle urne con le elezioni del 1946. Dopo quasi mezzo secolo di rivendicazioni, la metà del Paese esclusa dalle liste politiche aveva potuto finalmente trovare voce per votare ed essere votata, si era messa in fila nei seggi per le amministrative, e ancora per il referendum e per l'Assemblea Costituente.

È vero, si trattò di un esordio contenuto: soltanto ventuno sarebbero state le deputate elette per scrivere la nuova Italia democratica [1]. Eppure, pur trattandosi del 3,7 per cento dei 556 membri, si poneva fine ad una storia di presenze politicamente invisibili. Tra quelle che, ormai a pieno titolo, si presentavano come le prime cittadine italiane, 49 avrebbero fatto parte dei 978 componenti del Parlamento nel 1948 (45 alla Camera, 4 al Senato). L'anno precedente, in Sicilia, solo tre donne avevano ottenuto la fiducia degli elettori per la prima Assemblea regionale del dopoguerra. Numeri ancora piccoli, certo, ma da subito importanti per il peso che avrebbero assunto nella Repubblica appena venuta alla luce.

Se le donne scrivono, è Gino Cortese che riceve e legge nel silenzio di una cella. In apertura, il figlio ricorda la statura morale e politica del genitore, tra i trecento detenuti siciliani qualche migliaio nel Paese del biennio 1948 -1949, quello in cui il governo De Gasperi aveva rotto l'iniziale alleanza con le sinistre per ottenere gli aiuti del piano Marshall e l'appoggio americano. Uomini in carcere perché accusati di adunata sediziosa, di «oltraggio e lesioni a pubblico ufficiale, se non tentato omicidio o addirittura "complicità morale"», e di altro ancora. Fa bene l'autore a ricordare che nella Sicilia del 1948 «cadevano sotto i colpi della mafia decine di sindacalisti, si sparava ai comizi del PCI, s'incendiavano le sedi di partiti di sinistra e dei sindacati, il banditismo mafioso sequestrava e uccideva», perché non va dimenticato che la giovane democrazia zoppicava soprattutto nell'Isola, dove persistevano abusi, imposture e soperchierie.

Questo in breve il contesto per muoversi con la giusta accortezza tra le trentotto lettere che Enrico Cortese ci propone in una raccolta preziosa. Abbiamo insomma tra le mani singolari "scritture documento" di donne che avevano da poco conquistato i diritti civili, e che lottavano insieme agli uomini in una Sicilia di violenze e arretratezze.

Quelle voci ci parlano di presenze nelle campagne e nei quartieri, di letture che si rendevano necessarie per afferrare la complessità di un tempo in travagliato mutamento. Raccontano delle tante attività, di incarichi presi e ricevuti per muoversi anche fuori dall'Isola, degli incontri politici e della ricerca di libri e riviste da inviare ai compagni detenuti.

Si scrive per informare e riportare qualcosa del mondo di fuori, delle vicende processuali in corso e delle beghe di partito, ma anche per spalancare un mondo interiore fatto di affetti e sentimenti con quella specificità tutta femminile che non conosce infingimenti di facciata e dichiarare paure, difficoltà, le fragilità di uomini e donne scesi in campo per difendere ideali condivisi. Sono donne che si prendono cura della madre di Gino (la stessa si firma in calce in due lettere), riconoscono l'assistenza ai carcerati come un dovere, le difficoltà nel conciliare responsabilità di famiglia e di

partito, come precisa Giuseppina Li Causi, la più schietta, e anche la più presente nella raccolta con le sue 19 missive:

«[…] non debbo farmi influenzare dalla prole, poi debbo studiare di più. Tutto questo presuppone un certo sforzo che spero di portare a buon punto. […] Son sempre responsabile regionale di Partito e me ne vergogno molto, perché non posso fare niente» (lettera del 4 aprile 1949).

Gina Mare, una delle tre deputate appena elette nell'Assemblea regionale siciliana [2], aggiunge all'impegno politico una forte carica di umanità, con l'attenzione per la salute del compagno in carcere, ed è grata a Gino per la forza di volontà e l'aiuto che dà agli altri compagni di prigionia. Giuliana Saladino, già ferma in quei propositi che la porteranno lontano, lo aggiorna sull'attività che in Sicilia procede a rilento per via dei tanti intoppi, ma anche sull'apertura di un'edicola ad Agrigento con libri e insegne luminose, sulla stampa del partito, sulla proiezione di film nelle località della provincia. Eugenia Bono teme la censura, ed usa un linguaggio quasi cifrato, ma ci tiene a confermare la sua disponibilità nella causa da portare avanti. Anche Paola Dugo, la sola a rivolgersi a lui in qualità di "Onorevole", nell'unica lettera presente nella raccolta fa riferimento ai controlli sulla corrispondenza con i detenuti, ad autorizzazioni non concesse. Di certo le maggiori complessità in quel tempo di mezzo accompagnano la figura di Franca Casanova [3], che frequenta a Milano il Centro degli studi sociali per incarico del PCI. Fra tutte, è Franca a rivelare disagi e insufficienze di un partito che si rivela ancora maschilista:

«Sono molto giovane, inesperta ed avrei bisogno di aiuto dai compagni della Federazione, invece loro non mi hanno scritto nemmeno una lettera. […] ci dobbiamo battere nella nostra provincia anche per una migliore formazione dei nostri compagni […]» (lettera dell'11 marzo 1949) «[…] mi hanno dimenticata non mi tengono informata nemmeno sulla attività politica della provincia» (lettera del 22 marzo 1949).

Confida a Gino le resistenze incontrate in famiglia per la mentalità arretrata dei genitori e le tensioni continue, per non dare pena in casa e contemporaneamente lavorare per il partito. Teme di non essere all'altezza dei compiti che le sono stati assegnati, avverte una certa diffidenza anche dal partigiano tanto stimato. Anticipa quel sentire che più tardi porterà Alda Merini a scrivere ciò che ogni donna conosce assai bene, un dover «chiedere scusa a me stessa per non essermi creduta abbastanza».
Come proiettare tanta ricca comunicazione d'esistenza nel cammino di libertà intrapreso dalle donne? Ai diritti politici appena conquistati non corrisponderà per molto tempo la pienezza dei diritti civili. Bisognerà lottare per ottenere la tutela delle lavoratrici madri (1950), per l'ingresso delle donne nell'amministrazione della giustizia (1956), per il divieto di licenziamento per matrimonio (1963), per l'abrogazione del reato di adulterio (1968) e poi del delitto d'onore (1981), per la legge sul divorzio (1970), per il nuovo diritto di famiglia (1975), per la parità di trattamento di uomini e donne sul lavoro (1977), per l'aborto (1978), contro la violenza di genere (2019) che ancora non si riesce a contenere e che ogni giorno fa registrare nuove vittime.
Questa la direzione da indicare per leggere e far conoscere, in particolare ai più giovani, l'interessante rassegna epistolare curata da Enrico Cortese. Destinata a divenire così un manifesto civico, non solo politico. Per coniugare le energie straordinarie delle sei siciliane comuniste col vissuto ordinario delle tante donne ancora in marcia su una strada in salita, con traguardi da mantenere e riconoscimenti da raggiungere.
Perché si tratta di un cammino comune che riguarda tutti, da percorrere senza ignorare le piastrelle su cui mettiamo i piedi ogni giorno, poste una accanto all'altra da chi ha creduto e ancora crede in una vera libertà, come ha spiegato assai bene nel suo ultimo lavoro Alessandra Bocchetti:

«Per essere libere è necessario saper vedere, riconoscere e sentirsi addosso la storia delle donne che ci hanno preceduto, e oltre il dolore saperne riconoscere la forza, la loro forza immensa, tenace, silenziosa forza di pazienza, di cura, di attenzione all'esistente» [4].

Note

[1] Le ventuno costituenti appartenevano prevalentemente alla classe media. Tredici erano laureate, soprattutto in materie umanistiche, una era impiegata, un'altra casalinga, due delle comuniste erano state operaie. Provenivano per la maggior parte dall'area centro-settentrionale del Paese, dove lo sviluppo economico era stato più precoce e la Resistenza aveva segnato tante vite. Con loro cominciava una nuova fase della storia. Alba De Cespedes scrisse sulla giornata del 2 giugno: «[…] su quel segno in croce sulla scheda mi pareva di aver disegnato uno di quei fregi che sostituiscono la parola fine. Uscii, poi, liberata e giovane, come quando ci si sente i capelli ben ravviati sulla fronte».
[2] Gina Mare morirà nell'oblio di tutti, come precisa con amarezza il curatore, dopo avere dedicato le migliori energie ai deboli e agli sfruttati. Scriverà di lei Simona Mafai in M. Fiume (a cura di), *Siciliane. Dizionario biografico*, Romeo Editore, Siracusa 2006: «non si limitava a parlare: si interessava dei bambini e della loro salute, dava una mano per portarli in ospedale, guidava le donne in Municipio a chiedere la riparazione delle strade, l'apertura di asili e colonie estive».
[3] La lettera riportata nel libro è l'unica dattiloscritta.
[4] A. Bocchetti, *Basta lacrime. Storia politica di una femminista (1995- 2020)*, VandA Edizioni, Milano 2022: 278.

Grazia Messina, docente di Storia e Filosofia con Master in "Economia della Cultura" (Università Roma Tor Vergata). 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). È autrice di saggi editi su riviste e volumi collettanei. Nel 2022 ha scritto con Antonio Cortese *La Sicilia Migrante*, pubblicato con sostegno della Fondazione Migrantes.

L’apparato decorativo della chiesa “liberty” di Sant’Antonio a Favignana: un’inedita lettura

Favignana, Chiesa di Sant’Antonio

di *Lina Novara*

L’11 aprile 1898 veniva aperta al culto, con solenne atto di benedizione, la chiesetta di Sant’Antonio di Favignana, voluta dalla Famiglia Florio ed edificata fra il 1893 ed il 1898 come segno tangibile della loro religiosità e come omaggio al santo tanto venerato dai pescatori di Favignana che lo pregavano prima di ogni mattanza. La vollero semplice all’esterno ma riccamente decorata all’interno, come le chiesette bizantine.
Per questo fecero dipingere, a tempera, sulle pareti e sul soffitto meravigliose decorazioni creando un unicum straordinario che oggi si rivela un raro esempio di edilizia di culto di fine dell’Ottocento – primi del Novecento, in cui confluiscono arte sacra e art nouveau.
L’apparato decorativo pittorico, passando da stilemi neobizantini, neomedievali e preraffaelliti, si inserisce infatti nel più ampio respiro dell’art nouveau condividendone la grazia decorativa e le invenzioni [1]. La mancanza di documentazione non consente di stabilire con certezza chi sia stato il progettista né tantomeno l’autore o gli autori dei dipinti, mala qualità complessiva dell’apparato decorativo denota che i Florio sceglievano sempre validi e rinomati artisti [2].

Il progetto viene attribuito a Giuseppe Damiani Almeyda, che si sarebbe avvalso della collaborazione di Filippo La Porta al quale aveva affidato la direzione dei lavori dei cantieri di Favignana e in particolare del palazzo Florio [3]. È risaputo che Damiani Almeyda fu l'architetto di fiducia di Ignazio Florio sin dal 1868, come già precedentemente Carlo Giachery lo era stato di Vincenzo Florio, padre di Ignazio.
Probabilmente nella scelta delle decorazioni interne influì Filippo La Porta che a Palermo aveva adottati soluzioni liberty per l'apparato decorativo del villino Caruso. Nastri con iscrizioni, cartigli e alcuni motivi fitomorfi sembrano infatti ispirati alle decorazioni del villino palermitano dove avevano lavorato artisti come Ettore De Maria Bergler, Pietro Bevilacqua, Gaetano Geraci, e dove il mobilio proveniva dalla rinomata fabbrica Ducrot.
Sicuramente nella chiesa, che ha impianto basilicale a tre navate, c'è un intento teologico-didascalico, espresso attraverso la decorazione ricca di motivi floreali e simbolisti, a tinte pastello e con ampio ricorso ai fiori e alle curve morbide e sinuose del liberty. Soggetto protagonista è naturalmente il santo titolare Antonio che compare nella lunetta sopra la porta d'ingresso dove è rappresentato uno dei suoi miracoli: la predica ai pesci.
Come nella vita di San Francesco è significativo l'episodio della predica agli uccelli, nella vita di Antonio non meno fantasiosa e poetica è la predica ai pesci, avvenuta a Rimini, città popolata da eretici nel XIII secolo. All'arrivo del francescano, i capi di quella città diedero l'ordine di isolarlo: Antonio trovò infatti le chiese vuote e nessuno gli rivolse la parola. "Poiché vi dimostrate indegni della Parola del Signore – disse – io mi rivolgerò ai pesci in modo da evidenziare ancora di più la vostra mancanza di fede". Si avviò allora verso la spiaggia e giunto vicino al mare, disse: "Fratelli pesci, venite voi ad ascoltare" ed iniziò a predicare.
Alle sue parole i pesci cominciarono a comparire e a sollevare parte del corpo sulla superficie dell'acqua. Si avvicinavano a lui e lo osservavano attentamente aprendo la bocca. Per tutto il tempo che il Santo parlò lo ascoltarono attentissimi, come se fossero dotati dell'uso della ragione e, a volte, davano anche segni di assenso alle sue parole. Dopo aver ricevuto da lui la benedizione si allontanarono. Impressionati da questo episodio i Riminesi abbandonarono l'eresia. La predica ai pesci è uno dei miracoli di Sant'Antonio meno raffigurato nei cicli dedicati al frate di origine portoghese, poi divenuto padovano. Nella basilica dedicatagli a Padova, vicino alla Sacrestia, c'è un affresco che narra, in termini pittorici, lo stesso miracolo.
I pesci raffigurati a Favignana sono di grossa taglia e, in tema con l'ambiente, sembrerebbero tonni, specie ittiche considerate nell'antichità – soprattutto presso gli Etruschi – simbolo della forza e del coraggio di superare le avversità della vita poiché molto veloci a muoversi in mare. Il dipinto, pur garbato nella condotta pittorica e naturalistica, non si impone per qualità narrativa ed espressiva.
Sotto il dipinto si leggono i versi di una antifona ispirata al passo di Luca (12,37): BEATI SERVI ILLI QUOS CUM VENERIT DOMUS INVENERIT VIGILANTES [4].
Lungo tutto l'architrave e nell'abside altri brani di canti di lode e di salmi: a Sant'Antonio è rivolta la preghiera – o responsorio – "Si quaeris miracula" che fa parte dell'*Officium rhythmicum S. Antonii*, composto da *fra Giuliano da Spira* in onore del Santo nel 1233, due anni dopo la sua morte: è una forma di preghiera popolare che gli viene rivolta come invocazione per ritrovare le cose perdute, tra le quali la salute [5].
Si quæris miracula/mors, error, calamitas,/dæmon, lepra fugiunt,/ægri surgunt sani./ Pereunt pericula,/cessat et necessitas/O proles Hispaniae/pavor infidelium/nova lux Italiae/ nobile depositum/urbis Paduanae [6].
Dal XV secolo in poi Sant'Antonio è stato rappresentato con un giglio bianco in mano, fiore che sta ad indicare la sua purezza e la lotta contro il male. Il giglio nella simbologia cristiana allude infatti alla purezza e alla castità, motivo per cui è accostato alla Vergine Maria. e lo troviamo quasi sempre nei dipinti che raffigurano *L'annunciazione* tra cui quella celeberrima di Leonardo da Vinci.
Nella navata centrale vi sono due pannelli dipinti, di chiaro gusto preraffaellita, nei quali sono rappresentate due eleganti figure di angeli che, avvolti in una veste candida, si elevano da un campo di gigli bianchi: uno tiene in mano un nastro con la scritta ANTONIUS, l'altro due gigli.

Nelle principali religioni gli angeli vengono ritenuti messaggeri di Dio in quanto eseguono i suoi ordini e li trasmettono agli uomini. Essi svolgono il ruolo di intermediari tra l'umano e il divino. Sono ausiliari di Cristo nell'opera della salvezza (Lettera di Paolo agli *Ebrei* 1,14), assicurano la custodia degli uomini (*Matteo* 18,10; *Ati* 12,15), presentano a Dio le preghiere dei santi (*Apocalisse 5,8: 8,3*), conducono l'anima dei giusti in Paradiso (*Luca* 16, 22).
Nelle rappresentazioni dei due angeli si manifesta con forza la simbologia che contraddistingue i lavori preraffaelliti ed è evidente il rapporto tra spiritualità e natura. Il bianco è il colore che predomina e sta a simboleggiare l'innocenza e la purezza degli angeli, in quanto liberi dal male e dalla malvagità, ma anche dediti alla castità, alla virtù e alla fedeltà.
Fa da scenario alle due figure il contesto naturale, ma la poetica è quella simbolista e il sentiero sinuoso, tracciato fra i gigli, indica il cammino verso Dio. Sul capo degli angeli, che hanno folti capelli, è posta una vistosa e variegata aureola, formata da un nimbo, contornato da un motivo geometrico a zig zag, a sua volta circondato da raggi filiformi. La composizione si basa su linee verticali, segnate dagli steli dei gigli che danno spinta ascensionale alla figura che sta per elevarsi; l'orizzontalità è invece segnata dalla linea dell'orizzonte stesso, reso vivido dai contrasti dei colori.
Il giglio è stato anche associato a Sant'Antonio per le parole con le quali egli si riferisce al fiore in uno dei *Sermones,* la sua grande opera teologica e letteraria [7].
«Considera che nel giglio ci sono tre proprietà: il medicamento, il candore e il profumo. Il medicamento si trova nella sua radice, il candore e il profumo nel fiore. E queste tre proprietà raffigurano i penitenti, poveri nello spirito, che crocifiggono le membra con i loro vizi e le loro concupiscenze, che custodiscono l'umiltà nel cuore per soffocare l'impudenza della superbia, il candore della castità nel corpo e il profumo della buona fama». Sant'Antonio considera quindi il giglio bianco come simbolo dei penitenti, coloro cioè che rinunciando ai piaceri corporali e materiali, nel medioevo, esaltarono i piaceri spirituali e intrapresero il cammino verso Dio. Il giglio inoltre fiorisce in primavera, la stagione in cui è morto Antonio, e simboleggia anche la natura, molto valorizzata dai Francescani.
Nel catino absidale domina l'immagine del Bambino Gesù che, sotto forma di Serafino circondato da un nimbo, si pone davanti ad un disco bianco – l'ostia sacra – contornato da raggi lanceolati ed ondulati simili a quelli di un ostensorio. I Serafini, essendo gli angeli più vicini a Dio, risiedenti nel cielo supremo, si collocano nella prima gerarchia.
Il profeta Isaia parla della visione di un Serafino (6,1-3): «Vidi il Signore seduto su di un trono, ed il suo seguito riempiva lo Hekhal. Sotto di lui stavano i Serafini, ognuno con sei ali, e due di queste ricoprivano il loro viso e due i loro piedi, mentre con le ultime due volavano».
Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologia*e cita i Serafini diverse volte e sostiene che essi possiedono l'eccellenza dell'ardore nella carità: «questi angeli possiedono in se stessi una luce inestinguibile, e …loro sono in grado di illuminare perfettamente gli altri». Proprio la luce sembra essere il filo conduttore della simbologia dell'abside: come luce viene raffigurato Gesù Bambino, e nell'arco absidale si legge la frase che Gesù rivolse alle turbe dei Giudei: EGO SUM LUX MUNDI QUI SEQUETUR ME NON AMBULAT IN TENEBRIS SED ABEBIT LUMEN VITAE (Giovanni 8, 12) [8].
Nell'abside è riportata una frase oggi lacunosa di cui ancora si intravedono le parole ET ORNAVIT…INDUIT EUM riferentisi al versetto 9 del Capitolo 45 del Siracide: *Amavit eum Dominus et ornavit eum; stolam gloriae induit eum* [9].
Nei due tratti di architrave che poggiano sui capitelli delle colonne binate a sostegno dell'arco si leggono le parole del *Salmo 98,* rispettivamente (a sinistra) FECIT MIRABILIA (a destra), IN VITA SUA [10]. Al *Salmo 132* si riferisce invece la frase PAUPERES SATURABO PANIBUS sull'architrave della navata centrale, a destra [11]. L'iscrizione IN BONITATE PLACUIT DEO, riportata sullo stesso architrave, è tratta dalla lettera di Paolo agli Efesini (1, 9) [12].
Tra Sant'Antonio di Padova e il Bambino Gesù c'è stato un grande legame e il Santo, nell'iconografia tradizionale, lo tiene in braccio. Il Bambino oltre ad indicare l'attaccamento di Antonio all'umanità del Cristo e alla sua intimità con Dio, fa anche riferimento alla visione che il Santo ebbe a

Camposampiero, vicino Padova, dove si era ritirato in preghiera poco prima di morire, presso un convento messo a disposizione dei Francescani dal conte Tiso. Una sera, il conte, essendo andato a trovarlo, dall'uscio socchiuso della cella vide sprigionarsi una luce intensissima. Temendo un incendio, spinse la porta e vide Antonio che stringeva fra le braccia Gesù Bambino. Ripresosi dall'estasi, Antonio si accorse della presenza del conte che era attonito e commosso per avere assistito alla scena miracolosa, e lo pregò di non raccontare a nessuno quanto aveva visto. Infatti, solo dopo la morte del Santo, il conte Tiso riferì dell'apparizione celeste.
Sul fondo delle vele delle due volte a crociera della navata centrale, dorato come nei mosaici bizantini, spiccano, in una, i simboli dei quattro Evangelisti – aquila, leone, bue, angelo – con relativi inizi dei loro Vangeli:

JOANNES IN PRINCIPIO ERAT VERBUM,
MARCUS INITIUM EVANGELII,
LUCAS QUONIAM QUIDEM MULTI,
MATTHEUS LIBER GENERATIONIS JESU [13]

Nell'altra crociera sono dipinti angeli con simboli eucaristici e testoline infantili di cherubini tra quattro ali, con le seguenti frasi, tratte dal Vangelo di Giovanni:

EGO SUM VIA VERITAS ET VITA
QUI CREDIT IN ME ABEBIT VITAM AETERNAM
SI QUIS MIHI MINISTRAT ME SEQUATUR
EGO SUM PANIS VITAE [14]

Simboli eucaristici anche nelle navatelle laterali: composizioni di spighe e uva, alludenti al pane e al vino, al corpo e al sangue di Cristo, inseriti in cornici di gusto floreale, le stesse che incorniciano tutti i pannelli figurati.
Tipicamente liberty sono inoltre i decori dei lunghi pannelli rettangolari dove tralci, foglie e viticci, ispirati alla morfologia vegetale, si avviluppano e si aggrovigliano determinando intrecci di linee curve: linee che si attorcigliano, si raddoppiano, si moltiplicano fino a trasformarsi nel tipico colpo di frusta del liberty, stile che qui esplode come la fiamma che compare in alto, inquadrata tra rami di aranci, tratti al repertorio figurativo della tradizione culturale siciliana, ma rivisitati in termini modernisti. L'arancio è simbolo di paradiso, di redenzione e di vita eterna.
Vengono in mente le composizioni delle vetrate di Gregorietti nel villino Caruso a Palermo, come allo stesso artista rimandano le geometriche cornici dei vari pannelli [15]. Ancora al Santo di Padova fa riferimento il fuoco, talvolta tenuto in mano come simbolo del suo amore per Dio e per il prossimo.
Motivi floreali e vegetali si ripresentano nei dipinti "a cassettoni" delle coperture delle navate laterali e del vano d'ingresso.
Ma il vero fulcro del liberty è sulle pareti perimetrali decorate come carte da parati o tessuti serici: in una inedita composizione di girasoli da cui sbocciano angeli adoranti, su un fondo bianco e senza soluzione di continuità, si sviluppa una teoria di tondi floreali dove i fiori di mughetto fanno da cornice. Si tramanda che nei visi degli angeli sono ritratti i giovani favignanesi morti prematuramente
Anche qui tralci e foglie si intrecciano formando linee curve e continue che fanno fa riempimento negli spazi vuoti, assieme ad altri piccoli girasoli. Anche qui si ripete il connubio tra simbolismo, spiritualità e arte: il girasole dal greco "helianthus", significa "fiore del sole", simboleggia il sole e quindi la luce e la vita. Rappresenta Cristo, il quale attinge all'amore del Padre per illuminare ogni creatura e trasfigurarla a sua immagine.
EGO SUM LUX MUNDI… riporta la frase che si legge sull'arco absidale. I girasoli seguono il sole mentre si sposta, ogni giorno, da est a ovest nel cielo: possono essere identificati come i fedeli leali e

devoti che seguono Dio. Sono quindi un simbolo di vera e fedele lealtà verso ciò che è molto più luminoso e grande di loro. Riferimenti al girasole si trovano sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Nell'Antico, Dio usa il girasole per descrivere la sua relazione con Israele*: I tuoi figli si comportano come i gigli che crescono nel campo. I tuoi figli sono come i Girasoli che si voltano verso di te* (Osea 14:5-6). In questi versetti, Dio promette di proteggere e curare Israele come un padre fa con i suoi figli. Nel Nuovo Testamento, Gesù Cristo tramite il girasole descrive la fine dei tempi: *E quando vedrete un Girasole che spunta a oriente, sappiate che il Figlio dell'uomo è vicino, alle porte* (Matteo 24:32). In questo versetto Gesù dice agli uomini di stare attenti e di essere pronti perché Egli tornerà presto.
Riferendosi alla chiesa di Sant'Antonio di Favignana, Francesco Stabile scrive su *La Repubblica*:

«Entrare nella chiesa… è come entrare fisicamente in un'illustrazione dell'epoca in cui in Europa dominava quello stile, intenso e delicato insieme, chiamato Art Nouveau… E qui sta proprio quello che rende la chiesa di Sant'Antonio a Favignana un caso da manuale d'architettura, il fatto, cioè, che si tratta di un esempio piuttosto raro di edificio sacro concepito e realizzato secondo i dettami dell'Art Noveau» [16].

È come immergersi in un apparato decorativo avvolgente senza lasciare spazi vuoti; è come se una sorta di *horror vacui* avesse travolto il pittore nella foga di riempire completamente e meticolosamente l'intera superficie con particolari finemente dettagliati: festoni, fiori, tondi figurati, croci, motivi geometrici e poi tante, tante stelle ad otto punte.
La stella simboleggia luce, speranza, energia, libertà, fede, eternità e ricerca della vita: quella ad otto punte, o *Stella Polare*, è la luce che serve come guida ai popoli dell'emisfero settentrionale e quindi la stella che indica la giusta via, la direzione corretta. Dal libro del profeta Baruc (3,35) apprendiamo che è *Lui che invia la luce ed essa va. Le stelle brillano ai loro posti e gioiscono; egli le chiama e rispondono: Eccoci! E brillano di gioia per colui che le ha create.*
Purtroppo sfugge all'indagine il nome di chi realizzò, a tempera, questo straordinario apparato decorativo – quasi certamente eseguito a più mani – che costituisce tuttavia un unicum nell'arte sacra e segna il passaggio dalla tradizione storicistica di fine Ottocento alle esperienze di più ampio respiro europeo, condividendo stilemi e grazia decorativa dell'art nouveau.
Volendo indagare tra i nomi degli artisti cui i Florio facevano riferimento vengono in mente quelli di Ettore De Maria Bergler, Antonio Leto, Giuseppe Di Giovanni, Michele Cortegiani, Salvatore Gregorietti, Paolo Vetri, ma in questo insieme composito di dipinti, risulta difficile individuare, specificatamente, la mano o le mani di qualcuno di essi [17].
Il tipo di raffigurazione non è tuttavia immune al confronto con la coeva produzione europea modernista e virtualmente la si può accostare e ad altri importanti esempi di arte sacra in stile liberty presenti in Belgio, Ungheria, Svezia e Gran Bretagna: in particolare condivide soluzioni lineari e decorative, oltre che simboliste, con la decorazione con angeli dipinti dall'artista J. Bucmaniuk sul soffitto di una cappella nella chiesa greco-cattolica ucraina del Sacro Cuore a Zovkva, Ukraine [18].
Lo stato di conservazione estremamente precario induce ad auspicare solleciti interventi di restauro per questi dipinti, unici nel loro genere [19].

Note

[1] La bibliografia sulla chiesa di Sant'Antonio a Favignana è molto esigua e comprende soprattutto articoli giornalistici e brevi citazioni in pubblicazioni sul liberty. Una trattazione più ampia si trova in M. Marchese, *Architettura del periodo modernista nell'area trapanese. Variabili di uno "stile nuovo" in un territorio di frontiera,* Tesi didottorato Università degli studi di Napoli Federico II, dipartimento di Architettura, 2014: 117-119.
[2] Vd: D. Brignone, *I luoghi dei Florio. Dimore e imprese storiche dei "vicerè" di Sicilia*, Milano 2022.

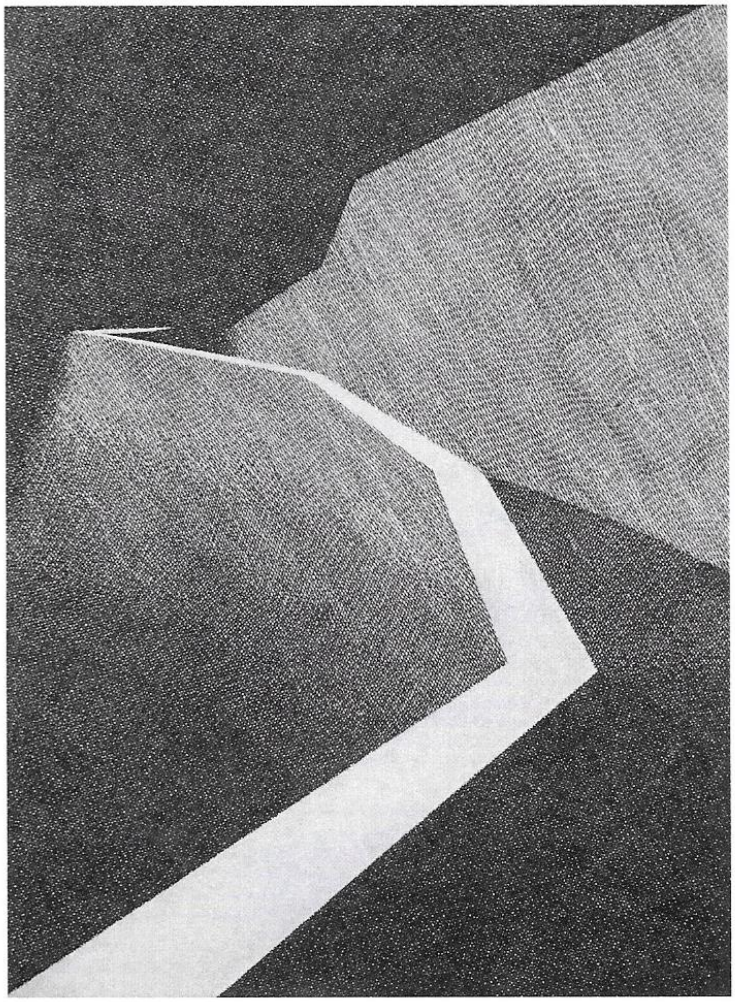
[3] Cfr. A. M. Fundarò, *Giuseppe Damiani Almeyda, tre architetture tra cronaca e storia*, Palermo 1999; U. Di Cristina, G. Trombino, *La Porta Filippo*, in L. Sarullo, *Dizionario degli artisti siciliani*, vol. I Architettura, a cura di M. C. Ruggeri Tricoli, Palermo 1993, *ad vocem*.
[4] *Beati quei servi che il padrone quando verrà troverà vigilanti* (Luca 12, 32).
[5] Il canto di lode o responsorio viene cantato nella Basilica di Sant'Antonio a Padova e, ogni martedì, in molte chiese nel mondo intero. Per tradizione popolare la preghiera di lode va recitata senza interruzione per tredici volte di seguito, da cui deriva la definizione di "tredicina di Sant'Antonio".
[6] *Se cerchi i miracoli, ecco messi in fuga la morte, l'errore, le calamità e il demonio, la lebbra; ecco gli ammalati divenir sani. S'allontanano i pericoli, scompaiono le necessità. O stirpe d'Ispania paura d'infedeli nuovo splendor d'Italia unico tesoro di tutta Padova.*
[7] *Sermones*: Domenica XV dopo Pentecoste.
[8] *Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita* (Gv 8, 12).
[9] *Il Signore l'amò e lo adornò; gli pose indosso una veste di gloria* (Siracide, 45, 9).
[10] *Homo iste fecit mirabilia in vita sua et probatus perfectus inventus est in gloria aeterna (Quest'uomo ha fatto miracoli in vita sua ed è stato trovato perfetto nella gloria eterna),* Salmo 97 del Salterio, libro biblico che raccoglie 150 Salmi distribuiti nei giorni della settimana, secondo le ore canoniche. È questo il salmo del "Sabbato a Mattutino" e si ringrazia Dio per aver liberato il popolo giudeo dalla cattività: il profeta predice la venuta di Gesù Cristo e la redenzione degli uomini.
[11] *Sazierò di pane i suoi poveri*: Salmo 131 (15).
[12] *Piacque a Dio nella sua bontà a rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà* (Ef. 1,9). [13] Giovanni, *In principio era il Verbo*. Marco, *Inizio del vangelo [di Gesù Cristo]*. Luca, *Poiché molti hanno intrapreso ad esporre.* Matteo, *Libro della generazione di Gesù.*
[14] *Io sono la via e la verità. Chi crede in me avrà la vita eterna. Se uno mi vuol servire, mi segua, Io sono il pane della vita*.
[15] Vd. il soffitto della stazione ferroviaria di Taormina, dipinto da Gregorietti.
[16] *A. Stabile, Favignana, salviamo quel gioiello dell'Art Nouveau: campagna per chiesa di Sant'Antonio*, in "La Repubblica", 21 luglio 2014.
[17] Il pittore ennese Paolo Vetri aveva dipinto nel 1893 un trittico, di impronta preraffaellita, raffigurante *Santa Lucia fra due angeli*, nella cappella dell'Istituto per ciechi "Florio Salamone" a Palermo.
[18] Chiesa di Santa Marta a Kortrijk in Belgio; Watts Chapel a Compton – Surrey, e chiesa di Santa Maria Vergine a Warley Brentwood Essex in Inghilterra; chiesa della Madonna della neve a Zebegeny in Ungheria settentrionale; Vasa chiesa, Göteborg, Svezia, progettata dall'architetto svedese Yngve Rasmussen.
[19] Il 29 aprile 2023 si è tenuto a Favignana un convegno dal tema "Salviamo la Chiesa di Sant'Antonio", organizzato da Italia Nostra – sezione di Trapani, Diocesi di Trapani, Comune di Favignana, durante il quale l'autrice del presente testo ha relazionato su*: I dipinti liberty della chiesa di Sant'Antonio*. Una scheda della stessa autrice Lina Novara, su *La chiesa di Sant'Antonio a Favignana: un piccolo "scrigno liberty"* è in corso di stampa in "L. Novara, M. A. Spadaro, *Trapani Liberty*", ed. Kalòs, Palermo.

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.

Il messaggio è lo stile. Postille per “Le sollecitudini” di Marco Ceriani

Marco Ceriani

LE SOLLECITUDINI



Associazione culturale
"La Luna"

di *Antonio Pane*

Sfogliando le pagine di *Gianmorte violinista*, l'ultima raccolta di poesia in versi di Marco Ceriani, vi ho sorpreso, sorpreso, una *carte illustrée* che l'autore mi aveva spedito anni addietro, sicuramente dopo il settembre 2014, quando il libro era apparso nella collezione «La Collana» di Stampa 2009, diretta da Maurizio Cucchi (nel timbro postale, il nitido «30.06» si prolunga in un'ombra che cela forse un «15» o un «16»): un articolo eccentrico, composto da un messaggio manoscritto che inaugurava nel *verso* una «forma più eroica di diffusione della poesia» (perseguita «a mezzo cartoline, flutti verde bottiglia, foderi a chiocciola di dadi o di intorti 'annales'»), dandovi seguito, nel *recto* (fregiato dai tipi di Officina di Poesia che avevano a suo tempo offerto francescano asilo a primizie dello stesso *Gianmorte violinista* e di quelle *Geosinclinali* che ho qui su *Dialoghi Mediterranei*, nel numero 54 del marzo 2022, tentato invano d'avvicinare), con la stampa grigio-ombra di una breve quanto prodigiosa prosa poetica ora diventata, senza mutazioni e occupandolo per intero, il paragrafo conclusivo, *Miller*, del testo eponimo di *Le sollecitudini* (gli altri due sono intitolati, sempre in rito anglicano, *Stiller* e *Twister*) [1].

La nuova casa di questa gemma (costruita, secondo la *Nota* che la suggella, durante un decennio, «dal 2011 al 2021», e impressa nel settembre 2022 – a cura del poeta Eugenio De Signoribus, con una consonante quarta di copertina di Dario Bertini e con pregevoli incisioni di Riccardo Bucella e Andrea Guerra – per conto della benemerita Associazione Culturale «La Luna» che di Ceriani aveva adottato, nel 2016, la *suite Gipsoludii*) contempla 88 più o meno poetiche prose di varia estensione (agli estremi, le otto pagine di *Idoli delle Cicladi* e le cinque righe di *Dettes*), talvolta intercalate da versi veri e propri (in *Ghiottone*, *Al sonetto in porticato della farfalla cavolaia*, *Paso doble*, *L'inverno, a K.*, *La morte nella classe di K.*) e distribuite in tre blocchi relativamente asimmetrici (il primo, *NUPTIÆ BOHEMICARUM* ne contiene 38; il secondo, *È la premura fatta persona*, scende a 14; il terzo, *Come se le si affratellasse*, risale a 36) preceduti da un prologo-esergo che ne dichiara la posta.

Indirizzato, nell'incipit, «Al lettore», l'insolito proemio ostende, come in una liturgia, nell'emblematica «K.», l'impronunciabile «nome dei nomi»; traccia l'itinerario di un libro attorto al labirintico filo dell'opera e della vita di Kafka [2] (e ai labirinti della sua città), a partire dal «*Ka o Kra*», sillabe che innescano il gioco con *kavka*, che «vale in cèco taccola», e Gracco, il cacciatore che «deriva il proprio nome | da *gracculus*, che in latino significa cornacchia»: tema che riaffiorerà nelle «beccate di una tal taccola» di *Conte en bon hébreu*, in *Terzetto*, dove troviamo una bilingue via di Praga (Celetná, Zeltnergasse) «cui una *kavka* ritorna, e vi si impania…», e, significativamente, nel conclusivo *Fioretti, barche in secco*: «Del tuo inadempierti in volo, taccola, prediligi solo le scempie: ad es. inalza per innalza, gracula per gracchia».

Il cimento grammaticale prosegue con l'evocazione del *Cruccio del padre di famiglia* (di cui si riproduce e discute il passo iniziale sul termine *Odradek*, rimarcandone lo «stile notarile», ossia il «linguaggio procedurale della vecchia Austria» intravisto da Ripellino nel *Processo*) [3], per passare al «libro di S.» – crittografia che sarà parzialmente svelata in *Paso doble* («Credi, sarai tu parte lesa e peso che obera, Stach») e poi sciolta in *La classe morta di K.*, con il nome di battesimo (Rainer), il titolo per esteso (*Ist das Kafka? 99 Fundstücke*) e la definizione di «monumentale biografia in tre volumi») –, e imbucarsi infine nel toponimo «Kleinseite», la malferma contrada di *Malá Strana* annessa alle divinazioni kafkiane, «in cui noi passeggiamo come in un palazzo | che sbadiglia a una finestra che dà sulla Kleinseite» (e a sua volta specchiata dal «peripatetico della Kleinseite, l'anacoreta familiarizzato soltanto con le ombre, il vigilante del Grosser Ring, il passante che bivaccava tra le statue della Karlsbrücke nei rendiconti della mezzanotte pura» di *Lapidario arresto* e dai «cornicioni dorati dei più aviti palazzi della Kleinseite» di *Due allodole*).

Sin dal vestibolo, dunque, l'opera abbraccia, con 'l'autore degli autori', l'atto stesso della scrittura (non a caso l'incipit del testo inaugurale, *Armonia*, recita: «Ahinoi! Ci sono i malati dell'inguaribile scrivere; e poi ci sono i veri scrittori»), delinea un paesaggio di alfabeti e di fatti culturali, un territorio di nomi originati da nomi, di reminiscenze e citazioni, di echi figurativi e musicali che gremiranno le pagine come le figure assiepate in certi quadri del Bruegel arieggiato, da «*Vecchio*», in *Una scena così*: una concentrazione, un coacervo di segni che talora si attenua, per dare spazio a note più

schiettamente narrative, a 'ore d'aria' benedette a volte da un sapido registro comico (penso a testi come *Felinità*, *Chi s'attregua*, *Una scena così*, *Discussione dei «defenestrati di P.*, *La città di Ic*, *Il vitigno*, *La quête lupesca*, *Eligio*, *Una gita in montagna*, *La verruca*, *Il paglericcio*) [4].
La mappatura di un tale edificio (fatto di ambienti che annidano ambienti, di luoghi che, come quello disegnato in *La città di Ic*, tendono a «moltiplicarsi in maniera abominevole, al pari delle copule di Uqbar, di cui ci parla Borges nelle sue *Ficciones*», di motivi che rimbalzano di testo in testo [5]) richiederebbe un volume. A darne una pallida idea, si può intanto ricordare che il nume kafkiano vi calamita una fitta schiera di consanguinei, fra cui mi limiterò a trascegliere il suo prediletto Walser, che merita il finissimo dittico formato da *Die Spärlichkeit* e *L.-B., H.-D.* (sigle di *low-born* e *high-dead*), il Don Chisciotte di *Hidalgo del digiuno* e *A cavaliere della Mancia* [6], il Ripellino figurato nel «siciliano olivastro che sbattezzi il timone della tua carrozza-scarabeo» [7] di *Conte en bon hébreu* (e nello «stenografo di quella città di malie» di *Terzetto*), Jaroslav Seifert, onorato, mi spiega Ceriani, nel terzo pannello di *Interiéry* (*Statuario bigliardo*), dal nomignolo Jaroušek, e quindi ricordato, in *Arroganza*, per il «suo libro di prose *Všecky krásy světa* (Tutte le bellezze del mondo)» (fonte di varie digressioni praghesi delle *Sollecitudini*), l'onnipresente Shakespeare,[8] il Lope de Vega dei sonetti per Elena Osorio (in *Die Spärlichkeit* e *Avec toutes les herbes de la saint Jean*, che eredita il titolo dalla nota d'autore a *Gianmorte Violinista*), l'Apollinaire del dramma surrealista *Les Mamelles de Tirésias (in Senso orario antiorario, con* «i venti etesii che vanno intorno al bulbo del Municipio, come le mammelle a Tiresia»*).*
La dovizia di questi riferimenti è per così dire aggravata da un grado di 'perversione' in molti casi non facile da penetrare. Per dirne qualcosa, in *Una scena così* [9] Rembrandt è alluso (giocando con il van Rijn del suo nome completo) nell'«imbrattatele del Reno», nel suo «storcileggi» (verosimilmente ispirato ai ritratti dell'avvocato Tolling) e nel bue che vede «i suoi quarti luccicare» (esemplato, mi scrive il perfidioso autore, su *Le Bœuf écorché* «di cui parla Char in *Contre une maison sèche*», ma avvinto in sovrappiù al bue che «muggisce dalla gran piazza di *Una vecchia pagina*, uno degli esemplari racconti di Kafka, raccolti in *Un medico di campagna*»), ed è poi convocato, nel successivo *Disappunto* (dall'«esperto e noto in vivisezioni alla Tulp»), per la *Lezione di anatomia del dottor Tulp* (riletta ancora, in *Scuse o…*, dal «Rembrandt a colloquio con Tulp» e, in *Descrizione della mia morte*, dal «novello Tulp», il «perito settore» immerso «tra le intèrite viscere»), mentre «il traliccio, assenziente, quand'incede sui trampoli di quell'incisore tedesco» di *Felinità* sembra rinviare, con licenza d'inventario, a *La Morte e il lanzichenecco* di Albrecht Dürer.
Ancora, Flaubert è artatamente chiamato in causa dall'«eremita di Croisset» (*Avec toutes les herbes de la saint Jean*) e dalla similitudine ancorata al vapore *Ville-de-Montereau*, che presidia l'inizio di *L'Éducation sentimentale (Pruriti & acquiescenze); Eliot per le «rovine fra le brattee» («Il verso, la parola, la muta perfezione sono rovine fra le brattee») di Perfezioni, rimando ai «*fragments I have shored against my ruins» di *The Waste Land*; Beckett per la frase di *Il paglericcio* («"*Il causait rarament géodésie*"»), 'rubata' ad *Assez*, un racconto di *Têtes-mortes*. Passando al comparto latino, la «*pernicies illapsa in civium animos*» di *Conte en bon hébreu* rielabora a piacere il ciceroniano «sensim pernicies illapsa civium in animos» (*De legibus,* 2, 15, 39); il «*Nabis sine cortice*» di *In queste tue due parole* saccheggia una lettera di Plinio il Giovane all'amico Gallo; lo «scelera ostendi, flagitia abscondi» di *Considerazioni sulla vita condotta nel peccato* condensa un passo tacitiano (*Germania*, 12: «Diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi»), così come il «*lac concretum*» di *Hidalgo del digiuno* (proveniente da *Germania*, 23) e il «transire brevi auditu quamvis magna» di *Idoli delle Cicladi* (*Amphitheatra*), 'aggiustato' da un luogo di *Historiae*, II, 59: «brevi auditu quamvis magna transibat» [10].
Un capitolo a parte meriterebbero i diffusi rimandi kafkiani, spesso portati con una sprezzatura che chiede un lettore onnisciente, in grado di coglierli al volo (e di collegarli adeguatamente al nuovo contesto). Ad esempio, l'«improvvisata K. di Kalda» di *Manutergio all'isola, se il continente è un dilemma* e la «Kalda improvvisata» di *Cradling the receiver* derivano dal frammento *Erinnerungen an die Kaldabahn* (nei *Tagebüchern*) che Ripellino assunse nella poesia n. 4 della *Fortezza d'Alvernia* («Siamo a Kalda, all'estrema stazione del mondo, | nuda d'ogni allegrezza, fantasma di

calce e lucchetti, | perduta nelle steppe come un'urna lacrimale»); l'«affittacamere in Broskwa» di *Quanti anni sono che la campo a questo modo e fino a quando potrò, schiacciando questo chiodo?* origina dal frammento *Die Broskwa-Skizze* che si trova trascritto nel libro di Stach [11;] il «*Menschen, die über dunkle Brücken*» (Persone che attraversano ponti bui) di *Motti, motivi* è tratto da *Kühl und hart*, la poesia contenuta in una lettera di Kafka (9 novembre 1903) al suo compagno di scuola Oskar Pollak (poi nominato in *Pruriti & acquiescenze*: «né Max Brod, né Franz Werfel, né Oskar Pollak mai lo conobbero»); l'«O tu venissi, tribunale invisibile» di *Erpice* proviene dai *Tagebücher*.

La densità di questi apporti è doppiata dallo spessore dell'ambiente linguistico che li accoglie, articolato in un fraseggio a vocazione ipotattica (un ginepraio di subordinate e parentesi in cui spesso ci si perde) e in un lessico di strabiliante ricchezza (frutto di frequentazioni letterarie d'alto bordo e di accanite ricerche in molteplici repertori) che attinge a piene mani (fin da titoli come *Nuptiæ bohemicarum*, *Die Spärlichkeit*, *Stiller*, *Twister*, *Miller*, *Dettes*, *Conte en bon hébreu*, *Avec toutes les herbes de la Saint Jean*, *Paso doble*, *Cradling the receiver*, *Amphitheatra*, *Interiéry*, *Tricycle porteur. Cataloque illustré envoyé franco sur demande*, *De civitate sene…*, *Braut Brust Graben Lust*, *Mot pour rire*, *Pawlatsche*) ai tesori di varie lingue, spingendosi a produrre tessiture interamente francesi (in *Rendita e canfora*, *Mot pour rire*, *La morte nella classe di K.*) e spagnole (in *Civita ancor più vecchiaia*) [12]: un pullulio di voci rare (fra le più curiose, per restare alle nostrane: «chiovardo», «accline», «spedicato», «accivire», «surrepita», «sollombo», «statario», «fràngolo», «geldra», «menarola», «biavo», «stiampa», «frettazzo») in cui fanno capolino coniature originali, invenzioni come «carpente» (nel senso di carpenterie), «periesilia», «piantumativo», «gladiativo», «scalvame», «agganasciati», «stronfio», «inteschiata» (sostantivo), «pioventino», «sciamévole», «voltattrice», «quarkscontento», «brucheggiava» [13].

Ad accrescerne il peso (e il prestigio) concorre il singolare versante sonoro, caratterizzato dallo scandalo della rima e, per usare le parole di Ripellino, dall'«arroganza della Paronomasia» [14]: risorse del poeta cui il prosatore non sa rinunciare, facendone anzi un punto di forza, un vessillo di nobiltà allegramente rivendicato nelle «figure di suono in cui la scorciatoia del dire loro non è che asseverata *en bon hébreu*». Il discorso procede anche e soprattutto per attrazioni fonetiche, sembra dire Ceriani, per sposalizi che 'accadono' e, accadendo, producono un senso tutto loro, sebbene sottratto al 'comune sentire', sebbene non ulteriormente illustrabile: fecondi come un idioma sconosciuto che, sorprendentemente, ci parli, assimilandoci quasi ai Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi che negli *Atti degli apostoli* (2, 4-11) sentono annunciare nelle loro lingue le grandi opere di Dio. Dal cospicuo catalogo (che basterebbe, da solo, a dare la 'ragione sociale' dell'opera) si possono qui ritagliare gli accoppiamenti, più o meno giudiziosi, consumati in *Una scena così* («orde di genti straniere, barbe appuntite alla tartara come la puntura di un geco, minii ai contorni degli occhi come pitture del Greco»), *Hus* («in un opificio che presenta vele quadre e canestre non cercherete chi ha mani tanto callose da preparare molle per le balestre»), *Scuse o…* («Così nessuno suona alla tua trombetta i cachinni per dare il segnale d'inizio alle tue incredule Erinni!»), *Lapidario arresto* («quel genio portato alla rarefazione, che dissipava il giusto affinché lo scrutinato fosse per l'espiazione»), *La verruca* («eretto patibolo, sulla città denominata d'Ur, borgo annerito in *dominant dur*»), o le annominazioni di *Disappunto* («per constare che consti, o costar del sangue»), *Hidalgo del digiuno* («Miniandoci del nostro minarci»), *Idoli delle cicladi* («Pena con spene»), *Interiéry* («il vicino ponte di pietra adorno di tutta la sua centuria statuaria o del suo centone statario»).

Unito alla scelta di esotizzare il nostro idioma e insieme di contaminarvi parlate straniere, il lusso dei commerci sillabici tradisce una spinta 'glossolalica' che riconduce da un verso all'apostolico 'dono delle lingue' e dall'altro (sulle piste di 'irregolari' come Toti Scialoja e Fosco Maraini) ai moduli delle filastrocche infantili e alla tradizione del *limerick*, configurando la poetica del *non sense* e del 'fallimento necessario' prospettata, sin dal montaliano titolo [15], in *Ciò che siamo non è ciò che vogliamo* («Principio di contraddizione è *principium individuationis*. Solo contraddicendoci ci

promuoviamo»), quindi in *Socrate* («L'uniforme è nel maculato e l'interìto nel fatto a brani; il solido è in ciò che si disgrega e si fionda con tutto sé stesso in cenere, al suolo; il volatile è in quel che provvede, in pianta stabile, qui, alla nostra vita sulla terra, degno ricovero!»), in *Perfezioni* («Quello che resta sono rovine o ancor meno, se davvero si anela a perfezione e a niente di meno»).
Queste fiondate metaletterarie sono il cuore pulsante di un libro che scrive in primo luogo il suo scriversi, innamorato dei suoi tormenti. Ne saranno parte, in che *Che significa?*, la ricerca del ritmo, «la mia sacra grolla da cui bevo un arcano veleno che mi dà la stizza», e la fede nelle «concretezze, oggetti e pose, mandate a memoria», e in *Ciò che siamo non è ciò che vogliamo*, quasi a denegare la povertà francescana dell'esordio [16], la controversa elezione di uno strumentario sontuoso, la «ricchezza di un desco mosso qua e là da bagliori di fiandra», la chiesa piena «di paramenti e altro, incensi». Così non meraviglia che l'autobiografia intellettuale si trovi a defluire nella nuda vita (quella dell'uomo giunto all'evo dei bilanci e dei testamenti), veicolando un patetismo finora sconosciuto alla scrittura di Ceriani. In *Chi s'attregua* il «marciatore, negli anni piagati della vecchiaia», dinanzi alla «precisione aritmetica di modi e tempi» della natura si chiede: «avrebbe potuto dire altrettanto della sua prosa?». In *Che significa?* l'io narrante confessa: «Scrivendo, sento che sto per interdirmi lo scrivere e che l'ultima gogna davvero è che questa mia scrittura sia resa pubblica, un'asta per i gessi mortuarî gloriati. | Solo nell'anonimato sarebbe portentosa» (in *Cataloque illustré envoyé franco sur demande* la medesima angoscia sarà demandata a un depresso plurale maiestatico: «l'asprezza e l'altezza dei propositi cui ci siamo obbligati ci inducono a pessimistiche riflessioni circa l'esito di questa nostra traversata»). *Die Spärlichkeit* espone il «cielo del mio cervello, arato da un acro d'ubbie e di ceneri» e le «vergogne delle affaticate parole». In *Civita ancor più vecchiaia* risuonerà il desolato «te derrumbaste en mi como el atronado de alud» di Don Chisciotte alla sua giovinezza; in *Stelo* il terrificante anatema *Běda tobě, dlouho žijící* (Guai a te, troppo longevo!).
All'ultimo giro di giostra rimane solo l'anziano che, sul pretesto di una vecchia edizione dei *Fiori freschi* di Mario Praz, commemora il «chierico *nostalgico* di cattive o viziate letture» (*Per stecchire*), il «tempo che in quella casa garrivano le feste e i conciliaboli», l'essere «del tutto solo», che «aspetta solo di coricarsi in un letto di lenzuola di frasche e pannocchie» (*La cena del solitario*), quello «che per l'innanzi fu solo a cenare, con sé stesso avendo riguardo soltanto di lasciar tinnire nel piatto il cucchiaio, tendendo pigramente l'orecchio al pallido acquario del televisore» (*Risveglio secondo*), quello che, infine, si intua (con lo struggente «sveller da te tutto il me stesso» di *Braut Brust Graben Lust* e con l'estatico «Ora appartengo davvero, nella perfezione del mio abito, che si uniforma al suo, senza né gale né trine, per intero, alla solitudine, la sua la mia» di *Abiti*) nell'autore supremo.
Ma gli 'umani, troppo umani' lamenti, concentrati soprattutto nella terza parte (che prende il titolo da *Descrizione della mia morte*, laddove si invoca una fraternità nel duolo), sono il 'valore aggiunto' di un libro autarchico, indipendente dalla 'realtà' e refrattario al significato, infisso nel disumano della parola che si basta, fatta ennesima quanto caparbia chiosa nella «mappa dei nostri glossarî schiumanti in secoli di glosse infinite» (*Descrizione della mia morte*). Il suo culmine, il suo trionfo, è forse la celebrazione dell'avverbio che inaugura *La metamorfosi* («Als Gregor Samsa eines Morgens»), distribuita, quasi un *Leitmotiv*, lungo le tre sezioni, a cominciare dalla misteriosa epifania di *La dama senza scacchiera*:
«Non c'è come un così impronto avverbio di tempo che, alla stregua di *Als*, miniaturizzato nella molecola del soffio, nella mescola del tonfo, valendo 'quando' oppure 'mentre', ma anche un modale 'come', possa meglio descrivere tant'anfiteatrica segretezza d'anima, segreta in quanto introvabile. L'incipit che esso dissuggella, come noi dissuggelleremmo le buste col messaggio dell'Imperatore, vi celebra i suoi trionfi. Non c'è come un così ascoso avverbio di tempo che possa stanare tanta stocastica improbabilità d'anima, che in quanto non stanabile, né da alcuno mai scovata, legittima il suo 'mutarsi' a uno stadio in cui non c'è mutazione più, ormai, se non da ninfa a pupa, da ifa di selva a lupa».
Conservando l'anonimato, la voce occhieggia, come «avverbio scivoloso», in *Paso doble*, per piantare la sua fluttuante bandiera in *Idoli delle Cicladi* (sullo spunto di un'esegesi di Franco Fortini

e di una disamina dei problemi di traduzione), asse di una lettura 'a tutto campo' del racconto, in cui una fervida facoltà interpretativa gareggia con le accensioni di una fantasia ingovernabile (quella, ad esempio, riservata alle «K., che ci battono come un colpo in testa di martelli a vapore, o insistono, grattugie nella notte che precedette l'*orrore*»), per salutarci, incollata al suo incipit, in *Con babbucce di organza* e *Mot pour rire*. A riprova di questa febbrile (e per certi versi tragica) passione onomastica (vi senti, come nell'eloquente *Barche non amarrano o «ammarrano»?*, «il brusio degli alveari e la confusione delle lingue, come se si fosse ancora nel cantiere di Babele») sta l'appunto che Ceriani mi ha benevolmente fornito a spiegazione del titolo *Eligio*: «è un nomignolo (cristianissimo) per il grillo talpa, suggeritomi da religio: religare, legare insieme, vincolare (il grillotalpa è 'vincolato' al suo rifugio; lega insieme dei rami per costruirsi l'uscio d'ingresso…); o da, se non ricordo male, relegere: raccogliere ordinatamente (il grillotalpa ammassa e ordina provviste nel suo rifugio)».
Di analoghe sottigliezze sarà cosparsa *La città di Ic*, con il toponimo che «ci rammenta il simbolo romano che designa il numero 99, anzi lo istiga alla cattura d'una imperfetta centuria», e la sua «c» incinta di pronunce sassoni, slave, spagnole, inglesi, tedesche, italiche; per non parlare del *tour de force* di *Inverosimiglianza*, 'istigato' dall'inconsueta resa, da parte di Emilio Castellani, di un sintagma del racconto kafkiano *Il nuovo avvocato*, comunemente tradotto «battaglia alessandrina». Il suo «pugna alessandrea» vi è insignito, nell'ordine, di: «altisonante»; «ben dissonante da quello che indugia in editto, il cui unico squillo sembrerebbe andarsene in cenere, raccolto da quella pesante eredità greca o troiana per migrare in un certo altro Alessandro, e che ascoltiamo svaporare letteralmente dalla nube di latte e vapori d'un illecito in letteratura, per, se m'è concesso il bisticcio, un suo torvo alessandrinismo»; «In una cucciolata di neri cagnolini, un nèo di cucciolo scarlatto o albino: un'interdizione dolorosamente iperbolica, una frattura epitetica, per esser così fatalmente letteraria, della semplicità di K.?»; «che scaturire ci pare dal più puro alveo dei *varia minora*, con un tic linguistico rannicchiato nello spessore della sua ombra».
Il risultato di una simile sfida (filigranata nell'«oltranza di quel seguitare la via che ci designa nel carattere» e nella parallela invettiva rivolta a «coloro che ci mutilano delle nostre legittime ambizioni» di *Hidalgo del digiuno*, e condotta alle estreme conseguenze in prove come *Nuotatore & rematore*, *Rendita e canfora*, *Cradling the receiver*) è semplicemente mostruoso. Anche a considerarne le oasi di relativa affabilità [17], il lettore non vi ha scampo. Posto dinanzi a una produzione autofagica (quella che uno dei suoi più sagaci interpreti ha dovuto, *obtorto collo*, ritenere imparafrasabile e irrappresentabile [18], e che sembra obliquamente autodenunciarsi nel capitale *Isole delle Cicladi*, quando «l'Ulcus persecutionis si abbatte su di lui, Gregor Samsa, per solipsismo»), non può che farsene, letteralmente, mangiare, darsi in pasto alla sua corrente, alla marea di suoni che senza tregua si sorpassano, sforzandosi di mantenere la cresta di quelle perigliosissime onde, di pareggiarne il ritmo, di 'eseguirne' l'estuoso spartito, dimenticando 'contenuti' e 'messaggi' diversi da quelli che il «pettine delle liti nella controversia tra due tarli» (*Conte en bon hébreu*), il «reclutatore di ceneri» (*Senso orario antiorario*), la «Dama Mortinvìta» (*Quanti anni sono che la campo a questo modo e fino a quando potrò, schiacciando questo chiodo?*), nella sua «palandrana, cucita con la stoffa del diamante di Malebolge» (*De civitate sene*), «generalmente bisbiglia o sussurra, ma *mai* urla» (*L.-B., H.-D.?*) [19].
Qui, come non mai, il messaggio è lo stile: uno stile che si misura (alla pari, fuori da ogni pavido epigonismo) con i messaggi dei nostri eroi novecenteschi della forma, dei 'creatori di lingua' (da Ripellino a Pizzuto a Gadda a D'Arrigo), e che appare oggi, per dirla ancora con Ripellino, «fuori tempo, fuori mafia, fuori festa» [20]. Il messaggio di Ceriani (che non ha mai frequentato né mai si sognerà di frequentare corsi di scrittura creativa) non raggiunge il presente; guarda al remoto futuro di civiltà sideree e alle insegne «appese a garrire al pennone di un parlamento di secoli» (*In queste tue due parole*), alle combuste e assiderate civiltà memorabilmente assunte in *Descrizione della mia morte*: «Quel corteo, quella cordata – Dario che attraversa col suo esercito un inverno di tale neve turbinante in chicchi ciechi, Alessandro che brucia la sua Asia, anzi le sue, Minore e Maggiore, d'Occidente e d'Oriente, col solleone dello stemma e lo schema dell'Impero –, quel corteo oggi è dentro di me».

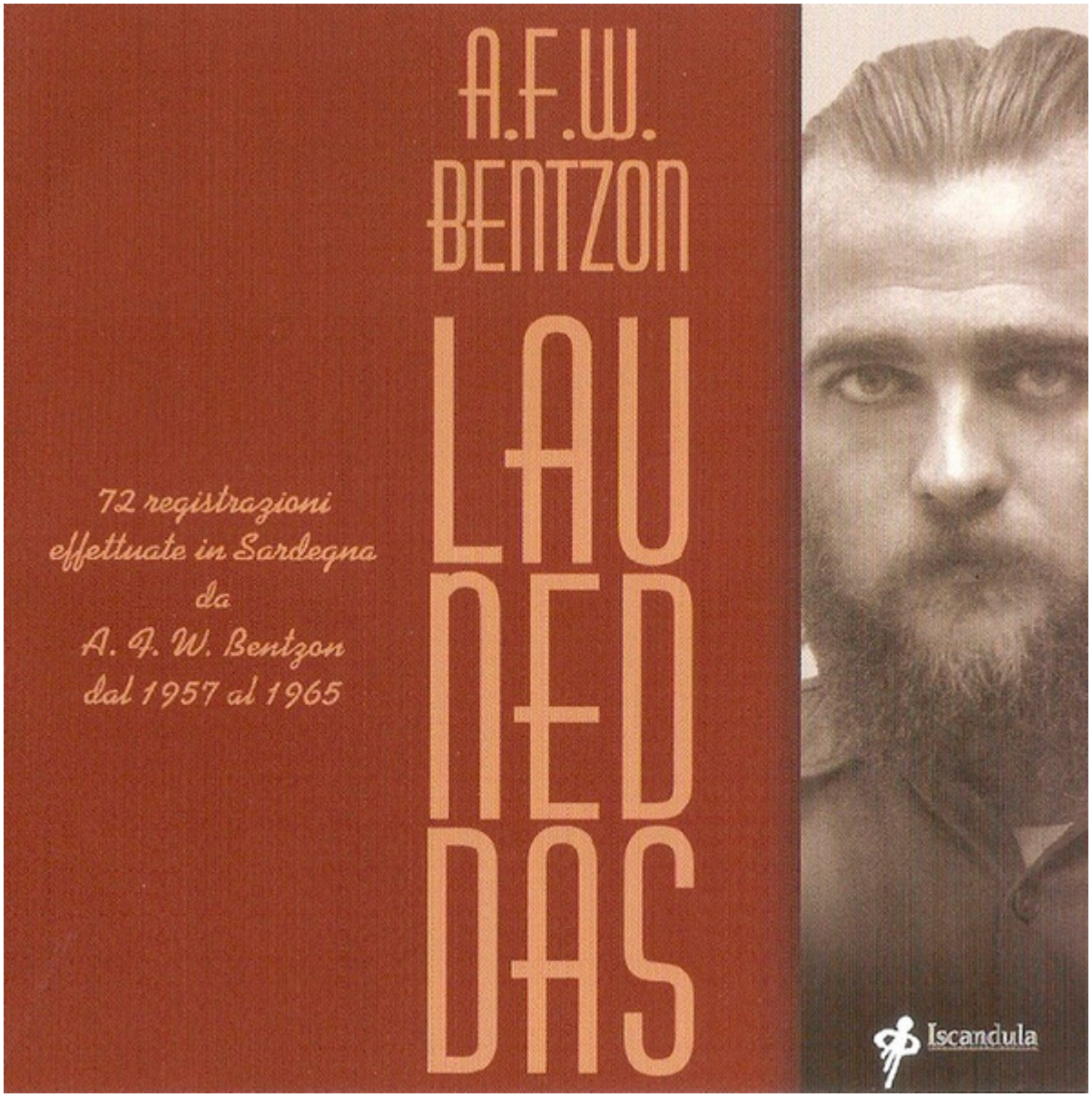
Note

[1] Prima che in questa sede, le ragioni del titolo si accampano in *Ritratto in uno snaturato specchio*, che guarda a Kafka (e, diagonalmente, allo stesso autore che osa riflettervisi) «*come se dovesse, nella cornice dello snaturato specchio, il tuo profilo corrispondere alla sollecitudine che, la Dio mercé, metti in ogni frase quando ti curvi sulla scrivania in noce e biffi riga per riga il dossier degli ordinativi*».
[2] Folgorata in *Inverosimiglianza* («uno che dirige le sue avvocature con una parsimonia diligente e operosa d'insetto o con l'oziosa cura degli scritturali applicati come granchi al loro scranno tenuto per scoglio») e in *Lapidario arresto* («viveva tra gli stantuffi e i martelli a vapore delle sue tempie in subbuglio»), così come, in *Interiéry*, l'enigmatico volto: «aguzzo lo zigomo, la guancia incavata e ben rasa, il caduceo di garofano dei polmoni malati, ma i denti perfetti come d'jena intorno al cerchio d'una carogna, con alle spalle il deserto come sola quietanza».
[3] Vd. Angelo Maria Ripellino, *Il processo di Franz Kafka* (testo dello spettacolo allestito dalla Cooperativa Teatro Mobile, diretta da Giulio Bosetti, nella stagione teatrale 1975-76 – prima assoluta: Lucca, novembre 1975), Verona, Antëditore, 1976: 2 (*Note*).
[4] Per averne un minimo specimen, si legga questo impagabile tratto di *Felinità*: «Di tutto l'arco, dall'estremo ovest del pentacolo all'estremo est della falange, nel suo atletismo, quel viciniore antifelino solo il pollice a raccolta aduna come meditasse, collocandolo alla base del naso e ripiegando le superstiti quattro dita, che se la sentono appena di simulare un quasi pugno che soggóla, verso il pomo. | Delle cinque dita il mignolo in opposizione circa alla radice del naso, le quattro altre dita che accarezzano invece la barba incolta, sulla gola che fu liscia, or è appena qualche giorno, adesso è una tal bazza».
[5] Per fare un solo esempio, lo scuotimento della pelliccia passa da *Hus* (dove l'«invecchiano persino le pulci nel bavero della nostra pelliccia» chiama in causa un brano di *Dinanzi alla legge*, parabola contenuta nel *Processo*) a *Idoli delle Cicladi* (nella sezione *Pavana per l'insetto defunto*, con il riferimento al Goethe dell'«atto secondo del suo secondo *Faust*», quando ne fuoriescono cicale, scarafaggi e farfarelle: «Er schüttelt den herabgenommenen Pelz; Zikaden, Käfer und Farfarellen fahren heraus») a *Nei caffè di P.* (per «il cartiglio in cui rimbomba l'editto e tuona al tuo bavero di pelliccia il suo conteggio di tutte le pulci») a *Il naufragio del piroscafo «Speranza»* (collegato al «Giudeo Shylock» e al suo «bavero di pulci che reclamano la loro di libbra»).
[6] Erede dell'ombra che inaugurava *Dulcinea encantada*, il decimo gipsoludio, e ulteriormente richiamato in *Quanti anni sono che la campo a questo modo e fino a quando potrò, schiacciando questo chiodo?* (che lo vede «reggente la sua lancia tutt'interìto nel biasimo per Sancio lo scudiero Panza») e in *Civita ancor più vecchiaia*, a scontare «condena perpetua» e «pena eterna».
[7] In una chiosa a mio pro, Ceriani vi vede un'«allusione alla miracolosa sintassi di Praga magica», ma anche «alla carrozza che, uscita dalle rimesse viennesi, porta Mozart a Praga per il Don Giovanni e di cui narra, in un mirabile capolavoro, Mörike» (il racconto *Nach Prag zu Wien*, 1856, incorporato nel testo come «la novelletta stessa in viaggio). Puntuali omaggi alla «miracolosa sintassi» ripelliniana si possono considerare il «cavallo cachettico» di *Discussione dei «defenestrati di P.»*, fortemente imparentato con la «Bugatti cachettica» della poesia n. 7 di *Lo splendido violino verde*, e il «paradiso deliziano» di *Perfezioni*, tratto da *Apocalisse in stile liberty* (recensione a *La nube purpurea* di M. P. Shiel, apparsa, con il titolo *Apocalisse in stile liberty*, su «L'Espresso», 18 febbraio 1968: 18): «invece che in un paradiso deliziano, il peccato verrà consumato nella cabina di una nave (Yachting style!) al largo di Portsmouth».
[8] Se ne richiama *Il racconto d'inverno* (*In queste tue due parole*), *Amleto* (*Cradling the receiver*, *La morte nella classe di K.*), *Il mercante di Venezia* (*Disappunto*, *Il naufragio del piroscafo «Speranza»*) *Riccardo III* (*Ciò che siamo non è ciò che vogliamo*), *Come vi piace* (*Braut brust graben lust*), nonché il suo luogo natale, ribattezzato in *La dama senza scacchiera* e in *La morte nella classe di K.* «Scaffold on (o upon) Avon», per diventare in *Cradling the receiver* un altrettanto lugubre «Ghost town upon Avon o upon Thames».
[9] Un brano ricco di suggestioni figurative 'animate' come in certi film di Lech Majewski. Penso a quel «fumo pigro e lento, denso granuloso scuro come un grembiule di cuoio graffiato dall'uso», o ai «capannelli di uomini e cavalli che andavano su e giù per l'acciottolato, cozzando cogli zoccoli sui sampietrini a rodarli» che sembrano, più che restituirne l'ecfrasi, mettere in movimento scenari bruegeliani come *Il trionfo della morte* e *Strage degli innocenti*. Un'operazione affine tocca, in *La disfatta di Cosroe*, la *Battaglia di Eraclio e Cosroe* di Piero della Francesca, quando «tutto il sangue che l'arena staglia nel fumo, e di cui ne fu intrisa la

singhiozzante sabbia aprica, pare adergersi schiumante in un palcoscenico di vertigini, e a contumelie di spade che cozzano sugli scudi e poi sibilano tra gl'inguini, solo un sipario di cavalli pare s'agiti…».
[10] Un altro 'aggiustamento' riguarda le estreme parole di Keats riportate da Joseph Severn: il «comes like ice» diviene, nel magnifico finale di *Considerazioni sulla vita condotta nel peccato*, «run like ice».
[11] I due toponimi saranno capziosamente riuniti in *La città di Ic*: «preferisco credere che si lasci trasportare all'opposto verso Kalda o Broskwa».
[12] Ne fanno parte i testi in dialetto lombardo (assegnati dall'autore a «una delle tante varianti 'barbariche' dell'Alto milanese») di *Gianmorte violinista* (cit.: 65, 83-88).
[13] Si noti che la fabbricazione di nuove parole è autoironizzata in *Chi s'attregua?*: «Avrei voluto dire: *attreguarsi* (cercare un refrigerio qualsiasi sotto la muscolosa volta d'una galleria alberata!), ma non m'è consentito un sì neologismo».
[14] Vd. Angelo Maria Ripellino, *Di me, delle mie sinfoniette*, «L'ozio», a. I, n. 1, maggio-agosto 1986: 11: «Al sottovoce, al sommesso, al da camera di altri poeti contrappongo un ardente ordito fonetico, agganci ed incastri di suoni, l'attività dei bisticci, delle omofonie, l'arroganza della Paronomasia».
[15] Modulato sul celeberrimo explicit di «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato».
[16] Il prosimetro *Iscrizioni*, accolto nella quarta sezione (*Quaderno collettivo*) di *Poesia uno*, a cura di Maurizio Cucchi e Giovanni Raboni, Milano, Guanda, 1980: 115-122.
[17] Penso a testi come *Ritratto in uno snaturato specchio*, *Felinità, Chi s'attregua*, *Una scena così*, *Considerazioni sulla vita condotta nel peccato*, *Tana*, *Interiéry*, *Arroganza*, *La classe morta di K.*, *Perfezioni*, *Il paglericcio*, *Risveglio secondo*, *La cena del solitario*.
[18] Vd. Rodolfo Zucco, *Qualcosa di personale*, postfazione a *Gianmorte violinista*, cit.: 97-107.
[19] Si veda anche la chiusa di *L'inverno, a K.*: «Siamo pochi che nell'anima del passo | I nessi valichiamo come anime perdute, | un passero danza nella neve com'illuso, | Cerca la briciola il miglio e la scagliuola | Spanti da mani alla superficie di quel nulla | che li fa prodighi d'una neve che li annulla».
[20] Vd. la poesia n. 64 di *Autunnale barocco*.

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, Giacomo Debenedetti, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto, sono parzialmente raccolti in *Il leggibile Pizzuto* (Polistampa, 1999). Ha, inoltre, dato alle stampe le raccolte poetiche *Rime* (1985), *Petrarchista penultimo* (1986), *Dei verdi giardini d'infanzia* (2001). Fra i suoi lavori più recenti, i commenti integrali a *Testamento* e *Sinfonia* di Antonio Pizzuto (Polistampa, 2009 e 2012), i saggi *Notizie dal carteggio Ripellino-Einaudi (1945-1977)* (in «Annali di Studi Umanistici», 7, 2019), *Bibliografia degli scritti di Angelo Maria Ripellino* (in «Russica Romana», xxvii, 2020), *Per Simone Ciani: un ricordo nel giorno della laurea* (in «Annali di Studi Umanistici», IX, 2021) e la cura di volumi di Angelo Maria Ripellino (*Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, Einaudi, 2018; *Iridescenze. Note e recensioni letterarie (1941-1976)*, Aragno, 2020; *Fantocci di legno e di suono*, Aragno, 2021; *L'arte della prefazione*, Pacini, 2022) e di Antonio Pizzuto (*Sullo scetticismo di Hume*, Palermo University Press, 2020).

Unu de Danimarca: note sull'esperienza e la scrittura etnomusicologica di A. Bentzon



di *Alessandro Perduca*

Unu de Danimarca benit a carcullai
Canticus e sonus de tempus antigus [1]

Nel 1953 un giovane danese trascorre le vacanze scolastiche in Sardegna. Ha diciassette anni e risponde al nome di Andreas Fridolin Weis Bentzon. È figlio di una famiglia illustre del proprio paese, una famiglia che ha dato i natali a giuristi, compositori, artisti. Si trova in Italia in compagnia della madre, guida turistica, ma dalle sponde del Garda decide di partire alla ricerca di un luogo lontano dal turismo di massa. Quello con la Sardegna è un incontro decisivo che segnerà la sua vita e la sua carriera professionale.

Intellettualmente dotato, si forma come studioso dagli spiccati interessi antropologici ed etnografici mettendo a frutto un carisma comunicativo ed empatico fuori dal comune [2]. A. Bentzon scopre la musica tradizionale e il repertorio esecutivo di uno strumento originario dell'isola, le Launeddas, strumento a fiato policalamo ad ancia battente, antichissimo, discendente dell'*aulos* di memoria classica. Fa ritorno sull'isola nel 1955 con la fidanzata e un amico aggregandosi ad una compagnia itinerante di saltimbanchi – il circo Zanfretta – per poter percorrere le strade ed entrare in contatto con gli ambienti, la gente e la cultura locali. Ne segue la raccolta di materiali fotografici e di appunti che vedono la maturazione della sua vocazione scientifica.
Nel 1957 ritorna da solo in Sardegna e con i risparmi della sua attività di jazzista, una borsa di studio italiana, un finanziamento del Museo nazionale danese e munito di una motocicletta Nimbus adattata per il trasporto di materiali da registrazione, stringe contatti con gli informatori, raccoglie testimonianze sonore, scritte e appunti sulla pratica esecutiva, le tradizioni e le specifiche costruttive delle launeddas, con particolare attenzione alle zone di Cabras, Villaputzu e Ortacesus. Torna in Danimarca dove allestisce un'importante mostra sulla Sardegna per il museo nazionale di Copenaghen.
Nel 1962 è di nuovo sull'isola con moglie e il poeta Jorge Sønne che lo aiuta nell'analisi metrica e stilistica di canzoni e composizioni popolari. Gira in questa occasione 20 film in 16 mm che costituiscono un patrimonio inestimabile sulla cultura e i costumi sardi. Dopo aver ottenuto un dottorato in antropologia, prosegue con i suoi interessi legati alla Sardegna conducendo, fino al 1969, ricerche nel paese di Nule, indagando ogni aspetto della vita sociale e rituale di questa piccola comunità e dando vita a un progetto purtroppo incompiuto. Nel 1969 pubblica la sua opera fondamentale, una monografia in due volumi sulle launeddas *The Launeddas, a Sardinian folk-music instrument* [3] che gli vale un titolo accademico come primo lavoro etnomusicologico apparso in Danimarca.
Nel 1971, a soli 35 anni A. Bentzon muore a Copenaghen, stroncato da un male incurabile. Rimangono di lui una mole ancora poco conosciuta di appunti e materiale fotografico e sonoro. Gli interessi di Bentzon erano di ampio respiro e pur coinvolgendo aree lontane come il Vietnam e Giava, rimane indubbio che i suoi lavori sulla Sardegna e la sua cultura etnomusicale occupano un posto speciale nella sua produzione.
La monografia di A. Bentzon è divisa in due volumi: il primo descrittivo, il secondo dedicato alle trascrizioni dei brani raccolti nel lavoro sul campo. Per ammissione dello stesso autore l'impianto scientifico dell'opera è debitore degli sviluppi dell'etnomusicologia statunitense fra anni Cinquanta e Sessanta che concepisce il lavoro sui materiali sonori come imprescindibile dall'analisi del retroterra culturale. Al centro di questi sviluppi si può porre il lavoro di Alan Merriam e la sua ridefinizione dell'opera di ricerca sulla musica *as culture* dove il suono e l'esperienza musicale sono analizzati come esito di una concettualizzazione condivisa da un gruppo sociale definito. Come afferma lo stesso Merriam «il suono musicale deve essere considerato come il prodotto del comportamento che lo produce» [4]. Ogni aspetto del lavoro di ricerca: organologia, repertorio, prassi esecutiva, estetica e funzionalità e ruolo nel gruppo sociale sono allineati, secondo questa concezione, in uno studio che mette in grado il ricercatore di «cercare una comprensione integrata del fenomeno umano che chiamiamo musica» [5].

La particolare sensibilità di Bentzon individua subito i termini del problema operando scelte precise:

«Con questo libro mi sono prefisso innanzitutto di creare una fonte sicura di informazione su tutti gli aspetti dello strumento, tecnici, musicali, sociali, che potesse poi tornare utile nei diversi campi di interesse dell'etnomusicologia. Secondariamente ho voluto fare un lavoro di ricerca sullo strumento musicale visto come elemento culturale di cui è parte. Questi miei intenti mi sono stati di guida nel decidere che cosa dovesse rientrare nel libro e che cosa potesse essere rimandato a studi futuri. Prima di tutto non ho fatto alcun tentativo per collocare la musica delle launeddas nel più vasto contesto della musica popolare mediterranea ed europea

e allo stesso modo non ho spinto l'analisi musicale più in là di quanto fosse necessario per presentare la conoscenza di prima mano della tradizione, ottenuta nei miei incontri coi suonatori» [6].

Questa dichiarazione metodologica di intenti conferisce al lavoro una prospettiva nuova. L'autore si discosta infatti dall'asettica distinzione fra materiale sonoro e contesto tipica della scuola musicologica tedesca alla quale si era formato per assumere la dimensione interpretativa non neutrale di osservatore partecipante. Nell'introduzione lamenta infatti «una assenza di uno studio antropologico sulle comunità rurali della Sardegna al quale riferire la sociologia della musica» [7] e dichiara il proprio intento di «colmare questa lacuna, attingendo a teorie antropologiche correnti senza riferirmi a una particolare scuola» [8] trovandosi «molto in accordo con i recenti orientamenti dell'etnomusicologia americana che tende all'integrazione dello studio della musica nell'ambito dell'antropologia generale e sono in questo ispirato dai lavori di David P. McAllester, Allan Merriam, Bruno Nettl e Richard D. Waterman» [9].
L'inserimento del ricercatore nella comunità sede del lavoro sul campo è infatti altamente problematico e solo col tempo si è chiarito nelle sue implicazioni scientifiche e metodologiche divenendo a propria volta oggetto di studio [10]. La non neutralità del ricercatore si articola in una serie di problemi e ostacoli che impattano sul metodo di ricerca che solo la sensibilità individuale permette di superare.

«La mia posizione di ricercatore non era semplice: il codice morale sardo prescrive una grandiosa ospitalità verso gli stranieri, spesso però frammista ad un atteggiamento di cortesia formale, che li tiene a una certa distanza, e può essere molto difficile da superare. Una volta accettato, sorgeva una nuova difficoltà, per il fatto che io ottenevo così uno status pari a quello di una persona ansiosa di imparare a suonare le launeddas, e potevo di conseguenza essere considerato sia un amico sia un rivale. In queste circostanze adottai il sistema di essere e restare al di fuori di tutta una serie di questioni, spiegando i miei propositi, e ovviamente restando fedele alla mia promessa di non far ascoltare le mie registrazioni ai concorrenti. Quanto io sia riuscito a guadagnarmi la fiducia dei miei amici e quanto del loro repertorio abbiano tenuto per sé, io non ho, naturalmente, nessuna possibilità di saperlo»[11].

Con questa osservazione Bentzon adombra un elemento fondamentale di riflessione che espliciterà: l'invidia e la competizione fra gli esecutori tradizionali come parte costitutiva del contesto e come fattore disgregante della tradizione. La necessità di custodire il patrimonio di prassi e repertori, che all'origine si configurava come una custodia gelosa in vista di un beneficio economico e di un prestigio di ruolo, ora allontana i giovani che si vedono frapporre una barriera di dinieghi e resistenze da parte dei musicisti anziani nel condividere la pratica esecutiva e il repertorio. La Sardegna degli anni Cinquanta è un ambiente arcaico, custode di tradizioni originali ed antichissime e al contempo oggetto di una duplice spinta repressiva: quella verso la cultura autoctona generata sin dagli anni Venti in nome di una cultura nazionale e quella della spinta verso la modernità coi suoi conflitti e le sue contraddizioni, alimentate dall'impatto della comunicazione di massa e dei suoi mezzi di diffusione.
Le launeddas che nell'antichità dovevano essere diffuse in gran parte dell'isola per l'accompagnamento di balli tradizionali, canzoni e cerimonie religiose non solo vennero sostituite da strumenti importati dal continente (valga ad esempio la diffusione dell'organetto diatonico o di strumenti della tradizione colta o dilettantistica), ma la diffusione meccanica della musica incominciò a sostituire i suonatori tradizionali con riproduzioni magnetiche e dischi. Come osserva Dante Olianas nella prefazione all'edizione italiana del volume, a questi fenomeni venne persino aggiunta l'introduzione di un «assurdo balzello SIAE preteso dalle *obrerìas* – i comitati che organizzavano e ancora organizzano feste e balli popolari che portarono a una rarefazione progressiva dei contratti annuali dei suonatori» [12]. Bentzon nella sua ricerca si è trovato al centro di una dinamica fra la conservazione e la spinta della musica *popular*, tipica della metà del secolo scorso. La sua scelta di fornire un taglio antropologico ha privilegiato l'idea di scandagliare la

presenza funzionale residua dell'elemento sonoro nelle comunità, da una parte tralasciando nebulose analisi storiche, dall'altro facendosi attore di un'osservazione partecipante rispettosa e creativa.
Il primo volume si compone di sei capitoli e cinque appendici oltre a materiale redazionale, bibliografico e indici. Nel primo capitolo l'autore tratta della descrizione organologica dello strumento. La parola launeddas (sempre al plurale in sardo *is launeddas*) indica l'insieme di tre canne che costituiscono un solo strumento detto *cuntzertu* (termine che indica l'armonia delle tre canne): il bordone *su tumbu* al quale si lega una canna melodica, *sa mancosa manna* (dette nel loro insieme *sa loba* o *sa croba* a seconda delle varianti dialettali della lingua sarda) tenute con la mano sinistra e una terza canna, *sa mancosedda*, retta dalla mano destra. I singoli strumenti possono variare per dimensione delle canne e intervalli riproducibili dai fori praticati sulle stesse e danno vita a diverse possibilità di organizzazione per riprodurre tonalità diverse [13]. Particolare attenzione merita la tecnica di respirazione usata, la cosiddetta *respirazione circolare*, che permette di emettere senza soluzione di continuità il fiato trattenuto nella cavità buccale e continuamente alimentato dall'inspirazione nasale. Essa si apprende con un lungo e paziente esercizio di coordinazione e controllo.
Eredi di una trasmissione ininterrotta che dall'età del bronzo arriva alle comunità agricole del ventesimo secolo, questi strumenti mantengono una funzione viva, seppur precaria, nel presente dell'isola. Nel capitolo, Bentzon, fedele al proprio proposito, travalica la pur esaustiva prospettiva organologica soffermandosi sui segreti che circondano la tradizionale costruzione dello strumento. La descrizione scientifica è sempre accompagnata da informazioni precise sulla biografia degli informatori coi quali il giovane danese intreccia un dialogo umano molto intenso. La raccolta e la cernita delle canne sono ancora accompagnate da un'aura magica che echeggia la funzione sacrale dello strumento e il suo legame coi cicli lunari e della natura; la tabuizzazione dei luoghi di raccolta testimonia un fossile concettuale di origine antichissima. La descrizione scientifica si fa racconto di osservatore partecipante:

> «Io ebbi il grande onore di essere invitato ad un'escursione a Sanluri per tagliare le canne con i suonatori Efisio Melis e Pasquale Erriu. Trovammo le piante adatte lungo un ruscello in cespugli sparsi qua e là. I miei amici esaminavano e discutevano le caratteristiche di ogni pezzo tagliato, ne provavano l'impugnatura e valutavano quale tipo di canna melodica fosse adatto secondo le launeddas da costruire l'anno successivo. La canna deve essere tagliata fra dicembre e marzo, preferibilmente a luna piena. Secondo alcuni, le fasi lunari influiscono solo sulla durevolezza dello strumento, credenza comune in Sardegna (così per esempio, si macellano gli animali a luna piena per far sì che la carne si conservi meglio); altri però sostengono che il momento del taglio influisce anche sulla qualità del suono» [14] per passare poi ai misteri «che circondano l'arte della costruzione di questo strumento, poiché, essendo i suonatori tutti gelosissimi l'uno dell'altro, solo raramente accade che qualcuno trasmetta ad altri le proprie conoscenze»[15].

Nel secondo e terzo capitolo Bentzon propone l'analisi dei generi di musica delle launeddas, segnatamente i balli: il ballo tondo (*ballu*), su *pass'e dusu* e *su pass'e tresi*, nonché forme minori. L'autore espone con cura la biografia degli informatori e la situazione sociale delle zone di raccolta dei materiali: Cabras, il Campidano, Trexenta e Sarrabus. Ne distingue gli sviluppi e la diffusione nei diversi contesti descrivendo la progressiva scomparsa del professionismo a Cabras e la sua sopravvivenza nelle restanti regioni studiate del meridione sardo. Il terzo capitolo in particolare esamina la struttura del ballo dei suonatori professionali.
La musica dei balli possiede una sapiente combinazione di struttura formale e improvvisazione compositiva e creativa della quale gli esecutori sono estremamente gelosi. La musica procede attraverso la combinazione di *nodas*, unità tematiche del discorso musicale che si allineano in una ideale unità come struttura portante del ballo. Le unisce un *principio di continuità tematica* [16] racchiusa nell'espressione sarda *sonài a iscala* che esige due requisiti: la non ripetizione di *nodas* ad eccezione della principale e la differenza minima fra *nodas* consecutive. Gli

esecutori «sono del tutto consapevoli di questo ideale musicale e ripetutamente ne sottolineano l'importanza nelle nostre discussioni. La qualità di un musicista è, infatti, giudicata, quasi esclusivamente, dalla sua abilità nel creare sviluppi intricati delle *nodas* principali della *iscala*, a tutti ben note. In pratica per restare fedeli a questo ideale per tutta la durata del ballo, ci vuole un vero talento compositivo che soltanto pochi possiedono» [17].
Questa peculiare estetica musicale è esemplificata da uno dei principali informatori dello studioso, Efisio Melis. Melis «la cui biografia è un romanzo, i cui particolari non credo proprio adatti a questa pubblicazione» [18], delinea con acume la natura discorsiva di questa pratica «Quando scrivi una lettera, non scrivi – caro amico, come stai? Io bene e poi ancora di nuovo – caro amico come stai? Io sto bene, ma vai avanti egli dici sempre cose nuove. Allo stesso modo non puoi ripetere più volte le stesse *nodas* quando stai suonando»[19]. Al tempo stesso la pratica è inserita nel rapporto con la tradizione che concepisce l'originalità come riferimento all'origine, piuttosto che creatività individuale. Alla richiesta di A. Bentzon di produrre composizioni proprie, Melis risponde: «No, non si possono fare nodas nuove, esse sono già state fatte tutte quante e io posso solo suonarle; è proprio come nella poesia, non cambi le parole della lingua, esse restano sempre le stesse, quello che conta è il modo in cui le metti insieme» [20].
Prima di concludere il terzo capitolo con una disamina approfondita del mondo in declino dei suonatori professionali, della loro configurazione sociale e della prassi dell'istruzione musicale, compare un excursus su musica e magia con l'interpolazione di un'intervista ad Antonio Lara, allora anziano suonatore di Villaputzu. Vero esempio di registrazione etnografica, il brano mostra l'elemento magico associato al suono nel suo passaggio dalle origini più remote alla modernità che attraverso il filtro della cristianizzazione evidenzia ancora una volta l'attenzione dell'etnomusicologo danese all'ermeneutica funzionale dell'elemento sonoro.
Il quarto capitolo espone brevemente alcune forme di balli minori e leggeri che mostrano la contaminazione culturale avvenuta fra Otto e Novecento con l'introduzione di tradizioni allogene (la tarantella napoletana) o l'importazione dal continente di forme internazionali avvenute dopo la Prima guerra mondiale: mazurke, foxtrots e polke, definite nel complesso *su ballu tzivili*. E proprio prima dell'inizio della guerra le launeddas erano ancora lo strumento principe per l'accompagnamento di canzoni nelle bettole, sagre, serenate paesane e inni religiosi con non sporadiche intromissioni nelle funzioni liturgiche.
Il quinto capitolo esamina la struttura dell'accompagnamento musicale e del rapporto con la metrica del verso e della strofa concludendo con la descrizione delle canzoni da bettola e le serenate. La sensibilità e l'occhio di Bentzon offrono una descrizione d'ambiente precisa e accurata che consegna al sociologo e all'antropologo elementi per cogliere continuità e trasformazione presenti nel campo visivo selezionato lasciando una nota di nostalgia per la perdita di senso della pratica musicale a contatto coi costumi della modernità.

«Un giovane non si metterà a cantare sotto la finestra di una ragazza, quando lei è stata appena vista tornare dal cinema. Ma il sentimento romantico non è morto del tutto. A Cabras ho sentito che molte ragazze avevano espresso il loro disappunto di non essere corteggiate come si usava prima. Il giovane suonatore di launeddas che mi aveva fatto questa confidenza, stava appunto accordando il suo strumento per poter accompagnare i suoi amici a svegliare e a incantare ancora una volta, con le loro canzoni seducenti, le belle ragazze, come avevano fatto in passato i loro genitori» [21].

L'ultimo capitolo dell'opera è dedicato alle marce e ai brani religiosi riservati all'Elevazione durante l'Eucarestia, le processioni e i cortei per la raccolta di offerte in occasione delle sagre in onore dei santi. Se le prime raffigurazioni isolane come il famoso bronzo del museo archeologico di Cagliari fanno pensare a un sicuro contatto dello strumento col sacro, l'utilizzo in ambito cristiano pare molto più tardo e compare quasi alle soglie dell'epoca moderna, pur rilevando una sostanziale non ostilità della chiesa al suo utilizzo. Il testo si conclude con una leggenda campidanese la cui trama è presente in molto folklore europeo e mediterraneo sul rapporto fra strumenti musicali e presenze numinose

dove lo strumento soggetto a una possibile manomissione diabolica, riceve con l'utilizzo di cera benedetta (cera utilizzata per l'accordatura e la regolazione dell'intonazione delle canne) l'approvazione di nostro Signore e della Madonna che pare profetare il destino del suonatore «Sarai apprezzato e non ne trarrai alcun beneficio. Infatti è vero che il suonatore è sempre povero e non è mai riuscito ad arricchirsi» [22].

Questa breve rassegna delle pagine dell'opera più importante di A. Bentzon ha inteso evidenziare la sensibilità di una scrittura etnomusicologica raffinata e originale, capace di una sintesi fra dato tecnico ed elemento umano, sensibilità di interprete e acume scientifico. Erede di una tradizione in cui l'organologia e l'elemento comparativo distanziavano l'osservatore dal *Sitz im Leben* della testualità musicale, lo studioso danese ha fornito un paradigma di visione ampio e articolato al confine fra diverse discipline e metodologie. Il debito assimilato verso la tradizione degli studi etnomusicologici e la originale assunzione della nuova prospettiva americana lo collocano, nella sua personale lettura, non solo come un pioniere, ma come uno dei più intelligenti interpreti della tradizione musicale della Sardegna. La sua prematura scomparsa lascia un'eredità ancora da esplorare e da interrogare su possibili sviluppi progettuali di riscoperta e continuità ideale.

Le parole e il ricordo commosso del prof. Aristide Murru [23] che lo ebbe come ospite, amico fraterno e confidente ce lo dipingono come un esempio raro di comunicatore e mediatore culturale in grado di avvicinare la gente e conquistarne la fiducia umana per intessere dialoghi costruttivi e ponti fra le culture, esempio di come i confini non debbano essere muri, ma porte e passaggi per la conoscenza. L'associazione Iscandula [24] di Quartu Sant' Elena ne cura l'opera e il profilo scientifico e intellettuale con un'edizione scrupolosa di scritti, materiali fotografici, video e sonori. Secondo la lezione del canonico Giovanni Spano contenuta nel suo *Vocabolariu*, la parola *istranzos* [25] significa stranieri e ospiti e i significati sono ancora divisi da codici antichi, alieni alla mentalità del continente; non vi è dubbio che uomini come Bentzon sanno varcare i confini fra le culture e trasformare l'estraneità e la lontananza in amicizia ospitale e calore umano.

Ora A. Bentzon riposa nel cimitero di Gentofte alle porte di Copenaghen, sotto una semplice lastra di pietra che riporta il suo nome; una pietra così simile alle pietre laviche della Sardegna, dure e resistenti, ma sulle quali, spesso sconosciute, si incidono vie profonde del cuore.

Note

[1] Uno di Danimarca viene ad apprezzare/cantici e suoni di tempi antichi. Canzone accompagnata dalle launeddas composta da Angelo Pili contenuta in A. M. Cirese, Aristide Murru, Paolo Zedda, *Unu de Danimarca benit a Carculai*, Iscandula, Cagliari 2006. Il testo contiene i documenti ritrovati negli Archivi Danesi del Folklore e il rapporto epistolare con A. M. Cirese e A. Murru in riferimento al progetto incompiuto Musica e poesia popolare a Ortacesus.

[2] Per un panorama sulla formazione di A. Bentzon si veda P.I. Crawford, *Andreas Fridolin Weis Bentzon – un pioniere dell'etnomusicologia danese* contenuto nel libretto di accompagnamento al DVD *Is launeddas*, la musica dei sardi, Iscandula, Cagliari 2006: 33-6.

[3] A. F. W. Bentzon, *The Launeddas. A Sardinian folk-music instrument*, 2 voll, Acta Musicological Danica, Akademisk Forlag, Copenhagen 1969; Traduzione italiana, A. F. W. Bentzon, *Launeddas*, 2 voll, Iscandula, Cagliari 2002. Tutti i brani citati faranno riferimento alla traduzione italiana.

[4] A. P. Merriam, *Antropologia della musica*, Sellerio, Palermo 1983: 34.

[5] *Antropologia della musica*, cit.: 34.

[6] *Launeddas*, cit.: 12.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] Per una panoramica sulle problematiche e le implicazioni del lavoro sul campo si veda T. Magrini, *La ricerca sul campo* in T. Magrini, *Universi Sonori*, Einaudi, Torino 2002.

[11] *Launeddas*, cit.: 33.

[12] *Launeddas*, cit.: 7.
[13] Le diverse combinazioni di lunghezza delle canne e fori praticati danno vita a una serie di combinazioni tradizionalmente distinti in strumenti principali: *Punt' Organu, Fiorassiu* e *Mediana* e strumenti derivati: *Mediana a Pipia*, *Fiuda*, *Ispinellu*, *Ispinellu a Pipia*. *Fiuda Bagadia* o *Fiudedda*, *Zampogna* e *Frassettu*. Una descrizione esaustiva con un repertorio iconografico si trova nel volume curato da G. Lallai *Launeddas*, AM&D, Cagliari, 1997: 156-176.
[14] *Launeddas*, cit.: 15.
[15] *Launeddas*, cit.: 18.
[16] *Launeddas*, cit.: 60.
[17] *Ibidem.*
[18] *Launeddas*, cit.: 45.
[19] *Launeddas*, cit.: 77.
[20] *Ibidem.*
[21] *Launeddas*, cit.: 103.
[22] *Launeddas*, cit.: 109.
[23] *Unu de Danimarca benit a Carculai*, cit.:13-24.
[24] http://www.launeddas.it/iscandula/pubblicazioni.php
[25] *Vocabulariu Sardu-Italianu et Italianu-Sardu compiladu dai su Canonigu Johanne Ispanu*, Imprenta Nationale, Karalis 1951: 289.

Alessandro Perduca è un anglista e germanista di formazione, con esperienza universitaria di insegnamento e ricerca. Si è occupato di letteratura inglese premoderna, moderna e contemporanea in diversi interventi e articoli. Si interessa di storia delle idee in chiave comparatistica e interculturale. Ha all'attivo contributi e studi su Shakespeare, la poesia romantica, Conrad, Auden e Heaney, oltre a numerose traduzioni. Ha tradotto dall'inglese per le Edizioni San Paolo e pubblicistica in lingua tedesca nel campo della teologia e delle scienze dell'antichità. Docente di lingua e cultura inglese nella scuola secondaria, lavora attualmente presso il liceo classico statale "Salvatore Quasimodo" di Magenta (MI).

L’Oasi di Tagiura e la sua moschea

Tagiura, la Grande Moschea di Murad Agà, rinnegato siracusano

di *Giovanni Piazza*

Giovanni Piazza, nato a Marsala nel 1892, aveva 23 anni e frequentava l’Istituto Orientale di Napoli quando fu chiamato alle armi nel giugno del 1915 e destinato in territorio dichiarato zona di guerra nel primo conflitto mondiale. Il congedo illimitato arrivò il 21 ottobre 1919 perché trattenuto presso l’Autoparco di Este per la consegna degli automezzi militari. Conseguito il diploma magistrale ad Udine, beneficiando di una speciale sessione d’esami riservata ai militari in servizio, rientrato a Marsala, sua città natale, iniziò l’attività d’insegnante con delle supplenze, ma ben presto chiese ed ottenne di poter prestare servizio nelle scuole italo-arabe della colonia Tripolitania dove rimase per ben sedici anni.

Fu la scuola italo-araba di Tagiura la sua prima sede di servizio e qui, da sempre osservatore della realtà, dell’ambiente naturale ed umano, ebbe l’occasione di descrivere in una breve monografia rimasta dattilografata, usi, costumi, vestigia delle civiltà passate, aspetti naturalistici, storico-artistici,

e in particolare i tratti salienti del folklore: tradizioni, feste, linguaggio ed elementi della cultura materiale.

Durante la sua permanenza nella Tripolitania raccolse materiale di vario genere, sempre rispondente ai suoi interessi antropologici, tale da costituire un testo dattiloscritto di folklore siculo-arabo comparato. L'autore non era sostenuto da una preparazione scientifica, si limitava ad avere una corrispondenza epistolare con l'esperto Raffaele Corso, a dotarsi di riviste e pubblicazioni per i necessari approfondimenti delle sue ricerche.

Rientrato a Marsala nel 1936 ebbe l'incarico di ispettore onorario delle tradizioni popolari e continuò a raccogliere nei numerosi quaderni una cospicua mole di proverbi, modi di dire, filastrocche, cantilene, superstizioni, pregiudizi, tutto un mondo di manifestazioni destinato ad essere sommerso dalla sempre più accelerata trasformazione della vita individuale e ed associata.

Giovanni Piazza era mio padre la cui memoria viene onorata con la presente pubblicazione evocativa dell'ammaliante Oasi di Tagiura, datata un secolo fa: Tagiura, 6 aprile 1923

Elio Piazza

Quasi sempre l'uomo, stanco del vertiginoso moto della città, snervato da un lavoro talvolta sedentario, talvolta soverchiamente movimentato, aspira ardentemente a godere un po' di pace, respirare a pieni polmoni l'aria ossigenata dei campi, dimenticare, almeno per un po', le faccende del proprio ufficio e i rumori vari ed assordanti, caratteristica di quasi tutte le città industriali di oggigiorno.

Ed egli, il cittadino, il professionista affaticato, attende il giorno di festa e di riposo o le vacanze estive come una vera liberazione da un penoso giogo per ritirarsi fra i campi ed ivi inebriarsi di aria, di sole, di vita.

«Felice il campagnolo – egli esclama, – felice l'agricoltore, forte, pieno di salute e abbrunito dal sole: felice costui che, assuefatto ad una vita semplice, patriarcale, libera, senza convenzionalismi sociali, lungi da certi mali che serpeggiano nell'ambiente cittadino avvizzendolo, risente del dolce tepore del sole rigeneratore di energie, dalla levata al suo tramonto, potendo ripetere ciò che disse Diogene ad Alessandro Magno: 'Non mi togliere ciò che tu non puoi darmi!'».

E l'agricoltore qual patriarca del Vecchio Testamento, qual àrcade favorito dalla natura, poeta nell'animo se non nel verso, ama il suo gregge, gli animali da lavoro, le piante, i fiori; con essi conversa e il suo linguaggio è semplice come quello del Poverello di Assisi e, da tanta prodigalità della natura, riceve vita e dà vita.

Ed un angolo remoto del paradiso terrestre l'ho desiderato ardentemente anch'io appena dopo il periodo bellico; l'ho cercato e alla fine l'ho trovato anch'io in Tagiura, la più bell'oasi della Tripolitania. E, come la farfalla e l'ape vanno in cerca del fiore per suggere il nettare, così anch'io ho cercato avidamente la tranquillità, l'aria, i campi, i tre coefficienti essenziali per rifarmi di ciò che in parte avevo perduto.

Eccomi adesso in questo paesetto della nostra Colonia, sulla costa settentrionale dell'Africa luminosa, dai prati verdeggianti, cosparsi di fiorellini d'ogni sorta e di ogni colore; dal violaceo iris alla gialla ginestrella; dalla carnosa scilla al variopinto asfodelo, dall'odorosa e delicata retama alle molteplici specie di fiorellini di singolare fattezza.

L'aria impregnata dai profumi inebrianti, mossa dallo zefiro mattutino specialmente in quelle giornate tiepide, primaverili, conduce alle nostre narici l'olezzo delle zagare, delle laguminacee in fiore, del polline mellifluo delle palme, del timo crescente poco lontano nel terreno ancora incolto dell'oasi meravigliosa.

Tutto è pace d'intorno e si direbbe l'oasi del silenzio se non si udisse il cinguettar dei passeri e dei cardellini che a stormo si aggirano sulle fronde verdi dei gelseti e degli agrumeti; se non si udisse il tubar della tortorella sulle alte palme o sul fronzuto ed incolto ricino, e il singhiozzar sovente con ritmo monotono dell'upupa bizzarra ed altera.

Fatta eccezione di questi versi, caratteristica della fauna tagiurina, si vive in una calma celestiale, non dissimile da quella che si trova in certi eremi solitari circoscritti da fitti boschi o su vette inaccessibili, isolate dal mondo mortale e in comunione spirituale col Creatore. Così, quivi tutto contribuisce al silenzio e tutto spinge alla preghiera.

Le strade a fondo naturale, non selciate, alquanto polverose e sabbiose in certi punti, attutiscono nel transitarle il rumore dei passi dei viandanti, in maggioranza contadini indigeni (fellaha) e beduini di passaggio i quali abitualmente preferiscono camminare scalzi o con semplicissimi sandali o calzari legati alle gambe nude e muscolose che in armonia al loro vestimento, baracane e camicia stretta alla vita da una fascia di tela, ci riproducono ancor oggi ciò che doveva essere l'abito del colono romano in queste contrade nei secoli passati.

"Non disturbate l'uomo" par che bisbiglino le foglie degli alberi, ed ubbidiente a tal ordine va lento il cammello dallo zoccolo carnoso e soffice, come se fosse di caucciù, e par che tutto, animali e cose, contribuiscano a rispettare il silenzio del luogo.

Che dire dei tramonti aurei? Difficilissimo, se non impossibile, riesce voler descrivere le luci e le ombre e la varia gradazione di tinte che acquista l'occidente mentre il sole, nelle giornate estive, lentamente scompare dietro i fitti palmizi.

Talvolta, a seconda della stagione, si sollevano vere colonne di denso fumo, i vapori prodottisi dal raffreddamento del suolo e contemporaneamente sulla volta celeste compaiono luccicanti le prime stelle e fra esse due distinguibilissime come fiaccole lontane. Sono i pianeti Venere e Marte. Altrettanto impressionanti sono le giornate piovose in cui il cielo si compone di tinte oscure, variabilissime, che vanno dal plumbeo al diafano, dall'evanescente ad una oscurità desolante, opprimente. V'è, in una parola, la bellezza dell'orrido.

Sibila il vento impetuoso, urla rauco, d'un basso profondo il mare le cui ondate spinte con dinamica, incalcolabile forza, spumeggianti come narici di destrieri in corsa sfrenata, vanno ad infrangersi rumorosamente sugli scogli, od oltrepassanti talvolta la spiaggia spingendosi fino ad un'alta parete rocciosa, in caverne scavate sulla pietra tufacea, effetto del continuo secolare lavorìo della infrenabile furia del mare in collera !…

Anche le palme, mosse talvolta dall'infuriar del vento e dalla pioggia, dibattono le foglie l'una contro l'altra in una lotta senza tregua, raccapricciante, finché qualcuna disfatta, spiantata, cade rumorosamente al suolo, come gladiatore vinto dall'avversario in una accanita lotta di sangue…. Ma dopo gli istanti tremendi dell'uragano, ritorna a rasserenarsi il cielo e la natura; ricompare il sole, par che sorrida e che ricominci la vita.

E la vita ricomincia realmente con l'invito alla preghiera rivolto da parecchi "muezzin" ai fedeli sparsi per le varie moschee dell'oasi. Si ode cantare ad alta voce un versetto del Corano con tonalità alquanto lamentevole e più volte ripetuta dall'eco; scende nell'animo di chiunque, lo scuote e gli fa rivolger lo sguardo al di là delle nubi, lontano lontano, sempre più in alto con l'occhio scrutatore del pensiero e della fede che congiunge a Dio, Sommo Creatore.

Quale sia l'origine di Tagiura, interessante centro agricolo, si sconosce o, per dir meglio, mancano gli elementi per farne le debite ricerche. Volendone ricercare l'etimologia ci troviamo di fronte ad una parola composta di Tag – Giohra che vorrebbe significare, a giudizio di alcuni indigeni, "Diadema di perle"; ed eccoci piombati nel campo della leggenda.

Il genio popolare che su ogni fatto o avvenimento crea a suo modo, foggia con arte tutta particolare un racconto strabiliante, una narrazione più o meno convincente, talvolta molto superficiale, per nulla preoccupato della veridicità dei fatti e delle storiche basi d'ogni questione, dando così libero sfogo a fantastiche immaginazioni, fa derivare Tagiura da "Tag-Giora", diadema di Giorha, nome quest'ultimo dato a persona di sesso femminile ancora in uso fra le donne indigene, siano esse arabe che israelite.

Ciò premesso, trascrivo quanto si narra: Qui visse in epoca remota un capo molto ricco e molto potente, il quale possedeva migliaia di pecore, centinaia di buoi e cammelli, molti giardini e molti schiavi al suo servizio. La sua proprietà si estendeva per parecchie miglia e a lui le dipendenti Kabile, come tributo o decime, portar dovevano annualmente alcune marte (o misure) di orzo o di grano, alcune gurraf di olio, qualche pecora, dovendogli inoltre servitù e il loro braccio, quando la necessità lo richiedeva per difendersi dalle razzie dei nomadi od offendere tribù nemiche.
Costui aveva un'unica figliola bella come un'alba di primavera, delicata come una farfalla, alla quale aveva dato il nome di Giorha, ossia perla, così bene appropriato. Costituiva essa l'idolo del padre; indossava sfarzose tuniche di seta dai colori vivaci, ricamate in oro, calzava babbucce ricamate d'argento intarsiate d'oro, cingevale la fronte spaziosa e la testa ricca di capigliatura nerissima e folta un ricco diadema o cuffia adorna delle più belle pietre preziose dell'Oriente.

Un dì Giorha, trastullandosi nel suo giardino, si era appressata ad un largo e profondo pozzo, la cui acqua limpida e abbondante era sufficiente per innaffiare parecchie piante di agrumi dalle zakere olezzanti, l'odorosissimo "fẽl", varietà di gelsomino e gli abbondanti roseti alessandrini.,

La fanciulla, vanitosetta come tutte le fanciulle del mondo e della medesima età, trovava diletto nell'affacciarsi al pozzo per mirarsi, qual mitologico Narciso, sulla limpida acqua che a guisa di tersissimo specchio ne rifletteva la bella sembianza. Così, mentre Giorha china sull'orlo del pozzo si compiaceva di mirar se stessa, le scivolò dal capo il prezioso adorno, il diadema cotanto bello, andando a finire con un tonfo sordo in fondo al pozzo.

Immaginarsi l'accoramento e il pianto disperato della fanciulla!…A tal notizia i servi e i vicini per far cosa gradita alla bella fanciulla e mantenersi nelle buone grazie del ricco e potente signore e capo,

accorrevano ivi per ripescare l'oggetto tanto caro a Giorha. D'allora, dice la leggenda, che tutti gli indigeni chiamassero quella contrada col nome di Tag-Giohra, trasformatosi poi nell'attuale Tagiura.

Ciò potrebbe essere per un novelliere bizzarro, fantastico, grazioso soggetto per una novella orientale, Però, lasciando da parte l'immaginaria leggenda, cerchiamo di dedurre quale sia la vera origine di Tagiura.

Tre sono le ipotesi che possiamo formulare con molta probabilità. L'una, quella di "diadema di perle" per la bellezza del luogo, dato che da Tagiura alla punta omonima si estende a forma di semicerchio sul mare ed è veramente l'oasi più bella, ubertosa, la vera perla della Tripolitania, appellativo simile che venne dato in tempi remoti alla repubblica di Venezia per lo splendore, per l'opulenza: la Perla dell'Adriatico.

La seconda ipotesi potrebbe far derivare il nome di Tagiura dal casato di qualche primo abitatore in questa Contrada che, stabilitovisi con parecchie persone di famiglia e servitù, abbia dato il suo nome al paese.

L'altra, e forse la più probabile, è quella che nomadi berberi, provenienti dall'Oriente della Costa Africana ov'è la città di Tagiura, nella Somalia francese, bagnata dal Mar Rosso, ove sono i porti di Obock e Gibuti, si siano quivi stabiliti dando così, alla fertile estensione di terreno da essi occupato, il medesimo nome del paese di provenienza, casi non affatto rari nell'origine e nomi di certi nostri paesi. Per esempio, abbiamo a Tripoli un villaggio sorto da poco per opera di una società edile milanese che chiamò l'agglomerato di quelle costruzioni col nome di "Milanino Libico". Similmente può dirsi per certi centri albanesi in Sicilia e nel Mezzogiorno d'Italia.

Per la sua posizione veramente ridente Tagiura attira la curiosità dell'escursionista, amatore di bellezze naturali e di arte. L'oasi sempre verde, il suolo fertilissimo, luogo di vero godimento spirituale, si estende per alcuni chilometri in prossimità della spiaggia ad oriente di Tripoli e dista da essa appena diciotto chilometri con stazione ferroviaria adiacente alla camionabile Tripoli – Homs – Misurata.

In quest'oasi il naturalista, sia esso botanico, geologo, zoologo, entomologo, come pure l'archeologo, il numismatico, il teosofo, trova campo di potere arricchire le proprie cognizioni data la varietà di materiale, e di soggetti caratteristici, naturali, della costa africana; date le antichità latenti sotto la spessa coltre di terra e di sabbia; date le religioni (coi vari riti) professate dalle popolazioni qui residenti.

Il gran libro della natura quivi offre modo di arricchire le nostre cognizioni studiando tanti soggetti che vanno dalla fossile conchiglia alla selce preistorica; dalla varietà di rettili fra cui il caratteristico e variabile camaleonte al tipico quadrupede mehara, podista del deserto; dallo scarabeo sacro al temibile scorpione; dalla varietà degli imenotteri alla vivace, scheletrica empusa; dalle diverse cavallette alle varietà delle mosche, tanto in abbondanza nella stagione estiva e tanto noiose per cui ben a proposito un arguto osservatore, descrivendo su d'una rivista le caratteristiche di certi paesi orientali, disse che fra le tante cose vi si trovan a sufficienza, mosche e moschee.

Il vento compie talvolta opera salvatrice, scoprendo mosaici preziosi, marmi ed alabastri, monete e cammei, ciò che spinge l'intelligente archeologo a scavar d'intorno per trar fuori alla luce del sole,

pregevole materiale che appartenne in tempi ormai lontani ad importanti città le quali, attraverso la storia dei secoli, ci tramandano il ricordo della loro opulenza nel campo colonico-commerciale.

I giardini dell'oasi di Tagiura sono assai noti perché ricchi di piante fruttifere, di palme dattilifere, di agrumi fra i quali ottimi limoni e cedri; di squisitissime arance, alcune delle quali, per il colore rossiccio, di sangue, tanto sulla buccia che nella polpa, vengono dette dagli arabi "lim demmi" o limoni di sangue. Sono ricchi altresì di uliveti e possiamo annoverare inoltre la vite, il fico "carmus"; il fico d'India (opunse) usato per siepe, "carmus Findik"; il pesco, l'albicocco, il carrubo e il melograno coltivato in vasta scala.

Però, a fianco a queste piante coltivate, troviamo quella del ricino che cresce con grande sviluppo in ogni dove, ciò che potrebbe diventare cespite di guadagno. Ciascuna pianta acquista un aspetto tutto particolare, ben diverso dalla pianta sorella per la forma che la natura capricciosa le dà e per quella ben nota incuria dell'arabo coltivatore. La palma superba, nel corso degli anni, gareggia nell'innalzarsi al cielo e godere di più la bellezza del padre suo, il sole. Essa agita le sue verdi foglie come trecce scarmigliate e in un fruscìo sommesso, armonioso, scioglie il suo inno di riconoscenza e di amore.

I cedri, aggrovigliati su se stessi, poggiano alcuni rami sulla soffice terra come grosse bisce al tepore del sole; così il limone e le altre piante, per l'abbandono in cui sono lasciate crescere, mostrano il carattere dell'indigeno sonnolento il quale per intere ore della giornata sta sdraiato per terra, beandosi dei lunghi meriggi estivi…Il quadro è completato da paludi, da abbondanza di caccia, nonché da qualche scavo archeologico da cui sono stati esumati mosaici d'arte romana.

Tagiura comprende cinque Cabile (quartieri), sparse per l'oasi; esse portano il nome di Burhania, Bellescer, Otmania, Hamidia e Masciai che comprende il ghetto degli ebrei. Però il centro del villaggio può considerarsi quel tratto abitato che va dalla palazzina dell'ex Comando di Settore, oggi Stazione dei RR.CC., alla piazza Mercato, limite fra la Cabila Otmania e la Burhania.

Lungo il percorso troviamo la Residenza del Delegato Circondariale, l'Ufficio Postale, l'edificio del Municipio indigeno detto "Beladia", e più in là, a circa cinquecento metri, proprio nella vasta piazza del Mercato, sorgono gli edifici della R. Scuola Italo-Araba, dell'Università Coranica e della grande Moschea che risale alla prima metà del secolo XVI.

La vetusta moschea è una magnifica mole quadrangolare edificata in onore di Allah nel 1539, ossia l'anno 957 dell'Egira per volontà di tal Murad Aghà, detto l'eunuco, oriundo cristiano di Ragusa (Sicilia) che preso ancor fanciullo dai pirati turchi, venne iniziato alla nuova religione islamica, istruito e destinato, per la sua intelligenza e per il suo carattere battagliero, ad assumere la più alta carica della Tripolitania, cioè fu investito del titolo ambitissimo di Governatore di Tripoli e Tagiura.

Sono note le continue piraterie da parte dei musulmani nelle acque del Mediterraneo, le vicende storiche derivatene e il numero rilevante di prigionieri e schiavi cristiani internati in Tagiura, presso un ex forte detto di Santa Caterina.

Murad Aghà, avanzato negli anni si ritirò in quest'oasi deliziosa e, per rendere grazie a Dio delle sue vittorie e per lasciare un ricordo ai suoi correligionari, volle edificare la grande moschea servendosi della manodopera degli schiavi cristiani e del materiale asportato, secondo la tradizione, dalle rovine delle ville romane nei pressi di Leptis Magna. Così, dopo un lavoro alacre, la maestosa moschea fu

ultimata e Murad Aghà, soddisfatto di tale opera, concesse a tutti i prigionieri la agognata libertà, meritato premio della loro opera costruttrice, per cui in tutta la Tripolitania è rinomata la moschea detta Muràd, per vastità e per semplicità del suo stile architettonico.

Essa, all'occhio del visitatore, appare una vera fortezza e a tale scopo doveva servire, poiché il musulmano considera la moschea non solamente il luogo di adunanza e di preghiera, ma altresì, all'occorrenza, fortilizio o luogo di difesa. A tal proposito dico che non è ancor lontano fra i più vecchi tagiurini il ricordo di veder detta moschea gremita di uomini armati, pronti a difendersi, e di bei cavalli, considerati dai musulmani animali nobili, tenuti in gran conto e celebrati dai poeti arabi nelle loro canzoni di guerra.

La moschea di Tagiura ha forma rettangolare e misura circa m. 40 x 32, pari ad una superficie di cento gedule tagiurine. Sulla parete esterna che guarda a Mezzogiorno, ad un metro circa dal suolo, si vedono due finestre disposte senza alcuna simmetria, protette da un graticcio, antico per il tempo, caratteristico per i nodi di ferro pieno a forma prismatica, a più facce, che tiene ferme le aste intersecantisi fra di loro. Un'altra apertura del medesimo tipo si riscontra nella parete ad Ovest, quasi nascosta da arbusti, e presso di essa, scalfita sul muro, v'è la misura lineare della gedula locale. Altri quattro usci dànno adito all'interno della moschea, disposti in modo che uno di questi, il più largo, è all'estremità della parete di settentrione.

Da un accurato esame risulterebbe essere la prima e l'unica entrata che metteva in comunicazione la moschea col palazzo del governatore Murad Aghà, lì presso esistente. Gli altri due usci, di minori proporzioni, aperti senza dubbio in periodi più prossimi a noi, guardano rispettivamente uno a Mezzogiorno e l'altro molto stretto in paragone ai predetti, presso il pergamo e l'abside, immette sulla piazza mercato; guarda ad oriente, ossia verso la Mecca, la città santa dei Musulmani e punto prestabilito per rivolgersi durante le preghiere.

Però, ciò che rende assai bello, maestoso l'interno, sono quarantotto colonne di marmo (porfido d'Africa e granito cipollino) che sostengono la volta arcuata; due di tali colonne, di granito cipollino, poste al centro della parete di ponente, si presentano, per quanto simili, scannellate, eleganti, pregevoli. In un'altra colonna di granito, ripulita dall'intonaco di calce che prima barbaramente tutte le rivestiva, si è scoperta un'iscrizione assai breve dalla quale è stato fatto il calco per studiarne la traduzione. A giudizio dei competenti sembra trattarsi di scrittura neopunica.

Tali colonne, come stalagmiti, pendono simmetricamente dall'immensa volta e formano tanti archi a sesto lievemente acuto, comunemente detto "a ferro di cavallo", che caratterizza lo stile arabo, dai quali si combinano piccole volte quadriformi. Un capitello semplice, uniformemente geometrico, sta alla sommità di ciascuna colonna, mentre la base, priva di qualsiasi piedistallo, poggia sul pavimento reso piano col sistema del battuto tripolino.

È curioso riscontrare un particolare che potrebbe sfuggire a qualsiasi visitatore. Il punto ove gli archi si congiungono sulle varie colonne, forma nei capitelli una croce greca, È ciò casuale risultato architettonico o fermo proposito di quei costruttori cristiani di voler lasciare un segno tangibile della loro fede religiosa su terra musulmana?

In prossimità della volta, a giro per le nude ed alte pareti, si vedon delle piccole finestre a tutto sesto e sopra ad esse delle fenditure rettangolari, simmetriche, le quali permettono di illuminare l'interno proiettando raggi di sole o luce diafana che contribuisce sempre più ad aumentare nel fervente musulmano un senso di profondo misticismo. Il numero di tali finestrelle è complessivamente di

venticinque, delle quali nove sulla parete settentrionale, nove sulla meridionale e sette su quella orientale.

Dette finestre e feritoie dovevano servire, soprattutto, come mezzo di difesa in caso di assedio per la popolazione indigena da parte di beduini predoni provenienti dall'interno dell'Africa, di barbari o di infedeli provenienti dal mare; e a tale scopo i tagiurini, per usarle quando la necessità lo richiedeva, cinsero le pareti interne della moschea, all'altezza di tali finestre, d'una rustica balconata di legno, sulla quale si accedeva per mezzo di una incomoda scaletta in muratura incassata nella parete orientale, assai spessa.

Alla sinistra dell'abside (*mihràb*) sta il pergamo o cattedra in marmo, chiamato dagli indigeni *mimber,* da cui ogni venerdì, giornata festiva per i musulmani, l'Imàm o capo religioso parla ai fedeli ivi radunati per la preghiera collettiva. Egli all'impiedi, a metà della scaletta della cattedra sta rivolto al popolo; tiene con la sinistra un alto bastone di ebano dal pomo di avorio, simile ad un pastorale; nella destra una pergamena ove stanno scritti alcuni consigli rilevati dai dettami del Corano e legge a voce alta per essere ascoltato dall'uditorio.
Sta avvolto nel suo baracane candido e fine e nel ricco "barnus" o mantello di panno turchino o bluastro. Egli in cotale atteggiamento acquista un aspetto ieratico e nel contempo autorevole, dovuto soprattutto alla barba fluente che ne adorna il viso. Poscia, salmodiando, intona il versetto principale del Corano che costituisce il dogma fondamentale della religione islamica.

«Dio Grande, io testimonio che oltre questo Dio non ve n'è alcun altro; testimonio che io, Maometto profeta di Dio, vivo per la preghiera, vivo per l'aiuto e il lavoro. O Dio più grande!…». Ed i fedeli scalzi, genuflessi, compunti, ripetono la frase con suoni gutturali come lamenti.

«ALLAHU AKBAR ASCIHADU ANNA LA ILAH ILLAALLAH – ASCIHADU ANNA, MOHAMMED RASUL ALLAH, HAI ALA' ESSALA', HAI ALA' ELFALAH. ALLAHU AKBAR!…».

Quasi al centro della moschea, a fior di terra, vi è un pozzetto; lì presso v'è collocata una vasca circolare di marmo che forse doveva servire in tempi passati per le abluzioni di rito od anche, in caso di assedio, come abbeveratoio per i cavalli. Al di fuori della moschea trovasi il marabutto o sepoltura di Sidi Murad Aghà, il fondatore della grande "giàma" e dell'Università Coranica, annessa un tempo al palazzo governatoriale ora scomparso. Di tal sede degli studi islamici altro non rimane che un recinto chiuso ed un cumulo di macerie.

Suddiviso in tre cortili od appartamenti, si presenta all'occhio del visitatore come un vero labirinto abbandonato e semi distrutto in cui notansi antri e catapecchie che costituivano gli alloggi un tempo degli alunni interni. Adesso è ridotto un ambiente umido, putrido, antigienico, vero focolaio di forme epidemiche, di ignoranza e di superstizioni. I discenti, ragazzi dai sei anni non compiuti ai venti circa, stanno accoccolati sotto oscuri, umidi, fetidi porticati della scuola coranica (Médersa o Medresa) costretti ad imparare a memoria i versetti del Corano, scritti giornalmente su apposite tavole.
Lasciamo la piazza mercato e incamminiamoci verso la Kabila Burhania, in prossimità del mare. Su d'un poggetto disseminato di erbe selvatiche spinose, di ginestrella, di scilla e di retama, si scorge un fabbricato con terrazza, rimesso a nuovo ed imbiancato. È un marabutto presso un cimitero arabo che sovrasta le tombe musulmane a fior di terra, disseminate d'intorno. Nell'interno del fabbricato, un vero fortino con terrazza dalla quale si gode la bellezza del mare e una veduta incantevole della vasta oasi, vi sono alcune sepolture di santoni d'ambo i sessi. Fra queste trovasi la sepoltura di Sidi Mohammed El Andulsi (cristiano rinnegato dell'Andalusia) morto verso il 1540.

Penetrando nel lugubre luogo per un angusto uscio, ci si trova di fronte a tante tombe più o meno rustiche, adorne di banderuole e stracci di varie tinte e mozziconi di candele consumate, omaggio dei pellegrini, giacché questo luogo è meta di continui pellegrinaggi da parte degli ammalati che implorano la guarigione. Per i tripolini, il maràbut Sidi Andulsi è ritenuto un santone temibile e vendicativo di cui gli arabi han grande venerazione.

Però, ciò che attira maggiormente lo sguardo del visitatore, è un cassone rozzamente dipinto in stile arabo del secolo XVI, scolorito dal tempo e bruciacchiato ad uno spigolo; esso copre la sepoltura del citato santone. Per quanto tale cassa non sia un'opera d'arte veramente pregevole, tuttavia non si può disconoscerne il valore come arte indigena e testimonianza di antichità.

Allontanandoci un po' da tale sito e discendendo ad oriente verso la spiaggia, si scorge traccia di scavo archeologico, luogo dal quale sono state dissotterrate fondazioni e pavimenti a mosaico di una villa romana. Ovunque s'incontrano frammenti di colonne di marmo, ovunque capitelli di stile corinzio, ovunque frammenti di mosaici, ovunque monete del periodo imperiale.

Tutto ci parla di Roma antica, di Roma grande e potente, di Roma dominatrice del mondo intero, di quell'Impero i cui labari sventolarono sulle torri dei popoli vinti e specie sulla rivale Cartagine.

Tagiura, 6 aprile 1923

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Elio Piazza, già Consigliere Nazionale dell'Associazione Pedagogica Italiana e Presidente della Sezione di Marsala, Presidente dell'Osservatorio sulla Dispersione Scolastica presso il Provveditorato agli Studi di Trapani. Nel 1992 è stato insignito dell'onorificenza di Cavaliere dell'Ordine "Al Merito della Repubblica". Sin dalla fondazione è Consigliere–Tesoriere del Centro Internazionale Studi Risorgimentali Garibaldini, attualmente Vicepresidente. Cura, in particolare, l'Archivio Caimi.

La vocazione tragica della forma. Note ai margini del saggio di Roberto Fai

di *Stefano Piazzese*

La vocazione tragica della forma è data dal suo costitutivo e costituente legame con la vita – problematico quanto necessario è il loro coabitare. La vita, proprio perché inesauribile e sempre volta all'oltrepassamento dei modi in cui essa viene edificata, esperita e interpretata, rende tragica ogni forma raggiunta. Il saggio di Roberto Fai. *La vita e le forme. Sulla crisi della potenza istituente* (Apalos 2023), breve ma filosoficamente denso, pone come argomento principale il legame

tra la vita e le fòrme con particolare attenzione alla crisi del potere istituente, e dunque in relazione alla forma che per eccellenza sgorga dalla dimensione politica dell'esserci umano *in der Gesellschaft* (Fichte, *Missione del dotto*), e che di questa dimensione cerca di realizzarne le strutture più efficaci per la vita, di coglierne le necessità abissali che la abitano, di tracciare le direzioni del suo caleidoscopico sviluppo.

La presente 'discussione' non vuole di certo essere una sinossi del saggio in questione, e non può, pertanto, limitarsi a enuclearne i punti principali. Per questa ragione, ci si concentrerà su un aspetto che emerge dalla lettura de *La vita e le forme*, rintracciabile anche in altre opere dell'autore [1], ovvero la presenza di un elemento demiurgico dell'Occidente, della sua vita e delle forme che lo costituiscono attraverso la dialettica costruzione-distruzione: il tragico che, se nella riflessione di Fai trova il proprio centro nell'ambito della filosofia politica, si protende verso le diverse contrade della filosofia ricordando al lettore che una buona filosofia, ogni dire che sia autenticamente filosofico, è allo stesso tempo *origine* di altri sentieri ancora da esplorare. *Filosofia* è quel discorso che, costituendosi come πολύφημον ἄγουσα, *strada ricca di canti* (Parmenide, *Περί Φύσεως*, v. 2), nel suo rigore speculativo e metodologico è perpetua tensione verso ciò che lo mette, o potrebbe metterlo, improvvisamente in crisi. La possibilità della frattura è sempre dietro l'angolo, pronta ineluttabilmente a farsi strada.

Il saggio di Fai è attraversato da questa profonda consapevolezza che permette al lettore di affondare il bisturi della speculazione nella carne viva di Europa, nei reconditi anfratti della crisi, nei sentieri scoscesi del suo dramma attuale: «dove, come e "chi" – quale "soggetto", proviamo ad azzardare! – è in grado di individuare una via di uscita? Ma qui, la filosofia, come sempre, si arresta sulla soglia degli eventi a venire» (ivi: 74). Ci si imbatte, dunque, in un inevitabile confronto – dialogo fecondo – con molti autori protagonisti del Novecento filosofico e pensatori contemporanei che hanno saputo cogliere e accogliere nel proprio pensiero «la realtà del tempo, i mutamenti sociali, il nuovo modo di produzione»: fattori che «avrebbero inciso irreversibilmente nelle trame dell'esistenza e dell'esperienza soggettiva» (ivi: 16). E se di *mutamento* si parla, allora bisognerà rispondere alla domanda: quale mutamento agita l'*adesso* di Europa? Fai individua nel problematico intreccio di vita e forme la tensione che dal singolare (Vita) vuole il proprio esprimersi e traboccare nella molteplicità (Forme).

La tragedia della cultura moderna pone in evidenza il fatto che la vita si estrinseca oggettivandosi in forme, e

> «le *forme* altro non sono che gli ineludibili *luoghi di oggettivazione dell'esistenza*, le trame di mediazione in cui si svolge l'esperienza vitale. Le *forme* non sono "altre" – *l'altro* – dalla *vita*, bensì la trasformazione ' interna' e il rovesciamento che la vita sperimenta su se stessa. La vita, cioè, non come un polo contrapposto all'altro (le *forme*), bensì l'esistenza stessa che si esperisce oggettivandosi in *forme*» (ivi: 18).

Qui l'autore definisce il concetto di *forma*, problema che ha attraversato il dibattito filosofico del Novecento. A tal riguardo, risulta imprescindibile il riferimento, data, forse, l'evocazione implicita, al giovane Lukács. Nell'opera *L'anima e le forme* (*Die Seele und die Formen*, 1910) il filosofo ungherese esplora alcune forme letterarie che risultano essenziali per una profonda comprensione del prismatico agire umano e dei tanti modi in cui gli uomini edificano l'esistenza [2]. Ora, vi sono tre momenti in cui la riflessione di Fai incontra quella del filosofo ungherese. Stando a Lukács, la tragedia è la forma che squaderna le vette dell'esistenza, delle sue mete ultime e dei suoi confini estremi; *tragicità* rilevata da Fai quando afferma che «la vita, sempre esperita in forme, al contempo, reclamando per sé sempre "più vita", è destinata a rompere la crosta delle forme date, e così, *simul*, essa stessa, incessantemente, si staglia come "più-che-vita"» (ivi: 22). In secondo luogo, sempre secondo il filosofo ungherese, l'autentico anelito che anima l'esistenza umana si manifesta come tensione perenne entro una forma che provoca – avente quindi *in sé* – la propria crisi. Tale anelito, che emerge anche dalla riflessione di Fai, coglie il movimento dell'uomo verso la propria

individualità che si traduce nell'aspirazione a trasformare l'apice della propria esistenza in un "tracciato pianeggiante" di cammino esistenziale.
In altre parole, si tratta di cogliere «la costellazione della soggettività, il *destino del soggetto*, nelle trame cangianti di oggettivazione dell'esistenza: individuale e sociale, singolare e collettiva» (ivi: 23). Infine, se per Lukács la forma è «il giudice più alto dell'esistenza» [3] e la facoltà di rappresentare in una forma è una forza giudicatrice (fatto etico), Fai sembra muoversi su questa prospettiva quando dà ragione a Guarino nel constatare che «bisogna evitare l'equivoco che la forma debba necessariamente comportare la staticità. La forma, se vuole spiegare la realtà, deve aiutare a comprenderla in tutti i suoi aspetti» (ivi: 36-37): la non staticità della forma è data dal suo essere, appunto, un fatto etico. E qui l'autore porta alle estreme conseguenze il proprio pensare: la forma è *forma-istituzioni* e quest'ultimo componente della diade è costitutivamente caratterizzato da un "respiro ontologico" (Corneluis Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*), una prassi istituente – *vitam instituere* – che implica una continua tensione tra dentro e fuori (ivi: 34-35). Dunque: «Come andrà declinandosi *questa vita*, in un tempo in cui lo scarto tra *vita* e *forme* o, detta con altre parole, tra *esistenza* e *istituzioni*, appare la cifra dominante di un tempo/mondo unificato nei suoi sparsi ed ineffabili frammenti individuali?» (ivi: 28).
L'esigenza che si fa strada, nell'arduo tentativo di pensare la *forma-istituzione*, è quella di una dinamica teorico-prassica che dice il dinamismo della forma e il suo continuo cor-rispondere a ciò che si manifesta come *mehr als Leben* (più che vita). Si tratta, dunque, di «aprire l'Istituzione al flusso vitale di nuove istanze, riattivando quel potere costituente che svolge funzione trasformativa e democratica» (ivi: 36). Può l'istituzione aprirsi al mutamento, alla trasformazione che pertiene al suo stesso *instituere* (stando al vasto campo semantico dello stesso verbo: impiantare, fondare, costruire, preparare, disporre, stabilire, intraprendere, introdurre, ordinare, educare)? Interrogativo urgente del nostro tempo, posto che «esiste solo l'uomo quale si forma attraverso la mediazione delle istituzioni» (ivi: 37). Qui entra in campo quella che l'autore definisce *formalizzazione istituente*, secondo cui ogni prassi umana, essendo *de facto* tendente a istituzionalizzarsi, rende ogni istituzione perennemente soggetta a una crisi che sorge da una nuova prassi. Ecco il *movimento* dell'istituzione.
Fai non si tira indietro dall'urgente e complesso, nonché gravoso e problematico, tentativo di sottoporre

> «l'*Istituzione* ad una radicale interrogazione, ad un corpo a corpo con il suo "fuori", per coglierne innanzitutto la sua genealogia, innanzitutto per sviscerare quella che egli definisce «la relazione enigmatica tra istituzione e vita umana», chiave di volta per delineare un'inedita *ontologia dell'attualità*. In altri termini, l'unica chance per poter ricollocare ruolo e finalità dell'Istituzione nel nostro tempo» (ivi: 42).

Istituzione e vita umana: come pensare e dare nuovamente forma a *ruolo* e *finalità* dell'istituzione nel nostro tempo? Domanda euristica che guida il saggio di Fai e la sua lucida analisi del presente. *Presente* in cui Arconti e potenze di questo mondo [4] hanno iniziato a realizzare un mutamento epocale di paradigma politico-economico in cui si fa avanti la forma che pone la crisi della *mediazione* come suo culmine: sarà mai possibile neutralizzare questa violenza distruttrice? (Machiavelli). Biagio De Giovanni, nel suo saggio *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa* [5], ci ha restituito il polso della situazione europea, diastole e sistole del presente con cui Fai si confronta dando uno sguardo alla dimensione più profonda che pertiene al plesso sorgivo vita-forma (*La potenza del tragico nella storia d'Europa* è la prima tappa dell'itinerario da percorrere – quale destino si delinea per l'uomo europeo?): irrompe, dunque, «la *potenza del Negativo* carica di un carattere conflittuale e affermativo, con un effetto pieno di dirompente visibilità, manifestando un'intenzione irriducibile di intensificazione e radicalizzazione, mobilitando istanze trasformative in grado di *far saltare* le forme istituzionali, messe sotto stress in quelle ricorsive *crisi delle mediazioni* – di *ogni* mediazione, potremmo dire!» (ivi: 53).
I mutamenti storico-politici d'Europa che la filosofia rileva "sul far del crepuscolo" conducono, inevitabilmente, alla fine della *mediazione*. Evento che non passa certamente inosservato alla

riflessione di Fai. Se la crisi dell'istituzione che caratterizza l'attuale situazione politica dell'Occidente è frutto di una gestazione storica ben più lunga e travagliata, bisogna allora volgere lo sguardo anche al passato: «sta di fatto che, tra fine '800 e nuovo secolo, il pensiero filosofico e l'azione politica hanno vissuto e mosso la stagione della dissoluzione della mediazione» (ivi: 54).
Quale grande lacerazione viviamo? Quale soluzione è possibile pensare/progettare data la pericolosità che incombe a causa di questa tremenda urgenza? Il blocco o la lacerazione tra dimensione politico-sociale e istituzioni raggiunge oggi una notevole recrudescenza anche, e forse soprattutto, in forza del grande ἀγών attuale tra *Politico* ed *Economico* [6]. Le esistenze soggettive, come la collettività, risentono di questo enorme e prorompente squarcio, che tuttavia è possibile sanare a partire dalla riflessione sul Negativo che Fai assume nel proprio percorso dialogando con Esposito e De Giovanni. Pertanto,

«è qui in questione l'esigenza e l'urgenza di tenere lo sguardo sempre a quel "Negativo", *ontologicamente* inestirpabile, non certo per usarlo come una clava nichilistica – o per addomesticarlo all'infinito nella sua (impossibile) "inquieta passività" –, bensì perché corrisponda all'insorgenza vitale che preme sull'Istituzione per un *Novum* necessario ed espansivo» (ivi: 55).

La riflessione dell'autore si contraddistingue per la sua appassionata, riccamente argomentata e storicamente fondata spinta propulsiva alla costruzione, rigettando così ogni retorica pessimistica, ogni debole rassegnazione: questa, certamente, la cifra *inattuale* di un pensiero che si pone all'altezza delle sfide del nostro travagliato presente. Che fare di fronte a quella che possiamo definire, posto il fondamento del coabitare di vita e forme, la *crisi delle crisi* che attraversa Europa? «nulla è più inefficace, e al contempo pericoloso, del mito neoanarchico di una società semplificata in un'alternativa secca tra istituzioni repressive e assenza di istituzioni» (ivi: 56). Anche qui vicinanze con Cacciari, il quale, ripensando le due celebri conferenze weberiane (*Wissenschaft als Beruf* del 1917 e *Politik als Beruf* del 1919), e in merito al Πόλεμος di cui si parla, indica l'orizzonte della progettualità politica, ovvero quello *stare* tipico dell'uomo che non si rassegna mai alla realtà *così come essa è*, affermando che «non è affatto scritto che così debba accadere. Certo, lo sviluppo delle forze produttive, intellettuali e politiche procede inequivocabilmente in quella direzione, e tuttavia guai a lasciarsi incantare dal pathos del pessimismo» [7].
Dimorare in questo tragico ἀγών vuol dire, dunque, bandire ogni parola che nel suo fare distruttivo non realizza, parimenti, una *realtà altra* che si concretizza a partire dal tentativo di trovare soluzioni affinché non prevalga *bellum omnium contra omnes*, affinché la crisi dell'istituzione non si traduca in fede che vede fallacemente nella sua scomparsa una promessa di compiuta gioia e di piena realizzazione della libertà umana. Si ode il riverbero di una celebre metafora platonica di carattere politico, ovvero quella della navigazione, come leggiamo nel libro VI della *Repubblica*: i naviganti sono sempre pronti a spodestare il capitano dal comando della nave e a fare a pezzi chi li contraddice. Essi stanno sempre attorno al capitano pregandolo e facendo di tutto perché affidi loro il timone, e se talvolta altri al loro posto riescono a persuaderlo li uccidono o li gettano giù dalla nave, e «dopo aver reso innocuo il buon capitano con la mandragora, con l'ebbrezza o in qualche altro modo, si mettono al comando della nave» [8]. La crisi del potere istituente è crisi del potere, è crisi del *Politico*. E come fare fronte a questa crisi in assenza di un capitano (*Politico*) che abbia le competenze per navigare?
Trovarsi oggi al comando della *nave* – compito gravoso che dovrebbe essere espletato sul fondamento di una profonda conoscenza/competenza – vuol dire fare propria l'esigenza di comprendere la scissione attuale in forza della quale

«il dibattito sulle istituzioni scivola verso due polarità estreme e inconciliabili. Da un lato la progressiva sclerosi istituzionale, dall'altro la *libertà dalle istituzioni*. Quando invece la via da percorrere passa per un *nuovo nesso tra istituzioni e libertà*». […] le implicazioni del doppio legame tra "*vita*-istituzioni" e "*libertà*-istituzioni", sul crinale dell'oggi, in un corpo a corpo con l'esperienza ancora *calda* e vivente segnata dal

turbamento che l'*ospite unheimlich*=perturbante – l'evento del Covid19 – ha determinato nelle nostre società» (ivi: 56, 60).

Riflettere sull'Europa vuol dire indagare il suo esserci storico, che sempre *è* e si sviluppa (prende forma) a partire dalle tensioni interne ed esterne dalle quali emergono numerose criticità, come quelle che riguardano la determinazione dei suoi confini politici e culturali. Urge uno sguardo a quelle aporie che stanno a fondamento della ricerca filosofica europea e che «appaiono originariamente e indistricabilmente connesse alla *historìa*, alla *testimonianza*, sistematicamente condotta, delle vicende che producono l'esserci storico dell'Europa, nelle sue radici culturali e politiche, ma anche come 'figura' geografica, come determinazione dei suoi confini» [9]. Conoscere l'Europa vuol dire accostarsi a quella "fondazione comune" e multiforme generata dalla sua radice storica, geografica, politica e filosofica.
A che punto siamo, dunque? In che modo il coabitare di vita e istituzioni può nuovamente essere posto al centro della nostra civiltà, dato anche il «carattere biopolitico della crisi pandemica» (ivi: 60) di cui abbiamo fatto esperienza negli ultimi anni? Fai indica un cammino da percorrere, le cui incognite si ergono come sfida per eccellenza del presente: «una prassi istituente all'altezza delle istituzioni» (ivi: 61). In altri termini, e tenendo in considerazione diversi aspetti della situazione politica attuale, «è possibile riattivare una prassi istituente al cospetto di un mondo segnato dal pieno affermarsi di una Global Age che ha prodotto una evaporazione della sfera politica e l'ineffettualità di ogni prassi istituente?» (ivi: 62-63)
La crisi della potenza istituente pone una domanda che tormenta oggi, più o meno tacitamente, ogni riflessione filosofico-politica e che l'autore formula capovolgendo una celebre frase weberiana: *che ne è, oggi, del destino della politica?* (ivi: 65). Nel tempo dell'"evaporazione della sfera politica", dovuta in primo luogo al continuo e crescente logoramento inflittole dal "capitalismo cannibale", il destino della politica è segnato inevitabilmente dal suo continuo indebolimento, che tuttavia non è mai qui parola ultima e definitiva.
Il percorso filosofico di *Vita e forme. Sulla crisi del pensiero istituente* tiene conto dei profondi mutamenti geopolitici di Europa dal secondo dopoguerra a oggi; scenari che il giurista Carl Schmitt avena ben delineato in *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1942) [10] (prima ancora che in *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1950) quando parla dei *grandi spazi* in tumulto tra loro. Ma, nonostante il grande orrore, come la bomba atomica a cui Schmitt fa riferimento, il saggio si conclude con un bagliore di speranza nei confronti dell'uomo che, dopo "la difficile notte", si risveglierà al mattino riconoscendosi figlio della terra saldamente fondata.
Dunque, riprendendo la domanda di Fai, è possibile tracciare una direzione in cui il destino della politica, proprio perché non è assolutamente detto che le cose debbano andare per forza in *quel* modo, possa rinnovarsi attraverso una forma-istituzione che accolga quel traboccare della vita che costituisce e definisce oggi la sua stessa crisi. Per tale ragione,

«è un fatto che, nell'attuale mondo globale, acefalo e senza centro, l'egemonia sia espressa da quei *Grossraum=grandi spazi geopolitici* – sul baratro riemergente delle guerre –, tra loro in netta competizione, al punto che Esposito può scrivere che la "deregolamentazione e *deformalizzazione* sono diventate la nuova regola e la nuova forma del mondo contemporaneo", e mentre segnala l'*impasse* dell'Europa indica per la *vita* del vecchio Continente l'urgenza di un'inedita *forma* perché possa reggere nella *Global Age*, dal momento che "sono gli stessi Stati ad aver organizzato il proprio ritiro *impolitico* rispetto alla prassi del capitale", muovendo la critica ad una "Unione Europea, nata da un atto di volontà politica, ma costruita attraverso trattati giuridici [e come] un'istituzione mista, oggetto di uno scontro aspro tra diversi livelli di sovranità sovrapposti e giustapposti"» (ivi: 67-68).

Simone Weil ha portato un notevole contributo per comprendere la crisi delle istituzioni che avvolge anche il nostro secolo tracciando, allo stesso tempo, una risposta che Fai pone al centro della chiusa: date le istituzioni da noi create e riconosciute come garanti delle libertà democratiche, volte a

proteggere le persone e ad attuare il diritto, «occorre inventarne altre destinate a discernere e abolire tutto ciò che nella vita contemporanee schiaccia le anime sotto l'ingiustizia, la menzogna e la bruttezza. Occorre inventarle perché sono sconosciute, ed è impossibile dubitare che siano indispensabili» (ivi: 69).
Tragica è la situazione attuale, e «sul capo di intere popolazioni, strette nella morsa della povertà mondiale, si scarica il crescente, insostenibile *debito globale*, nella forma punitiva della *colp*a. Mortale allegoria, se già dall'etimo, in lingua tedesca, la parola *schuld*, nomina il medesimo: *schuld* = *colpa*, *debito*» (ivi: 70). Al cospetto di quella che possiamo definire la grande sfida del nostro tempo «l'*agire politico* mostra evidenti tratti di *ineffettualità*, non è ineluttabile prendere atto – per dirla con Carl Schmitt – che "il politico" sia oggi incapace di contrastare la colossale egemonia del tecnico-economico-finanziari o globale?» (ivi: 71)
Pertanto: «che ne è della potenza di una prassi istituente, se né il pensiero né l'agire politico sono in grado di situare o disvelare "il posto del Re"?» (ibid.). Tortuoso il tentativo di formulare una risposta a tale domanda, ma non ci si può sottrarre da ciò. Si tratta di un quesito che, a sua volta, necessita la formulazione di un'ulteriore *Grundfrage*:

«può esser sufficiente l'orizzonte filosofico del *pensare* la politica a fare riattivare una *prassi istituente* in grado di squarciare le contraddizioni del mondo globale? Non è tardi? O forse, in un tempo epimeteico, è idea titanica sperare che il sinolo Europa-Filosofia possa risvegliare quella che si mostra nella figura di *Europa inerme*, su cui, nel 1921, Robert Musil svolgeva la sua diagnosi impietosa?» (ivi: 72-73).

Infine: «vi è ancora spazio per una "prassi politica" in grado di attivare la sporgenza vitale che riesca ad aprire al *novum* "l'Istituzione mondo"? (ivi: 73). Alla filosofia l'arduo compito di tentare delle risposte che possano far fronte alla vocazione tragica della forma.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Cfr. Id., *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*, Mimesis, Milano-Udine, 2013: 240-241: «Ed è per questa ragione, infatti – proprio nel nostro tempo –, che le domande attorno alla democrazia, sul suo senso, sulla sua 'giustizia', sul suo "*avvenire*", non soltanto manifestano un'urgenza ed una radicalità senza precedenti, bensì convocano anche il destino della *libertà a venire*. Perché, in un mondo inevitabilmente messo in comune, globalizzato ed inscritto in un comune destino, esposto, come non mai, nella piena *visibilità* delle sue laceranti dissimmetrie, contraddizioni ed ineguaglianze, l'aspirazione alla libertà – quella "libertà" che è sempre venuta *da fuori* – sembra vivere la sua condizione aporetica, stante che non c'è un più un *fuori* cui potersi appellare». Cfr. anche Id., *Pastorale arcadica. Per un regno giusto*, Mimesis, Milano-Udine 2020: 145: qui l'autore presenta l'Arcadia come un "dirompente paradigma politico", e nel capitolo finale *Domande epitetiche su Europa e Mediterraneo* afferma che «stanno qui le ragioni che – nella de-cisione, nella *krísis* che fa esistere Europa, «autonoma» rispetto all'Asia – fanno irrompere, producono, l'*evento* dello stesso *esserci storico europeo*, come scandito simultaneamente da quella "triade" che unirà, in Uno, "democrazia, filosofia e politica". Musicalità di un contrasto-armonia di quei *linguaggi*, di quelle forme che Europa parla – è "destinata" a parlare e *deve* saper parlare –, vera e propria *inventio* dell'*intelletto europeo*».
[2] G. Lukács, *L'anima e le forme* (*Die Seele und die Formen*, 1910), trad. di S. Bologna, SE, Milano 2002: 232.
[3] Ivi: 259.
[4] Cfr. M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020: 94.
[5] Cfr. B. De Giovanni, *Figure di apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Il Mulino, Bologna 2022: 12, 15: «E siccome l'idea di Europa nasce dalla sua filosofia e vive, nel corso delle sue storie, nella lotta tra le filosofie, è da lì che si deve muovere per sbrogliare il groviglio della sua storia. La filosofia, come pensiero del Tutto, è all'origine del suo movimento. Essa si dispiega nei molti paradigmi della sua vita, anche quando è irriconoscibile come "filosofia" nel senso disciplinare di questa parola, in un rapporto tra luce e ombra, tra affermazione e negazione, e tutto nasce dalla tensione tra termini opposti, dalla ricerca di

Mediazione o dall'irrigidimento del loro reciproco escludersi. La figura del negativo sta, perciò, dentro la figura di Europa, carica di antitesi; l'invenzione della filosofia, il sapere che nasce in Europa, si carica del suo destino. […] La potenza del negativo si dispiega nell'ansia di realizzazione della soggettività. E così si apre la grandezza tragica dell'uomo europeo. E la figura di Europa si coglie dentro questa tensione che insieme costruisce e aliena».

[6] M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, cit.: 25-26: «la potenza economica non può esprimersi in tutta la sua forza semplicemente credendo che scienza, tecnica, messa all'opera di masse di lavoro dipendente, possano armonizzarsi grazie a invisibili mani. Senza autorità politica le contraddizioni immanenti al rapporto tra queste dimensioni del sistema ne arresteranno la stessa potenza. Il capitalismo contemporaneo, nella competizione tra le diverse aree in cui manifesta il proprio dominio, ha bisogno di Impero. Imperare: comando effettuale, presente, e insieme indicazione-promessa. Il Politico non è il passato del capitalismo, può esserne, anzi, il futuro – ma soltanto nella forma dell'Impero e del *polemos* tra spazi imperiali. Qui continuità e differenza con le riflessioni weberiane».

[7] Ivi: 81.

[8] Platone, *Repubblica*, libro VI: 487b-497a.

[9] M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1969: 13.

[10] Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo* (*Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*), trad. di A. Bolaffi, Giuffrè Editore, Milano 1986: 81-82: «Viene meno il fondamento dell'appropriazione inglese del mare e, in tal modo, il *Nomos* della terra fino a oggi valido. Al suo posto cresce inarrestabile e irresistibile il nuovo Nomos del nostro pianeta. Lo evocano le nuove relazioni dell'uomo con gli antichi e nuovi elementi, e lo impongono a forza le mutate dimensioni e i nuovi rapporti dell'esistenza umana».

Stefano Piazzese, consegue la laurea magistrale in *Scienze filosofiche* nel 2021 con una tesi dal titolo *Eschilo: un'ermeneutica del tragico*, presso il *Dipartimento di Scienze Umanistiche* dell'Università di Catania (relatore: Prof. A. G. Biuso), con voto 110/110 e lode. Negli anni dei suoi studi filosofici ha approfondito il confronto tra Wittgenstein e Heidegger in relazione alla questione del linguaggio. A partire da questo fondamento teoretico, ha dedicato i suoi studi all'approfondimento della dimensione filosofica della poesia tragica eschilea prendendo le mosse dalle lezioni di filologia che Nietzsche tenne a Basilea dal 1875 al 1878. È attualmente dottorando in S*cienze umanistiche* (*curriculum* filosofico) presso l'Università di Messina e continua ad occuparsi di ermeneutica e filosofia del tragico.

L'isola che non c'è, o della tonnara fantasma

Il Torrazzo e la baia di San Vito lo Capo nel 1970 (ph. Ninni Ravazza)

di *Ninni Ravazza*

L'isola di cui parliamo non è quella fantastica di Barrie [1], né la fuggente Ferdinandea [2], non quella che si trova dopo la seconda stella a destra [3] e neppure la più bella di tutte che Gozzano [4] inconsapevolmente ha regalato a Guccini [5]. Non è neanche quella dei Beati vagheggiata da San Brandano [6] o quella misteriosa di Verne [7]. È un'isola di terz'ordine, derelitta, poverella, ma con le altre ben più famose ha una particolarità in comune: è un'isola fantasma. Nessuno sa di preciso dov'era, pochissimi se ne ricordano appena per un istante poi la cancellano nuovamente dalla memoria. Eppure è esistita davvero, e per centinaia di anni è apparsa all'improvviso ogni primavera per poi scomparire a inizio dell'estate. È incredibile verificare come la memoria comune possa cancellare interi segmenti della storia di un territorio, ancora più sorprendente se quella storia si è conclusa appena cent'anni fa.
La nostra "isola" dimenticata è la tonnara di San Vito lo Capo e la sineddoche indica il recinto di rete dove i tonni vengono imprigionati. Una figura retorica per dare consistenza a un "non ricordo" [8].

La tonnara dimenticata

Da circa tre secoli la Tonnara di San Vito viene identificata col meraviglioso impianto del Secco che finalmente sta per essere restaurato, una struttura dalla architettura superba realizzata in uno dei luoghi più belli di Sicilia [9]. È stato, questo, un errore ricorrente che ha tratto in inganno ricercatori e studiosi e che ha creato non poche difficoltà a chi ha investigato la storia della pesca del tonno in Sicilia. Perché la prima vera tonnara di Santo Vito era un'altra, sconosciuta e dimenticata. Il fantasma

della tonnara che non c'è ha sedotto financo il massimo esperto di tonnare italiane, il compianto Raimondo Sarà, che contesta la tesi di M. A. Platania il quale situa la terra Cetaria «nei pressi della tonnara di S. Vito» (1987): «non è mai esistita una tonnara con tal nome (se non per mal riusciti tentativi di questo ultimo trentennio – scrive Sarà nel 1998 – la denominazione però è stata spesso usata per un generico riferimento alla vicina, antica e assai bella tonnara del Secco (o forse meglio della Sicca, così indicata almeno sino a metà del XIX Sec.)» [10].
Ma Sarà non è il solo a cadere nell'inganno. Oltremodo imprecisi erano stati in precedenza altri saggisti che hanno lasciato opere fondamentali sulle tonnare siciliane. A fine Settecento il palermitano Marchese di Villabianca nel suo elenco degli impianti di pesca fa notevole confusione: «Tonnara di S. Vito: Tonnara che si tiene nei mari del Golfo di Castellammare comprendesi tiene il nome di S. Vito perché il … di S. Vito in Palermo ne gode la signoria. A mio credere questa tonnara è quella nomata del Sevo o sia della Sicca e di S. Vito lo Sicco». Il diarista cita anche la tonnara del Sevo: «Col nome pure di Sicca si chiama questa tonnara, ma volgarmente conoscesi sotto quello di S. Vito lo Sicco. Ella a mio credere è la stessa tonnara che si dice di S. Vito lo Sicco» [11].
Nel 1816 Francesco Carlo D'Amico, duca d'Ossada, proprietario di tonnare nel messinese, grande appassionato e conoscitore del settore, elencando gli impianti dell'isola riferisce di una Tonnara di S. Vito di cui sa poco e solo de relato: «Per le relazioni ricevute … mi è stato avvisato essere una piccola Tonnarella che pesca a scamali, o sia salvaggina, ed è propria del Monastero di S. Rosalia di Palermo» [12]. Anche il professore Pietro Pavesi a fine Ottocento nella sua importantissima relazione sull'industria delle tonnare [13] fa confusione: «Fra le tonnare pervenute al demanio dall'asse ecclesiastico noverasi questa del monastero di Santa Rosalia in Palermo … è propriamente una tonnarella indicata in tante carte della Sicilia a scirocco del capo San Vito, per cui fu detta di San Vito o più spesso del Sevo …» e nella classificazione in base alle catture inserisce il "Secco" nel quarto "ordine" con una media annua di 500 tonni, e comunque mai più di 1500. Salvatore Scimè nella sua Scheda delle tonnare siciliane in appendice del bel volume di Vincenzo Consolo sulla pesca del tonno [14] unisce sotto lo stesso comma le tonnare sanvitesi: «San Vito o Secco o Sevo. Tre nomi per la stessa tonnarella …» [15].
In realtà di una tonnara di Santo Vito che non era il Secco si trova riscontro già in un atto notarile del 1377 che registra la vendita di quell'impianto da parte di Markisia de Aurea (o Lauria), vedova del conte Arduino Ventimiglia, al mercante Pace Rosso, cittadino palermitano, in società con Francone de Afflitto per la concessione delle quattro tonnare di Bonagia, di Cofano, di S. Vito e di S. Teodoro per una cifra complessiva di 650 fiorini d'oro:

«Nos Johannes Jacobi de Petro judex felicis urbis/ Panormi Bartholomeus de Bononia imperiali auctoritate ubique judex ordinarius ac civitatum terrarum et locorum Sicilie citra flumen Salsum regius/ notarius puplicus et testes subscripti ad hoc vocati specialiter et rogati presenti scripto puplico notum facimus et testamur quod magnifica domina/ Markisia de Aurea relicta quondam magnifici et egregii domini Aldoyni de Vigintimilio comitis etc. consenciens prius in nos qui/ supra judicem et notarium tam in suos presens coram nobis sponte vendidit Pachio Rubeo mercatori et Franchono de Aflicto civibus dicte urbis/ presentibus et ementibus ab ea jura omnia redditus et proventus piscacionis tonnariarum Bonachie Cofani Capitis Sancti Viti/ et Sancti Theodari insule Sicilie territorii terre Trapani cum omnibus juribus et justis pertinenciis suis …» [16].

Tale circostanza viene riportata anche dallo storico dell'economia Rosario Lentini che alle tonnare ha dedicato approfonditi studi [17].
Della tonnara di Santo Vito parlano in maniera dettagliata l'ingegnere militare senese Tiburzio Spannocchi e l'architetto fiorentino Camillo Camilliani che nella seconda metà del XVI secolo vengono incaricati dai Vicerè di Sicilia di pianificare le difese costiere dell'isola contro i pirati barbareschi. I due ci lasciano accurate descrizioni delle coste siciliane con le torri esistenti e il progetto di quelle da realizzare (operazione che verrà portata a termine nei primi decenni di Seicento). Lo Spannocchi suggerisce di costruire una torre sul piano di San Vito e in attesa della realizzazione sottolinea che «sarà bene tener continua guardia alla torre della tonnara overo della chiesa»; a corredo

della descrizione l'ingegnere traccia un accurato disegno della torre a guardia della tonnara ("Torrazzo") a pianta circolare, risalente al XIV secolo e oggi splendidamente restaurata. Altro bel disegno Tiburzio Spannocchi dedica alla torre a difesa della vicina tonnara di Cofano aggiungendo però che anche lì è da costruire una nuova torre più a ponente perché le torri esistenti non sono in contatto visivo con le altre da realizzare (infatti poco dopo sarà costruita la torre San Giovanni all'estremità del golfo di Cofano, che avrebbe potuto trasmettere e ricevere segnali a levante con la realizzanda torre Isolidda e a ponente con la torre Xhiare) [18].
I due tecnici militari, che compiono il sopralluogo tra il 1577 e il 1583, percorrono la costa di San Vito e non trovano traccia di alcuna tonnara nel golfo del Secco, come emerge chiaramente dalla relazione di Camillo Camilliani: «Siegue la spiaggia arenosa e scoperta detta di Santo Vito, qual siegue lo spazio di tre miglia, e conduce ad una piegatura del lido, dove si vede la chiesa di Santo Vito, devotissima e forte, vicino alla quale si vede una tonnara con una torre assai comoda: ma non può avere nessuna corrispondenza» [19]. L'architetto fiorentino compie il periplo della parte nord occidentale dell'isola da levante a ponente, e prima della spiaggia con tonnara annota soltanto «una cala di gran capacità, detta lo Guzzo, dove si vede una torre incomplita, fatta dal signor Ottavio Gioacchino per adattarvi una tonnara, che oggi è tralasciata …». Il Guzzo, o Uzzo, oggi rientra nella riserva dello Zingaro, a est di San Vito, e fino alla metà del secolo scorso era sede di una piccola tonnarella "a monta e leva" di pertinenza della tonnara di Scopello, con calo intermittente [20], che non poteva essere quella del Secco.
Il ricercatore trapanese Stefano Fontana nel suo *La resistenza frustrata* dedicato al "500 a Trapani" trova tra gli atti notarili notizie sul personale assunto per la tonnara di San Vito alla fine del XVI secolo, proprio nel periodo in cui Spannocchi e Camilliani compiono il loro sopralluogo:

«Nel dicembre 1584, il magnifico Antonio Crapanzano, assume Vito Rizzo, Vincenzo La Commare, Giuseppe Rizzo, Antonio Sciumera, Vincenzo de Avena e Vito Chiresi per la tonnara di S. Vito Lo Capo, per un salario di 1 onza pro capite219; il successivo ventotto, assolda Giuseppe Ingarao, sempre per un salario di 1 onza e, nella stessa giornata, Oratio Burello e Vincenzo Mazzasita per onze 3 e tarì 6 per ciascuno; il 4 gennaio 1585, Andrea La Perina, in qualità di 'barcarolo e bordonaro di mare', per onze 2, di cui gli anticipa tarì 24, mentre il resto sarà saldato dal rais Joes Mirabili. L'otto gennaio 1585, assume Vito de Oliveri, come faratico (fiocinatore), per un salario di oz. 1 e tarì 2 Il magnifico Geronimo Crapa» [21];

ovviamente il riferimento è alla stagione di pesca 1585 e la tonnara dunque risulta pienamente operante.
Si deve aspettare l'inizio del XVIII secolo per avere le prime notizie sulla tonnara "del Secco": nel 1709 viene dato alle stampe il lavoro del gesuita Giovanni Andrea Massa che ne *La Sicilia in prospettiva* descrivendo la costa a levante del paese annota «… a fronte di essa scende il vallone di S. Vito, dove ha il suo cominciamento una vasta cala, cui appellano Cala rossa … è qui la tonnara detta del Sevo … e seguitando immantenente nuova spiaggia arenosa, cui appellano di S. Vito … quivi vicino sta la tonnara di San Vito con sua torre» [22]. Eccole finalmente, le due tonnare sanvitesi, forse entrambe ancora operanti (Massa attinge le notizie certamente alla fine del 1600).
Pochi anni dopo la pubblicazione de *La Sicilia in prospettiva*, esattamente nel 1713-14, la tonnara di Santo Vito risulta abbandonata: l'ingegnere militare piemontese Alessandro Ignazio Amico di Castellalfero, incaricato da Vittorio Amedeo di Savoia di effettuare la ricognizione delle fortificazioni sulle coste siciliane, scrive: «… e scendendo nel golfo di San Vito si principia l'ingresso in una cala detta Cala Rossa … con una tonnara di Santa Rosalia di Palermo … entrati nella spiaggia di San Vito, arenosa e scoperta, si vede vicina la chiesa di detto Santo, et indi girando si trova vicina una torre abbandonata qual serviva di guardia ad una tonnara che altre volte vi era …» [23].

Dall'età moderna alla contemporanea

Fin qui la storia della piccola e poco redditizia tonnara di San Vito in età medievale e moderna che va dall'atto di vendita nel 1377 (ma era sicuramente già in attività da tempo) alla sua scomparsa nel 1714 (nel XVII secolo pagava appena 28 onze di decima alla Curia di Mazara del Vallo, la quota più bassa di tutti gli impianti del trapanese [24] e nel 1578, acquistata da Don Francesco Sieri barone di Fiume Grande, rende appena 185 onze l'anno a fronte delle 600 onze della vicina tonnara di Cofano [25]).
Le ultime notizie ufficiali a inizio '700 (Castellalfero) dunque la danno per "spenta". Ma non sarà così per sempre. Agli inizi del XX secolo la tonnara di Santo Vito era nuovamente in attività, e non ci sono (finora) riscontri di quando abbia ripreso a calare le reti (anche in questo caso spesso documentazione e statistiche fanno confusione tra i due impianti del Capo). Una tonnara di S. Vito era in attività per certo nel 1912, come si rileva dai Diari della tonnara del Secco, allora di proprietà della famiglia Foderà di Castellammare (Vito la aveva acquistata nel 1872 dal demanio dopo la dismissione dei beni ecclesiastici). Nenè Bergamini, uomo di fiducia della famiglia ed estensore dei Diari (in alcuni anni "Giornale") fino al 1918, cita spesso la tonnara di S. Vito, assai vicina, ed emerge chiaramente che tra questa e il Secco vigeva una proficua collaborazione, favorita anche dal fatto che amministratore di San Vito era Giovannino Plaja, nipote di Foderà, il quale dopo lo "spegnimento" della tonnarella sanvitese diverrà amministratore e successivamente proprietario assieme al fratello Giuseppe della tonnara del Secco [26].
Proprietari delle reti di San Vito erano i Serraino già titolari dell'impianto di San Giuliano/Sancusumano a Trapani; i rapporti fra le due proprietà erano ottimi e spesso le due tonnare si scambiavano uomini, barche e attrezzi. Il fatto che la vicinanza delle due tonnare (nemmeno le tre miglia di "rispetto" sancite dalla legge) non comportasse alcuna polemica potrebbe apparire strano (in precedenza si erano registrate aspre contese legali tra i proprietari delle tonnare di Bonagia, Cofano e San Vito per il "disturbo" che quelle a levante potevano arrecare alle reti che stavano sottovento [27]): a San Vito invece la presenza di una vasta secca rocciosa a ponente del Secco allontanava comunque i tonni dalla costa, cosicché le reti di S. Vito pescavano quelli che si avvicinavano alla riva tra la secca di Levante e quella del Faro nell'ampia golfata davanti al paese e non piuttosto quelli che provenivano da est, già intercettati dal Secco.
Il 4 aprile 1912 (a questa data risale la prima notizia ufficiale della tonnara "contemporanea" in nostro possesso) Leonardo Foderà, fratello di Vito nel frattempo scomparso, manda la muciara del Secco «per l'acconcio delle barche di S. Vito», e il 29 dello stesso mese l'amministratore Bergamini termina «d'inventariare tutti gli oggetti di S. Vito». Nel 1914 il 27 marzo Bergamini annota che «con il Sig. Plaja ci siamo recati qui di mattina con la ciurma dei S. Vitari e cominciamo la consegna del materiale per la tonnara di S. Vito» che il 21 aprile «cruciò l'isola meno 4 ancore»; il 26 aprile al Secco «è arrivata una mociara di Scopello destinata a S. Vito in prestito», e l'1 maggio lo stesso Bergamini manda una squadra di tonnaroti «compreso il Sottorais Michele Oliva» a San Vito per aiutare nel calato delle reti; il 16 maggio di quest'anno l'amministratore annota che «San Vito fece il primo sangue e pescò N. 12 tonnarelli del peso di Kg. 514» (questo è l'unico dato a nostra conoscenza riferito alla pesca). Per il 1915 abbiamo solo notizie sul materiale prestato dal Secco a San Vito («N. 6 midollaroni di disa») e sul giorno del calato delle reti (6 maggio, con l'aiuto dei tonnaroti del Secco), nessuna notizia di catture. Questo deve essere stato l'ultimo anno di attività perché già nel 1916 vengono portati nelle tonnare del Secco e di Scopello diversi attrezzi non più usati: «1 sommo di San Vito canne 102 … Kg. 2197 Sughero di San Vito … attrezzi»; viene stilato inoltre l'elenco del «Materiale rimasto depositato al Secco provenienza tonnara di S. Vito»: si tratta di ormeggi, cavi, gomene, reti …).
Il 20 aprile 1917 «… vi è al Secco una persona mandata dal Sig. Serraino, con 6 persone di San Vito, ed altri 6 marinari nostri, per consegnarsi tutte le gomene di cocco di quelle della tonnara di San Vito, che il padrone vendette a Serraino …»: chiusa la tonnara di San Vito, l'imprenditore trapanese Serraino acquista per la sua tonnara parte del materiale che Foderà gli aveva dato in prestito. Si conclude così la seconda vita della tonnara fantasma che lascia solo labili tracce della sua attività tanto è vero che Maurizio Gangemi, apprezzato storico dell'economia, rileva come tra il 1909 e il

1914 «Nel compartimento di Trapani gli unici impianti destinati a pescare scarse quantità di tonno e solo per pochissimi anni *[a fronte di esiti molto migliori di altre tonnare NdA]* saranno quelli di Curto, Capo Feto, San Vito lo Capo …» ma per quest'ultimo anche lui viene tratto in errore dalle fonti a disposizione (la Relazione periodica pubblicata dalla Marina Mercantile Italiana dal 1885 al 1915 e dal 1925 al 1930) qualificandolo come «la tonnara di S. Vito lo Capo di V. Foderà» che invece come abbiamo visto era quella del Secco [28].
Una terza, brevissima esistenza, la tonnara fantasma la vivrà negli anni 1969 e '70 quando Michelangelo Plaja in società con alcuni imprenditori di San Vito portò le reti del Secco nell'antico "loco" della tonnara, davanti al Torrazzo, perché l'inquinamento industriale aveva reso "sterile" il golfo di Castellammare allontanando i tonni dal loro millenario percorso. L'esperimento, con lo spostamento a ponente delle reti e l'impiego di un impianto "alla spagnola" (meno "camere" e diversa imboccatura) diede esiti disastrosi, e col 1970 anche l'ultima delle tonnare di San Vito si è "spenta" definitivamente.

La memoria cancellata

Da quando ho appreso della esistenza dell'antica e primitiva tonnara di Santo Vito mi sono spesso chiesto quali misteriosi procedimenti psicologici abbiano comportato la cancellazione dalla memoria collettiva di quella realtà. Il mio arrivo nel paese risale al 1964, dunque nemmeno cinquant'anni dopo la chiusura della tonnara; è più che probabile che allora fossero in vita alcuni pescatori che ci avevano lavorato, e che i loro figli e nipoti ne avessero sentito parlare.
Invece no, nessuno ne ha mai fatto parola, la tonnara di San Vito era solo quella "del Secco". La rimozione ha compreso anche alcuni toponimi che per secoli hanno contraddistinto la costa a ovest della bellissima spiaggia: dove oggi c'è il porto peschereccio si trova la Punta del Carpino e appena più oltre la Punta della Tonnara, denominazioni ufficiali riportate da Camilliani e Massa («sporgono bensì da quello alcune Punte, tra le quali due sono le più notabili, quella del Carpino, e quella nominata della Tonnara…») [29].
Oggi nessuno chiama più col nome originale quelle lingue di scoglio lanciate sul mare. Mai ho sentito alcuno accennare a una punta della Tonnara, nemmeno i bravissimi pescatori sanvitesi che come tutti gli uomini di mare sono molto legati alle tradizioni e alle conoscenze del passato. Tutto dimenticato.
La tonnara di Santo Vito dunque veniva calata davanti al Torrazzo costruito a cavallo del 1400 a sua difesa; le reti partivano dalla punta a essa intitolata e uscivano in direzione nord-est, la sua "isola" (da qui il titolo di questo mio intervento) veniva posta in mare a levante della maestosa Secca del Faro e questo finalmente mi ha fatto capire come mai sul fondale mi capitasse di rinvenire assieme ad ancore romane e puniche di piombo anche attrezzi molto più moderni, in ferro, discretamente conservati: erano le ancore della tonnara di inizio '900 perdute accidentalmente.
Torre cilindrica e tonnara di Santo Vito portano con sé anche un altro mistero: alle spalle della torre agli inizi del XVII secolo, sul pianoro, venne realizzata la torre Roccazzo suggerita da Spannocchi e Camilliani, finalmente in contatto visivo con le altre coeve poste a difesa della costa. Questa torre venne distrutta nel 1935 per fare posto a un Osservatorio militare (ora trasformato in abitazione privata). Sono passati solo pochi anni, ma anche del Roccazzo si è perduta memoria: nessuno dei vecchi sanvitesi se ne ricorda, oggi come ieri, e per decenni ho cercato invano una sua fotografia, un disegno. Niente. Anche il Roccazzo come la tonnara era sparito nella memoria del paese, nessun ricordo, nessuna immagine.
Come la tonnara di Santo Vito, però, alla fine anche a quel fantasma possiamo finalmente dare corpo e forma. Grazie a Sergio Pace, i cui avi sono stati proprietari e gestori di tonnare a Trapani e in Libia, sono riuscito ad avere una fotografia dell'antica torre, l'unica di cui si abbia notizia, probabilmente la sola esistente. È una immagine straordinaria e fortuita, perché l'ignoto fotografo intendeva riprendere dei giovanissimi bagnanti (sanvitesi?) in riva al mare, accanto alle barche tirate sulla spiaggia (il porto viene realizzato solo a fine anni '50) … ma lontano alle loro spalle appare il Roccazzo! Non credevo ai miei occhi quando Sergio mi ha trasmesso la foto, e mi sono commosso,

tornava a galla un altro segmento della storia di questo paese che ho scelto quale mio luogo dell'anima. L'immagine è certamente antecedente al 1935 e si nota che la torre versa già in grosso degrado, con la parte superiore semi crollata; sulla destra si intravede la Punta Carpino.

La foto inedita (propr. Sergio Pace) dove si vede il Roccazzo; a destra la Punta del Carpino (antecedente al 1935)

Questa fotografia è assolutamente inedita e "Dialoghi Mediterranei" è la prima rivista a pubblicarla (per questo motivo, per evitare che altri si prendano meriti non propri, ho voluto aggiungere in sovrimpressione il nome dell'amico che me ne ha fatto dono).

Il mistero della Madonna ritrovata

Torniamo alla nostra tonnara di Santo Vito e ribadiamo la domanda: come mai su essa è calato l'oblio che ha cancellato secoli di storia e di storie? Una prima motivazione è certamente la mancata realizzazione di un complesso architettonico a supporto della pesca, la "tonnara" intesa come fabbricato (vedi Bonagia, Secco, Scopello, Favignana, Formica, solo per restare nel trapanese): a Santo Vito i tonnaroti si accampavano sotto il Torrazzo deputato a difenderli dai pirati di Barberia, e tiravano le loro barche sulla spiaggia arenosa della golfata. Nessun caseggiato venne costruito per uomini e attrezzi e solo il ritrovamento di alcuni scheletri nei pressi della torre denuncia una remota presenza umana. Questo fatto però porta con sé un altro mistero: come mai nessuna comunità è sorta attorno alla tonnara, che pure nel periodo della pesca (aprile-luglio) doveva contare decine di persone? Il paese sorge soltanto alla fine del 1700, in precedenza l'unico punto di aggregazione era la Chiesa-Santuario dedicata al Santo giovinetto, meta di pellegrinaggi e processioni devozionali [29]. Tutto il resto non esisteva.
Come mai la tonnara è restata per almeno trecento anni (dal 1300 a metà 1600) una realtà avulsa dal territorio, non in grado di creare una comunità? e come e dove venivano portati e lavorati i tonni qui pescati (pochi ma comunque sufficienti ad assicurare un reddito al proprietario/gabelloto)? Le fonti documentarie fino a oggi non hanno fornito una risposta. È probabile che nel XIV secolo, ai tempi di Donna Markisia, non esistendo una comunità sanvitese i pescatori venissero da Trapani o da Palermo città dei nuovi proprietari, ma a inizio '900 pur essendo di proprietà trapanese, con amministratore di Castellammare del Golfo, è possibile che la marineria sanvitese rimanesse del tutto estranea alla tonnara? Le barche e gli attrezzi venivano conservati in magazzini anonimi che si affacciavano sulla spiaggia più o meno dove oggi termina il corso principale e anche in questa occasione non venne realizzata una struttura con le caratteristiche del fabbricato di tonnara.
Nessun ex voto conservato nel bellissimo Museo del Santuario, appena riaperto al pubblico [30], conduce alla tonnara di Santo Vito mentre quella del Secco è rappresentata dalla meravigliosa Madonna Immacolata lignea di metà 1500 cui era dedicata la cappella gentilizia di quella tonnara.

Questa statua era stata trafugata dalla cappella della tonnara ormai abbandonata e fu ritrovata per caso; uno straordinario restauro a cura della Chiesa locale le ha restituito l'antico semplice splendore [31].
Anche qui però c'è un mistero che le fonti documentali non chiariscono: la tonnara del Secco in origine apparteneva al monastero palermitano di Santa Rosalia ed è di due secoli posteriore alla "sua" Immacolata, da dove proviene questa bellissima icona? Non dal Santuario né da una delle tante chiese di Monte San Giuliano nella cui *universitas* ricadeva il territorio di "San Vito la punta". Un tentativo di accreditarla quale opera da sempre appartenente al cinquecentesco Santuario locale non trova riscontro alcuno [32]. Una Madonna apparsa all'improvviso proprio come l'isola che non c'è, ma stavolta destinata a perpetuare la propria bellezza nelle austere sale del Santuario, finalmente come una memoria ritrovata.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

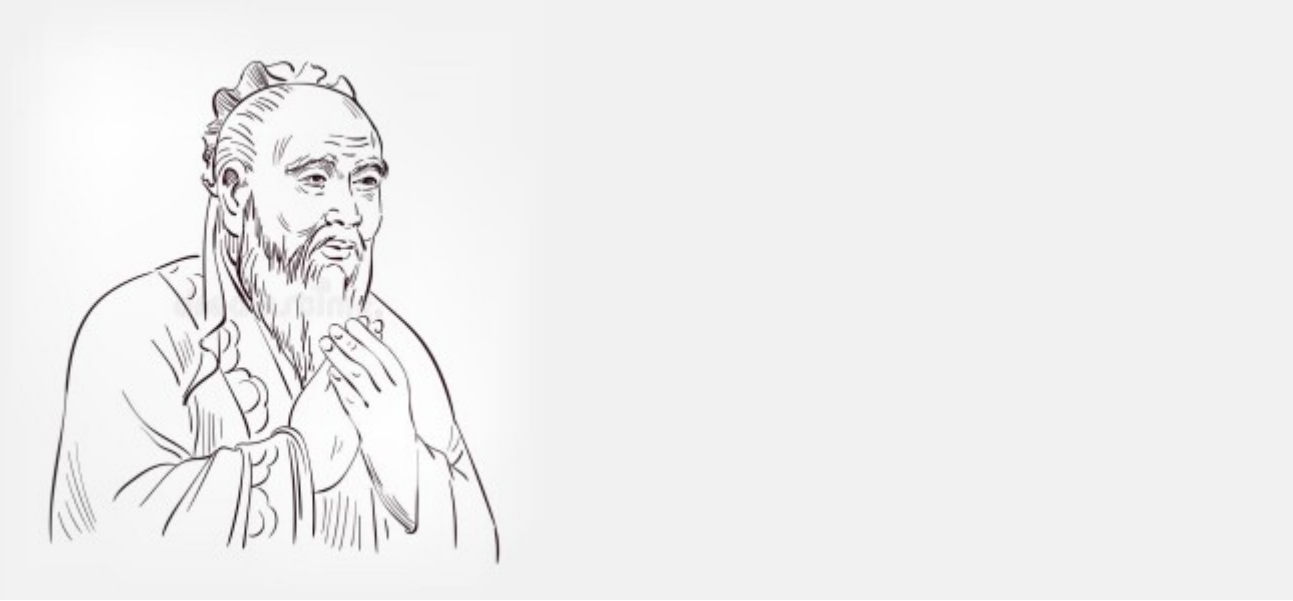
Note

1) James Matthew BARRIE, *Peter e Wendy* (Peper Pan), 1911
2) Isola Ferdinandea, sul Banco Graham nello Stretto di Sicilia al largo di Sciacca. Ebbe vita brevissima, creata da una eruzione vulcanica il giugno 1831, scomparve definitivamente nel mese di dicembre dello stesso anno. Il suo possesso fu conteso da Inghilterra, Francia e Regno delle due Sicilie.
3) Edoardo BENNATO, *L'isola che non c'è*, brano musicale, 1980
4) Guido GOZZANO, *La più bella*, poesia, 1912
5) Francesco GUCCINI, *L'isola non trovata*, brano musicale, 1970
6) *Navigatio sancti Brendani*, opera anonima in prosa latina tramandata da diversi manoscritti a partire dal X secolo; qui nella edizione Sellerio, Palermo 1992
7) Giulio VERNE, *L'isola misteriosa*, 1875 (ne esistono molteplici edizioni)
8) Per "isola" della tonnara si intende il parallelepipedo di rete dove i tonni vengono convogliati da una rete ortogonale alla costa chiamata "pedale" o "cura"; l'isola della tonnara tradizionale è suddivisa in diverse "camere", l'ultima è detta "della morte" e qui avveniva la mattanza
9) La tonnara del Secco, attiva fino al 1970, dopo anni di abbandono e degrado e decenni di controversie amministrative e giudiziarie è stata acquistata da una società belga che la restaurerà per trasformarla in prestigiosa struttura alberghiera
10) Raimondo SARÀ, *Dal Mito all'aliscafo*, Palermo 1998: 66
11) VILLABIANCA (Francesco Maria Emanuele e Gaetani, Marchese di), *Le tonnare di Sicilia*, ms. di fine XVIII sec., qui nella edizione Giada a cura di Giovanni Marrone, Palermo 1986: 86, 90
12) Francesco Carlo D'AMICO duca d'Ossada, *Osservazioni pratiche intorno la pesca, corso e cammino dei tonni …*, Messina 1816, qui nella ristampa anastatica a cura di Gioacchino Lipari, Trapani 2016: 144
13) Pietro PAVESI, *Relazione alla Commissione Reale per le Tonnare*, Roma 1889
14) Vincenzo CONSOLO, *La pesca del tonno in Sicilia*, Palermo 1986
15) Salvatore SCIMÈ, *Schede delle tonnare siciliane* in Consolo cit.: 182
16) Antonino PALAZZOLO, *Le difese del Regno di Sicilia nel '500. Le torri marittime della riviera trapanese*, Palermo 2021: 103-104
17) cfr. Rosario LENTINI, *Prefazione* in N. Ravazza, *San Vito lo Capo e la sua tonnara …*
18) Tiburzio SPANNOCCHI, *Descripcion de las marinas de todo el reino de Sicilia …*, ms., pubblicato nel 1596
19) Camillo CAMILLIANI, *Descrittione delle marine di tutto il regno di Sicilia con le guardie necessarie da cavallo e da piedi che vi si tengono*, ms. fine XVI secolo
20) Rosario LA DUCA, *La tonnara di Scopello*, Palermo 1989: 103 e segg.
21) Stefano FONTANA, *La resistenza frustrata. Il '500 a Trapani"*, Paceco 2014: 53 (si trova sul web)
22) Giovanni Andrea MASSA, *La Sicilia in prospettiva*, parte seconda, Palermo 1709
23) Alessandro Ignazio AMICO di CASTELLALFERO, *Relazione istoriografica delle città, castelli, forti e torri esistenti ne' littorali del Regno di Sicilia (1713-14)*
24) Giovanni MARRONE, *Introduzione* a "Le tonnare di Sicilia" cit.: 17
25) Orazio CANCILA, *Aspetti di un mercato siciliano. Trapani nei secoli XVII-XIX*, Palermo 1972: 137

26) Per le notizie sulle tonnare del Secco e di San Vito cfr. Ninni RAVAZZA, *San Vito lo Capo e la sua tonnara. I Diari del Secco, una lunga storia d'amore*, Milano 2017
27) Orazio CANCILA, *Aspetti ...* cit.: 138; per "sottovento" si intendono le tonnare poste a ovest rispetto ad altri impianti di pesca
28) Maurizio GANGEMI, *La pesca nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento: toonnare, pesci, spugne e coralli*, Bari 2011: 37
29) Il toponimo è riportato dai due Autori citati con le medesime parole. Spannocchi invece cita "lo scaro vicino alla tonnara dj S.to Vito" di proprietà «delo Barone dj fiume grande don Francesco Sierj Trapanese …»
30) Per una approfondita storia del paese di San Vito lo Capo e del suo Santuario cfr. Enzo BATTAGLIA, *San Vito lo Capo ieri e oggi*, San Vito lo Capo 2002; Pietro MESSANA et alii, *Il "tesoro" del Santuario di San Vito lo Capo*, Bagheria 2011
31) Il Museo, istituito il 14 giugno 2011, è rimasto a lungo chiuso per mancanza di personale; dal giugno di quest'anno è aperto ogni giorno nel pomeriggio – sera grazie all'opera de Volontari
32) La bellissima Madonna rinascimentale venne trafugata dalla chiesetta della tonnara del Secco alla fine degli scorsi anni '90; ritrovata fortuitamente abbandonata nei campi e gravemente danneggiata, fu oggetto di un primo restauro conservativo a cura dei giovani dell'Associazione culturale Kalos, e successivamente l'allora parroco del Santuario Piero Messana fece completare il restauro a spese della Chiesa cui la statua lignea fu affidata. L'Immacolata del Secco in precedenza non è mai appartenuta al Santuario (oggi legittimo proprietario) contrariamente a quanto asserito in alcune pubblicazioni. Cfr. Silvia SCARPULLA, *Immacolata* in "Il "tesoro" del Santuario…"cit.: 112, e Maurizio VITELLA, *Una delle più antiche statue dell'Immacolata* in "Memoria & futuro. Un antico Santuario accoglie l'arte contemporanea" (a cura di P. Messana, Alcamo 2005: 53-55).

Ninni Ravazza. Giornalista e scrittore, è stato sommozzatore delle tonnare siciliane e corallaro. Ha organizzato convegni e mostre fotografiche sulla cultura del mare e i suoi protagonisti. Autore di saggi e romanzi, per l'Editore Magenes ha scritto: *Corallari* (2004); *Diario di tonnara* (2005 e 2018); *Il sale e il sangue. Storie di uomini e tonni* (2007); *Il mare e lo specchio. San Vito lo Capo, memorie dal Mediterraneo* (2009); *Sirene di Sicilia* (2010; finalista al "Premio Sanremo Mare" 2011); *Il mare era bellissimo. Di uomini, barche, pesci e altre cose* (2013); *Il Signore delle tonnare. Nino Castiglione* (2014); *San Vito lo Capo e la sua Tonnara. I Diari del Secco, una lunga storia d'amore* (2017); *Storie di Corallari* (2019); *L'occhio in cima all'albero* (2022; finalista al Premio letterario "Carlo Marincovich" 2023). Dal libro "Diario di tonnara" è stato tratto l'omonimo film diretto da Giovanni Zoppeddu, prodotto dall'Istituto Luce Cinecittà, in selezione ufficiale alla Festa del Cinema di Roma 2018, di cui l'Autore è protagonista e voce narrante. In aprile per l'Editore Avagliano uscirà il suo romanzo "Cianchino. L'isola delle illusioni". Ha vinto il Premio Nazionale di Giornalismo "Pippo Fava" (1987); il Premio Nazionale "Un video per un Museo" dell'HDS Italia (2001), sezione Mediterraneo, con il video "La tonnara nascosta"; il Premio Internazionale "Orizzonti Mediterranei" 2002 per il sito internet www.cosedimare.com ; nel 2018 per il suo impegno in favore del mare gli è stato conferito il Premio Unesco.

I nomi e le cose, le parole e i fatti



Confucio

di *Elio Rindone*

Il pensiero di Confucio (551-479) è incentrato, come è noto, sulla riflessione politica. Ciò che gli sta soprattutto a cuore è la buona organizzazione dello Stato: una società gerarchica, fondata sul rispetto dell'autorità e sul valore della giustizia, che crea perciò la necessaria armonia nelle relazioni sociali, codificate secondo precise norme etiche e rituali, mutuate dall'antica tradizione culturale cinese.
Meno noto è che chiave di volta di tutta la concezione politica di Confucio è la "rettificazione dei nomi" (*zhengming*). La tesi, allora come ora, appare davvero strana, e infatti a Confucio la tradizione attribuisce il seguente dialogo con un discepolo, che gli pose questa domanda: «Maestro, se vi fosse affidato un regno da governare secondo i vostri princìpi, che fareste per prima cosa?» Confucio rispose: «Per prima cosa rettificherei i nomi». A questa risposta il discepolo rimase molto perplesso: «Rettificare i nomi? Con tanti impegni gravi e urgenti che toccano a un governante voi vorreste sprecare il vostro tempo con una sciocchezza del genere?» Confucio dovette spiegare: «Se i nomi non sono corretti, cioè se non corrispondono alla realtà, il linguaggio è privo di oggetto. Se il linguaggio è privo di oggetto, agire diventa complicato, tutte le faccende umane vanno a rotoli e gestirle diventa impossibile e senza senso. Per questo il primo compito di un vero uomo di Stato è rettificare i nomi».
I nomi, cioè i termini con cui denominiamo le cose e gli eventi, devono essere corretti: devono, dunque, «corrispondere alla realtà». Se ciò non accade, «le faccende umane vanno a rotoli», perché naturalmente le parole inesatte producono una visione deformata della realtà. È innegabile: le parole hanno un impatto straordinario sulle nostre idee, e quindi sulle nostre vite, sia individuali che collettive. I nostri giudizi si fondano spesso su parole che, come sa bene chi ha il potere, possono far apparire il bianco nero e il nero bianco. Occorre, perciò, prestare la massima attenzione alle parole in uso, specialmente a quelle diffuse dai governanti: se non sono loro a 'rettificare' i nomi, è necessario che lo facciano i governati, se non vogliono cadere in trappola. Dell'importanza che ha, in effetti, l'uso corretto dei termini, vorrei portare ora qualche esempio.

Pace fiscale

Prendiamo in considerazione, anzitutto, l'espressione 'pace fiscale'. La parola 'pace' suggerisce, ovviamente, che c'è stato un conflitto, che ora è terminato. L'aggettivo 'fiscale' precisa in quale campo è avvenuto il conflitto: quello tra lo Stato e il contribuente. Se il funzionario statale non ha commesso errori e ha chiesto la cifra corretta, il cittadino è tenuto a versare il tributo stabilito dalla

legge. Nel caso in cui venga meno al suo dovere, diventa un 'evasore', cioè un cittadino che sottrae all'erario le somme dovute e, se scoperto, è tenuto a pagare il tributo evaso e una multa come sanzione per l'azione illecita commessa.
Se le cose stanno così, non c'è stato nessun conflitto che richieda una pacificazione: c'è stata un'azione illecita, un furto, che richiede un'adeguata punizione. L'espressione 'pace fiscale', invece, dà l'idea che ci siano responsabilità da entrambe le parti e che, per porre fine al contenzioso, si arrivi a un compromesso: il cittadino versa le imposte dovute, ma lo Stato non applica sanzioni e non chiede gli interessi.
L'espressione, quindi, nasconde in realtà un condono fiscale, che sana comportamenti illeciti o irregolari messi in atto dal contribuente con dichiarazioni dei redditi errate, infedeli o assenti. E poiché il condono agli evasori va a danno di chi paga le tasse, i governanti preferiscono evitare questo termine e parlare di pace fiscale per evitare l'indignazione dei contribuenti più corretti.
Infatti, è facile constatare che il ripetersi dei condoni ha effetti negativi, perché incoraggia i contribuenti a non versare il dovuto: se saranno scoperti, il peggio che può loro capitare è di pagare, senza alcuna sanzione, quanto già dovevano versare. E chi ci rimette, evidentemente, sono i cittadini che pagano regolarmente le tasse, spesso eccessive perché devono compensare quelle non versate dagli evasori.

Difesa dei confini

Un'altra espressione che ricorre nel linguaggio politico è la cosiddetta 'difesa dei confini'. Il termine 'confine' indica il limite del territorio di uno Stato, mentre il termine 'difesa' indica l'insieme delle misure prese da uno Stato per difendere il proprio territorio da attacchi di eventuali nemici. Quindi l'espressione 'difesa dei confini' suggerisce l'idea che il territorio, per esempio quello italiano, sia attaccato da eserciti ostili di Stati confinanti. Ma non pare che in questi anni ci siano state aggressioni da parte, per esempio, della Francia, che esigono l'impegno di difendere il confine italo-francese. Anche Stati non confinanti potrebbero attaccarci per via aerea, o inviando navi da guerra pronte a bombardare le nostre città: ma anche questa ipotesi sembra lontana dalla realtà.
Ciò che accade invece, ormai da decenni, è l'afflusso continuo di immigrati, che lasciano Paesi afflitti da guerre sanguinose o da estrema povertà economica. Si tratta, quindi, non di eserciti in armi – e in effetti non risulta che il Ministero della Difesa stia mobilitando le sue forze migliori – ma di poveri che chiedono di essere accolti da nazioni in cui sperano di poter condurre una vita più dignitosa. E non c'è da stupirsi che arrivino soprattutto da noi perché, per la sua posizione geografica, l'Italia è il Paese verso cui naturalmente si dirige, attraversando il Mediterraneo, la maggior parte dei migranti, che proviene proprio dal continente africano.
L'alternativa, quindi, è accoglierli o respingerli, non certo quella di difendersi da pericolosi aggressori, sicché l'espressione 'difesa dei confini' è decisamente fuorviante. Semmai, l'impegno dei governi italiani dovrebbe essere quello di chiedere una revisione del *Regolamento di Dublino*, che prevede che i migranti debbano restare nel Paese europeo in cui arrivano, e ottenere così un'equa redistribuzione dei migranti tra i vari membri della UE.

Giustizialismo

Un'altra parola che è entrata nel dibattito politico italiano è il termine 'giustizialismo', usato per definire la tendenza ad applicare le regole della giustizia in modo troppo rigido, quasi una forma di giustizia sommaria a carico soprattutto di chi si è reso colpevole di reati di rilevanza politica. Infatti è quando l'imputato appartiene alle classi dirigenti che regolarmente si solleva, nei confronti di certi magistrati, l'accusa di 'giustizialismo', suggerendo l'idea che da anni ci sia in Italia un conflitto tra una magistratura forcaiola e una politica impegnata a difendere le sue prerogative. L'accusa di giustizialismo viene infatti rivolta in nome di un atteggiamento garantista, intendendo il termine

‘garantismo’ come necessario rispetto delle garanzie che la legge prevede per l’imputato, da considerare innocente sino a sentenza definitiva di condanna.
Ma davvero in Italia ci sono magistrati che perseguitano i politici, al punto da non garantire adeguatamente i diritti degli imputati? O ci sono, invece, alcuni politici che non vogliono essere processati pur commettendo reati anche gravi, come sembra provato dai frequenti casi di corruzione e addirittura di condanne per concorso in associazione mafiosa? Un dato interessante è quello offerto da *Transparency International*, un’organizzazione internazionale non governativa che si occupa della corruzione nel mondo, e che nella classifica del 2022 colloca l’Italia tra i Paesi europei più corrotti e, a livello mondiale, in una condizione peggiore di quella del Qatar e delle Bahamas.
Se la nostra Costituzione ricorda che «i cittadini cui sono affidate funzioni pubbliche hanno il dovere di adempierle con disciplina ed onore» (art. 54), che ci sarebbe di strano se fossero considerati incandidabili i condannati, anche in via non definitiva, per alcuni gravi delitti connessi al fenomeno mafioso, oppure per reati commessi con abuso di potere o in violazione dei doveri inerenti a una pubblica funzione? Credo che sarebbe un atto di buon senso come, per esempio, quello di non lasciare in totale libertà, sino a sentenza definitiva, uomini già condannati in primo grado per violenza nei confronti delle mogli o delle compagne: non c’è il rischio che la decisione della Cassazione arrivi troppo tardi?
Se c’è stata una rigorosa osservanza delle norme procedurali, è bene che al termine del processo lo Stato renda giustizia alle vittime, condannando i colpevoli, qualunque sia il loro posto nella scala sociale: forse l’accusa di ‘giustizialismo’ nasconde in realtà il rifiuto del principio che la legge deve essere uguale per tutti, compresi i potenti, evitando sanatorie, «colpi di spugna» e leggi *ad personam*.

Occupabili

Un termine che è entrato da poco nel dibattito politico è quello di ‘occupabili’. Vengono così designati tutti i soggetti maggiorenni, che abbiano un’età inferiore a 60 anni, che non siano già occupati, che non frequentino un regolare corso di studi, che non siano affetti da disabilità e non abbiano componenti familiari di cui devono occuparsi. Soggetti, quindi, capaci di svolgere un lavoro, e che è giusto che lavorino: se non vogliono lavorare, non meritano alcun aiuto da parte dello Stato. Il discorso non fa una piega, se non fosse per un piccolo particolare: manca un’offerta di lavoro. O meglio: manca un’offerta di lavoro con un’adeguata retribuzione.
Infatti, secondo i dati ISTAT, a febbraio 2023 la percentuale di disoccupati era all’8% e quella degli inattivi (persone che non hanno un lavoro e non lo cercano) era al 33,8%. Milioni di uomini e donne, dunque, non hanno un lavoro: si può davvero credere che siano tutti degli sfaccendati, che preferiscono rimanere sul divano di casa piuttosto che affrontare la fatica del lavoro?
Non si può escludere che tra gli ‘occupabili’ ci sia un certo numero di fannulloni ma, conoscendo le condizioni del mercato del lavoro in Italia, è ragionevole ammettere che la maggioranza sia costituita da disoccupati, cioè da persone che vorrebbero lavorare ma non trovano lavoro con retribuzioni accettabili. Nell’approssimarsi della Festa del Lavoro il Presidente della Repubblica, il 29 aprile 2023, ha esortato i lavoratori a non «arrendersi all’idea che possa esistere il lavoro povero, la cui remunerazione non permette di condurre una esistenza decente» e ha ribadito la «necessità di rimuovere le diseguaglianze», che negli ultimi anni stanno aumentando nella nostra società.
Queste parole non fanno che riecheggiare l’art 36 della nostra Costituzione: «Il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un’esistenza libera e dignitosa». E allora forse, più che di ‘occupabili’ che restano tali perché colpevoli di rifiutare un’occupazione, sarebbe opportuno parlare di disoccupati, che cercano lavoro ma non lo trovano, e di occupati che, per sopravvivere, sono costretti ad accettare salari da fame.

Valori dell’Occidente

L'ultimo caso su cui ritengo utile riflettere è il frequente richiamo ai 'valori dell'Occidente'. Indubbiamente i Paesi comunemente indicati come 'Occidente', e che comprendono sostanzialmente l'Europa e l'America settentrionale, hanno caratteristiche culturali che li accomunano e che si sono consolidate nel corso dei secoli: dalla cultura greco-romana a quella ebraico-cristiana, da quella rinascimentale a quella illuministica. Ed è opportuno ricordare anche la nascita della scienza moderna, la rivoluzione industriale, la diffusione dei princìpi liberal-democratici e i progressi nel campo della tecnologia, che hanno trasformato le condizioni di vita, i costumi e la mentalità delle società in cui si è affermata un'economia capitalistica.
Tutto bene, dunque? Sì, ma a patto che non si intenda affermare la superiorità della nostra civiltà sulle altre, che non si intendano imporre agli altri popoli i nostri valori col ricorso alle armi e che non si dimentichi che il nostro benessere è frutto anche delle politiche di rapina che abbiamo messo in atto nei confronti di altri continenti.
Franco Cardini mi pare che sintetizzi bene i lati oscuri dell'Occidente: in effetti, non possiamo «cancellare le infamie della Tratta degli Schiavi […]. Chi mai ci ha autorizzato a considerare 'in fondo, dolorosamente comprensibili' e magari 'inevitabili' i crimini perpetrati dagli europei in mezzo millennio di colonialismo o la quasi totale scomparsa dei *native Americans*? Chi a ritenere fatali e inevitabili i massacri atomici di intere città giapponesi a guerra praticamente finita?». Crimini che non riguardano solo il passato ma anche il presente, tanto che, piuttosto che vantarci dei 'valori dell'Occidente, dovremmo «chiudere oggi, subito, i *Lager* della sperequazione socioeconomica che semina vittime a livello mondiale» e dovremmo «denunziare a partire da ora, e con rigore, i genocidi perpetrati attualmente da chi gestisce l'ingiusto squilibrio che vede le ricchezze planetarie gestite per circa il 90% (e con un inaccettabile ventaglio di diseguaglianze interne) sì e no da un 10% degli abitanti della terra (con una crescente concentrazione della ricchezza che finisce per consegnarla quasi per intero a poche decine di famiglie e di *lobbies*), mentre gli altri sopravvivono al di sotto dei livelli di sopravvivenza ufficialmente riconosciuti dagli organismi internazionali» (*Il dovere della memoria*, 2020).

Urgente rettificare i nomi!

Se si volesse restare fedeli a quanto di meglio ha prodotto la nostra tradizione culturale, non sarebbe il caso di ribaltare certe scelte, fatte appellandosi ai 'valori dell'Occidente', che ne costituiscono in realtà un tradimento? Bisognerebbe, allora, smettere di fare guerre per esportare la democrazia, di aumentare le spese militari, di estendere i confini dell'area della NATO minacciando la sicurezza delle altre Potenze, di disattendere gli accordi che vorrebbero porre un freno al riscaldamento globale! E cominciare a combattere le abissali diseguaglianze economiche, per evitare nuovi genocidi!
È necessario, insomma, liberarsi dall'ipocrita esaltazione dell'Occidente – che si presenta, nota Carlo Rovelli, come «il detentore dei valori, il baluardo della libertà, il protettore dei popoli deboli, il garante della legalità, il guardiano della sacralità della vita umana, l'unica speranza per un mondo di pace e giustizia» (*L'ipocrisia dei valori occidentali. Li difenderò quando li metteremo in pratica veramente*) – e cominciare a rapportarci alle altre culture e agli altri continenti non con un atteggiamento di competizione, per imporre la nostra superiorità, ma di collaborazione e di solidarietà, consapevoli del comune destino che unisce tutti gli abitanti della Terra: se non si cambia rotta, la folle corsa del Titanic su cui ci troviamo avrà come esito una tragedia che coinvolgerà tutti.
A questo punto, come dare torto a Confucio: la cosa più urgente, per una buona politica, è la rettificazione dei nomi, altrimenti la società va a rotoli!

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

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".

In memoria di Felice Pagano, ultimo violinista-cantore della tradizione messinese fra sacro e profano

Felice Pagano

di *Mario Sarica*

«La memoria, il ricordo, è innanzitutto un ri-accordo che dalla dispersione genera unità, e nell'unità rintraccia quell'identita' soggettiva e oggettiva che la ragione occidentale ha chiamato Io e Mondo». Riflessioni luminose, queste di Umberto Galimberti (*Idee: il catalogo è questo*, 2005), che mi hanno ispirato e accompagnato nello scrivere di Felice Pagano (1927-2023), fedele e generoso compagno di viaggio per oltre quarant'anni lungo i sentieri della ricerca etnomusicologica, perché lui è stato un esempio di vera e rara incarnazione di vita dei saperi musicali, sacri e profani, della tradizione messinese. Si è spento serenamente alla veneranda età di 96 anni, Felice, lo scorso 1giugno.

Dal caro Felice, dalla carezza paterna che mi ha sempre donato, ho avuto il privilegio di imparare una lezione di vita e di umanità irripetibile e preziosa, oltre che raccogliere, trascrivere e registrare documenti musicali vocali-poetici e strumentali davvero unici, della dimenticata e ritrovata secolare pratica novenistica dei "nuviniddari" o "sunatori orbi", presente nei secoli oltre che a Messina, significativamente anche in area palermitana.

Con lui, mutuando sempre il pensiero tagliente e profondo di Galimberti, ho sperimentato la relazione tra Io e il Mondo, scorgendo e definendo proprio attraverso la memoria di Felice Pagano, quella vitale «sfera di appartenenza per cui riconosco come 'miei' azioni, vissuti, pensieri e sentimenti, senza i quali non ci sarebbe Mondo». Un atto d'amore dunque a Felice Pagano, la cui parabola di vita, impone di fronte alla morte e all'implosione di ogni senso, la ricucitura della memoria e delle visioni, che sono l'apertura al senso necessario ad ogni uomo, che l'oblio e la dimenticanza tendono ad azzerare.

Il "Sacro" e il "Profano", nell'accezione di forme verbali-poetiche musicali di tradizione orale messinese, alimentavano, lungo il ciclico fluire stagionale una "strategia protettiva" volta a rinforzare l'identità individuale e collettiva, contro il "rischio quotidiano" della precarietà e della "perdita del sé e dell'altro", unendo in maniera rassicurante la terra al cielo.

Il sentimento di appartenenza ad una storia e destino comuni, condivisi da padre e figli, si rispecchiava così in una pluralità di codici linguistico-musicali, riconoscibili da tutti come segni identitari, portatori di valori fondanti, oscillanti fra i poli del sacro e del profano, solo apparentemente antagonisti fra di loro, piuttosto in complementare rapporto dialettico, alla ricerca di una stabilità di orizzonte esistenziale.
Funzionali ai diversi contesti cerimoniali, familiari e comunitari, variamente connotati sul piano performativo, i diversi titoli dell'ampio repertorio musicale di versi cantati e temi strumentali della tradizione attivavano, di volta in volta, esclusivi canali di comunicazione negli ambiti di culto e devozione di fede cristiana, rivolti a santi e madonne tutelari, sia in ambito domestico che comunitario dal carattere paraliturgico. E così le novene e le orazioni richieste per le ricorrenze festive stagionali, anche per grazia ricevuta, ai novenatori ("nuviniddari" o "sonaturi orbi"), riconosciuti dunque quali mediatori fra reale e soprannaturale, disvelavano i valori-guida riflessi dalle espressioni di religiosità popolare, alle quali ci si riconnetteva a tempo "debito", per implorare protezione per sé e i propri cari, ammettendo così i limiti e le fragilità umane, rinnegati oggi dalla tracotanza e dalla delirante signoria assoluta dell'uomo sulla terra e il cielo, che, affidandosi alla "mirabolante" tecnica e intelligenza artificiale ha rinunciato al Garante Divino, immaginando una salvezza senza fede.
E così dalle amate e temute figure del sacro, si irradiavano prescrizioni comportamentali coerenti, secondo un'economia devozionale del "dare-avere", necessaria ai bisogni esistenziali individuali e collettivi. Lo stesso slittamento dal reale all'immaginario-simbolico, anche se di segno diverso, veniva, poi, prodotto dall'*ottava rima*, dai *ciuri di pipi*, dagli *stunnelli* d'amore o di sdegno e dai ballabili. Le serenate alla donna amata, più segnatamente, affidavano al verso cantato, unito ai suoni strumentali della chitarra, del violino, del mandolino, ma anche a quelli della zampogna 'a paro' e dell'organetto diatonico, sentimenti d'amore o anche di disprezzo e sdegno, altrimenti inesprimibili, sublimate in figure poetiche, ora sognanti e seducenti ora impietosi e ricolmi di rancore. Una chiave d'accesso poetico-musicale, nel rispetto assoluto di regole metriche e di cornici melodiche, dunque, necessaria, per attivare un esclusivo canale di scambio interpersonale uomo-donna, entro stabili modelli familiari di riferimento.
I ballabili, invece, assumendo principalmente le sembianze musicali della triade del liscio, ovvero del valzer, della polka e della mazurca, cui si aggiungevano le più antiche contraddanze comandate, circoscrivevano gli spazi festivi, ricolmi di sana profanità e dalle forti valenze festive e socializzanti. Eseguiti solitamente dalle tipiche orchestrine formate da suonatori di violino, mandolino e chitarra, quasi sempre barbieri e artigiani in genere, i ballabili, ripresi anche dai dischi a 78 giri, mettevano in azione modalità di comunicazione non verbale. Il registro principale di espressione e comunicazione relazionale era, infatti, affidato alle figurazioni di danza, dunque al corpo, ai gesti, alla mimica, al contatto fisico tra uomo e donna. E per rappresentarsi sulla scena da protagonisti, uomini e donne, suonatori e cantori, coppie di danzatori, grandi e piccoli, aspettavano con trepidazione i matrimoni e le ricorrenze interfamiliari, ma soprattutto i giorni di carnevale, contrappuntati dai licenziosi *ciuri di pipi,* terzine estemporanee di satira e sberleffo, e da azioni mascherate trasgressive. E nella rifondazione utopica della società sollecitata dal Carnevale, festa profana assoluta per eccellenza, massimi erano i livelli performativi poetico-musicali e le opportunità di contatto anche fisico con l'altro sesso.
Vettori principali della trasmissione verbale e sonora, negli ambiti informali domestici e in quelli cerimoniali collettivi, nel duplice livello sacro e profano, erano, dunque, i suonatori e cantori di tradizione orale. Detentori di un sapere musicale antico e di una prassi vocale e strumentale, declinata ai diversi generi ed occasioni d'uso, i *mastri du sonu*, quelli che andavano a formare le orchestrine da ballo, e i *nuviniddari*, ovvero i novenatori, rispondevano alle "chiamate" di una vasta committenza, traendo così un utile economico. In particolare erano i *mastri da nuvena* ad orientare la loro vita in maniera esclusiva sulla conservazione e trasmissione delle espressioni verbali e musicali del sacro replicando, in coincidenza delle sante ricorrenze, a richiesta dei loro parrocchiani, le novene, fornendo così una prestazione di carattere devozionale a pagamento, che andava ad alimentare l'unica fonte di sostentamento per sé e le loro famiglie.

Mediatori, dunque, necessari fra la terra e il cielo, i *nuvinnidari,* accompagnati abitualmente da suonatori di violino e chitarra (un tempo anche dai colascioni, derivati dagli antichi liuti di origine orientale), lungo i quotidiani percorsi urbani di devozione andavano a trovare i loro parrocchiani. E con la replica, su committenza, delle novene dinnanzi all'edicole votive poste sui prospetti delle case o alle immagini sacre di culto domestico, essi scandivano i critici transiti stagionali, placavano le ansie e le patologie familiari, purificavano gli spazi del vissuto ricolmi di profanità, offrendo così ai devoti, soprattutto donne, l'opportunità di riaffermare ciclicamente un voto di fede, da estendere all'intera famiglia, recitando magari assieme preghiere per una grazia ricevuta, implorare un miracolo, o una soluzione ad un problema relazionale o di lavoro.
Un orizzonte di vita, quello messinese, dunque, animato nel tempo lungo della storia, da figure musicali indispensabili alle "produzioni di senso", atte a rafforzare, dentro e fuori di sé, un'esclusiva visione del mondo, profondamente radicata alla cultura di tradizione "materiale e immateriale" del territorio. Un mondo che, a partire dal secondo dopoguerra del Novecento, è andato rovinosamente in frantumi, rinnegando troppo in fretta sé stesso, perché soggiogato dai falsi miti della modernità, fino all'omologante globalità, azzerando diversità e condannando all'oblio e alla dimenticanza tutto un codice di senso dell'abitare il mondo.
Una corsa sfrenata, dopo le distruzioni belliche, verso un illusorio paradiso di benessere, oggi in cenere. E la millenaria e nobile cultura contadina e pastorale, così intimamente legata a quella urbana in area messinese, fatta di materia invisibile come i sogni, ma forte ed incisiva fino a scolpire caratteri antropologici indelebili di ogni comunità, è stata brutalmente spinta ai margini, scivolando nella dimenticanza collettiva. I suoni e le voci della tradizione orale si sono così fatalmente affievoliti fino all'afasia, facendo svaporare lo spirito vitale che insufflava sentimenti sacri e profani individuali e collettivi.
A fare da argine a questa repentina e grave perdita di memoria, per niente risarcita dai travestimenti parafolkloristici e dalle periodiche campagne discografiche di discutibile reinvenzione o ibridazione di linguaggi musicali fra Oriente e Occidente, nord e sud del mondo, la tenace e meritoria ricerca etnomusicologica italiana, di marca non solo istituzionale, che, fin dal 1948 in Sicilia e non solo, ha salvato dall'estinzione vaste porzioni musicali di tradizione orale dal valore inestimabile, espressioni culturali intangibili delle mille culture regionali italiane. E tra i contributi dati a questo cospicuo e fondamentale catalogo di saperi e conoscenze di espressioni vocali e strumentali musicali di tradizione siciliana, dovuto alla rigorosa e tenace ricerca sul campo di pochi ma qualificati studiosi, andato stratificandosi fino ai nostri giorni, di rilevante interesse etnomusicologico si configura il "Sacro e il Profano", un'antologia sonora dedicata appunto a Felice Pagano, violinista-cantore messinese, pubblicato nel 2011 per i titoli della collana Phoné.
Un vero e proprio lascito di particolare interesse etnomusicologico, quello che ci ha regalato con la consueta signorilità e generosità d'animo – tratti caratteriali innati – Felice Pagano, scomparso a 96 anni il 1 giugno scorso, circondato dall'affetto dei figli e dei tanti nipoti e pronipoti, lucidissimo e fiero di sé e della sua storia familiare fino all'ultimo respiro.
Il CD ci consegna dunque un repertorio di forme musicali vocali e strumentali della tradizione messinese fra sacro e profano davvero prezioso, che prende forma in una performance esemplare, nella piena maturità e vitalità di sentimenti d'amore e di vita e di autentica devozione di fede di Felice Pagano. L'ultima, dunque, e la più completa prova performativa interpretativa del violinista-cantore Felice Pagano, al canto e al violino, che ha voluto al suo fianco alla chitarra, dopo la scomparsa del suo chitarrista di sempre, il grande Domenico Santapaola, un talentuoso chitarrista della nuova generazione, cresciuto apprendendo in profondità la lezione strumentale della tradizione, imparata da suo padre barbiere-suonatore, ovvero Marcello Cacciola, di Nizza di Sicilia, centro versante jonico del territorio messinese.
Un'incisione discografica, dunque, condivisa e vissuta in studio da registrazione da Felice Pagano con grande entusiasmo e motivazione, con una scelta meditata di titoli anche unici, mai eseguiti prima, soprattutto in riferimento alle novene. Un'esperienza, vi confesso, fra le più intense e belle che ho vissuto, grazie alla straordinaria carica di energia umana vera e vitale, oltre che musicale ed

esecutiva, prorompente e contagiosa che accompagnava ogni gesto strumentale e i versi cantati di Felice Pagano.
Tra i tanti tratti della personalità di Felice Pagano, che ora riaffiorano, ricordo con nostalgia, la piena consapevolezza unitamente all'orgoglio di essere l'ultimo erede di una pratica strumentale e di canto di devozione e di festa plurisecolare, oltre che detentore unico di un patrimonio di testi poetici sacri e profani, altrimenti dispersi, riportati nel booklet del CD "Sacro e Profano:
novene, orazioni, canzoncine, e ancora, ballabili, ottava rima, ciuri di pipi, stornelli della tradizione messinese, Felice Pagano, violino e voce, Marcello Cacciola, chitarra. Così recita il titolo della copertina del CD, pubblicato per la collana discografica Phoné del Museo Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di villaggio Gesso-Messina.
Un patrimonio di musica di tradizione orale messinese unico e di assoluto interesse, quello offerto esemplarmente da Pagano, nel ruolo di "nuviniddaru", violinista e cantore di tradizione, in questa antologia sonora, perché riverbera un vissuto musicale autentico, di lungo periodo storico giunto fino a noi miracolosamente integro, singolarmente in equilibro fra i poli del sacro e del profano, nel rigoroso rispetto dei diversi canonici generi poetico-musicali di più antica memoria.
Figlio di mastru Vitu Pagano, ultimo dei novenatori messinesi, il più rappresentativo ed autorevole, scomparso nel 1956, ad 82 anni, Felice, nato nel 1927, si nutre fin da piccolo di *nuveni* e suoni della tradizione – anche il nonno materno Santo Liotta era un novenatore –, mostrando, peraltro, precocemente spiccate attitudini musicali. E così a circa otto anni si ritrova fra le mani un violino, imparando dallo zio paterno Francesco i primi rudimenti di tecnica strumentale. Un apprendimento musicale essenziale che, mescolando colto e popolare, scrittura ed oralità, consentirà presto a Felice di accompagnare al violino le novene intonate di casa in casa dal padre, il quale di lì a poco, a causa di un traumatico incidente agli occhi, perderà completamente la vista. La vita di Felice si plasma, dunque, sui sentimenti di religiosità popolare, di cui suo padre era interprete esemplare, senza tuttavia mai rinunciare alle occasioni musicali profane, ovvero al repertorio di ballabili, oltre che ai canti della tradizione.
Svanite con la morte del padre mastru Vitu dal suo orizzonte di vita le novene, e assieme ad esse i devoti, convertiti, in quei tumultuosi anni Cinquanta, a nuovi credi, Felice alimenta i suoi sentimenti musicali solo sul registro dei ballabili, di standard classici e sui titoli discografici di successo degli anni cinquanta, sessanta e settanta. Si ritroverà così a vivere da solista l'esperienza dell'orchestrine da ballo, ma non solo, con altri virtuosi suonatori messinesi, replicando l'antica tradizione musicale dei barbieri.
A metà degli anni Ottanta, in piena stagione di ricerca etnomusicologica messinese, risale il mio primo inaspettato e sorprendente incontro con Felice Pagano, propiziato da Nino La Camera, il primo a scrivere di novenatori a Messina nel 1960. Riemergono così da un passato che sembrava perduto per sempre le novene del padre mastru Vitu Pagano. Felice riannoda con la sua voce e il suo violino, impastati di passione e sentimenti di vita autentici, i fili, mai recisi, con la sua storia familiare, perfettamente coincidente con la cultura musicale di tradizione orale urbana, ormai estranea e lontana dal nostro presente, ma densa di memoria e di verità di vita. Una cifra stilistica ed interpretativa, quella di Felice, esemplare e amorevolmente protetta, preservata dalla corruzione del tempo, quasi cristallizzata e soprattutto ricolma di spirito popolare autentico.
Una prova di resistenza memorabile la sua vita, coniugata sempre alla musica. Felice così si è sempre opposto all'inesorabile scorrere degli anni e dei radicali mutamenti dei contesti di vita, dai quali si era nutrito, illuminando l'opacità dell'inevitabile tempo che consuma e cambia rapidamente le prospettive esistenziali. Inconfondibile, poi nelle performance musicali, il suo "accentivo", la sua "cadenza" e la sua "comica", ovvero i caratteri interpretativo-musicali, anche di gestualità e di mimica espressiva, insomma di linguaggio anche non verbale, che, come diceva con piena convinzione e profonda esperienza la "bonanima" del carrettiere-cantore Turiddu Currao, di Salice, anche lui più volte a fianco di Felice, differenziavano e determinano la migliore prova interpretativa musicale, vocale e strumentale, a contatto con le diverse forme di canto della tradizione, estendibili nella circostanza oltre che alla voce di Felice, al suo virtuoso e cangiante violino, dai diversi stati d'animo.

Sulla prassi strumentale adottata da Felice Pagano, vale a dire sui caratteri distintivi di tecnica strumentale, c'è preliminarmente da annotare che la "postura" complessiva del violino rientra a pieno titolo tra quelle definite genericamente di stile popolare, in grado cioè di favorire l'esecuzione contestuale della parte strumentale unitamente a quella del canto. Il violino infatti invece di essere posizionato "accademicamente" fra spalla e mento (con "spalliera" e "mentoniera") è sostenuto sul manico dal palmo della mano sinistra, le cui dita sono impegnate a diteggiare sulla tastiera, facendo così "scivolare" lo strumento leggermente in avanti, rispetto alla canonica posizione del violino. Circa poi l'uso dell'arco, tenuto dalla mano destra "a cucchiaio", c'è da osservare che è limitato alla sezione superiore dello stesso, impegnando nell'escursione dell'archetto solo l'avambraccio.
Ancora sul versante performativo-esecutivo, da evidenziare che Felice Pagano – il quale ci teneva sempre a precisare di essere solo un violinista di tradizione, e non certo un cantore se non per "necessità" e rispetto filiale per il padre Vito, mastru di nuveni – si concedeva sul versante della prassi strumentale violinistica, in virtù delle sue non comuni qualità virtuosistiche e di dominio assoluto dello strumento, replicando gli insegnamenti della tradizione musicale, molte licenze all'improvvisazione e alle varianti interpretative. Tra i caratteri distintivi delle sue performance, nel caso di ricorso al canto, la tipica vocalità di testa, sforzata, dal timbro aspro, quasi da bluesman, le oscillazioni tonali, le fluttuazioni dinamiche, le ornamentazioni vocali, unite paritariamente a tutti gli espedienti strumentali, di supporto armonico e ripresa del canto, con tutte le licenze del caso.
Il suo innato talento musicale strumentale, che noi crediamo costituisca un caso davvero singolare, per la classe superiore che esprimeva, se adeguatamente cresciuto e maturato in ambito accademico, avrebbe certamente consegnato a noi un eccellente violinista classico, ma avremmo perduto un violinista di tradizione unica e irripetibile, anche per la sua attitudine a musicista s tutto tondo con invenzioni e scritture di temi musicali originali come il suo valzer Felicioto!.
Formidabile poi le sue esecuzioni nel repertorio di ballabili, di parafrasi di canzoni popolari, di classici titoli napoletani e non solo, il suo insomma era un repertorio davvero ricchissimo fra colto e popolare, rivissuto con un gusto musicale personalissimo di reinvenzione ricreativa, pervaso da un'energia musicale prorompente, sopra le righe. Suo fedele compagno di viaggio musicale, puntuale e rigoroso, nel rispetto delle regole della prassi chitarristica della tradizione, nel CD è Marcello Cacciola alla chitarra, certamente più giovane anagraficamente (1961), ma da sempre in perfetta consonanza musicale, e direi affinità sentimentale, con l'indimenticabile Felice, sempre pronto a scegliere gli accenti armonici e di accompagnamento chitarristico più felice, è il caso di dire.
E allora, grazie di cuore a Felice Pagano, innanzitutto per la generosa amicizia personale che mi ha riservato, in oltre quarant'anni di incontri ed esperienze musicali che ho avuto la fortuna e il privilegio di vivere, grazie anche all'affetto, all'ospitalità e alla partecipazione della sua famiglia, che ringrazio. Un album discografico che assume, ora che Felice ci ha lasciati un valore di grande rilievo, perché costituisce la summa della sua lunga vita musicale sempre fedele alla tradizione.
E a chiusura lascio la parola alla collega Giuliana Fugazzotto, collega inimitabile di tante avventure e di ricerca etnomusicologica, quando scrive nel suo testo dedicato a Felice Pagano, parte integrante del booklet dell'antologia sonora, che «Nella musica di tradizione orale a volte capita di imbattersi in personalità multiformi, in musicisti che costituiscono anelli di congiunzione fra memorie, ricostruzioni teoriche e realtà della tradizione. (…) In questo panorama, ritrovare i suoni e le voci di musicisti che hanno appreso "per contatto" la cultura dei loro padri non è facile e lo studioso sempre più spesso si ritrova a costruire i superstiti documenti mutili che ha avuto la fortuna di trovare e che è riuscito a salvare dall'oblio. Per questo motivo ascoltare Felice Pagano grazie a questo CD è come osservare un monumento musicale felicemente integro, un capolavoro dell'arte musicale popolare che si è mantenuto vivo e vitale lungo il percorso di almeno gli ultimi due secoli della nostra storia».

APPENDICE

Qui una piccola antologia dei testi originali di Felice Pagano destinati ad accompagnare novene, ballabili e orazioni per grazia ricevuta

Ottava rima – Canzone

Iò leggiri vulissi na scrittura,
picchì è bellu lu me 'mpruvvisari,
cu tutti vogghiu fari bona figura,
picchì mi vogghiu fari rispittari.
A unni vaiu, vaiu, mi aprunu i potti,
e chistu vogghiu mu sapìti tutti,
e speru d'avìri iò 'na bona sorti,
e ccà io ghiudu, e vi salutu a tutti.

Ciuri di pipi – terzine estemporanee, solitamente d'uso carnevalesco

Sunamu e cantamu cu tanta carica,
picchì avemu na bona memoria.
E salutami a Mariu Sarica.
Vìnnimmu e non sbagghiammu lu caminu,
e ni pàttimu di tantu luntanu,
pi sunari a chitara e u viulinu;
Nto stissu tempu mi ni presentami,
e certamente cu lu cantu e sonu,
Marcellu Cacciola e Filici Paganu.
Chista è na junnata d'allegria,
chistu mi lu fa diri la me idea,
picchì semu na bella compagnia.
Vìnnimu ca e semu tantu contenti,
e salutamu nui a tutti quanti,
macari a chiddi chi non sunnu prisenti.

Stunnellu - stornello d'amore

Bedda chi di li beddi si' la cchiù bedda
tu sei la vita, tu si' la me stidda
tu si' la vita, tu si' la me stidda
la faccia hai di na palumedda
la faccia l'hai di na palumedda
uno sa sciala sulu mi ti vadda
uno sa sciala sulu mi ti vadda
sicuru chi di tia cchiù non si scodda.

Nuvena i San Giuseppi – Novena di San Giuseppe

VIII giornata

Lu verbu monatu divina putenza,
ssenu già all'etati di trent'anni
a Giuseppi e Maria chedi licenza
li lassa in un afreticu d'affanni.
Giuseppi si trubbau di ddha spartenza,
lu so cori sintiu tormenti granni,
cchiù quantu lu so' figghiu s'arrassava
e cchiù lu ciatu e lu santu mancava.
Dicennu:"l'anima mia si cunsulava
c'un sulu sguardu chi io dava a tia,
ora comu farò fra tanti peni
sennu arrassu di tia miu summu beni?":
Stu duluri San Giuseppi svina e sveni,
e pi la pena mi cascò ammalatu,

la so' sposa lu servi e lu manteni,
e maia s'arrassava du' so' latu.
Dicennu: "figghiu miu, mi duci beni,
veni avanti chi ti spaziu lu ciautu:
farissi la me' morti cunsulata
cu l'assistenza toi buntà incrinata.
Eccu chi veni lu figghiu amurusu:
s'accosta a lu capizzu ubbideinti,
finu chi trapassau letu e contenti.

IX giornata – Morte di San Giuseppe

San Giuseppi essenu a lettu,
si chiamau cun gran rispettu
e cu Gesù e cu Maria
pi so dulci compagnia.
Ci dicìa supirannu
E cu l'occhi lagrimannu:
"E' vinuta spusa amata
pi mia l'uttima iurnata.
Figghiu chiama lu nutaru,
carta, pinna e calamaru,
benché sugnu povireddu
ntra st'affrittu etticeddu
e mi trovu troppu scarsu
ciò chi haiu a vui vi lassu.
Figghiu ntra dda sporticedda
ci su chiova cun martedda,
c'è la sponsa e romanedda,
c'è tinagghia e c'è scarpedda,
c'è la serra, figghiu duci,
pi sirrari la to cruci.
Figghiu miu chisti su boni
pi la vostra passiuni,
figghiu miu 'ncora vi lassu
la firrina e lu cumpassu,
l'ascia ranni e lu chianozzu,
cchiù di chistu iò non pozzu.
Chi l'affritta di Maria
resta sula a la stranìa,
chi l'amuri la conduci
a li pedi di la cruci,
chi mi sia raccummanata
non sia mai disprezzata.
Figghiu miu mi sentu ora
Chi mi manca la palora,
a vui Gèsu a vui Maria
vi cunsignu l'anima mia

U crucifissu i via Canova – orazione per grazia ricevuta

(il testo narra dell'avvenuta liberazione del carcerato Giuseppe Giglio, per intercessione del Crocifisso, implorato dalla moglie)

Omini e donni, scutati e sintiti,
stu gran purtentu, ch'è na cosa rara.
O quali fattu ! Vui lu cumprinniti,
stu Crucifissu, ch'è di Santa Chiara.

Si voi grazia, vacci a lu spissu,
questu Divinu Gesù Crucifissu.
Giuseppi Gigli uni fu cunnannatu
Subitamneti vint'anni in galera;
e Nicucìa sarà rrivultata,
tant'anni arreti, ch'è na cosa vera.
E la so mogli, cun fidi prigàu
stu Crucifissu, chi poi lu scansàu.
Stu crucifissu e la Madri Maria,
chi ntra lu sonnu ci parra e ci dici:
"Sentimi, donna, tu ha sèntiri a mmia;
non dubitari, chì saràì filici,
iò ti prumettu e ti dugnu la fe'
chi a to maritu lu libira u re".
Quella divota fici na catina
Tutta di cira cun gra fidiltà;
mischina dissi cun la vuci china:
"Si me maritu nesci in libertà,
si sta catina, facennu chistu,
iò ti la portu. Gesù Crucifissu".
Pir la gran fedi e la summa putenza,
so maritu fisciù a libertà;
maritu e mogli, cun summa climenza,
la catina a pur tari ci vannu.
Maculi e missi, cun firvuri spissu,
ringraziannu a Gesù Crucifissu.
Nunca, fratelli e surelli, a lu spissu,
lu vennedi, cun fidi, ci ha fari
a questu Divinu Gesù Crucifissu,
e a Santa Chiara non hai a mancari,
chi, pir chiù sorti, a nui ni dà
gòdiri in celu pir l'ettenità.

<u>*Nuvena di morti* –</u> <u>novena dei Morti</u>

I giornata

Fidali cristiani, sentiriti
chi cosa voli diri purgatoriu,
chi ntra stu munnu campami smarriti.
E non pinsamu mai tantu martoriu.
Li peni ntra ddhu locu su squisiti,
chi 'nforma e dici lu santu scrittoriu,
vi vogghiu raccuntari, sappiati,
li peni e li tormenti in quantitati.
Lanimi du si focu circondati,
pirchì l'eternu Diu l'ha cunnannati,
Pa' divina giustizia 'a pagari,
bisogna in purgatoriu purgari.
Pi putìri st'animuzzi arrifriscari,
cun limosina e daini, bona genti,
missi, cumuniuni, vulinteri
ni lu renni lu Diu dill'alti sferi.

VII giornata

Essennu San Grigoriu malatu,
curcatu a lettu fra tanti tormenti,
all'infinitu Diu, verbu munatu,
ci fici 'na prighera, ascuta e senti:

Chi fussi in purgatoriu purtatu,
chi pi tri uiri n'avissi tormenti
ma foru tanti li tormenti e granni,
chi tri uri ci parsiru triccent'anni.
Diu infinitu, chi li grazii spanni,
l'anima 'ntra lu pettu l'ha fatta ternari,
quannu lu libiraru di ddh'affanni,
lu pontifici vosi cilibrari.
Quannu consacrò c'amuri granni,
San Grigoriu nun vulìa isari,
vulìa lu purgatoriu livatu,
chi era troppu di peni caricatu.
Lu Diu 'na sula grazia ci ha accurdatu:
chi fussiru tri animi libirati.
Quannu San Grigoriu cunsacrau,
tri animi a lu celu si purtau.

Gloria – orazione per i bambini morti

O fidili, ascuta e Senti !
Li paroli cunsacrati,
chi diranno ddhi 'nnucenti
dill'animuzzi trapassati,
senti n'anima chi dici
alla matri so nutrici:
"Matri mia, sugnu filici
pirchì Diu mi criau,
una grazia mi fici,
di lu celu mi chiamàu,
non pàtiri tantu assai
'ntra la terra, peni e guai.
Madre mia, tu non sai
chi vol diri purgatoriu,
iò nu pocu ci passai,
'ntra ddhu focu transitoriu,
e ni vitti in quantitati,
tanti amici abbannunati.
Padri, Madri, soru e frati,
a Giuseppi sintiriti,
e di mia non vi scurdati,
vogghiu beni mi faceti,
chi m'aggiuva, ascuta e senti,
cara Madri ubbidienti.
Levirò di li turmenti
occhi alma abbannunata
e la portu eternamente
'ntra la gloria biata,
e mi godu lu so visu
comu Diu mi l'ha prumisu.
Ora sugnu in paradisu
Cun 'lligrizia trionfanti,
e mi godu lu surrisu
di li tri divini amanti,
di Gesù, Giuseppi e Maria,
cun l'anciuli e serafini in cunmpagnia

Nuvena di Maria Mmaculata – Novena di Maria Immacolata

I giornata

Lu gran Padri, Diu immortali
Cuncipita l'ammiràu,
comu specchiu divinali,
e d'assai si ni prigiàu;
l'accitau pir figghia amata,
Maria Cuncetta Immaculata.

Padri, Figghiu e Spiritu Santu,
tutti i Tri si cuncittarru,
pir cchiù gloria d'avvantu,
a sta Vergini mannàru.
Senza macula criata,
Maria Cuncetta 'Mmaculata.
L'aduraru nta lu celu,
prima già d'essiri nata,
cuna muri e santu zelu
fu di tutti vinirata.
Senza macula criata,
Maria Cuncetta 'Mmaculata.
O Cuncetta 'Mmaculata,
cu ti fa la tua nuvena,
sta divota e tia ti prega,
ma scansari d'ogni pena.
Gloriosa si in eternu,
ò to nomi trema l'infernu.
IX giornata
Pir cchiù gloria ti vantu,
quali su li tri pirsuni,
Patri, Figghiu e Spiritu Santu
Ci dunaru tri curuli.
Pir ncrurunari a Madri amata,
Maria Cuncetta 'Mnaculata.
Prima fu lu Padreterno
cchi a Maria firmau curuni,
a dispettu dill'infernu,
e di tuttu a fa patrona.
'Ncurunau la Figghia amata,
Maria Cuncetta 'Mmaculata.
E secunnu fu so' Figghiu,
curuna famosissima,
chi di grazii a rricchìu
la Madri so' Santissima.
E so' Figghiu ci dicìa:
"Quantu è bedda a Madri mia!"
Terzu fu u Spiritu Santu,
na curuna luminosa,
e cu l'anciuli a lu cantu
dannu lodi a la so' spusa.
Ogni ancilu dicìa:
"Viva lu nomi di Maria!"
Madri, sennu incurunata
di la terra e di lu celu,
siti Vui, Madri Avvocata,
funti di divinu zelu.
E ogni ancilu disponi:
"Viva l'Ammaculata Cuncizioni!"

Nuvena i Natali – Novena di Natale

I giornata

Si canta la novena novi iorna,
ogni matina cull'Anciuli e li Santi,
assumi cun Giuseppi e cun Maria,
p'a nascita i Gesù, Veru Messia.
Tu scendi da li stelli,
o Re del celu,
e veni ntra sta grutta,
a friddu e gelu.
O Bamminu, miu divinu,
iò ti vido qua a trimà.
O Diu Biatu !
Ah, quantu ti custò l'avermi amatu !
Ma pir vulermi a mondu, o Criaturi,
mancunu panni e focu a miu signori,
dolci amuri di questo cori,
quali amuri ti straportò ?
O Gesù miu,
pirchì tantu patir pi l'amur miu ?

VII giornata

Quannu s'avvicina l'ura bramata,
chi nàsciri duvìa lu Verbu Eternu,
Giuseppi cun Maria ficiro via,
p'annari in Bettelemmi a la campìa.
Chi avissi vistu Giuseppi e Maria,
di porta in porta, circari ricettu;
e quanti amici e parenti iddu avìa,
e fora lu cacciavano, oh chi rispettu !
Avivunu truvatu un'osteria,
chi tutti ripusavanu cun affettu;
di novu li cacciàu lu pusicheri,
pir lu cuncursu di li passeggeri.

VIII giornata

Giuseppi dissi: "O Diu dill'alti sferi,
unni portu a Maria, cunsigghia aunni ?
Stanotte mi svinisci ogni pinseri,
pirchì l'acqua e lu ventu mi cunfunni".
Giuseppi chi facìa stu pinseri,
trova un pilligrinu e ci rrispunni:
"Annati a Bettelemmi, in tali banna,
chi ddà ci troviriti na capanna".
Giuseppi cun la figghia di Sant'Anna,
annàu ntra dda misira furesta;
trasèru ntra dda rustica capanna,
o scuru, ch'è suggettu a 'gni timpesta.

IX giornata

A vui oggi è natu in Bettelemmi,
ch'o munnu n'aspittàvumu o Salvatori.
Ntr'e panni u troviriti,
nun putiti mai sbagghiari, arruvigghiatu,
chi nmenzu di la pagghia sta curcatu.
Li pasturi chi scinnivunu da montagna,

sintennu ch'era natu lu Missia,
e i stissi pecureddi, cun fidi magna,
caminunu c'alligrizza ed armonia.
E vidennu na grutta addiriccata,
ddà intra ni trasèru prestamenti,
a lu fiancu lu truvàru,
di Maria Madri climenti, arruvigghiatu
chi nmenzu di la pagghia sta curcatu.
Nascisti, Gesù miu, o Re du munnu,
in tanta puvirtà, o Bammineddu,
di frenu e pagghiareddi i fasci sunnu,
lu boi ti quaddia e l'asineddu.
Essenu natu stu Gesuzzu caru,
si vitti na gran stidda stralucenti
e fu la stidda di lu to pagghiaru,
chi purtàu li tri Re dill'Orienti.

<u>*Pastureddhi* –</u> <u>Canzone di Natale (offerta dei pastori)</u>

Rallegrativi, pasturi
Chi già natu è lu Missìa;
nuduliddhu, a li fridduri,
'n brazza espostu di Maria:
A sta nova, santa e pia,
li pasturi, povireddhi !
si parteru, in compagnia,
dill'affritti pagghiareddhi.
Faràvuti e ciarameddhi
p'alligrizia ci puttaru,
e diversi canzuneddhi
'o Bamminu ci cantàru.
Arrivannu, salutaru
Lu Bamminu e la Signora;
di stu modu ci parraru:
"Vi facèmu la bonura.
Comu 'ntra sta manciatura
Stati esposti a li fridduri?"
E Maria 'rrispusi allura:
"Cùsi voli lu Signuri".
Tri pasturi, in compagnia,
cchiù pir darici suspiru,
ci purtàru a lu Bamminu
fica, mènnuli e budiru.
'Nu pasturi, pir cchiù onuri,
trasi e dici: "Madri benigna,
p'asciugarici li panni,
vi purtai 'nu fasciu 'i ligna".

Cala 'n àutru di la vigna
C'un panaru di racina:
lu prisenta e lu cunsigna
a Maria, Summa Rrigina.
'Nu pasturi s'avvicina
a Giuseppi, 'u vecchiareddu:
ci purtau 'ntra la sacchina
du' ricotti e un tumazzeddhu.

Cala 'n àutru pastureddhu,
tuttu stancu ed affannatu,
'n coddhu porta un barileddhu,
'ntra li brazza un pucciddhatu.
La purissima Maria
Li ringrazia d'amuri;
sti paroli di dicìa:
"V'arringraziu, pasturi".
Si ti senti, piccaturi,
di lu tempu, chi t'ha offisu,
lu Bamminu e Diu Possenti
ti darà lu Paradisu.
Si ti penti, o cori 'ngratu,
di lu tempu, chi l'hai offisu,
lu Bamminu, Dio Monatu,
ti darà lu Paradisu.

<u>*Boni festi* – Canzone di Capodanno alla Sacra Famiglia</u>

Ascuta e senti, o miu populu caru,
quannu fu dda iurnata risblannenti,
quannu ntra la capanna lu truvaru
a lu Bamminu, Verbu Onniputenti.
Fu circuncisu comu ognunu sannu,
dopo quaranta iorna chi nascìu
la Madri a lu so figghiu arrivilànu,
pir lu so santu sangu chi spargìu.
E l'occhi di Giuseppi gran piantu fannu,
e la gran Madri gran pena sintìu:
Cusì chiamannu Giuseppi a Maria:
"Cu è to figghiu chi lasci pir via?"
O Re di la Celesti Gerarchia
Di celu e mari e tutti l'alimenti,
e lu Padruni veru e lu Missìa,
lu capudannu ficiru cuntenti.
Ora spirami di farlu in cumpagnìa,
stu capudannu, nobili eccellenti,
ludamu a lu Bamminu, misi ed annu,
ci facèmu boni festi e bon capudannu !

<u>*Battiscimu* – Canzone dell'Epifania (visita dei Re Magi e offerta dei contadini)</u>

Prima Gaspare ebb'entrato
E ci dissi: "o mio Signore
io ti vegno a visitare
come un re di gran valuri
e pi fari u miu decoru
un vasetto chinu d'oru".
Baldassare dissi: "io moru,
chi ti vidu a la campìa,
e l'accensu, o miu tesou;
ti puttai pi patti mia,
che sarai profumatu
quannu sì sacramintatu".
Melchiorre, umili e gratu,
ci dissi: "quantu patirai,

e la mirra, Diu munatu,
pi patti mia ti puttai,
ti la dugnu la bassezza,
pi riciviri l'amarizza".
La so Madri, cu pristizza,
ci svilau lu figghiu caru,
li tri Re, pi cuntintizza,
li piduzzi ci baciare,
ci uffreru li curuli,
comu Re, summu patruni.
Ssennu natu Diu Supremu
S'alligrau tuttu lu munnu
E Lucifero di 'nfernu
Si bbissàu nta lu prufunnu
e Lucifiru 'nfirnali
nta l'unfernu ebbi a salari.
"Sugnu na povira calabrisella
su' vinuta di li muntagni,
ti purtai na gistricedda
puma, mènnuli e castagni,
ficapàssuli e nuciddi,
cosa su pir picciriddi".
"Sugnu nu poviru mulinare
e cun l'autri vaiu in paru,
la farina di primu ciuri
è pir fari beddhi cudduri,
e cun quattro maccaruni".
"O Madri Santa, o Matri Santa,
sugnu un povirettu schiavu,
chiudi l'occhi e non durmiri,
Picciridduzzu fa' un piaceri,
tu mi dugni la to manuzza,
iò ti dugnu la me cocuzza
ti nni rinfreschi la to buccuzza".
"Sugnu nu poviru cacciatori,
vegno a vui, Mamma Signora,
ti purtai un signu d'amuri,
ti purtai na franculina,
du cunigghia belli assai,
quattro aceddi ti purtai,
nu passarellu di cantu finu
mi si nni preia lu miu Bambinu".
Cusì cantannu l'Ancili viraci,
requie, statti beni e statti in paci.

Mario Sarica, formatosi alla scuola etnomusicologica di Roberto Leydi all'Università di Bologna, dove ha conseguito la laurea in discipline delle Arti, Musica e Spettacolo, è fondatore e curatore scientifico del Museo di Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di villaggio Gesso-Messina. È attivo dagli anni '80 nell'ambito della ricerca etnomusicologica soprattutto nella Sicilia nord-orientale, con un interesse specifico agli strumenti musicali popolari, e agli aerofoni pastorali in particolare; al canto di tradizione, monodico e polivocale, in ambito di lavoro e di festa. Numerosi e originali i suoi contributi di studio, fra i quali segnaliamo *Il principe e l'Orso. Il Carnevale di Saponara (1993), Strumenti musicali popolari in Sicilia (1994), Canti e devozione in tonnara (1997); Orizzonti siciliani* (2018).

I bambini e noi. Conversazione con Margherita Rimi

di *Nicolò Scandaliato*

Dell'infanzia la cronaca racconta ogni giorno storie ora drammatiche ora squallide. Sequestri, sevizie, maltrattamenti, violenze, discriminazioni, traumi. Dei bambini e delle loro vicende sovente si scrive in modo improprio o approssimativo. Chi se ne occupa con una sensibilità umana prima ancora che con profonda competenza professionale è l'autrice del volume recentemente edito da Marietti, *Il popolo dei bambini. Ripensare la civiltà dell'infanzia,* Margherita Rimi, neuropsichiatra infantile che svolge una intensa attività per la cura e la tutela dell'infanzia e dell'adolescenza, impegnata in prima linea contro violenze e abusi sui minori e a favore dei bambini portatori di handicap. Medicina e poesia costituiscono un connubio indissolubile per Margherita Rimi: infanzia e diritti dei minori sono il fondamento del suo vivere e agire. Ha pubblicato numerose raccolte di versi e nel 2017 le è stato conferito il premio Piersanti Mattarella per la poesia, assegnato per la silloge *Nomi di cosa-Nomi di persona* (Marsilio 2015).

L'attività di medico e quella di saggista e poeta si intrecciano in questo saggio che tratta del tema di elezione di Margherita Rimi. L'autrice indaga e riflette sui bambini e sull'adolescenza e ne individua tratti comuni e segni distintivi che si erigono ad *unicum* di assoluta originalità. Un popolo, un mondo a parte, una civiltà "altra" di cui la studiosa individua la lingua, universale, unica, spontanea, che rifugge ogni regola che non sia la condivisione dell'esperienza: il gioco e i giocattoli costituiscono l'occasione unica, non banale ma vera, per esplorare la cultura del bambino che, spesso, approfittando della connaturata fragilità, può diventare oggetto di abuso.

La scrittura sfiora, con competenza e rigore, il dominio delle scienze umane, della antropologia, della sociologia, del diritto, della letteratura, del cinema. L'autrice cita Winnicot, Freud, Piaget, Frobel, Montessori, Manzoni, Collodi, Pitrè, Tolstoj, Rodari, Comencini, De Sica, e tanti altri ospiti e compagni di viaggio. Mirabili le incursioni letterarie: la giovane futura monaca di Monza, indimenticabile figura de *I Promessi Sposi,* diventa occasione di riflessione sulla manipolazione che dei minori fanno gli adulti, mentre il Pinocchio di Collodi e l'opera di Pitrè rincorrono il gioco e il giocattolo come strumenti di conoscenza atavica dell'essere e vivere bambino.
Abbiamo incontrato Margherita Rimi per conoscere più da vicino le motivazioni da cui muove l'ispirazione del libro e per approfondirne i contenuti.

Le parole di "popolo" e "civiltà", sui quali si incentra questa tua fatica, hanno una accezione semantica non riferibile immediatamente ai domini della medicina e della letteratura eppure, su questi termini, molto ti sei spesa. Tutto il primo capitolo è dedicato a questo argomento. Il senso dei termini usati va al di là dell'uso gergale e, nelle argomentazioni che si dipanano dalle pagine del libro, si avverte l'intenzione – ma anche la tensione affettiva e intellettuale – di delineare uno statuto di legittimazione dell'entità Popolo riferito ai bambini e all'infanzia, con plurimi rimandi a lemmi dalla semantica antica e radicata nella nostra cultura ma anche con riferimento a studiosi e operatori del calibro di Winnicot, Freud, Frobel, Montessori, ecc…. Potresti spiegare quale significato hai inteso attribuire ai termini "popolo" e "civiltà" riferito a "bambini" e "infanzia"?

«Popolo dei bambini è un concetto che ho maturato nel tempo, grazie alla pratica del mio lavoro di neuropsichiatra infantile e agli studi scientifici e letterari. Io considero i bambini un popolo perché rappresentano una comunità universale esistita in ogni tempo e in ogni luogo, che, per le caratteristiche peculiari dei bambini stessi, supera le barriere del concetto di razza, terra, religione, lingua, limiti geografici, così come concepito dagli adulti e giustamente dal Diritto, e lo rappresentano in una visione nuova. Il popolo dei bambini è dunque un popolo *sui generis* per aspetti fisici e mentali, di crescita e di sviluppo, per quello che producono nel gioco, nel linguaggio, nel pensiero, nel disegno: caratteristiche che li accomunano tutti in ogni parte del mondo. Il *popolo dei bambini* ci rappresenta una nuova umanità. È "legittimato" da questa nuova umanità. Dobbiamo essere riconoscenti per questa loro natura e comprenderli più profondamente. Ho fatto riferimento a tanti autori che hanno studiato i piccoli da diversi punti di vista: dalla medicina alla pediatria, dalla psicoanalisi alla pedagogia e psicologia, dalla letteratura alla storia. Necessaria è stata l'esplorazione delle basi antiche del concetto di popolo e ci sono state delle belle sorprese: dal greco *óchlos,* "folla, schiera chiassosa", oppure dal latino *populus,* "generazione, continuità della stirpe, successione, fioritura, ramo" (secondo i dizionari di Giovanni Semerano).
Io penso che bambine e bambini siano portatori di una civiltà, quella che io chiamo *civiltà dei bambini*, costituita dal loro patrimonio linguistico, di impulsi e sentimenti, di fantasia, di gioco e innocenza, di pensiero e cognizioni. Una civiltà costituita dalla loro storia, fatta anche dal loro corpo, di malattie da curare, e violenze da combattere. Una civiltà costituita da tutto quello che un bambino è. Il *popolo dei bambini* è dunque portatore di una civiltà che noi dobbiamo comprendere e apprendere meglio con il cuore e la mente e insieme a loro, e non interpretare secondo i nostri schemi, con i nostri modelli di adulti. È da questa civiltà che bisogna partire e agire nel creare condizioni che sempre più si confacciano ai bisogni dei bambini, alla loro tutela, al loro stesso essere al mondo. Dobbiamo pensare, immaginare e costruire non solo *per* loro, ma soprattutto *con* loro».

I bambini sono un gruppo umano che costituisce un popolo a tutti gli effetti. Perché?

«Sono un popolo per le peculiarità di cui ho detto sopra e per queste peculiarità sono portatori di una civiltà che io ho chiamato *civiltà dei bambini* dalla quale abbiamo bisogno di attingere per un futuro migliore».

Secondo natura e secondo diritto, un popolo, si identifica per la stanzialità in uno spazio determinato, per essere depositario di cultura e tradizioni comuni perpetuati attraverso la lingua. Considerando che non ti riferisci ai bambini di un luogo ben determinato ma ai bambini in generale, di ogni cultura e nazione, quale lingua parlerebbe il popolo dei bambini?

«La lingua del gioco è la lingua universale dei bambini. Se si incontrano quattro, cinque bambini di nazionalità diversa, di lingua e religione diverse, sapranno trovare il modo di giocare tra di loro. Perché il gioco può fare a meno del linguaggio verbale ma, paradossalmente, è una potente lingua della comunicazione tra bambini, che comprende divertimento, curiosità e creatività, movimento e invenzione. Potremmo definirlo un metalinguaggio».

Nel libro scrivi di "bambini come popolo fragile, oppresso e sofferente, che ha attraversato i secoli bui della storia". A cosa ti riferisci?

«La storia dell'infanzia è costellata da violenze di ogni genere. Il popolo dei bambini è stato il popolo più oppresso e perseguitato, quello più maltrattato e torturato nella storia dell'umanità. E, ancora oggi, subisce violenze e crimini di ogni genere: pensiamo ai bambini *kamikaze* utilizzati in azioni terroristiche come bombe umane, ai bambini soldato addestrati alla violenza e alla crudeltà; e ancora alla prostituzione minorile, alle "spose" bambine; pensiamo ai bambini che, in alcuni Paesi, vengono venduti dai genitori per lavorare nelle miniere o nelle fabbriche. In molti Paesi mancano le più elementari leggi a tutela dei minori. E poi si pensi ai regimi del passato e del presente sotto i quali tanti bambini vengono addestrati ed esposti, sin da piccoli, alla violenza e all'odio, "educati" esclusivamente con le armi. Si pensi all'Olocausto che ha coinvolto anche i bambini, sottoposti ad ogni sorta di esperimenti da parte dei medici nazisti. Tutto ciò ha rappresentato e rappresenta tutt'oggi la distruzione e la disumanizzazione dei piccoli da parte degli adulti, un violento sradicamento di tutte le peculiarità dell'infanzia. Una profanazione. Bambini e bambine: un popolo emblema e monito di tutta la sofferenza dell'umanità, della spietata crudeltà dell'essere umano. Del male».

Rispondendo alla domanda, ci hai portato indietro nella storia per rivivere fatti e avvenimenti poco edificanti che hanno riguardato il "popolo dei bambini". Ma, nei tempi più recenti e nel secolo appena passato, le Nazioni e le organizzazioni sovranazionali hanno legiferato a tutela i minori. Nella tua visione, ritieni sufficiente l'intervento del Legislatore?

«La Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia, è il più importante strumento mondiale di tutela dei diritti dei bambini, approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 novembre 1989. Ma la sua è una lunga storia, che ha origine agli inizi del Novecento nel 1923, con la prima Carta scritta da Eglantyne Jebb, fondatrice anche di Save the Children, ratificata nel 1924, a Ginevra dalla Società delle Nazioni. E poi, nel 1959, una nuova dichiarazione venne approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Con la Convenzione del 1989 bambini e bambine diventano soggetti di diritto pari all'adulto, e soggetti giuridici nuovi, portatori di diritti particolari proprio per le loro peculiarità e condizioni. Nella Convenzione sono contemplati il diritto elementare alla vita, alla salute fisica, psichica, morale e spirituale, all'educazione e alla cittadinanza, il diritto di espressione e di opinione. E anche i diritti dei piccoli con handicap. Vengono stabilite protezioni contro la violenza, l'abuso sessuale e lo sfruttamento dei minori, e definite le responsabilità genitoriali e degli adulti. Si dichiara anche che, a loro volta, i fanciulli vadano educati alla responsabilità e al rispetto verso gli adulti e l'ambiente. È una Carta di grande valore morale, etico e civile, oltre che giuridico. In Italia, nell'ultimo ventennio, diverse sono state le leggi emanate a tutela dei piccoli: contro l'abuso sessuale e il maltrattamento; contro lo sfruttamento sessuale, la pedopornografia, il turismo sessuale; contro il lavoro minorile. E leggi a tutela dei diritti di bambini e bambini portatori di handicap. È stato inoltre introdotto il concetto di pedofilia e pedopornografia culturale. Penso che la cultura giuridica stia facendo dei notevoli passi avanti, così come la scienza medico-pediatrica, psichiatrica e psicologica

e pedagogica. Ma è necessario sostenere in altri ambiti questi sforzi. È necessario che la politica e le amministrazioni mettano in atto interventi strutturali e sociali più incisivi a favore dei piccoli e delle famiglie. Anche gli intellettuali, la letteratura e l'arte è necessario che svolgano la loro parte».

Apri il secondo capitolo con l'incipit: "Esiste una civiltà che non consideriamo tale: la civiltà dei bambini". Potresti spiegare quali atteggiamenti e/o quali ostacoli impediscono la generale e consapevole presa d'atto dell'esistenza di una civiltà dei bambini?

«L'ostacolo principale per l'adulto è di assumere lo sguardo dell'altro, in questo caso particolare quello dei piccoli, la loro alterità. Questa posizione diviene essenziale per poter comprendere la *civiltà* di cui sono portatori bambine e bambini. E cioè di tutte le loro caratteristiche psico-fisiche, intellettive, di creatività, curiosità e fantasia, sentimento, tutto quello che producono: linguaggio, gioco, disegno, pensiero, opinioni, scritti, movimento corporeo. La ricerca a cui bambini e bambine si dedicano negli anni della loro crescita, in ogni parte del mondo. Gli adulti, nella loro presunta superiorità di conoscenza e supremazia fisica, non si accostano ai piccoli per ascoltarli come meritano, per assumere la loro prospettiva, la loro visione, per interloquire con loro adeguatamente, per ascoltare le loro specificità, il loro sapere. I piccoli hanno una loro sapienza. Un'umanità diversa. Se la posizione dell'adulto, in tutti i settori del sapere umano, diviene più sensibile, più responsabile verso la *civiltà dei bambini*, di cui io teorizzo l'esistenza, il mondo potrebbe essere migliorato *grazie* e *con* i bambini stessi. Tramite il loro apporto. Non a caso Maria Montessori asserisce che il bambino è maestro nel senso latino di guida. Credo fermamente che una possibile evoluzione del mondo possa essere compiuta dalla civiltà dei bambini».

Leggendo il libro mi sono imbattuto nell'espressione "Civiltà dell'infanzia". Si tratta di una espressione che, nonostante le assonanze linguistiche con la "civiltà dei bambini", hai ritenuto necessario dover chiarire e precisare nel suo significato storico, medico, pedagogico e letterario. La civiltà dell'infanzia è un riflesso di quella che noi chiamiamo la civiltà dei bambini? Puoi aiutarci a comprendere le differenze?

«Fino ad oggi si è affermata «la civiltà dell'infanzia»: questa è un'acquisizione della nostra cultura, e rappresentata da tutto quello che l'adulto ha costruito per i piccoli, dall'istruzione alla medicina pediatrica, dalla psicologia dell'infanzia ai Tribunali per i Minorenni, alla letteratura, alle biblioteche, alle leggi per la tutela dei minori. Include tutte le iniziative promosse nel contesto familiare e sociale, sanitario, e anche nel campo politico e legislativo, culturale ed educativo, e che pongono una speciale attenzione al bambino e ne favoriscono al meglio la tutela, il rispetto, lo sviluppo della personalità. Non sempre, però, quello che è stato creato e pensato dagli adulti per bambini e bambine è stato utile a loro: pensiamo ad alcuni modelli educativi e alla storia dell'educazione, e anche oggi ad alcuni giocattoli non proprio adeguati, o ad alcuni modi di abbigliarli, alcuni modi di arredare le stanze, alcuni modi di parlare con cui gli adulti si rivolgono ai piccoli, cose che non fanno il bene dei bambini, anzi hanno causato e causano danni. Perciò noi abbiamo introdotto il concetto di *civiltà dei bambini:* tutte quelle caratteristiche psico-fisiche, intellettive, di creatività, di gioco, linguaggio che i bambini portano dal loro mondo. Su questo è necessario riflettere: cambiare ottica e prospettiva, a partire da modelli di pensiero dell'adulto applicati ai piccoli. Come ho scritto prima, partire dai bambini stessi, dal loro punto di vista, da quello che ci portano: dalla loro *civiltà*».

Nel terzo capitolo affronti il tema del Gioco e spieghi che il gioco è la lingua del popolo dei bambini e che tutti, da bambini, non abbiamo potuto fare a meno di parlare. Al gioco hai dedicato un interessante excursus storico e scientifico, trattato in modo semplice e colloquiale, seppure rigoroso là dove necessario e, comunque, con tono e modo intrigante così da stimolare il lettore all'approfondimento. A questo punto ti chiedo: sulla premessa che, almeno nelle prime fasi della

vita tutti abbiamo giocato, al "gioco" come strumento e mezzo di comunicazione, gli adulti, i letterati, gli studiosi (cioè gli ex bambini), che valore riconoscono?

«Emblematiche sono espressioni come "vai a giocare ma non sporcarti", e ancora "smettila di perdere tempo a giocare e vai a fare i compiti": frasi che spesso ci siamo sentiti dire nella nostra infanzia. Queste contengono la costruzione di un pensiero squalificante del gioco. Nel primo caso è anche una contraddizione: come fa un bambino a giocare senza "sporcarsi"? Una forma di limitazione in cui i piccoli vengono ingabbiati; e meno male che disubbidiscono. Meno male che si "sporcano", meno male che si divertono, che vanno con i piedi nelle pozzanghere. E meno male che Collodi con il suo straordinario Pinocchio ci riporta a questa immagine del bambino-burattino che vive la sua avventura del gioco e della vita, che fugge, si brucia i piedi, ha paura, gioisce, rischia perfino la morte. Pinocchio demistifica i luoghi comuni della borghesia come ci ricorda Daniela Marcheschi nel suo saggio *Il naso corto* (Bologna, EDB, 2016) e, con il suo stesso essere bambino-burattino, rende più forte e riafferma l'identità dell'infanzia.
La seconda espressione, che ho usato all'inizio, sottintende l'idea, oltre di squalifica del gioco, anche di una netta separazione tra l'impegno scolastico e il gioco. Tra le cose serie e le cose non serie. Ma spesso per i bambini non c'è una scissione così netta e i piccoli imparano meglio giocando anche a fare i compiti, o per esempio ad espletare lavori domestici: le recenti ricerche delle neuroscienze lo confermano. Per i piccoli vita e gioco si embricano fino ad una certa età. Noi adulti dovremmo ricordarci di essere stati bambini e di avere provato quell'irresistibile attrazione verso il gioco e la vita. Il gioco è una delle massime espressioni della civiltà di bambini. Un emblema. A tal proposito cito alcuni libri interessanti: *Il gioco dei bambini* (Roma, Carocci, 2002) di Emma Baumgartner; *Gioco e infanzia*, a cura di Andrea Bobbio e Anna Bondioli (Roma, Carocci, 2019)».

Ora una domanda che rientra nel tuo campo professionale. Guardando al tema del gioco con la prospettiva del neuropsichiatra infantile, possiamo dire che il gioco, quale lingua universale che caratterizza il "popolo dei bambini", è esclusivo solo dei bambini c.d. normodotati?

«Sanno giocare tutti i bambini del mondo e lo hanno fatto in tutte le epoche perché fa parte della loro natura. I bambini sono gli inventori del gioco e inventori di gioco. Giocano anche i piccoli affetti da patologie, giocano anche quelli con disturbi neuropsichici, anche se in un modo che io definirei più singolare: è più frammentario, più irregolare e meno organizzato, ma non per questo meno interessante. A me appare anzi più suggestivo, per certi aspetti: è come scoprire una rappresentazione del mondo differente. Solo alcuni bambini che presentano un Disturbo dello Spettro dell'Autismo grave non sanno giocare: essendo l'autismo un disturbo socio-comunicativo, in un quadro clinico grave, la capacità ludica viene gravemente compromessa. A dimostrazione che il gioco ha anche una funzione comunicativa. L'esame delle capacità e delle qualità di gioco di un bambino rappresenta per il clinico un importante aspetto della valutazione psichica; anche in alcuni casi di abuso sessuale e maltrattamento ci accorgiamo delle violenze nella rappresentazione del gioco. Il gioco accade prima delle parole nei bambini. Il gioco, inoltre, può rientrare nell'ambito del sostegno psicoeducativo per migliorare lo sviluppo dei bambini normodotati e anche di quelli con disabilità psicofisica e intellettiva. Infatti le attività ludiche vengono anche utilizzate nelle terapie riabilitative e psico-riabilitative: Winnicott, pediatra e psicoanalista, scrisse che dobbiamo tanto al gioco dei bambini (*Gioco e realtà*, Roma, Armando, 2006). Il gioco, dunque, è tante cose assieme e molto importanti, un'attività indispensabile per lo sviluppo globale dei bambini, fisico e psichico: incorpora curiosità, creatività e fantasia, socialità, affettività e sentimenti, e ancora intelletto e apprendimenti e corpo, sensorialità e movimento. È una attività indispensabile per sperimentare sé stessi e la realtà. La libertà di creare. Negli ultimi decenni si sono incrementati gli studi in diversi ambiti di ricerca, ma ancora oggi il gioco appare, per molti aspetti, un fenomeno di straordinario fascino, forza, e mistero».

Il lavoro dei bambini è il gioco; gli strumenti di lavoro i giocattoli. Quando affronti il tema del giocattolo, affermi: "il giocattolo è un ponte, uno scambio continuo tra l'operare della fantasia dei piccoli e il mondo dell'adulto. un vero e proprio miracolo della relazione umana …" ed ancora "il gioco e il giocattolo sono il grande romanzo della vita dell'infanzia …". Il giocattolo, quindi, uno strumento di lavoro e, come tale, necessario allo svolgimento di una attività. A pagina 59, la tua argomentazione si arricchisce, sottilmente, con il richiamo all'opera summa di Alessandro Manzoni: nel romanzo dei Promessi Sposi, un personaggio, in particolare, offre lo spunto per arricchire la riflessione sul rapporto bambino e adulto, giocattolo e manipolazione. potresti aiutare a capire le dinamiche che coinvolgono – anche nell'uso dei giocattoli – la relazione tra i bambini e quello degli adulti?

«Come ho già detto il gioco è una grande invenzione dei piccoli e nonostante i numerosi tentativi del mondo degli adulti di estrometterlo, di squalificarlo, impedirlo – poiché esso si fonda su altri principi – ha resistito nel tempo, perché connaturato a bambini e bambine. La lingua del gioco è per noi in parte come una lingua straniera, misteriosa. Nel bambino molto piccolo, per esempio, la madre si inventa una lingua particolare, chiamata *motherese,* per rispondere alle sue vocalizzazioni. Una lingua primaria di intesa tra madre e bambino che è impregnata di gioco attraverso la reciprocità fisica e affettiva. È a iniziare da lì che nel gioco converge il miracolo della relazione umana tra adulto e bambino. Ma i giocattoli e il gioco possono essere manipolati per diversi scopi: Manzoni, nei *Promessi Sposi,* ci dà un esempio di grande letteratura con la storia della piccola Gertrude divenuta poi la monaca di Monza. Gertrude, il cui destino in monastero era già stato deciso dai genitori prima della sua nascita. La relazione tra il padre e la bambina, tra la famiglia e la piccola Gertrude è connotata da continue sopraffazioni, ora con le parole, ora con i comportamenti e soprattutto con i giocattoli che le erano regalati: bambole abbigliate da monaca. Così scrive il Manzoni «Bambole vestite di monaca furono i primi balocchi che le diedero in mano; poi santini che rappresentavano monache; e que' regali erano sempre accompagnati con gran raccomandazioni di tenerli ben di conto. […] Nessuno, però le disse mai direttamente: tu devi farti monaca. Era un'idea sottintesa e toccata incidentalmente, in ogni discorso che riguardasse i suoi destini futuri». In questo caso il giocattolo finalizzato al gioco, allo sviluppo, e affidato alla fantasia del bambino, diviene uno strumento per violare e condizionare, piegare la bambina al volere degli adulti. Sappiamo poi la fine che ha fatto la piccola Gertrude la cui infanzia è stata conculcata. Questo a dimostrazione che la letteratura, con i grandi scrittori, a volte anticipa i tempi, e cioè quello che la psicologia e la psicopatologia dello sviluppo hanno dimostrato successivamente con studi e ricerche scientifiche».

La prossima domanda è attualizzata da tristi avvenimenti dei nostri giorni ovvero della discussa deportazione dei bimbi ucraini dai territori occupati dai Russi. Ti chiedo: quali rapporti si instaurano tra regimi dittatoriali e di terrore e i bambini? Ed ancora, perché i bambini, così fragili e innocenti, fanno tanta paura al potere repressivo e al terrore?

«Alle dittature fanno tanta paura bambine e bambini per il potenziale che possiedono di divenire donne e uomini liberi. Infatti i regimi di ogni tipo e di ogni epoca hanno preso in molta considerazione i piccoli e la loro educazione, non per un vero e proprio interesse verso l'infanzia, ma verso l'obiettivo futuro: plasmare uomini e donne più manipolabili, più facili da subordinare. I regimi hanno visto i piccoli come individui "pericolosi" perché, per loro indole, poco controllabili. Perciò sono una vera e propria minaccia. Se i bambini, dunque, sfuggissero al controllo potrebbero divenire donne e uomini liberi: liberi di essere, di pensare, di agire, e di opporsi ai condizionamenti. Ecco perché i sistemi autoritari sia politici che politico-religiosi si sono occupati ossessivamente e integralmente della vita dei piccoli: della loro educazione, del tempo libero, dei giochi e dei giocattoli, delle relazioni e persino del loro corpo, direttamente e tramite gli adulti. Quello che è accaduto nella storia e sta accadendo in alcune parti del mondo: è un modo per disumanizzare i bambini, renderli succubi. Educarli e rieducarli ad un regime senza libertà di vivere l'infanzia. Negare così l'infanzia. Sradicare

quell'umanità specifica di cui sono portatori, per renderli adulti sottomessi. Ma attenzione, perché ci possono essere forme di costrizione e controllo anche nei Paesi cosiddetti democratici; forme più subdole e diffuse di addestramento a un pensiero rigido uniformato, propinato come pensiero emancipato, mistificato come pensiero libero e "democratico". Limitare la capacità di pensare ai piccoli immergendoli in un mare di contrasti di una società confusa e "adultocentrica" e in parte narcisista, mettere i bambini e bambine in una condizione sociale e scolastica che non faciliti lo sviluppo della propria indole, di un proprio pensiero – sì, di un proprio pensiero, perché i bambini pensano – e di un proprio sogno, equivalgono a forme più infide di costrizione e condizionamento. Significa strutturare una forma di dipendenza dall'altro che si perpetuerà nell'adulto. Un vero e proprio regime senza volto. E, per gli adulti, adeguarsi a idee e comportamenti dominanti senza vagliarli con la propria capacita critica, non esercitata sin dall'infanzia, significa soffocare quello spirito di conoscenza e creatività, di esplorazione del mondo, tipico dei bambini. È anche questa una forma di offesa all'infanzia e un impedimento allo sviluppo di una società migliore».

"Facciamo finta di …", "facciamo finta che…", "facciamo finta che io sia… e che tu sei…": parole che tutti, come bambini prima e come adulti poi, abbiamo pronunciato e ascoltato. Espressioni comuni e, spesso, date per scontate: eppure, per usare le tue parole, aprono "la porta allo spazio dell'avventura, della esplorazione, della vita". Quale significato dobbiamo dare a queste parole e come la scienza può avvalersi di questo straordinario strumento linguistico usato spontaneamente dai bambini?

«Il «facciamo finta» è una straordinaria capacità di bambini e bambine di creare situazioni e relazioni di gioco sia con oggetti e giocattoli sia anche senza oggetto, e di inventare ruoli e identità diverse come in una rappresentazione teatrale, senza seguire un vero e proprio copione, ma inventando momento per momento. Questo tipo di gioco non è finzione nel senso di falsificazione del reale, ma una ricreazione, una invenzione di sé stessi, della realtà e del mondo. Nel gioco simbolico si trasformano gli oggetti di gioco: si può giocare con un bastone che diventa un cavallo, con un pezzo di carta che si trasforma in aereo, con un pezzo di legno che diviene un bambino: questo ce lo dimostra il grande scrittore Collodi che, con Pinocchio, ha attinto molto dai piccoli reinventando la loro storia. Nel gioco simbolico i bambini ci dimostrano che si può giocare anche senza oggetti o senza i giocattoli stessi, immaginando che essi esistano; si può cambiare identità: per esempio un bambino può essere un re, un povero o un animale, e così una bambina può essere un'astronauta, una maestra e così via. I bambini prendono dalla realtà elementi diversi: li rimescolano e li trasformano con grande fantasia e creatività, divertimento, offrendoci una loro storia del mondo. È veramente qualcosa di straordinario. Questa facoltà è in possesso di ogni uomo e di ogni donna, perché tutti siamo stati bambini. Da grandi dobbiamo ricordarci del gioco simbolico e trasporlo nella costruzione-invenzione della nostra vita per renderla più creativa e più vitale. Uomini e donne creativi come i poeti, gli scrittori e gli inventori, gli scienziati, imprenditori ce ne danno una emblematica dimostrazione».

L'operatore sanitario può trarre dal "gioco" elementi utili alla diagnosi di disabilità?

«Come ho detto prima, le modalità di gioco del bambino forniscono tante informazioni sullo sviluppo psico-affettivo, intellettivo e relazionale del bambino. È utile integrare anche il disegno e altri risultati ottenuti dalla somministrazione di test adatti ai piccoli, come per esempio lo Sceno Test, la WISC. Attenzione però, perché la formulazione di una diagnosi completa è un processo di pensiero più complesso che tiene conto di tanti elementi: le osservazioni sul comportamento e le modalità di interazione e di gioco del bambino, la visita strettamente neurologica e psichiatrica, i risultati dei Test. E, se sono necessari, anche altri esami strettamente clinico-strumentali specialistici (esami genetici e metabolici, TAC cerebrale etc…)».

Nel caso di violenza sui bambini, con quali modalità la scienza si approccia a conoscere lo stato di maltrattamento ed a scopo terapeutico?

«Non esiste un test specifico con il quale si può fare diagnosi di abuso o di maltrattamenti. La prima cosa da stabilire con il bambino è una relazione valida, di fiducia e di ascolto. I piccoli si devono fidare dell'adulto prima di aprirsi. Rivelazioni di abuso e di maltrattamenti possono emergere, durante le sedute, nel dialogo, nei disegni, nel gioco dove il bambino proietta spontaneamente le proprie esperienze e la rappresentazione del suo mondo, come già ho scritto. Diverse volte mi è capitato, e capita agli operatori del settore, di costatare, per esempio, attraverso il disegno libero, una conoscenza sessuale non appropriata all'età del bambino. Oppure si possono osservare dei comportamenti sessualizzati non consoni all'età».

In che modo l'ambiente esterno può influire sullo sviluppo complessivo del bambino e, in questo senso, studiosi come la Montessori che contributi hanno dato?

«L'ambiente ha un ruolo molto importante nello sviluppo di bambine e bambini. Per ambiente si intende la famiglia in prima istanza, poi l'ambiente sociale e culturale, la comunità più prossima in cui i piccoli sono immersi: la scuola, gli spazi e strutture urbanistiche a loro dedicati, spazi per i giochi e per le attività sportive e motorie, biblioteche, e altri servizi extrascolastici. L'ambiente sociale e abitativo deve tenere conto anche dei bambini disabili e di tutti quegli interventi sul territorio che ne facilitino lo sviluppo: da centri per la riabilitazione a interventi urbanistici che non sono solo l'abbattimento delle barriere architettoniche. Possiamo immaginare cosa significa per bambine e bambini vivere in ambienti sociali e familiari degradati e poveri, con carenze educative, in quartieri dove domina la criminalità, la violenza e la mafia. È difficile in queste situazioni avere un'infanzia normale, vi sono molti rischi di sviluppare devianze e dissocialità. Sono bambini, non solo defraudati dei loro diritti civili, educativi, affettivi e di crescita, ma anche della loro stessa natura. Il luogo educativo e ludico non può essere rappresentato solo dalla scuola. La scuola può svolge il suo compito, il compito che le compete ma l'intervento deve essere più diffuso nel contesto socio-ambientale e urbano. Sono indispensabili, perciò, azioni e interventi politici e amministrativi più incisivi. Può servire il piccolo parco giochi di dieci metri quadrati, o l'immenso parco giochi dedicato ai piccoli, ma io immagino un contesto in cui i luoghi per i bambini siano più diffusi e integrati nel tessuto urbano. Se vogliamo che le bambine e i bambini crescano più sani, con migliori possibilità di sviluppo fisico e psichico e relazionale, il mondo che sta intorno a loro deve essere riqualificato o riprogettato nella prospettiva di migliorare la loro qualità di vita e, di conseguenza, anche la nostra. Ed è in funzione di ciò che deve evolversi il pensiero degli adulti, la loro sensibilità: verso una c*iviltà dei bambini*. E cominciare a costruirla insieme a loro. Maria Montessori aveva compreso, insieme ad altri pedagogisti, che l'ambiente era inadatto ai piccoli, è per questo che ha realizzato le Case dei bambini, cioè un contesto ben strutturato con materiali specifici: la mobilia a misura, materiale didattico-educativo specifico per promuovere l'esperienza sensoriale, la manipolazione, il movimento e l'apprendimento, con una metodologia didattico-pedagogica nuova. Così scrive: «Non ci fu mai una questione sociale così universale, come quella che sorge dalla oppressione del bambino. Gli oppressi, che cercarono gradualmente il loro riscatto nello svolgersi della vita civile, furono sempre una casta limitata: gli schiavi, i servi, infine gli operai» (*Il bambino in famiglia*, Milano, Garzanti, 1991)».

Due mondi diversi, due nature diverse, un bambino che nasce determina uno scompiglio in famiglia perché l'ambiente familiare non è preparato.

«Maria Montessori, nel libro *Il segreto dell'infanzia* (Milano, Garzanti, 1992), afferma che il mondo del bambino è assai lontano da quello degli adulti: «due forme di vita assai diverse […] anzi contrastanti». Sostiene ancora che l'ambiente familiare non è adatto all'accoglimento del bambino,

perché è strutturato a modello dell'adulto, per cui al bambino si chiede un continuo adattamento. Oggi tante cose sono cambiate, ma il pensiero della scienziata è ancora valido, perché nel nostro tempo è presente ancora un'idea "adultocentrica" che ingabbia il mondo dei piccoli dentro gli schemi dei grandi, non riconoscendo le loro peculiarità. Non riconoscendo la *civiltà dei bambini»*.

Hai dedicato un paragrafo del libro allo scrivere sui bambini e per i bambini: tra avventura e avvenimento, tra avveramento e avvertenze avendo cura di precisare che la letteratura per l'infanzia non è affatto un genere minore. Che significa per te scrivere sui bambini e per i bambini e quali sono le avvertenze da tenere in conto?

«Un'idea diffusa è quella che scrivere sui bambini o per i bambini sia una cosa semplice: lo confermano i moltissimi libri che vengono pubblicati per bambini, ma semplice non lo è affatto. Anzi, è una cosa molto difficile. Entrare nel terreno dei piccoli significa entrare dentro una civiltà che va compresa nella sua complessità, e di cui ho già detto prima. Scrivere di bambini e far parlare i bambini tra di loro e con gli adulti, e anche gli adulti con i bambini, non è cosa semplice. Non è semplice rappresentarli nelle varie forme d'arte come la letteratura, nel cinema, nella fotografia. Mi è capitato di leggere romanzi e poesie che poco avevano a che fare con l'arte e con il rispetto della natura dei piccoli. Per esempio, i bambini vengono adultizzati nel loro modo di essere e di pensare o miniaturizzati e ridotti ad esseri balbettanti. Oppure viene attribuita loro una sessualità pari a quella dell'adulto distorcendo l'affettività, l'essenza di quello che è un bambino o una bambina. Non si capisce perché, quando uno scrittore voglia scrivere, per esempio, un romanzo storico, studi a fondo il periodo a cui farà riferimento, in tutti i suoi aspetti: di ambiente sociale e politico, di pensiero e di linguaggio e costumi. Mentre quando si scrive sui bambini o per i bambini spesso non si fa un lavoro serio e di ricerca. Pertanto, non sempre si rispetta il valore del bambino del quale vengono alterate le caratteristiche della lingua, del pensiero, del gioco e dell'affettività. Anche se si tratta di un contesto immaginario, bambini e bambine hanno pure una loro immaginazione e una loro fantasia, che spesso si trasfigura nell'arte seguendo modelli dell'adulto. Il bambino va studiato e riconosciuto anche per quanto ci dice la scienza, perché una parte della sua specificità, della sua umanità e creatività è restituita anche nella conoscenza scientifica. E la letteratura deve farsi carico di simili conoscenze. È necessario non denominare più letteratura "minore" quella dedicata ai bambini, oltretutto per le cose che ho detto sopra; la letteratura per l'infanzia è una grande letteratura con una lunga tradizione, come afferma il critico Daniela Marcheschi. Purtroppo, però. tante brutte pubblicazioni per bambini sviliscono la letteratura tutta. Ci sono stati dei grandi "interpreti" dell'infanzia nella letteratura, nella fotografia, nel cinema e ne cito qui solo alcuni: Carlo Collodi, Leone Tolstoj, Gianni Rodari, Ágota Kristóf, Josef Koudelka, Robert Doisneau e Letizia Battaglia, Abbas Kiarostami, Luigi Comencini e Vittorio De Sica».

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Nicolò Scandaliato, laureato in giurisprudenza, esercita la professione di avvocato ma anche quella di docente di discipline giuridiche ed economiche, occupandosi di formazione professionale e di insegnamento presso istituti di istruzione superiore. Ha ricoperto la carica di vice presidente del club Unesco di Castelvetrano e ama definirsi "delle lettere amante e cultore dilettante*".*

Napoli città mediterranea: le infrastrutture portuali e l'organizzazione della difesa tra età spagnola e età borbonica

Tavola Strozzi, Napoli, Museo di San Martino

di *Maria Sirago*

Introduzione

Quando Alfonso d'Aragona conquistò il regno di Napoli, nel 1442, esso venne inserito nell'ambito degli scambi commerciali mediterranei della Corona d'Aragona. Il porto napoletano divenne scalo delle navi provenienti da Barcellona e dirette in Oriente insieme agli scali di Gaeta, Castellammare, Salerno (Del Treppo 1972). Il re fece riqualificare l'area marittima proseguendo l'opera di rinnovamento avviata dagli Angioini, per rendere il porto simile a quello di Barcellona. Poi fece riorganizzare le strutture portuali, con ampliamento e fortificazione del molo angioino, fece sistemare la darsena, la dogana regia e la dogana del sale, i magazzini e fece infine ampliare l'arsenale. Quanto alle fortificazioni, l'opera più importante fu il ripristino di Castel Nuovo, danneggiato dalla guerra, trasformato in una reggia turrita (Colletta, 2006, Sirago, 2020: 1010). Ferrante, successo al padre nel 1458, provvide a riorganizzare le strutture portuali: nel 1465 fece demolire l'arsenale angioino dando ordine di ricostruirne uno nuovo con due grosse navate e a partire dagli anni '70 provvide ad ampliare il molo grande, per cui furono spesi 200 mila ducati. Infine nel 1487 fu costruita la "lanterna" (faro) per il cui mantenimento impose un diritto "di lanternaggio". Ma la potenza aragonese cominciava a vacillare. Tra il 1502 ed il 1503 Francia e Spagna decisero la sorte del regno meridionale sul campo di battaglia: il 16 maggio 1503 re Ferdinando il Cattolico occupò il territorio, che assunse lo status di viceregno (Sirago, 2020: 1014ss.).
La prima immagine di Napoli aragonese è quella della Tavola Strozzi, rinvenuta a Firenze nel palazzo Strozzi nel 1901, che probabilmente rappresenta il ritorno trionfale della flotta aragonese dopo la vittoria contro Giovanni d'Angiò, pretendente al trono, avvenuta al largo di Ischia il 7 luglio 1465

(Pane, 1979). Nella tavola si scorgono le fortificazioni del castello e le strutture portuali, dominate dalla lanterna, o torre di San Vincenzo.

Il viceregno spagnolo (1503-1707)

Dopo la conquista spagnola il viceregno, proteso nel Mediterraneo, divenne base di appoggio navale per la flotta spagnola impegnata a combattere turchi e barbareschi che attaccavano continuamente il suo territorio (Mafrici, 1995). Perciò fin dai primi anni di governo la monarchia spagnola si preoccupò di fortificare la capitale e il suo golfo, rafforzando le mura e le fortezze (Pessolano, 2005). Anche il porto e l'arsenale, che avevano subìto pesanti danni durante la guerra di conquista, furono ripristinati (Pessolano, 1993: 71). Nel 1521 l'ammiraglio ottomano Piri Reis DI Solimano il Magnifico, uno dei primi cartografi, nel suo "Libro del mare" (*Kitab – i – Bahriyyé*) descriveva Napoli come la città "più incomparabile", dotata di un porto in cui confluivano molte sorgenti di acqua potabile utilizzate per il rifornimento delle navi che si ancoravano (Bausani, 1979: 189-190). Le tavole sono molto dettagliate, come quella di Napoli, dove si evidenzia il molo vecchio con la torre di San Vincenzo (la lanterna) e un campanile (Santa Chiara), e mostrano la perizia del cartografo, impegnato nel rappresentare graficamente i punti dei possibili attacchi della flotta (Ventura, 1990, tavola 8).
Durante i suoi circa venti anni di governo, don Pedro de Toledo, definito il viceré urbanista, attuò una politica volta alla fortificazione della capitale, con l'idea di realizzare la "città degli spagnoli", una cittadella del potere politico-militare separata e opposta alla "città dei napoletani", una città ideale ispirata ai trattati cinquecenteschi sulle fortificazioni, in cui erano compresi la nuova arteria, via Toledo, aperta per collegare la città antica alle nuove costruzioni, e i quartieri spagnoli, dove dovevano essere alloggiati i numerosi soldati necessari alla difesa cittadina e difesa da Castel Sant'Elmo, in collina, e da Castelnuovo, potentemente fortificati (Pessolano, 1998).
La difesa "alla moderna", che doveva essere attuata anche a Napoli, scaturiva dai numerosi studi in merito alle fortificazioni effettuati nel corso del Cinquecento in seguito ai cambiamenti nell'arte della guerra. Difatti si discuteva su come attuare la difesa, con le fortificazioni, create in epoca toledana, in primis il Castel Sant'Elmo costruito sul colle di San Martino (Pessolano, 2005) o con la creazione di potenti flotte per contrastare quelle nemiche (Sirago, 2005). Nel piano toledano si inserivano anche il ripristino di Castelnuovo, un luogo simbolico non tanto per la difesa ma soprattutto per il suo ruolo rappresentativo nel cuore della "città degli spagnoli" e del Castel dell'Ovo, simbolo delle antiche strutture fortificate che con l'avvento delle armi da fuoco aveva mostrato tutta la sua debolezza (Amirante, 2005).
Dalla seconda metà del Cinquecento, mentre i turchi incrementavano la loro potenza navale e divampava la guerra in Mediterraneo, si cominciarono ad elaborare degli studi per il ripristino del porto e il potenziamento dell'antico arsenale aragonese (Pessolano, 1993), che doveva essere ampliato per aumentare le costruzioni. Dieci anni dopo i turchi assediarono Malta ma furono sbaragliati dalla potente flotta spagnola comandata dal generale Garcia de Toledo, figlio di don Pedro (Sirago, 2018). Si capì allora che non vi era più scampo: si doveva allestire una potente flotta per distruggere i turchi. In quegli anni nell'arsenale napoletano si lavorava a pieno ritmo per costruire quante più galere possibili. Il 20 maggio 1571 furono firmati a Roma in presenza del papa e dei rappresentanti della monarchia spagnola e della Repubblica di Venezia i capitoli della "Sacra Lega", una alleanza cristiana contro il turco. In pochi mesi fu allestita una grossa armata di circa duecento navi, tra cui 30 galere costruite nell'arsenale napoletano, poste al comando di don Giovanni d'Austria, fratellastro di Filippo II, a cui si aggiunsero tre grosse galeazze veneziane, che il 7 ottobre a Lepanto sbaragliarono la flotta turca (Sirago, 2021a).
Dopo la vittoria di Lepanto apparve chiaro che bisognava stare all'erta perché i turchi avevano ricostruito rapidamente la flotta distrutta. In questi anni si ripresero le discussioni sulla necessità di rendere il porto napoletano più sicuro e agibile e di un arsenale capace di costruire più galere. Il primo gennaio 1578 fu posta infatti la prima pietra per la costruzione di un nuovo arsenale in un luogo diverso da quello dove era ubicato il precedente, tra la torre di San Vincenzo (la lanterna) e il Castel

dell'Ovo, ben difeso da due castelli, nel quartiere spagnolo. Il progetto di frà Vincenzo Casali, assunto l'anno seguente per dirigere i lavori, prevedeva ben venti arcate più grandi e due minori (Pessolano, 1993: 117-123). Poi a partire dal 1598 vennero redatti numerosi progetti per il ripristino del bacino portuale, in ottemperanza agli ordini di Filippo III, che voleva far costruire un nuovo molo. La supervisione fu affidata a Domenico Fontana, ingegnere papalino, che propose un progetto ritenuto troppo costoso. Iniziarono così solo lavori di ripristino, distrutti da una tempesta nel 1601. Da quel momento la monarchia spagnola, attanagliata da una crisi economica che divampava in tutta Europa, provvide solo alle riparazioni di ordinaria amministrazione (ibidem). Unico lavoro ex novo fu la creazione della darsena, nel 1666, su progetto dell'architetto Bonaventura Presti (idem: 92ss.), necessaria per le riparazioni degli otto vascelli che componevano la Armata dell'Oceano napoletana, formata dal 1623 per ordine di Filippo III (Sirago, 2022).

Il viceregno austriaco (1707-1734)

Durante il viceregno austriaco, in primo luogo si provvide a ricostruire la flotta, necessaria per la difesa dagli attacchi nemici (Sirago, 2016). Il 3 maggio 1710 fu istituita una Giunta di Commercio per riorganizzare il settore mercantile e fu data attenzione ai porti, molti dei quali in epoca spagnola erano stati interdetti per limitare il contrabbando. Per quello della Capitale l'ingegnere Giuseppe Stendardo propose di prolungare il molo fino alla Torre di San Vincenzo, con una spesa prevista di 350 mila ducati: il lavoro, troppo oneroso, non fu però effettuato (Sirago, 2004: 31).
Perciò nel 1733 si provvide solo ad un "nettamento" ordinario e ad una riparazione della banchina (Pessolano, 1993: 107). In quel periodo si passò dalla difesa "passiva" di epoca spagnola, con fortificazioni di castelli e torri, a quella "attiva", di nuova concezione, con una flotta ben armata, un sistema portuale ben organizzato e un potenziamento del commercio con i porti franchi di Messina e di quelli adriatici di Trieste e Fiume, mentre venivano dismesse le torri costruite in epoca spagnola.
Inoltre l'imperatore Carlo VI per ampliare il commercio con il Levante nel 1718 stipulò un trattato di commercio con la Porta Ottomana (Sirago, 2008: 240 e 2016: 89). Ma non fu tralasciato un dettagliato piano di difesa, con il potenziamento delle antiche fortificazioni e il controllo dei cinque forti costruiti nel 1703 dal marchese di Villena, Juan Manuel Fernández Pacheco, a protezione del golfo di Napoli a San Giovanni a Teduccio (Vigliena), al Granatello (Portici), alla torre di Resina, allo scoglio di Rovigliano e a Castellammare (Amirante, 2008: 52). Il piano di difesa è riportato nelle carte conservate nell'Archivio di Stato di Napoli, le "Carte Montemar", raccolte da José Carrillo de Albornoz, duca di Motemar, capitano generale dell'esercito spagnolo, quando organizzò la conquista del regno come inviato di Carlo di Borbone (Colletta, 1981, cap. II).

Il primo periodo borbonico (1734-1806)

Con la conquista di Carlo di Borbone, nel 1734, il regno riebbe la sua indipendenza. Fin dall'inizio del suo governo i ministri che lo attorniavano, in primis Bernardo Tanucci, cercarono di attuare un nuovo sistema amministrativo per far progredire la vita economica e civile del Regno. In parte si continuò a seguire la politica mercantilistica introdotta durante il viceregno austriaco. Ma ben presto ci si rese conto che bisognava riorganizzare le strutture politiche ed economiche del nuovo regno: nel 1735 fu creata una "Giunta di commercio", sostituita nel 1739 dal "Supremo magistrato di Commercio". Il primo obiettivo era quello di ripristinare i principali porti del regno per far sviluppare i commerci: fu perciò creata una "Soprintendenza dei porti e moli del Regno", diretta da Giovanni Bompiede, capitano del porto di Napoli (Pezone, 2006), che doveva redigere i progetti per i nuovi porti (Sirago, 2004: 33ss.). I primi lavori iniziarono a Napoli nel 1739 e si conclusero verso il 1743: si prevedeva di ripristinare l'antica struttura e di continuare il braccio foraneo fino all'altezza del molo di mezzo, per ampliare le zone di attracco, di restaurare la "banchetta del molo" e riorganizzare le attrezzature di servizio, migliorando anche la darsena e l'arsenale.

Inoltre, vennero effettuate opere difensive sulla punta del molo grande e furono rettificati i bastioni di Castelnuovo, furono costruiti il palazzo della Deputazione della Salute all'Immacolatella dall'ingegnere Domenico Antonio Vaccaro e gli altri edifici per la conservazione della farina al molo piccolo (Mandracchio). Con queste costruzioni si voleva attuare una migliore specializzazione funzionale dei diversi scali cittadini, potenziando l'area doganale senza spostarla dai luoghi antichi articolandola su una grande arteria creata attorno al molo piccolo (l'attuale via Marina) (Pessolano, 1993: 109ss.). Ma tutto ciò si realizzò in seguito alla demolizione di sezioni della cinta muraria e di alcune porte, una demolizione necessaria sotto la spinta dell'urbanizzazione della popolosa capitale, circa 350 mila abitanti, seconda solo a Parigi (Pessolano, 2008: 38ss.).
Ma un nuovo corso si apriva per il regno meridionale: il 6 ottobre 1758 Carlo di Borbone, divenuto re di Spagna, cedette al terzogenito Ferdinando gli "Stati e Dominj italiani" (regni di Napoli e Sicilia, Stato dei Presidi di Toscana, beni allodiali, o personali, farnesiani e medicei) dove aveva regnato per 25 anni, istituendo un Consiglio di Reggenza per amministrare i regni durante la minore età del giovane re presieduto dal segretario di Stato, Bernardo Tanucci, che da quel momento cominciò a scrivere una missiva settimanale a Carlo per informarlo della situazione del regno (Sirago, 2019: 512).
Uno dei primi problemi da risolvere era quello delle fortificazioni delle città di mare (Sirago, 2008), necessarie per la difesa dagli attacchi nemici (Mafrici, 2007: 647ss.). Inoltre, vi era l'inquietudine suscitata dalla guerra tra Francia e Inghilterra, la guerra dei sette anni, terminata nel 1763 (Füssel, 2013), in cui furono coinvolte le principali potenze dell'epoca, che creava difficoltà per il commercio, L'arroganza degli inglesi, presenti con la flotta nel Mediterraneo dopo lo scoppio della guerra con la Spagna nel gennaio del 1762, arrivò al culmine in febbraio, quando cannoneggiarono Siracusa con 8 navi e fregate. Questo continuo stato di incertezza della politica estera aveva creato forti preoccupazioni tra i ministri della Reggenza che temevano un bombardamento anche sulla Capitale. Perciò fu dato ordine al principe di Jaci, Stefano Gravina, capitano generale delle forze di terra, membro del Consiglio di reggenza, di organizzare la costruzione di una serie di batterie in tutto il golfo con potenti cannoni acquistati in Svezia iin modo da difendere la Capitale e il Golfo, in primis a quella posta alla punta di Posillipo.
Tornata la pace si continuò a incrementare la costruzione della flotta, necessaria per la protezione delle navi mercantili. Un'altra capillare revisione delle batterie del Golfo Napoletano fu fatta nel 1766: i punti più nevralgici, dove furono posti potenti cannoni, erano il molo con i suoi magazzini, la fonderia, i mulini, il Castel nuovo, i castelli del Carmine, di Sant'Elmo e dell'Ovo, la punta di Posillipo, l'Accademia di Marina (fondata nel 1735) e il porto del Granatello, prospiciente la reggia di Portici, usato dal re per pescare (Sirago, 2019: 520ss.). Raggiunta la maggiore età, il 12 gennaio 1767, al compimento del sedicesimo anno, il re iniziò il suo governo, sia pure con l'ausilio dei ministri dell'abolita reggenza, in primis il Tanucci. Ma dal 1768, dopo il matrimonio di Ferdinando con Maria Carolina, figlia di Maria Teresa d'Austria, lo scenario politico cambiò. Nel 1776 la regina ottenne che fosse "giubilato" (messo in pensione), non sopportando i continui scambi epistolari col suocero Carlo che continuava a volersi ingerire nel governo del regno napoletano (Sirago, 2019: 534).
Dopo l'allontanamento del Tanucci la regina prese saldamente in mano le redini del governo. Per ripristinare la flotta nel 1778 chiese aiuto al fratello Pietro Leopoldo, granduca di Toscana, che permise a John Acton, suo generale della Marina, di recarsi a Napoli. Qui, dopo essere stato assunto dalla regina, che lo nominò direttore della Real Marina, Acton stilò un "piano per la Marina" in cui prevedeva di costruire una potente flotta con vascelli a 24 cannoni nel nuovo Real Cantiere costruito a Castellammare nel 1783. Ma nel 1798, quando il re fuggì a Palermo mentre a Napoli arrivavano i francesi dette ordine di bruciare la flotta costruita da Acton (Sirago, 2021b).

Dal decennio francese (1806-1815) all'Unità (1861)

Appena insediato re Giuseppe, per ordine del fratello Napoleone, dette ordine al generale Campedon di studiare le possibili difese per la capitale ripristinando le batterie del molo, di Castel dell'Ovo e del

litorale marittimo per impedire un attacco dal mare (Pessolano, 2008: 39; Amirante, 2008). Fu poi potenziato l'arsenale di Castellammare, dove dovevano essere costruiti i nuovi vascelli a 80 cannoni, e furono ripristinati i principali porti, i cui progetti vennero stilati dagli ingegneri della "Scuola di ponti e strade" istituita da Gioacchino Murat nel 1808. Dopo la Restaurazione (1815) furono ripresi i progetti redatti in epoca francese, in primis per il porto e l'arsenale di Napoli e il cantiere di Castellammare, adeguato poi anche per le navi a vapore, costruite a partire dal 1818 (Sirago, 2015). Ma le antiche mura, con l'incremento della popolazione, vennero man mano inglobate dagli edifici per attuare una riqualificazione urbanistica e architettonica. Come simbolo delle antiche fortificazioni sono rimasti solo Castelnuovo, Castel dell'Ovo e Castel sant'Elmo, divenuti contenitori multifunzionali di attività diverse (Pessolano, 2008: 45-46).

Conclusioni

La capitale meridionale, che in età spagnola doveva assolvere la funzione di "cittadella fortificata", nel corso del Settecento ha subìto una totale trasformazione urbanistica, soprattutto a partire dall'epoca di Carlo di Borbone, quando il regno ha ritrovato la sua indipendenza e la Capitale è stata adeguata al suo nuovo ruolo. Si è continuato per tutto il Settecento a temere l'attacco dei nemici ma la difesa è stata affidata alle batterie costiere a difesa del golfo. Intanto Napoli assumeva l'aspetto di una "città di loisir", visitata da numerosi "grandturisti", soprattutto stranieri, che descrivevano con meraviglia la Villa Reale, fatta costruire da re Ferdinando a fine Settecento, seconda solo ai giardini parigini delle Tuileries. Dall'Ottocento si cominciò a sviluppare anche la balneazione, sia termale che marina, per cui la città divenne sempre più "a la page", assumendo il volto di una città turistica (Sirago, 2013). Dopo l'Unità Napoli perse lo status di capitale, per cui i traffici portuali diminuirono. Ma dal 1880 si fecero importanti lavori per ampliare il porto, divenuto in breve il porto per l'imbarco degli emigranti (De Majo, 2011).

Riferimenti bibliografici

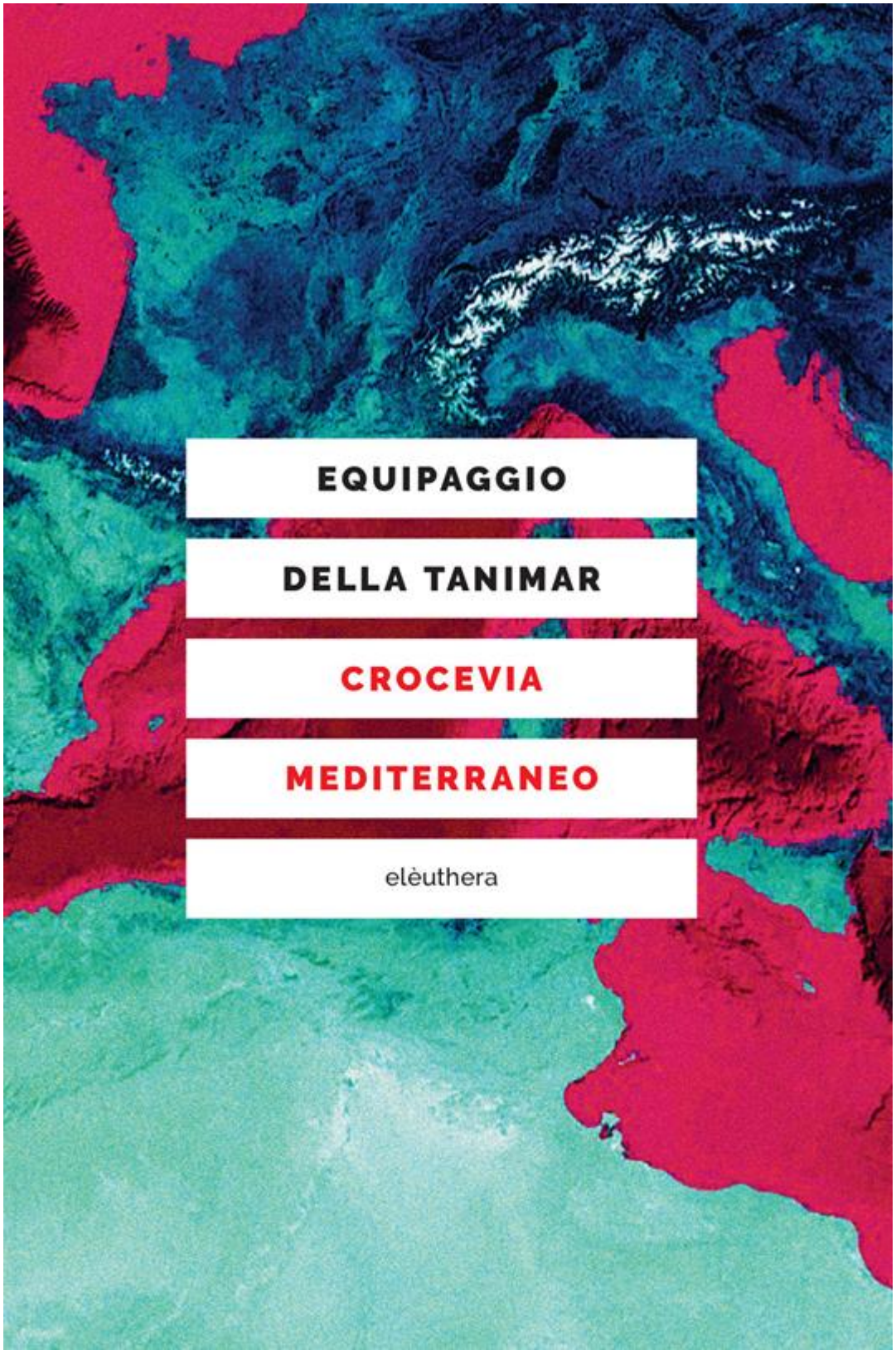
Amirante G. (2005). *Origine e dismissione di due fortezze napoletane: Castel dell'Ovo e castel Nuovo*, in *L'architettura degli ingegneri. Fortificazioni in Italia tra '500 e '600,* a cura di Marino A., Roma, Gangemi ed.:165- 194.
Amirante G. (2008). *La dorsale difensiva napoletana e le fortificazioni alla 'sinistra' e alla 'dritta' del golfo*, in Amirante G. Pessolano M.R, a cura di, *Territorio, fortificazioni, città difese del Regno di Napoli e della Capitale in età borbonica,* Napoli, ESI: 51-89.
Amirante G. Pessolano M.R. (2005), *Immagini di Napoli e del Regno. Le raccolte di Francesco Cassiano de Silva*, ESI, Napoli.
Bausani A. (1979), *L'italia nel Kitab – i Bahriyyé di Piri Reis*, «Il Veltro», 23,2/4: 173-195.
Braun G., Hogenberg F. (1582), *Civitates Orbis Terrarum*, Band 1, 1572, *Ausgabe Beschrèibumg und Contrafactur der vornembster Stät der Welt*, Köln.
Colletta T. (1981), *Piazzeforti di Napoli e Sicilia. Le "carte Montemar"*, Napoli, ESI.
Colletta T. (2006), *Napoli, città portuale e mercantile. La città bassa, il porto e il mercato dall'VIII al XVIII secolo*, Roma, Edizioni Kappa.
Del Treppo M. (1972), *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XV*, Napoli, L'arte tipografica.
De Majo S. (2011), *Il porto di Napoli dall'Unità alla Seconda guerra mondiale. Storia di una lenta affermazione,* in Garzella G., Giulianelli R., Simonella I., Vaccari O., a cura di, *I porti della penisola italiana. Due mari a confronto tra storia e sviluppo futuro*, Pisa, Pacini.
Füssel M. (2013), *La guerra dei sette anni*, Bologna, Società editrice il Mulino.
Mafrici M. V. (1995), *Mezzogiorno e pirateria in Età moderna (secoli XVI-XVIII),* Napoli, ESI.

Mafrici M. V. (2007), *Il Mezzogiorno d'Italia e il mare: problemi difensivi del Settecento*, in Cancila R., a cura di, *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII),* in «*Mediterranea. Ricerche storiche*», 4, 2 voll., II: 637-663, on line.
Pane R. (1979), *La Tavola Strozzi tra Firenze e Napoli*, «Napoli nobilissima», XVIII: 3-12.
Pessolano M.R. (1993), *Il porto di Napoli nei secoli XVI-XVIII*, in Simoncini G., a cura di, *Sopra i porti di mare,* II, *Il Regno di Napoli,* Firenze, Olschki: 67-123.
Pessolano M.R. (1998), *Napoli nel Cinquecento: le fortificazioni «alla moderna» e la città degli spagnoli*, «Restauro», 146: 59-118.
Pessolano M.R. (2002), *Napoli viceregnale. Strategie difensive, castelli, struttura urbana,* in *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa: 1869-1925.
Pessolano M.R. (2005), *Ipotesi per la difesa di Napoli vicereale*, in Marino A., a cura di, *L'architettura degli ingegneri. Fortificazioni in Italia tra '500 e '600,* Roma, Gangemi ed.:145-164.
Pessolano M.R. (2005), *Napoli e il regno fra antiche fortezze e nuove proposte*, in Amirante G. Pessolano M.R., a cura di, *Territorio, fortificazioni, città difese del Regno di Napoli e della Capitale in età borbonica,* Napoli, ESI: 11-49.
Pezone M. G. (2006), *Ingegneria idraulica in età borbonica: l'opera di Giovanni Bompiede*, in Buccaro A., Fabricatore G., Papa L. M., a cura di, *Storia dell'Ingegneria*, Atti del 1° Convegno nazionale, Napoli, 8-9 marzo 2006, Cuzzolin ed.: 897-908.
Sirago M. (1993), *Attività economiche e diritti feudali nei porti, caricatoi e approdi meridionali tra XVI e XVIII secolo,* in Simoncini G., a cura di, *Sopra i porti di mare,* II, *Il Regno di Napoli,* Firenze, Olschki: 329-433.
Sirago M. (2004), Le città *e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del mezzogiorno moderno,* Napoli, ESI.
Sirago M. (2005). *Il Regno di Napoli: strategie difensive e città di mare in epoca spagnola,* in *L'architettura degli ingegneri. Fortificazioni in Italia tra '500 e '600, a cura di Marino A.,* Roma, Gangemi ed.:195-207.
Sirago M. (2008). *Città di mare e trasformazioni nell'assetto difensivo tra '700 e '800,* in Amirante G. Pessolano M.R, a cura di, *Territorio, fortificazioni, città difese del Regno di Napoli e della Capitale in età borbonica,* a cura di AMIRANTE G. e PESSOLANO M.R., Napoli, ESI: 239-257.
Sirago M. (2013). *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900,* Napoli, edizioni Intra Moenia.
Sirago M. (2014). Lo sviluppo della navigazione a vapore in età borbonica (1815–1861), «Naval History», Quaderno 2014, *La SISM ricorda Alberto Santoni (1936 -2013),* Società Italiana di Storia Militare: 433-450.
Sirago M. (2016), *La ricostruzione della flotta napoletana e il suo apporto alla difesa dei mari nel viceregno austriaco (1707 – 1734*), «Archivio Storico per le Province Napoletane»: 71-98.
Sirago M. (2018), *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503 -1707),* Ogliastro Cilento (Salerno), Licosia ed.
Sirago M. (2019), *La politica marittima di Bernardo Tanucci nell'epistolario con Carlo III re di Spagna,* «Cuadernos de Illustración y Romanticismo», n. 25: 507-538, on line.
Sirago M. (2020), La politica marittima degli aragonesi a Napoli (1442-1500), in D'Agostino G. – Fodale S., Miglio M., Oliva A.M., Passerini D., Senatore F., a cura di, *La Corona d'Aragona e l'Italia*, Atti del XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Roma – Napoli, 4-8 ottobre 2017, Roma, Istituto Storico per il Medioevo: 1029-1039.
Sirago M. (2021a). *La città di Napoli: un grande arsenale per Lepanto*, «Proposte e ricerche. Economia e società nella storia dell'Italia centrale», anno XLIV, inverno/primavera: 107-125.
Sirago M. (2021b), *Il cantiere di Castellammare*, «Cultura e territorio. Rivista di Studi e Ricerche sull'Area Stabiana e dei Monti Lattari», 2021: 20-33.
Sirago M. (2022), *La costruzione dell'Armada del Mar Oceano a Napoli nel Seicento: dalle galere ai galeoni e vascelli*, «Nuova Antologia Militare», Rivista interdisciplinare della Società Italiana di Storia Militare, N. 3, fascicolo 11 -Giu. 2022, Storia Militare Moderna: 143-194, on line.
Ventura A. (1990), *Il regno di Napoli di Piri Re'is. La cartografia turca alla corte di Solimano il Magnifico,* Cavallino di Lecce, Capone ed.

Maria Sirago, dal 1988 è stata insegnante di italiano e latino presso il Liceo Classico Sannazaro di Napoli, ora in pensione. Partecipa al NAV Lab (Laboratorio di Storia Navale di Genova). Ha pubblicato numerosi

saggi di storia marittima sul sistema portuale meridionale, sulla flotta meridionale, sulle imbarcazioni mercantili, sulle scuole nautiche, sullo sviluppo del turismo ed alcune monografie: *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2013; *Gente di mare. Storia della pesca sulle coste campane*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2014, *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503 -1707)*, Licosia ed. Napoli 2018.

Fare ricerca attraverso il mare: per una nuova etnografia del Mediterraneo



di *Giuseppe Sorce*

Sono questi giorni d'estate, seppur singolari, ma a cui forse dovremmo abituarci, che come ogni anno fanno da sfondo a un inevitabile aumento degli approdi nelle coste europee, le nostre particolarmente, di migranti. Sono questi giorni di maggio e giugno che avrebbero dovuto vedere un aumento, quantomeno, seppur, lieve, della capacità empatica del nostro sguardo, attitudine, predisposizione, all'accoglienza, al salvataggio, di migliaia di vite che vengono da oltre mare, perché proprio in questi giorni tragedie climatiche e umanitarie hanno investito il nostro Paese. E invece no, ennesimi morti, ennesime vittime, ennesime tragedie nelle coste italiane e greche [1], in questi giorni.
Dialoghi Mediterranei, lo sappiamo, è da sempre in prima linea nel raccontare quanto succede, nell'intervenire nel dibattito nazionale e non solo, nello studiare e nell'interrogarsi su questo dramma umano di cui i nostri occhi e le nostre coscienze si vanno assuefacendo sempre di più in una sorta di placida e rassegnata tristezza e ipocrito rammarico tipicamente occidentalistico e niente più.
Anch'io sono alcune volte intervenuto sul dibattito, ho incontrato testi importanti di cui ho discusso, ho commentato studi utilissimi che da terraferma cercavano di far fronte a questo fenomeno storico destinato ad essere ricordato come una lunga e silenziosa, per noi, strage alla quale, come cittadini europei, abbiamo risposto spesso soltanto con omertà. Da terraferma dicevo. Questa volta invece mi trovo di fronte un lavoro completamente nuovo, un esperimento che forse qualcuno non considererà sufficientemente rigoroso, ma finalmente un'esperienza, un lavoro, un viaggio, che ha tentato di costruire qualcosa di diverso dal solito: fare ricerca attraverso il mare. Questo è anche il titolo dell'introduzione di questo testo intitolato *Crocevia Mediterraneo,* di *Equipaggio della Tanimar,* a cura di Jacopo Anderlini e Enrico Fravega, edito da Elèuthera (2023). Cosa racconta allora questo volume, cos'è? Come si colloca nel dibattito e nel panorama culturale ed editoriale italiano? Anderlini e Pellegrino scrivono:

«su un'imbarcazione, abbiamo provato a dare conto della complessità di questo spazio – il Mediterraneo – in un viaggio di due settimane con tappe a Pantelleria, Lampedusa, Linosa e Malta, dove di volta in volta ci siamo riuniti con gruppi di ricercatrici e ricercatori a terra. Nell'arco di due settimane, dal 26 settembre all'11 ottobre 2022, abbiamo attraversato il Mediterraneo centrale facendo tappa nei principali snodi della mobilità migrante e del controllo confinario europeo. È la prima volta che un'imbarcazione di scienziati sociali abita questo campo in prima persona, nello spirito di una sociologia pubblica che possa confrontarsi e incidere direttamente sul reale. Un'etnografia del mare costellata di incontri e della partecipazione diretta in un contesto sociale complesso».

Il volume è quindi sia un'etnografia del mare che un diario di viaggio, in cui i capitoli, che scandiscono i giorni di viaggio passati per mare o nelle isole, sono le voci plurime o singole dei componenti dell'equipaggio. Si tratta quindi di un'esperienza tanto singolare, inedita, spiazzante per il lettore quanto per i membri dell'equipaggio stesso. Un'etnografia del mare come è stata appunto chiamata:

«l'applicazione al contesto marittimo dell'approccio etnografico ci ha costretto a rivedere una molteplicità di presupposti teorici ed epistemologici, mutando, in questo modo, sia le nostre pratiche sia il nostro sguardo. Fare ricerca in mare, sul mare, infatti ha comportato la revisione di alcuni nostri posizionamenti, sia rispetto all'oggetto di ricerca (basti pensare ad esempio che molte delle cose che accadono per mare, accadono di notte, regolate anche dalle maree, dal tempo, dal mare appunto, come è avvenuto per gli attracchi e gli sbarchi di cui siamo stati testimoni, che possono essere visti quindi solo se si è in mare e/o in porto), sia rispetto alle dinamiche tra i diversi membri del gruppo di ricerca (portati a vivere in uno spazio stretto di confronto costante e a percepire così molto più marcatamente come gli stessi eventi siano evidentemente vissuti in modo diverso e selettivo da ciascun/a etnografo/a, ad esempio). Così, nell'ambigua e a volte complessa sovrapposizione che è emersa tra gruppo di ricerca e "crew" si sono aperti inediti spazi di riflessione e di elaborazione; e sono emerse pratiche di lavoro di "analisi circolare" in cui tutti collaboravano con tutti: passare il tempo tra un incontro e l'altro a rileggere le proprie note di campo agli altri, registrare le note per comporle in dialoghi esemplari, trame di una drammaturgia corale».

E ancora, tutto il libro è costellato da una dimensione audio-visuale che cerca di restituire il sentire e il vissuto dell'equipaggio andando a costituire una dimensione narrativa che trascende sia la dimensione diaristica che quella etnografica. Ci ritroveremo quindi non solo parte noi stessi della crew ma noi stessi isolani, viaggiatori, ricercatori e testimoni di ciò che avviene in quei luoghi e in quel – nostro – mare. Tutto il volume è attraversato non solo da uno spirito di scoperta e ricerca ma da un afflato umano, da una solidarietà e urgenza umanitaria che investe il lettore, accademico e no, spingendolo ad aprire gli occhi e il cuore a ciò che ogni giorno succede poche miglia oltre le nostre coste. Se i luoghi tracciati e visitati sono solite prede del turismo, di massa o di nicchia, qui li ritroviamo raccontati da una pluralità di sguardi, questa volta animati da tensioni troppo spesso aliene e lontane da quei luoghi, quelle traiettorie, quelle onde.

«Il Mediterraneo è sicuramente uno spazio conteso dai diversi dispositivi e apparati di controllo confinario, dall'incontro/scontro tra gli ordinamenti giuridici degli Stati e il diritto internazionale, dall'insopprimibile volontà a muoversi verso un futuro che si spera migliore. Uno spazio composto da economie diverse e intrecciate tra loro, dal turismo, alla pesca, alle zone economiche speciali, alla finanza, dove vecchi poveri e nuovi ricchi si incontrano. In questo contesto, il passato, la memoria, diventa o un rimosso scomodo con cui è difficile fare i conti o un campo di battaglia per definire presente e futuro di un luogo. La solidarietà, a volte irruenta a volte più silenziosa, o negata e schiacciata, è il filo rosso che attraversa tutte queste tappe. Una solidarietà talvolta legata a esperienze e memorie passate di un luogo o proveniente da altrove, capace già di eccedere il gesto compassionevole e farsi azione (quindi politica), prefigurando futuri post-confinari».

Come detto prima, *Crocevia Mediterraneo* è sia un'esperienza nuova per il lettore quanto un'esperienza nuova in senso assoluto per l'equipaggio:
«da qui scaturiscono le due principali sfide metodologiche che abbiamo cercato di affrontare nella nostra missione nautico-etnografica. La prima ha a che fare con il "decentramento conoscitivo" che abbiamo dovuto operare stando in mare. Stare in mare, stare male, "stare mare" ha cambiato il nostro posizionamento sul campo e il nostro modo di pensarci. Innanzitutto, perché i tempi della ricerca, e i margini di autonomia dei ricercatori imbarcati a bordo della Tanimar, sono mutati radicalmente; fortemente condizionati dall'esperienza del vivere in barca. La seconda sfida riguarda la dimensione collettiva dell'esperienza che abbiamo vissuto in barca e il tentativo di trasformarci da équipe di ricerca in crew. Ovvero di provare a rompere l'individualismo metodologico che caratterizza anche le pratiche di ricerca non-standard, provando a realizzare un'etnografia collettiva. Una scelta che ci imponeva, innanzitutto, di diventare gruppo».

È un viaggio a più direzioni e un viaggio ricorsivo questo libro. Una narrazione che veleggia fra il racconto di viaggio, l'evocazione poetica e l'orizzonte etnografico, che si immerge nella collettività di chi la produce per riemergere fra la collettività di chi la riceve provando, e secondo me riuscendoci, a portarci con sé.
Come detto, i capitoli sono tappe che seguono le coordinate del viaggio. Alcuni giorni come il terzo presso Lampedusa sono come dei resoconti stesi da una pluralità di voci dell'equipaggio, a più mani, altri invece sono più intimi, dove ogni voce è uno sguardo diverso pur per lo stesso itinerario, lo stesso spazio dentro e fuori. La barca e il mare e le isole. Come scrive Luca Queirolo Palmas nel terzo capitolo scritto con Jacopo Anderlini, Daniela Leonardi, Antonino Milotta, Vincenza Pellegrino, dal titolo *Stare mare. Appunti corali, in navigazione verso Lampedusa* – Mar Mediterraneo 36° 29' Nord – 12° 04' Est:

«Luca. La chiesa ha suonato le campane a morto, prima che lasciassimo il porto. Il viaggio inizia. Per alcuni di noi è un battesimo del mare. Il secchio del vomito è a portata di mano. L'onda formata spaesa chi fino a oggi è stato in porto cullato dal beccheggio della Tanimar. A ognuno di noi viene dato un giubbotto e delle consegne di sicurezza. Abbiamo indumenti, abbiamo cibo, la sicurezza di due skipper a bordo, e la barca ci protegge dall'acqua che è sotto di noi. Mentre la radio gracchia e mantiene il contatto con lo spazio del soccorso e delle informazioni. I nostri corpi prendono confidenza con l'ambiente in cui ci muoviamo, passando

attraverso la sofferenza. È ancora una volta un privilegio bianco il nostro, questo tipo di sofferenza. Ripenso alle barche del cimitero, a quelle condizioni di viaggio, a quei volti anonimi che provo a immaginare. Ricordo le parole del nostro amico Georges, al racconto della sua traversata, le persone che piangono, le persone che pregano, le persone che vomitano e si pisciano addosso, le persone che urlano e si spingono, per salvarsi a volte a spese di altri. L'acqua ovunque, il motore che si arresta, i soccorsi che non ci sono, la radio che non risponde. Sul cellulare, appare un messaggio – è di un'amica marinaia sbarcata da poco da una missione di soccorso della flotta civile».

Si intrecciano così incontri con gli isolani, memorie, riflessioni che vanno a contaminare il mero resoconto di viaggio componendo una nuova etnografia che magari meno piacerà all'accademia ma che risulta più autentica e restituisce quel senso di emergenza che soggiace il lento quotidiano delle isole attraversate. Chi ha vissuto in un'isola, chi ha viaggiato verso un'isola e non per turismo, sa bene a cosa mi sto riferendo. C'è nelle isole siciliane del Mediterraneo un diverso senso del tempo e dello spazio che questo lavoro riesce a far trasparire oltre la pagina e senza mai tacere sul già tenebroso silenzio che avvolge questi luoghi che vivono direttamente le migrazioni e tutto ciò che comportano. Le conversazioni con gli isolani inoltre ci danno modo di cogliere l'anima etnografica ma anche umanitaria del testo, lì dove la voce degli abitanti oltre a offrirci uno spaccato reale di chi vive il Mediterraneo da sempre ci regala spazi di riflessione sul presente del nostro Paese e dell'Europa, quest'ultima, ancora sospesa ancora fra mito, narrazione e realtà sociale.

«La Tanimar lascia Lampedusa dopo diversi giorni di maltempo in cui persino i mazaresi hanno trovato riparo sui moli dell'isola. Per noi il riparo obbligato ha permesso di incontrare storie, di frequentare il porto stando nel porto. L'isola ci ha lasciato con le campane a morto, suonate dal traghetto che ha appena attraccato e sta scaricando una bara. A Lampedusa non si nasce, né si muore. A pensarci bene, anche a Pantelleria siamo partiti con le campane a morto. E ora, mentre la porta d'Europa scorre sotto i nostri occhi, lì sotto sulla scogliera vediamo l'ennesimo relitto abbandonato. Fresco di arrivo, con il motore fuori- bordo schiaffeggiato dalle onde. Anche lui trasuda morte. D'altra parte, tutte le coste dell'isola sono adornate di relitti più o meno recenti… alcuni ormai si sono elevati a terra, tanto che sembrano piovuti dal cielo più che portati dal mare. (*Il mare è un macello*, Lampedusa-Linosa 36° 02' Nord – 14° 11' Est, Queirolo Palmas).

E così fra scenari, timori e speranze, il lettore rimane saldo aggrappato al resto dell'equipaggio fino a Linosa e infine Malta, le ultime due tappe del testo e del viaggio della Tanimar, dove gli autori-equipaggio, prima di arrivarvi, scrivono che «ci si potrebbe perdere in tutto questo mare, così come fanno le nostre parole che scivolano, si scompongono e non trovano più un solido attrito terrestre (Terra di mezzo, mare di mezzo – Malta 35° 54' Nord – 14° 30' Est, Colombo, Daminelli, Fravega, Goletti, Queirolo Palmas).

Resta difficile continuare a parlare di *Crocevia Mediterraneo* senza inevitabilmente citare interi capitoli che seppur brevi risultano densissimi sia nei contenuti di interesse etnografico sia nelle immagini che riescono a evocare. Per familiarità, abitudine, canone, spesso siamo abituati ad associare questi tre elementi, mare-viaggio-poesia, al mito nella sua accezione fantastica e favolistica. Resta quindi altrettanto difficile cogliere l'elemento poetico, la bellezza dei luoghi, l'esotismo senza tempo della vita nell'isola, l'insondabile e incessante incedere delle onde, nella sua invece estrema crudezza, materialità e feroce realtà, scinderlo dalla fantasia per riuscire a rivelarlo fra gli scogli, i relitti, l'amarezza disincantata degli abitanti, l'orrore nel volto di chi è scampato alla morte.

Questo lavoro riesce quindi a riportare alla luce il viaggio come pratica del sapere geografico, cosa audace, non banale e non semplice, e riesce anche a incarnare con onestà epistemologica l'idea di elaborare un'etnografia nuova che si sappia muovere fra l'inchiesta, il racconto e il documentario senza rinunciare a ciò che alla fine, più di tutto, è in grado di muovere gli esseri umani: la speranza.

Note

[1] https://www.repubblica.it/esteri/2023/06/14/news/migranti_naufragio_grecia-404423891/?ref=RHLF-BG-I404436993-P1-S1-T1

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 crollo dell'ideale comunista e le sue conseguenze

Il crollo del Muro di Berlino

di *Marcello Spampinato*

Con il crollo del muro di Berlino nel lontano 1989 e la fine del cosiddetto "socialismo reale" il mondo e la realtà geopolitica tutta hanno assistito a un drastico mutamento di assetto con conseguenze spesso turbolente, nelle quali riconosciamo ancora oggi gli effetti. Ma non sono tanto i venti di guerra e gli scenari conflittuali aperti ad interessare la nostra analisi, ma soprattutto le conseguenze che la dissoluzione dell'Unione Sovietica e la "fine", in particolare, della fede comunista hanno causato nelle coscienze, nella dimensione per così dire ideale dell'esistenza, la quale plasma il modo in cui l'individualità si rapporta con la realtà circostante.
Infatti, il tracollo del socialismo reale ha comportato, nel giro di un brevissimo periodo, il progressivo declino del marxismo come scienza e modello analitico della realtà storico-sociale. La dottrina marxiana sarebbe cioè oramai caduta in disuso e mandata in soffitta con una superficialità che non rende giustizia alcuna alla complessità e veridicità delle sue analisi e alla contraddizione storica da essa individuata: cioè, quella tra *forze sociali di produzione* e *rapporti privati di produzione*. La latitanza di un pensiero che aveva come fine precipuo quello di liberare e di emancipare l'uomo rende impossibile la realizzazione sostanziale degli ideali della Rivoluzione Francese (libertà, uguaglianza e fratellanza) che costituiscono ancora i riferimenti ideali della nostra epoca. Non è azzardato sostenere che noi occidentali contemporanei ci muoviamo ancora nello spazio culturale aperto dalla Rivoluzione Francese poiché non è intervenuto nessun altro avvenimento storico rilevante a chiudere tale ambito.
I concetti di classe e di lotta di classe sono venuti quindi velocemente meno e con essi qualsiasi autentica ed efficace evocazione del divenire. La realtà esistente finisce così per non essere più messa

in discussione e tende a sua volta ad identificarsi con la ragione, con il logos *tout court*. Questa pietrificazione di ciò che è non informa soltanto lo spirito delle masse, ma anche quello di molti intellettuali che avrebbero la possibilità di smuovere le coscienze e che invece si ritrovano puntualmente a confermare l'esistente non lasciando sostanzialmente più spazio alla trasformazione del reale. La speranza e il desiderio di un radicale mutamento vengono soppressi sul nascere proprio perché l'*ideale* di una trasformazione storica epocale non è più e non è più contemplato come via percorribile.

La caduta dell'ideale comunista, tendente alla realizzazione di una società più giusta – senza più divisioni di classi o, quanto meno, a distanze sociali radicalmente ridotte – ha finito per delineare i tratti di un vero e proprio ripiegamento nella dimensione privata. In Occidente ciò ha aperto le porte all'affermazione radicale della società dei consumi e di una sorta di *nichilismo* capitalistico che orienta di fatto l'agire delle masse verso il benessere individuale. La morale privata ha preso il sopravvento su quella pubblica, mentre l'allontanamento considerevole di molti dalla vita politica e civile è stato la fisiologica conseguenza di un sentire intellettuale che fatica a immaginare e a costruire un mondo altro e migliore. Una sorta di paralisi morale collettiva o sonnambulismo intellettuale avrebbe cioè affermato il suo diktat orientato alla conservazione di una forma di vita rappresentata come immutabile.

Dal punto di vista politico, l'affievolimento della tensione ideale verso la trasformazione organica della società ha radicalmente mutato l'assetto partitico soprattutto delle formazioni di sinistra che vivono una profonda crisi identitaria da cui non si riesce a scorgere ancora oggi l'uscita, ormai di fatto forze politiche progressiste che hanno finito per declassare dai loro programmi le tematiche sociali, privilegiando quelle concernenti i diritti individuali (sotto questo aspetto appare rilevante il caso italiano e non solo). Non più battaglie quindi per i diritti sociali, come ad esempio il diritto al lavoro e al reddito garantito, alla casa e alla salute dei ceti popolari, ma battaglie per i diritti personali attinenti sempre e comunque alla sfera del privato e dell'identità individuale sempre più fluida e precaria.

Il disimpegno crescente dalla vita della polis produce, come afferma Zygmunt Bauman, una società sempre più *individualizzata* e questo sta alla base del sempre più rilevante processo di impoverimento culturale. L'assenza di un grande ideale condiviso impoverisce la cultura e la sua produzione, facendo venire meno i presupposti di un autentico umanesimo civile. L'esistenza individuale si appiattisce nella vita quotidiana impregnata di forme storiche che nessuno più mette in discussione o pensa di superare. Il sostanziale processo di indebolimento culturale produce i suoi nefasti effetti, in quanto vergono meno i fondamentali riferimenti intellettuali e i valori filosofici; come sosteneva Max Horkheimer si afferma cioè una ragione sempre più soggettiva o strumentale che non riflette più sui fini, ma soltanto sui mezzi [1]. Gli individui tendono così ad omologarsi al mondo esistente, imputando sempre più le cause dei loro fallimenti a loro stessi e mai alla società che rimane affrancata da ogni critica o possibilità di mutamento [2].

La qualità e la tutela del lavoro vengono progressivamente a mancare, il proletariato smarrisce la sua identità di forza rivoluzionaria, aspira ad integrarsi pienamente nella società capitalistica dei consumi avanzata, tende a perdere il suo specifico carattere di classe a cui sarebbe affidata l'emancipazione dell'umanità tutta. Il lavoro inteso come fonte di alienazione tende ad essere giustificato e accettato come unica via possibile, mentre diventa sempre più precario e liquido e il malessere sociale sempre più diffuso anche se non viene più decifrato come tale; il presente cioè non ha superamento e l'emancipazione dell'uomo viene concepita come qualcosa di impossibile da realizzare. Mai come oggi appaiono calzanti le considerazioni di Herbert Marcuse che sottolineavano lo schiacciamento dell'uomo moderno in una realtà unidimensionale di pensiero e di comportamento deprivata da qualsiasi istanza di opposizione sociale [3].

Il disfacimento dell'ideale comunista ha prodotto poi e produce ancora oggi una crisi sempre più marcata delle nostre democrazie occidentali, le quali appaiono fondamentalmente irrigidite nelle loro procedure formali, senza più preoccuparsi della dimensione sostanziale a cui dovrebbero tendere. Le formazioni partitiche cioè tendono ad assomigliarsi nei contenuti e nei programmi e il dibattito

politico appare diventato un artificio relativistico in cui la sostanza, la struttura economica e sociale, i rapporti di potere non vengono più messe in discussione. È come se fossimo diventati liberi ma a metà, liberi di dire la nostra senza però intaccare i cardini del sistema, le fondamenta del mondo in cui ci muoviamo. Ogni tentativo di riaffermare una tensione ideale, capace di trasformare radicalmente la società, è drasticamente escluso ed è considerato insulso in quanto incapace di piegarsi alla logica del pensiero unico.

Anche il mondo accademico risente di questa situazione di sostanziale paralisi morale e intellettuale. Il pensiero critico tramonta e prevalgono orientamenti interpretativi chiusi e autoreferenziali nei confronti della trasformazione sociale e propugnatori di un sostanziale atteggiamento anti-politico. L'assenza di un grande ideale sociale a cui tendere colpisce poi, in maniera inesorabile, le nuove generazioni che soffrono vistosamente l'assenza di ampie prospettive. Infatti, una parte considerevole di questi giovani ha accantonato la *speranza* circa la possibilità di edificare una società più libera e giusta; concezione questa derivante da un'interpretazione lineare e progressiva della storia umana. La perdita dell'ideale comunista ha dunque finito per rappresentare per l'uomo contemporaneo l'irruzione di quel vuoto valoriale, morale, politico e interpretativo in cui egli si dibatte senza domandarsi più neanche il perché.

L'unica cosa veramente proficua da fare rimane allora quella di un approfondimento critico dei contenuti salienti del marxismo e dei sui sviluppi al fine di confrontare quest'ultimo con la realtà storica. Interrogarsi per esempio in che senso il marxismo si differenzia dal socialismo reale, dal momento che molti contenuti di tale pensiero non sono mai stati attuati, che il comunismo storico ha tradito l'ideale comunista di emancipazione umana allontanandosi dalla dottrina marxiana ortodossa. Bisogna cioè ripensare il comunismo a partire da Karl Marx, recependo le istanze del pensiero liberale che ha storicamente sottolineato la centralità dell'individuo e dei suoi diritti, nella consapevolezza che la questione posta da Marx nel XIX secolo risulta irrisolta e ancora oggi di grande attualità.

La realtà post-moderna tende a nascondere i conflitti sociali che però rimangono intatti e persistenti, l'opposizione capitale-lavoro e la proletarizzazione di massa sono delle realtà che non si possono assolutamente continuare a celare, anche se oggi il grande capitale diventa evanescente a motivo della diffusione e dell'affermazione sempre più evidente e prepotente della finanza. Il capitalismo con le sue contraddizioni interne continua a generare e moltiplicare criticità che solo un'adeguata interpretazione può esplicitare al fine di pensare il superamento dell'esistente: il rilancio quindi dell'ideale comunista contro il dilagare della mancanza di senso, dell'anti-politica e la rassegnazione morale e culturale che attanaglia, ormai da troppo tempo, le nostre società.

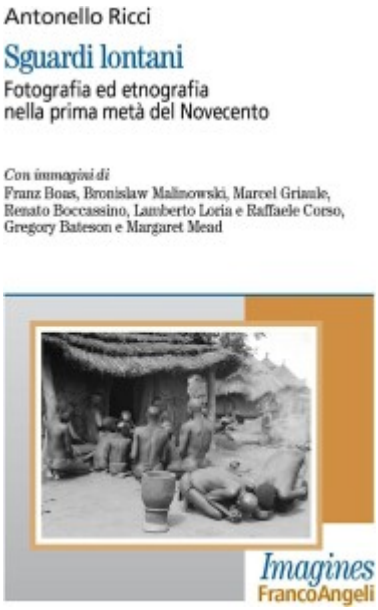
Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Note

[1] Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 2000.
[2] Zygmunt Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna,2010.
[3] Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.

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.

Le immagini fotografiche alle radici dell'etnografia. Note su "Sguardi lontani" di Antonello Ricci



di *Felice Tiragallo*

Il volume di Antonello Ricci *Sguardi lontani. Fotografia e etnografia della prima metà del Novecento* (FrancoAngeli, Milano, 2023) è prima di tutto un contributo all'interno della nostra tradizione di studi, quella italiana, all'area disciplinare specifica e consolidata dell'antropologia visiva. A mio parere il suo rilievo consiste in primo luogo nella saldatura che compie fra oggetti di studio propri alla disciplina in senso globale (la fotografia in Boas, Malinowski, Griaule, Mead e Bateson) ad altri inerenti alla storia etnografica italiana (la fotografia in Loria, Corso e Boccassino).
Ma la saldatura non avviene solo nell'accomunare in una stessa struttura espositiva questa casistica diversa in senso areale e storico. Essa consta anche nel fatto che Ricci fa valere in tutto il suo percorso analitico alcuni attributi propri di quella antropologa "in stile italiano" su cui ha avuto più volte modo di soffermarsi. Si tratta di un posizionamento preciso riguardo ai fondamentali della disciplina che è allo stesso tempo riconosciuto come il nucleo di una eredità scientifica storicamente formata e anche una modalità del tutto attuale e viva di operare nella ricerca [1].
I saggi sulle immagini prodotte da Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Marcel Griaule, Margaret Mead e Gregory Bateson si basano in modo stretto e originale su una letteratura densa e ben controllata dall'autore. I saggi su Renato Boccassino, Lamberto Loria e Raffaele Corso, che scandagliano gli inizi dell'esperienza italiana di fotografia etnografica, si raccordano ai primi per il tramite di una identica precisione filologica e per l'impiego in entrambi i casi di un approccio interpretativo uniforme, innervato da apporti teorici rilevanti, come quelli dovuti a Francesco Faceta (1996, 2003, 2006, 2011, 2019).
La questione euristica che sta alla base del volume è quello della conoscenza antropologica oltre la parola, della posizione effettiva della sensorialità – in questo caso della visione – nel sistema cognitivo del ricercatore e di come la disciplina, nel corso del tempo, abbia sviluppato e abbia reso cosciente a sé stessa il significato dell'uso di immagini fotografiche per restituire l'osservazione sul campo.
I tratti fondanti del saggio di Ricci sono: a) una filologia dei primi percorsi di etnografia fotografica; b) il dipanarsi, tramite sei tracce, di una riflessione sulla fotografia come strumento di conoscenza

antropologica; c) il confronto fra il ruolo della fotografia nella prima demologia italiana e quello da essa ricoperto nel percorso evolutivo che va da Boas a Malinowski a Griaule e a Bateson e Mead.
Ricci inizia la sua indagine rilevando il carattere fondante attribuito allo sguardo e all'osservazione nello statuto scientifico dell'antropologia e notando che il primo passaggio della giovane antropologia positivista della seconda metà del XIX secolo è stato quello, quasi obbligato, dell'antropometria, passaggio prontamente sperimentato anche in Italia, con le problematiche implicazioni dovute all'assunzione dell'occhio dello scienziato come sguardo egemone.

Immagini e incontri etnografici

È chiaro che a Ricci interessa sondare soprattutto il lascito di una etnografia visiva post-positivista. Lasciati alle spalle i presupposti della immersione oggettivante e frutto diretto di uno sguardo egemonico, si entra nel grande e articolato mondo della fotografia come esperienza di socialità, di collaborazioni e incontri di vita. Già quando seguiamo Franz Boas non possiamo non imbatterci in George Hunt, il suo grande collaboratore nativo, e nella schiera di fotografi professionisti che mediarono tutti i rapporti dell'antropologo tedesco con gli abitanti della costa nord-occidentale dell'America.
Il punto nevralgico del training tecnico di Boas alla fotografia (e la sua dimestichezza con i principi della chimica, della meccanica e dell'ottica) è un altro punto valorizzato da Ricci. Come pure importanti sono i passi che Boas compie in sistematico allontanamento dai canoni e dagli scopi della fotografia antropometrica. C'è una forte attenzione in Ricci per tutti i passaggi sia della formazione fotografica degli antropologi indagati, sia della vita sociale delle fotografie che hanno realizzato. Un aspetto che emerge per la sua originalità e utilità nella disamina complessiva della ricerca sui nativi del nord America occidentale (vedi su Boas e i Bella Coola).
A questo focus se ne lega un altro, quello del rapporto fra la fotografia e le esposizioni e gli allestimenti museali di "quadri di vita" e la circolazione delle immagini per fini di elicitazione di risposte in situazioni di intervista etnografica e di lavoro di campo, come quello svolto a Fort Rupert, isola di Vancouver, da settembre a dicembre del 1894. A Fort Rupert Boas lavora anche col fotografo O. C. Hastings intorno al complesso cerimoniale invernale dei Kwakiutl, affrontando vari problemi tecnici: la difficoltà di fermare il movimento a causa della scarsa sensibilità delle emulsioni e della difficoltà a utilizzare fonti di illuminazione artificiali per il pericolo di incendi. Ragion per cui si allestiscono e si fotografano con la luce diurna cerimonie che altrimenti di svolgerebbero di notte Gli ambiti di ricerca fotografica saranno a conti fatti: a) la cultura materiale; b) i ritratti di tipi fisici; c) le cerimonie. Ricci ci fa notare che fu lo stesso Boas a organizzare delle feste per incontrare e stringere rapporti con i gruppi tribali. Una *apple feast* fu tenuta e fotografata sulla precisa falsariga di una cerimonia potlatch. Boas approfondisce visivamente il tema delle forme delle performance rituali. Le condizioni in cui avvenne questa inchiesta fotografica sono chiarite da Ira Jacknis: l'assenza di bianchi nei dintorni di Fort Rupert, il ruolo fortemente identitario del potlatch, messo da tempo fuori legge in altre zone, ma non a Fort Rupert, e infine la modalità partecipativa del rapporto di Boas con i Kwakiutl. Lo sguardo boasiano è molto ravvicinato. Le foto che ne risultano mostrano una grande attenzione ad aspetti prossemici e cinesici.
L'analisi delle immagini in Boas si conclude con quelle della spedizione da lui intrapresa ormai settantunenne, nel 1930, di nuovo a Fort Rupert, dove il Nostro filma in 16 mm. un anziano George Hunt che intaglia un totem, una donna che lavora al telaio, una madre che cura un figlio, una danzatrice impegnata in una coreografia rituale.
Ricci osserva che alle fotografie da lui prodotte Boas non riservò alcuna particolare cura di inventario, schedatura, catalogazione e archiviazione. Interessato all'impiego delle immagini come fonti di didattiche, di divulgazione e di supporto all'allestimento museale, Boas fu comunque sensibile a una "popolarizzazione" della ricerca scientifica, anche tramite la circolazione delle immagini che la documentavano, spesso mettendo in stretta relazione scritto e immagine.

Ira Jacknis osserva che per Boas esiste una "insanabile contraddizione" nella natura della fotografia, che ferma un attimo del tempo presente nello scorrere del tempo stesso. Cioè: la fotografia non permette di vedere il passato e di ricostruirlo tramite essa, se non allestendo, a favore della camera, una "ricostruzione", cioè una messa in scena. Ed è così che Boas ricorre spesso a messe in cena, ad esempio auto-fotografandosi in atteggiamenti e pose Kwakiutl.

Fotografia partecipante

Ricci fa cenno a un intenso dibattito svoltosi fra il 1991 e il 1993 nel "*Journal of the Anthropological Society of Oxford*" sul corpus di 1100 immagini realizzato da Bronislaw Malinowski nelle isole Trobriand. C'è intenzionalità nello sguardo fotografico del grande polacco. Egli riflette sull'impiego della macchina fotografica «di pari passo all'elaborazione del metodo e con la riflessione teorica sulla pratica fotografica».
Ciò significa per Ricci che la messa a punto del metodo della osservazione partecipante è avvenuta misurandosi di continuo con la riflessione sull'impiego della fotografia in essa, come nota Terence Wright (1994: 16), costante che emerge di continuo anche nei suoi *Diari di campo*. Insomma, l'antropologo polacco usa le immagini anche per rammemorare (e attualizzare) il suo rapporto affettivo con fidanzata e amanti che ha lasciato lontano…
C'era anche un precedente da lui tenuto presente: il lavoro di Diamond Jennes nelle Entrcasteaux negli anni 1911-12, che però aveva realizzato fotografie evoluzionistiche e catalografiche per ottenere un campionario di tipologie somatiche e razziali, caratterizzato da uno straniamento e da una distanza dai luoghi di vita delle persone riprese. Solo tre anni dopo (1914-18) Malinowski realizzava un corpus enormemente diverso, molto più "creativo" e "immersivo".

«Il lavoro fotografico di Malinowski non fu soltanto un taccuino di appunti visivi (…) ma costituì un imprescindibile sistema di organizzazione per immagini della sua ricerca etnografica. (…) il veicolo mediante il quale (…) impostò e costruì (…) la metodologia della osservazione partecipante (…)».

La fotografia fu utilizzata per porre agli indigeni domande precise sulle azioni o eventi fotografati. «… percorrere con l'occhio un'immagine vuol dire abituarsi all'individuazione, alla selezione, alla distinzione».
Francesco Faeta ha notato «la rilevanza estetico formale della fotografia per veicolare l'importanza del dettaglio e la sua capacità di suscitare emozione e quindi attenzione» c'è qui un riferimento alla nozione di '*punctum*' proposta da Barthes. C'è una intersezione fra la «pregnanza conoscitiva, qualità estetico-formale, fascinazione» (Faeta 1996: 33). Questa osservazione di Faeta è molto importante, a mio avviso, per definire l'asse interpretativo che Ricci utilizza nel suo lavoro. Egli, anche tramite Faeta, dimostra che è possibile leggere e interpretare la grande vicenda della fotografia etnografica in Boas, Malinowski, Griaule e Bateson-Mead, mettendo a profitto una tradizione di studi, come quella italiana, che coglie e valorizza il nesso: qualità estetica-fascinazione-conoscenza e che si è misurata col neorealismo (filmico e fotografico), come esperienza sia espressiva sia rivelatrice di una certa realtà storica ed etnografica.
In definitiva le immagini di Malinowski più che essere un *post-it* visivo memoriale di un'esperienza etnografica vissuta sarebbero l'espressione di «un preciso progetto etnografico in chiave visuale». Esso emerge in un intreccio intertestuale (Marano 2007: 57) di piani comunicativi (testo-didascalie-immagini), come sottolineato anche da Wright (1994: 123), malgrado gli errori, le sottovalutazioni e le indecisioni che i *Diari* testimoniano. Alcune immagini sono 'iconiche' e si sono stampate nella memoria profonda della nostra stessa disciplina, come ha notato James Clifford: si guardi la foto n. 34 (a p. 168) di *Sguardi lontani*, quella dell'antropologo al lavoro nella sua tenda, mentre dall'esterno i nativi lo osservano con curiosità (vedi Clifford 1997: 23-24). Le immagini di Malinowski che corredano il volume propongono la sua come una "camera partecipante": egli fotografa imbarcato su una canoa fra l'equipaggio, ritrae una canoa cerimoniale in acque basse governata in modo da

mostrare la prua decorata, l'alaggio della canoa del capo sulla spiaggia e l'intreccio della vela con fibre di pandano.

La spedizione etnografica e la sua comunicazione

Marcel Griaule, fra il 1928 e il 1939, ha compiuto sette spedizioni nell'Africa subsahariana, da est a ovest. Il suo viatico formativo era stato la frequentazione dei cicli di lezioni di Marcel Mauss tenute dal 1925, *Brevi note di etnografia descrittiva*, raccolte poi nel *Manuel d'Ethnographie* del 1947 (Mauss 2018) dello stesso autore dove si prevede e si disciplina l'uso di fotocamera, cinepresa e audio registratore. «Le fotografie scattate – annota Mauss – non saranno mai troppe a patto che siano accompagnate da didascalie e da indicazioni precise: ora, luogo, distanza» (Mauss 2018: 29). Indicazioni da riportare sia sui film sia sul diario di campo.
Per Griaule la fotografia è la principale forma di documentazione etnografica. Egli nelle sue inchieste di campo ha realizzato più di 20 mila immagini, specializzando e migliorando costantemente il lavoro, affidandolo a fotografi e cineoperatori professionisti. Tuttavia, non ha mai mostrato di accordare alle immagini una autonomia descrittiva: esse erano considerate "documenti allegati" alle schede e agli altri materiali prodotti sul terreno. L'uso è complementare e didascalico, pensato in vista della pubblicazione, per gli allestimenti museali e per le mostre fotografiche. Una collocazione, quella della fotografia, "ambigua e ambivalente" nel contesto scientifico della ricerca. In Griaule a ciò si aggiunge anche la presenza di una dimensione artistica ed espressiva che è importante per definire un approccio peculiare all'etnologia, quello francese, influenzato dal surrealismo, una fusione fra arte e scienza definita da Clifford come "surrealismo etnografico". Il surrealismo qui è inteso come il "compagno segreto" dell'etnografia. Per Clifford esso si colloca «… nell'estensione delle basi dell'espressione e del senso del XX secolo». I surrealisti di "*Documents*" ritenevano l'etnografia non un metodo e un sapere, ma piuttosto «una prospettiva rappresentativa e un atteggiamento di messa in posa e di choc culturali» (Clifford 1993: 147).
Griaule pensava che le fotografie fossero strumenti utili per restituire la ricerca in modo "oggettivo" e quindi per avvalorare la veridicità di ciò che si scriveva; quelle che corredano le spedizioni sono una ricca documentazione della cultura africana degli anni '30 e sono anche testimonianze dello sguardo degli etnografi che mostrano le loro pratiche sul terreno, a fronte però di una totale rimozione della situazione coloniale e restituendo cioè l'alterità culturale in maniera pura e incontaminata. Gli studi di Griaule sui Dogon, verso i quali sviluppa negli anni un atteggiamento sempre più empatico e anti-assimilazionista, confermano questa rimozione. È un processo che pare abbia avuto tratti di esotizzazione e autorappresentazione in chiave "dogonista" (vedi *Dio d'acqua* e anche il film che Francesco di Dio ha dedicato ai funerali 'simbolici' Dogon di Griaule nel 1956 [2]). In ogni caso Griaule anche negli allestimenti fotografici al *Musée de l'Homme* cancella volutamente tutti i riferimenti visivi alla situazione coloniale.
Le foto di Griaule sono state tutte numerate. Il numero è riportato nel bordo della pellicola, della lastra o del rullo. Poi lo stesso viene annotato nel quaderno di campo. Si tratta di elementi utili per la successiva inventariazione e archiviazione dei materiali. Un procedimento simile lo troviamo in Renato Boccassino per le sue immagini in Uganda, che segue in modo rigoroso gli insegnamenti di Marcel Mauss, di cui aveva seguito i corsi.
Ci sono vari fotografi che collaborano con Griaule come Eric Lutten e Roger Mourlan. Ricci concentra la sua attenzione proprio sulle fotografie di Griaule, come le sue foto aeree e dall'alto sui santuari Dogon, che costituiscono parte importante della sua *observation plurielle*, basata sulla ripresa fotografica multipla. Le foto furono realizzate per una finalità espositiva, cioè per far rivivere gli oggetti nelle esposizioni fornendo indicazioni al visitatore sui seguenti campi: 1) collocazione originaria; 2) contesto di origine; 3) come l'oggetto era usato; 4) dove era tenuto; 5) se erano oggetti acquistati, documentato il loro contesto di vendita; 6) tecnica della loro costruzione; 7) il saper fare che implicavano (nella costruzione e nell'uso), vale a dire le tecniche artigianali e le tecniche corporali con l'utilizzo di riprese in sequenza.

Dalle parole di Ricci è evidente che il discorso di A.M. Cirese sui metalinguaggi museali e sulla necessità del ripensamento espositivo e comunicativo degli allestimenti italiani (Cirese 1977) abbia trovato nel rinnovamento dell'esposizione del Trocadero del 1933, voluta da Marcel Mauss e da Paul Rivet, un precedente pionieristico di utilizzo in chiave espositiva della fotografia etnografica. Una delle conseguenze di questa apertura fu la sempre più frequente pubblicazione nella stampa non specialistica di resoconti di viaggio arricchiti dalle fotografie etnografiche, destinati a un pubblico indifferenziato, e usate con il permesso e sotto il controllo di Griaule e del Museo. In questo tipo di uso divulgativo, la fotografia etnografica è collocata, nota Ricci, in una coerente linea informativa e narrativa rispetto ai testi, tale da suscitare curiosità, senso di meraviglia, attrazione per l'avventura e i viaggi e infine orgoglio nazionale per i risultati così divulgati dell'attività scientifica.
Qui si colloca una puntualizzazione importante sui rapporti fra etnografia-surrealismo: 1) i surrealisti e gli etnografi sono entrambi fautori del relativismo culturale; 2) entrambi credono in uno sfondo psichico comune a tutta l'umanità; 3) entrambi rifiutano l'idea esotica del viaggio; 4) entrambi sono appassionati di oggetti "primitivi". In questo senso emerge l'importanza della rivista "*Documents*" (1929-1930) nel diffondere una nozione antiestetica di "oggetto primitivo". Il primo resoconto scientifico della Dakar-Gibuti fu pubblicato in un numero monografico della rivista "*Minotaure*". Qui si trova un articolo di Michel Leiris che si distingue per l'autonomia espressiva dell'apparato fotografico che lo correda.

Le etnografie italiane alla prova dell'immagine

Cosa cambia nell'approccio di Ricci quando si passa alle etnografie visive italiane del primo Novecento? Qui il suo discorso si connota per un aspetto comparativo che da un lato collega il lavoro di Renato Boccassino a quello di Malinowski e di Griaule, e dall'altro riconosce nel lavoro di Lamberto Loria e di Raffaele Corso un uso della fotografia in vista di finalità patrimonializzanti e classificatorie che a loro volta affondano in una radice comune di esperienze enciclopediche proprie di altre imprese inventariali come quella di Scheurmeier per l'Italia e la Svizzera e di Wagner per la Sardegna (Tiragallo 2018).
Paolo Chiozzi parla di una scuola fiorentina di antropologia visuale comprendente, oltre a Loria, anche O. Beccari, E. Hillyer Giglioli, E. Modigliani, L. Cipriani e P. Mantegazza (Chiozzi 1996) in prospettiva positivista. Importante quindi il "Museo di antropologia e etnologia" di Firenze. Il rapporto fra Lamberto Loria e Raffaele Corso nasce nel 1908 con *Avvertenze generali per la raccolta dei documenti etnografici enumerati*, cioè un opuscolo per la raccolta dei materiali etnografici destinati alla grande mostra del 1911, ispirato, secondo Ricci, alle *Notes and Queries*. Il corpus fotografico calabrese, composto da immagini realizzate da R. Corso e G. De Chiara e da altri fotografi professionisti.
Lamberto Loria ha raccolto le immagini per una ricognizione generale sulle specificità culturali della nuova nazione italiana. L'orizzonte della Mostra Etnografica Italiana del cinquantenario dell'Italia unita definisce e delimita le modalità di utilizzo del linguaggio fotografico. Censire, inventariare, schedare catalogare, archiviare gli oggetti etnografici del Paese, porta alla ricorrenza di standard di ripresa e di realizzazione delle immagini. Esse sono frutto di un progetto, di un disegno omologante che se da un lato permette ai singoli raccoglitori reclutati localmente da Loria di affondare la loro presa conoscitiva e di colmare via via le secche dell'imprecisione e della labilità delle informazioni (ed è il caso del giovane Raffaele Corso, apertamente elogiato da Loria per la qualità del suo lavoro etnografico in Calabria), dall'altro lato riporta la documentazione fotografica alla ripetizione, all'iterazione di un unico modello di immagine costantemente ribadito, quello del ritratto: un'immagine frontale di una figura umana o di un artefatto riferito un aspetto della cultura materiale, dell'abbigliamento, più festivo che ordinario, e di altri eventi di carattere religioso.
Un'operazione, quella di Loria e Corso «totalmente collocata nella temperie culturale e scientifica del periodo», con «un interesse conoscitivo per la diversità culturale da parte di una classe agiata (…) nei confronti del popolo, perseguito secondo una sensibilità culturalmente romantica e

scientificamente positivista». Come notano Lombardi Satriani e Rossi (1973) le immagini, a onta della ricchezza del corredo di note che accompagna molte di esse, mostrano un interesse rivolto sempre all'oggetto e alla sua funzione, «non all'ambiente nella quale tale oggetto viene studiato (…) i taccuini ci restituiscono sostanzialmente un mondo di cose, non di persone» (Lombardi Satriani, Rossi 1973: 46-47). È ancora al di là da venire, nota Ricci, quella pratica di antropologia "in stile italiano" post-demartiniana «fondata sulla ricerca sul campo e su una interpretazione marxista e gramsciana delle classi subalterne». Purtuttavia in Loria e Corso il metodo è spiccatamente etnografico e l'uso delle immagini è parte integrante di un progetto di ricerca, fatto importante e fondativo.
Consideriamo ora Renato Boccassino, in Uganda dal marzo 1933 al marzo 1934, impegnato nello studio degli Acioli. Ricci mostra notevole acribia nell'analisi delle fonti e dei supporti dei materiali fotografici realizzati sul campo. Si tratta di 600 scatti, di cui solo 18 riguardano strettamente l'antropologia fisica. Gli altri concernono la "cultura materiale": casa e villaggio; economia; mestieri; economia domestica; mercato; vestiario e ornamento del corpo; armi. Oltre alla cultura materiale ci sono altre serie sulle "età della vita": matrimonio e levirato; balli e strumenti musicali; religione e magia. Siamo di fronte a un materiale che si distingue sia per l'elevata qualità fotografica, frutto di una evidente cura con cui l'etnografo ha svolto il suo training tecnico e dell'affidabilità degli apparecchi utilizzati, anche se non all'avanguardia della tecnologia.
Inoltre emerge l'alta qualità documentale delle immagini che indicano una forte prossimità e capacità di interazione del ricercatore con i suoi interlocutori: le immagini sono "prese da vicino" e coprono nella successione degli scatti in maniera adeguata anche la dimensione del tempo e della durata. Ricci si sofferma sui materiali e i supporti fotografici e sulle tracce di inventariazione e catalogazione che essi recano, ed è di grande utilità l'attenzione alle risorse tecnologiche a disposizione di Boccassino, fra cui spicca la descrizione precisa del funzionamento dell'esposimetro Bewi "a estinzione".
Ci sono molte tracce di affiatamento e di intesa fra Boccassino e gli Acioli: sguardi in macchina, richieste di fermare il movimento e di stare in posa. «Boccassino seguiva in maniera dettagliata e meticolosa il procedere di una cerimonia, i gesti e le posture che vi si adottavano, dando luogo a una densa etnografia visiva, seguendo una 'grammatica' della ripresa etnografica» (v. Faeta 2003: 121-122). Troviamo nelle immagini perizia tecnica, qualità estetica e compositiva, e inoltre forte consapevolezza metodologica sull'uso dello strumento fotografico.
Ricci vede in Boccassino uno studioso «sdoppiato». In lui esistono due diversi orientamenti, non dialoganti fra loro: «…due ideologie di ricerca e di restituzione dei suoi esiti nelle opere di impostazione storico-religiosa…». Emerge per prima la sua adesione a un indirizzo che vede nel mondo tradizionale africano, in modo «ansioso», ovunque le tracce di un monoteismo originario. Ma sono proprio le fotografie il viatico che consente di ricollocare la sua etnografia a quel livello di eccellenza che le compete, a onta della pesantezza ideologica dell'approccio a cui mostra di aderire. La sua etnografia visiva restituisce quindi un Boccassino "altro", molto meno vincolato alle dottrine di scuola storico-culturale (padre Schmidt) che invece prevalgono in opere come *Etnologia religiosa* (1958).

Liberarsi del treppiede

Il volume di Ricci si chiude con la ricognizione sul lavoro etnografico visivo di Margaret Mead e Gregory Bateson. Un argomento che, a onta della grande attenzione che ha sempre destato nella disciplina, viene qui trattato con esemplare cura filologica e documentaria e con originalità di approccio interpretativo.
Ricci mostra come si siano gettate le fondamenta di una metodologia di fatto nuova e capace di evolversi, a partire dalla consapevolezza finalmente acquisita del problema conoscitivo che si cela intorno e dietro alle immagini, già colto da Bateson prima della esperienza balinese, nella sua celebre etnografia sugli Iatmul in Nuova Guinea: «La collocazione della fotografia in *Naven* – accompagnata da ampie didascalie, intuendo l'autore probabilmente lo statuto ambiguo della fotografia in bilico fra

evidenza e incomunicabilità – lascia intravvedere l'importanza metodologica attribuita al legame dialogico fra scrittura e immagini portato alle estreme conseguenze nel successivo lavoro congiunto con Margaret Mead».
Per la prima volta foto e film furono fatti come «documenti primari della ricerca sul campo». Vedi le interessantissime note di Mead in merito alle circostanze che portarono i due ricercatori a moltiplicare in modo esponenziale (da 2000 a 25 mila!) l'impiego di fotografie nel lavoro sul campo. *Balinese character* (1942) consta di 759 fotografie. La selezione e la riorganizzazione della serie di immagini è avvenuta «sulla base di ciò che è stato il lavoro di campo». Il cinema è stato usato per le situazioni più dinamiche e complesse, la fotografia per le situazioni più lineari e circoscrivibili. Ricci offre una dettagliata analisi della struttura di *Balinesec character*. E segnala anche un articolo di Mead del 1956 sui vantaggi scientifici della fotografia rispetto al cinema.
Sguardi lontani si chiude con alcuni estratti dal dialogo che Mead e Bateson ebbero negli anni sull'uso della fotocamera e cinecamera che avevano fatto nel loro lavoro comune diversi decenni prima (Bateson, Mead 1977).

«Bateson:[3] Sì. Tra l'altro, non mi piacciono le macchine fotografiche su treppiedi, è solo vuota routine (*grinding*). Nell'ultima parte del progetto sulla schizofrenia avevamo camere su treppiedi che facevano solo vuota routine.
Mead: E non ti piaceva?
Bateson: Disastroso.
Mead: Perché?
Bateson: Perché credo che la documentazione fotografica debba essere una forma d'arte.
Mead: Perché? Perché non si dovrebbero avere dei documenti che non sono forme d'arte? Perché, se si tratta di una forma d'arte, è stato alterato.
Bateson: Senza dubbio è stato alterato. Non credo che esista inalterata.
Mead: Penso che sia molto importante, se si vuole essere scientifici lavorando sul comportamento, dare ad altre persone l'accesso al materiale, il più possibile paragonabile all'accesso che hai avuto tu. In questo modo non si altera il materiale. C'è un gruppo di cineasti che dicono: "Dovrebbe essere arte", e distruggono tutto quello che stiamo cercando di fare. Perché diavolo dovrebbe essere arte?
Bateson: Beh, dovrebbe essere senza il treppiede.
Mead: Quindi tu ti mordi la coda.
Bateson: Sì.
Mead: E quindi hai introdotto una variazione che non è necessaria.
Bateson: Ho quindi tirato fuori le informazioni che ritenevo rilevanti in quel momento.
Mead: Esatto. E quindi cosa vedi in seguito?
Bateson: Se si mette quella dannata cosa su un treppiede, non si ottiene rilevanza.
Mead: No, si ottiene quello che è successo.
Bateson: Non è quello che è successo. (…)».

Come può lo studioso che si identifica o che comunque non rifiuta una identità genealogica di praticante un'antropologia "in stile italiano" confrontarsi con l'epopea costitutiva della *visual anthropology* dovuta alla coppia Mead-Bateson?
A mio avviso è molto importante mantenere anche qui il riferimento alla biografia e all'identità scientifica dell'autore di *Sguardi lontani*. Alla pratica del suo lavoro di campo che ha maturato e che vive sistematicamente[4]. Gli estratti del celebre dialogo-battibecco fra Margaret Mead e Gregory Bateson sull'uso della camera in antropologia alludono, a mio parere, a una possibile risposta, a un inserimento in quel dialogo di altre voci, di ulteriori punti di vista, in cui un approccio "in stile italiano" potrebbe articolare meglio, se non comporre la celebre diatriba e potrebbe dire che effettivamente, sì, incatenare la camera sul treppiede, come accettava Mead e come odiava Bateson, e come hanno fatto generazioni di etnografi e fotografi a partire in Italia da Loria e Corso, equivale a mettere ai margini la traccia dell'incontro etnografico. Ma anche che, treppiede o non treppiede, le

immagini si caricano comunque, come nota Ricci con Faeta, di forze che includono intrecci sorprendenti fra fascinazione, incontri umani e conoscenza.

Note

[1] Con Ernesto de Martino irrompe in Italia un'etnografia come sistema di comprensione del mondo, un confronto critico fra culture diverse incentrato sul problema, evocato alla Rabata, della "loro" emancipazione che diventa il "mio" problema (Ricci 2019: 32). «Il più importante dei tratti di somiglianza e di comunanza, a mio parere, [di una antropologia in stile italiano] è proprio il riferirsi alla proposta demartiniana di incontro etnografico: un'originale idea di approccio al campo, non formalizzato soltanto nel senso di una 'cassetta degli attrezzi', che certamente non è possibile paragonare alle istruzioni contenute in *Notes and Queries in Anhtropology* della *British Association for the Advancement of Science*, ma che marca le singole vicende di studio dando luogo a un ricco patrimonio di forme etnografiche dalla fisionomia spiccatamente italiana e realizzate in Italia» (Ricci 2019: 33). «… un'etnografia che si interroghi sulla realtà del tempo presente, non con il paradigma contemporaneista oggi sempre più pervasivo, ma con la consapevolezza della stratificazione delle cronologie riscontrabili e agenti nella vita reale di qualsiasi contesto socio-culturale» (Ricci 2019: 51).
[2] *Funerailles dogon du professeur Marcel Griaule* de François di Dio, 15 mm., 1956, in *Jean Rouch. Une aventure africaine*, cofanetto con 4 dvd, ed. Montparnasse, 2010.
[3] La traduzione è mia.
[4] Vedi il seminario on line di Antonello Ricci *Forme di un'etnografia visiva condivisa*, nella serie di "Incontri Ravvicinati di Etnografia Visiva" promossi e organizzati dall'Università degli Studi di Cagliari, Laboratorio di Etnografia Visiva, coordinamento di F. Tiragallo, 22 ottobre 2020.

Riferimenti bibliografici

Bateson Gregory and Mead Margaret, 1977, *On the use of the Camera in Anthropology*, "Studies in Visual Communication", vol. 4, issue 2, Winter.
Bateson Gregory, Mead Margaret, 1942, *Balinese Character, A photographic Analysis*, New York, Special Publication of the New York Academy of Sciences.
Cirese Alberto Mario, 1977, *Le operazioni museografiche come metalinguaggio*, in Id., *Oggetti, segni, musei*, Einaudi, Torino: 35-56.
Clifford James, 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
Clifford James, 1997, *Introduzione: verità parziali*, in J. Clifford, G. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma: 23-52.
Faeta Francesco, 1996, *Nelle Indie di quaggiù. Fotografie 1970-1995*, Jacabook, Milano.
Id., 2003, *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, FrancoAngeli, Milano.
Id., 2006, *Fotografi e fotografie. Uno sguardo antropologico*, FrancoAngeli, Milano.
Id., 2011, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino.
Id., 2019, *Il nascosto carattere politico. Fotografie e culture nazionali del secolo Ventesimo*, FrancoAngeli, Milano.
Lombardi Satriani Luigi M., Rossi Annabella, 1973, *Calabria 1908-10. La ricerca etnografica di Raffaele Corso*, De Luca-Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, Roma.
Marano Francesco, 2007, *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale*, FrancoAngeli, Milano.
Mauss Marcel, 2018, *Manuale di etnografia*, Jacabook, Milano (ed. or. 1948).
Ricci Antonello, 2019, *Note introduttive su folklore, demologia, cultura popolare, tradizioni contadine…* in Id. (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, CISU, Roma: 13-68.
Ricci Antonello, *Sguardi lontani. Fotografia e etnografia nella prima metà del Novecento* FrancoAngeli, Milano, 2023.
Tiragallo Felice, 2018, *Max Leopold Wagner fotografo. La Sardegna oltre il linguaggio*, in *M. L. Wagner. Fotografie della Sardegna di un linguista antropologo*, con testi di F. Tiragallo e S. Novellu, Ilisso, Nuoro: 7-18.

Wright Terence, 1993, *The Fieldwork Photographs of Jennes and Malinowski and the Beginnings of Modern Anthropology*, in "Jaso", 22, 1: 41-58.
Wright Terence, 1994, *The Anthropologist as Artist: Malinowski Trobriand's Photographs*, in T. van Meijl, P, van der Grijp (eds.), *European Imagery and Colonial History of the Pacific*, Nijmegen Studies in Development and Cultural Change, vol. 19: 116-130.

Felice Tiragallo è professore associato di discipline demo-etnoantropologiche presso l'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa di mutamento culturale, di antropologia visuale e di cultura materiale. Dirige, presso l'Ateneo di Cagliari, il Laboratorio di Etnografia Visiva. Fra i suoi testi: *Restare paese* (2005), *Visioni intenzionali* (2013) e *Max Leopold Wagner fotografo. La Sardegna oltre il linguaggio* (2018).

Alluvioni in Emilia-Romagna. Tra Antropologia e Catarsi

Romagna in treno (ph. Mariangela Vitrano)

di Mariangela Vitrano

In questo articolo mi propongo di scrivere e descrivere in chiave diaristica e, allo stesso tempo antropologica, un evento che, di recente, ha scosso il nostro Paese e dominato le principali testate giornalistiche e i più importanti canali mediatici: le alluvioni nel territorio emiliano-romagnolo. Disastro preannunciato che ha colpito non solo un territorio economicamente e strategicamente rilevante per il nostro Paese ma, più in profondità, anche le sensibilità e la sfera personale di chi l'ha subìto ed esperito con i propri sensi. Nel dare spazio a quanto accaduto tento una lettura alternativa a quella della comunicazione di massa, attraverso una lente più particolareggiante e interna ai fatti, mutuando ciò che ho visto in ciò che sento, successivamente attribuendo un nome, quindi maggior nitidezza, attraverso ciò che studio. Come afferma Concetta Garofalo nel numero 41 di *Dialoghi Mediterranei*:

«L'antropologo oggi più che mai ha il dovere di interpretare i fatti sociali, partendo dai fatti della quotidianità, per comprenderne la portata culturale e collettiva, restando immune e resistendo al dilagante populismo, al falso dialogismo intercategoriale, affermandosi voce fuori dal coro di massa, di certo settorialismo d'occasione, di certa opinione pubblica di interesse, di certa manipolazione collettiva, di attuale sorda megafonia» (Garofalo, 2020).

In questo senso, inoltre, l'Antropologia e la scrittura si convertono per me in esperienza catartica, più precisamente in strategia terapeutica. Il termine *'Catarsi'* in psicoanalisi rappresenta un processo di liberazione da esperienze traumatizzanti o da situazioni interiori conflittuali, ottenuto riportando alla coscienza dell'individuo, attraverso varie possibili modalità, gli eventi responsabili, rimuovendoli così dal subconscio. Scrive così, Stefano Montes sul n. 33 di *Dialoghi Mediterranei,* fondendo insieme sia il concetto prettamente antropologico di auto-etnografia e quello psicoanalitico di catarsi della scrittura, in questo caso etnografica, che convergono in un concetto unico di auto-etno-analisi ipotizzato da Augé:

«Pensiamo sovente che l''io' sia incarnato da un individuo che, al balcone, osserva il mondo che gli passa sotto gli occhi; pensiamo, ingenuamente, che sia così; in realtà, l''io' è anche ciò che sta al di qua del balcone, alle nostre spalle, persino all'interno del corpo che lo incarna, persino la stessa incarnazione in quanto vissuto e idea. Lévi-Strauss, da parte sua, discuteva giustamente di un osservatore preso nel processo della sua osservazione e da essa inseparabile: in "una scienza in cui l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione" (Lévi-Strauss 1950: XXXI). Un po' più vicino a noi nel tempo, Augé parla addirittura di auto-etno-analisi. Alla ricerca dei modi in cui si ridefiniscono, nella modernità, le condizioni di rappresentatività del fare antropologico e dei suoi oggetti di studio, Augé fa riferimento a una possibile direzione di ricerca: l'auto-etno-analisi» (Montes, 2018).

I principali strumenti di lettura: l'*infra-ordinario* di Georges Perec e il concetto di antropologia del quotidiano di Billy Ehn e Orvar Löfgren

Nel processo, non mi soffermerò sui momenti di angoscia e paura vissuti, piuttosto sulla concatenazione di riflessioni che ne è scaturita. Lo farò servendomi di uno strumento di lettura molto interessante, ovvero un'antropologia che si occupa di quotidiano e vorrei iniziare chiamando in causa Georges Perec e la sua definizione di *infra-ordinario;* termine riferito a quella parte delle nostre vite a cui siamo ormai talmente abituati che ci risulta talmente naturale e familiare da essere diventata invisibile, impercettibile. Per questo motivo, come Ehn e Löfgren ci illustrano nell'introduzione al

loro saggio *The secret world of doing nothing*-, diventa necessario adottare dei metodi specifici per poter tornare a valorizzare l'infra-ordinario, cioè: imparare a decostruire ciò che abbiamo dato per ovvio e guardare con occhi nuovi a quanto pensavamo già di sapere e che davamo per scontato.
Gli autori descrivono questa disciplina come una branca dell'antropologia chiamata *etnologia europea*, incentrata proprio su elementi di vita quotidiana nelle società occidentali, sia antiche che moderne. Gli antropologi che si dedicano a questa disciplina non prediligeranno quindi, come da tradizione, culture esotiche, lontane, ma scenari quotidiani pubblici e/o privati. Gli studiosi insistono sul fatto che a forza di guardare alle grandi cose, ai contrasti culturali palesi ed evidenti, siamo finiti col confondere *'the visible for the important'*, il visibile con l'importante (Ehn, Löfgren, 2010: 4-5)
È così che viene introdotta da Fabio Dei *La Materia del Quotidiano,* opera che si avvale degli studi precedentemente citati per trasferire anche nel dominio italiano i saperi relativi a questo poco sondato spazio antropologico.
Dopo aver introdotto le prospettive dalle quali osserverò e gli strumenti di cui mi avvarrò, possiamo intraprendere questo viaggio ben equipaggiati. Nutro molta affezione per la Romagna, mia terra di adozione, nella quale vivo ormai da circa quattro anni. Punto di partenza per tutti i sogni di un'umile studentessa universitaria siciliana fuori sede; punto di raccolta e di delicata accoglienza di tutti gli sforzi, i sacrifici, le speranze investiti in questo processo migratorio in cui con ansie e trepidazioni si lascia il conosciuto per approdare verso l'ignoto. Questi e mezzo sono stati intensi, ricchi e, a volte, dolorosi come il momento in questione. Mi addolora lo scenario che questa regione sta vivendo, e solo di una cosa mi sento sicura, cioè del fatto che è un po' di solitudine ciò che mi serve. Ho bisogno di occupare da sola uno spazio fisico, perché mi aiuta a crearne uno mentale tutto mio da poter abitare e osservare, in silenzio. Mi ci vuole tanto silenzio, il rumore delle televisioni e dei telegiornali mi confonde, non mi è mai tanto piaciuto. Le parole servono, ma in alcuni momenti non sono necessarie; in altri anche superflue, di troppo, inopportune, fuori luogo, invadenti, prepotenti, poco bilanciate, poco pensate, poco pesate. Mancano di qualcosa queste parole, e mancano proprio del silenzio necessario per riflettere, per rimettere tutte le emozioni al proprio posto.

"Oggi sono stata al supermercato": l'invisibilizzazione del quotidiano da un punto di vista antropologico e umano.

Banale, scontato, cosa potrà esserci di eccezionale in questo gesto così quotidiano? Provo a riformulare: oggi sono stata una delle poche persone fortunate a poter raggiungere un supermercato. E lo sono sempre, solo che me ne rendo conto solo oggi; è la prova che sono umana, che mi abituo facilmente alle cose, come direbbero Löfgren ed Ehn le *'invisibilizzo'*, non le percepisco più come importanti, essenziali, fondanti. Percorrendo il breve tragitto da casa (sì, Casa, quella che non ho perso non so esattamente per quale incrocio di fattori ed eventi favorevoli) ciò che sapevo stesse accadendo intorno ha anche preso forma, si è fatto vivido e materiale ai miei occhi, ho dovuto farci i conti. Ho dovuto smettere di crogiolarmi sull'eventualità che non fosse reale.
Sono entrata al supermercato. Ho visto anche gli scaffali vuoti, mi sono sentita più che altro svuotata dentro. Ho trovato quasi tutto ciò che mi serviva, ma dentro sono rimasta vuota. Sono rimasta vuota e io sono una tra le persone più fortunate che non ha perso affetti o sacrifici e attività di una vita. In queste circostanze di emergenza, si profila un inevitabile ribaltamento delle priorità; in automatico ci sono delle cose che acquisiscono priorità rispetto ad altre, e ci sorprendiamo a riscoprire le cose semplici, piccole, elementari, essenziali che avevamo fatto passare dalla parte del non visibile. Ed è questo che mi è successo: ho disimparato l'ovvio, ho re-imparato a vedere l'invisibile.
Ho anche assistito a questo processo da spettatrice, da 'osservatore esterno' (se mai ci si possa veramente posizionare all'esterno di una situazione, di un contesto di interazione). Sono stata a Faenza e a Castelbolognese per dare una mano a spalare il fango e ho visto tanta tristezza negli occhi di chi ha perso tutto, ma anche un'enorme forza reattiva aggrappata alle piccole cose, che si rivelano sempre le più potenti, anche se a volte diventano impercettibili ai nostri sensi, invisibili ai nostri occhi. Invece avevamo tutti, per un attimo, smesso di essere ciechi e vedevo persone aggrapparsi a un

sorriso, allo stupore per quanta umanità esiste ancora, alla meraviglia del ricevere aiuto senza neanche aver avuto il tempo di chiederlo, alla convivialità che ne scaturisce, ai legami che nascono e/o si rinvigoriscono.
Ritornare a vedere e a ri-conoscere somiglia a un grande processo di rinascita. È incredibile la macchina di solidarietà messa in moto e il senso di comunità che d'improvviso prende forma, si materializza. A tal proposito vorrei proporre un passaggio tratto da un articolo scritto da Stefano Montes in cui vengono introdotte la figura di Boris Cyrulnik (medico, etologo, neurologo e psichiatra francese) e le sue argomentazioni psichiatriche sul concetto di *resilienza,* che, seppur studiato in un contesto diverso da quello da me descritto, credo possa comunque essere ad esso facilmente applicato.

«Cirulnik è un sopravvissuto della Shoah e ha costruito la sua psichiatria sul concetto di resilienza, cioè quella capacità che hanno gli individui di affrontare le difficoltà e di superarle, anche grazie all'aiuto degli altri, senza quindi rifiutare la potenza insospettata della fragilità e della convivenza solidale» (Montes, 2018).

L'impatto dal virtuale al reale

Sono stata anche a Faenza, una delle zone più colpite dalle alluvioni, sia nella giornata del 3 che del 16 maggio, in quanto il centro della città è quasi interamente attraversato dal fiume Lamone. Ci sono state zone in cui l'acqua è arrivata a raggiungere i quattro metri di altezza, altre in cui ha superato i cinque e ha quindi raggiunto anche i secondi piani delle abitazioni. Avevo seguito tutto virtualmente fino a quel momento, via social o in televisione, e quando mi sono recata in loco, nel vivo della situazione, mi sono resa conto di quanto fosse stato infinitamente meno doloroso e spiacevole guardare tutto attraverso uno schermo. Mi ha sorpreso la mia incredulità nel vedere cataste di oggetti, alcuni anche molto personali della gente coinvolta, in mezzo a tonnellate di melma, di fango o accatastate sui marciapiedi. Piccoli scorci di vita e di quotidianità riversi per le strade o impigliati ai rami degli alberi, quasi in una richiesta ultima di voler rimanere al proprio posto mentre venivano travolti dall'impeto dell'acqua. Come scrive Fabio Dei nell'introduzione al saggio da lui curato sulla *Materia del quotidiano*:

«E ancora, una volta che li abbandono, gli oggetti possono continuare ad avere una esistenza autonoma, portando tracce di me e di altri soggetti che li hanno prodotti e usati. Una riflessione, questa, che ci immerge in un clima maussiano: il modo in cui gli oggetti recano traccia indelebile delle persone è uno dei grandi temi unificanti del *Saggio sul dono»* (Dei, 2011: 8).

È evidente che, in questo caso, non si tratti di un dono ma di un abbandono 'forzato' da eventi di natura superiore. Eppure, entrare in contatto con quegli oggetti mi ha trasmesso un senso rispetto a chi li possedeva. Mi sono chiesta cosa stessero facendo un momento prima che l'acqua portasse via i propri oggetti, le proprie sicurezze (non solo materiali), ho provato ad immaginare il loro carattere e la loro personalità celata dietro il loro acquisto, mi sono chiesta quanto fossero sensibili e a quali tematiche in maggior modo, mi sono augurata che stessero bene e che ne fossero usciti illesi, almeno fisicamente.

Cosa dicono di noi gli oggetti del quotidiano

Questi pensieri mi hanno involontariamente catapultato ad un brillante lavoro etnografico portato a compimento da Daniel Miller in collaborazione con una sua dottoranda in antropologia, Fiona Parrot, pubblicato con il titolo *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra.* L'etnografia ha come fieldwork una via londinese e consiste nella selezione di alcuni appartamenti, su un totale analizzato, attraverso la quale si articolano i capitoli del libro. Miller, insieme alla sua collaboratrice, innanzitutto prova a guadagnarsi la fiducia e l'indispensabile consenso dei residenti per avere accesso alle abitazioni. Loro vi entrano per comprendere, attraverso l'osservazione, il rapporto che le persone hanno con le loro case e con i loro oggetti, per decifrare il complesso linguaggio della materialità,

rivelatore delle relazioni interpersonali dei soggetti oltre che della loro identità. Ho sentito la mia esperienza coincidere un po' con questo modo di fare etnografia, ho sentito di entrare nelle case della gente, immergermi nella loro identità o più precisamente dovrei dire che è accaduto esattamente il processo inverso: più che essere entrata io, è stato il loro privato ad essere stato trasportato violentemente dentro la sfera pubblica in maniera incontrollata, involontaria e irrevocabile.
Impotenti di fronte alla stessa violenza che noi stessi ogni giorno riserviamo alla natura, rimanendo più e più volte sordi al suo urlo di dolore, mentre continuiamo a sfruttare ciò che non è neanche lontanamente più sfruttabile, che non ha quasi più nulla da darci indietro se non la stessa violenza e intensità con cui le facciamo del male. Quanto, dopo un evento del genere, rimaniamo 'vedenti'? Riusciamo a mantenere la nostra vista o ci basta il paziente lavoro del tempo per ritornare ad abituarci e regredire alla cecità? Tutto questo coinvolgerebbe inevitabilmente anche altre tematiche, come quella ambientale e di adozione di pratiche sociali e politiche che siano sostenibili e non più asservite alle logiche della cementificazione e, al contrario, volte a valorizzare la costante manutenzione la cura dei corsi d'acqua che sono reticolari nell'intero territorio, per preservarli dalla fauna che potrebbe potenzialmente provocare dei danni senza che per forza quest'ultima venga eliminata ma soltanto controllata o, eventualmente, spostata in luoghi più consoni per essa e per l'ambiente.
Senza ombra di dubbio le responsabilità dell'accaduto non ricadono solo sulla sfera pubblico-amministrativa. Esiste tutta un'altra serie di fattori appartenenti alla sfera individuale che comprendono l'adozione di attività rispettose dell'ambiente a partire dal proprio piccolo (differenziazione dei rifiuti, cessazione del supporto a rovinose pratiche intensive sia industriali che d'allevamento, riduzione del consumo della carne e così via). Tutte tematiche queste che meriterebbero di essere approfondite una ad una in uno spazio a sé stante e dedicato.
Se è vero che la teoria interpretativa di Clifford Geertz vede l'uomo non più come soggetto passivo, ma finalmente attivo nella produzione di senso e di cultura, più precisamente come «un animale impigliato nelle reti di significato che egli stesso ha tessuto» (Geertz 1988: 11), anche noi, umanamente, dovremmo concepirci non solo come individui ma anche come agenti sociali in sinergia con gli avvenimenti stessi che accadono e da cui non è possibile rimanere distaccati, perché la loro natura è in noi, non lontana o fuori di noi ma dentro di noi.

Riferimenti bibliografici

Bernardi S., Dei F., Meloni P. (a cura di), *La Materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pisa, Pacini Editore, 2011.
Ehn B., Löfgren O., *The secret world of doing nothing,* Barkeley, University of California Press, 2010.
Garofalo C., *L'antropologo del quotidiano,* in "Dialoghi Mediterranei", n. 41, gennaio 2020.
Geertz C., *Antropologia Interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988.
Lévi-Strauss C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965 (1950).
Mauss M., *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche,* Torino, Einaudi, 2002.
Miller D., *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra*, Bologna, Il Mulino, 2014.
Montes S., *Diario di un antropologo insonne e bricoleur*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 33, settembre 2018.

Mariangela Vitrano, attualmente impegnata a completare gli studi magistrali in Cooperazione Internazionale e Protezione dei Diritti Umani all'Università di Bologna; laureata in Lingue e Letterature moderne e Mediazione Linguistica all'Università degli Studi di Palermo, si interessa di antropologia e in particolare dei processi migratori, non solo in quanto fenomeno sociale ma anche artistico ed esistenziale.

San Sebastiano: passione e spettacolo

San Sebastiano a Palazzolo Acreide (ph. Salvo Alibrio)

di *Salvo Alibrio*

La festa è movimento, tripudio di luci, colori e voci, trionfo di sonorità e di eccessi, mischia di corpi e prove di forza muscolare. La festa è passione, comunità, devozione, penitenza e liberazione. Esplosione di caos e di energie, celebrazione di simboli sacri e di segni profani.

Tutto questo è la festa di San Sebastiano a Palazzolo Acreide, che ricorre il 20 gennaio ma si replica con straordinaria spettacolarità ed estensione temporale per più giorni dall'8 al 17agosto, ma con densità di riti e di eventi il 10 agosto. Un periodo che coincide con il raccolto del grano e il ritorno degli emigranti.

Ne racconto alcune fasi con queste immagini che scaturiscono dall'animo del devoto e dalla passione del fotografo. Una devozione che mi travolge sin da piccolo, da quando uscivo con la "varetta" spensierato nei vicoli della mia amata Palazzolo. Una passione che coltivo dall'infanzia.

Nasco il 9 Agosto, "la vigilia "della festa. Anche per questo ho conservato un rapporto particolare con questa festa e un culto speciale per il Santo.

Sin da piccolo oltre ad essere un devoto "Sammastianisi" sono appassionato di fotografia, una passione che oggi è diventata una professione e che ogni anno mi vede coinvolto a partecipare e a raccontare per immagini la festa, sia nei momenti clou che in quelli più marginali e nascosti.

Fotografare la festa di San Sebastiano non è facile perché, oltre gli aspetti professionali del lavoro fotografico, devo controllare anche lo stato emotivo che qualche anno è prevalso rispetto alla esecuzione degli scatti sacrificati dal tumultuoso e travolgente mescolarsi con la folla.

Ho cercato sempre di trovare punti di vista eccentrici, osservatori che attraverso il grandangolo cogliessero e restituissero la maestosità, la potenza e la coralità della festa, il suo essere appuntamento atteso e partecipato da tutta la collettività, da ogni devoto come da ogni cittadino, uomini, donne, bambini.

C'è un'unanimità di intenti e di gesti, di braccia che si levano al cielo, di preghiere che si imparano fin da fanciulli, di grida che si ripetono, di lacrime di gioia e di emozione che accompagnano il fercolo.

Nell'aggrovigliarsi dei corpi e nell'intrecciarsi delle invocazioni la gente si ritrova ogni anno a condividere nel nome del santo patrono sofferenze e speranze, pene e progetti. Nel fuoco incendiario della festa che irrompe e straripa quando il fercolo rientra in chiesa, si offrono i bambini alla protezione del santo, si stringono alleanze, si confermano appartenenze e identità. Un appuntamento rituale che si rinnova nel calendario della comunità e nelle vite di ciascuno.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Salvo Alibrìo, di Palazzolo Acreide (Sr), inizia con la fotografia amatoriale, fino al 2013, quando apre il suo studio professionale. Nel 2012 ha vinto un concorso indetto dal National Geografic Italia nella categoria "Gente e popoli", premio che gli ha offerto la possibilità di frequentare un master di reportage all'Accademia di fotografia John Kaverdash a Milano. Nel 2015 è stato finalista alla decima edizione del premio arte Laguna a Venezia; l'anno dopo ha ottenuto il premio "Miglior portfolio mediterraneum" del Med photo fest, sempre a Venezia. Nel 2019 viene notato da Dolce e Gabbana per i quali realizza un reportage per la campagna pubblicitaria del 2020. È autore di una monografia fotografica sulla festa di S. Paolo dal titolo emblematico di *Patronus.*

Negli spazi aeroportuali la solitudine dell'uomo contemporaneo

Milano Malpensa (ph. Giovanni Cerami)

di *Giovanni Cerami*

Dal 2017 fino all' anno scorso, per motivi di lavoro, ho fatto il pendolare tra Palermo e Genova. È da qui e dall'invito degli amici del circolo 36º Fotogramma di Pegli che nasce l'idea di scattare queste foto.
Ho cercato di non lasciarmi distrarre dalle architetture, talvolta molto coinvolgenti, ma di mantenere centrale la figura umana; questo è stato l'aspetto più interessante poiché ho avuto modo di constatare che all'interno degli aeroporti abita e si muove una varietà umana straordinaria e molto ampia.
Quando potevo mi recavo in aeroporto un po' più in anticipo rispetto all'orario di partenza così da poter meglio scrutare quelle silhouette umane in affanno o in attesa e cercare di leggere negli sguardi e capire il motivo del viaggio.
In quasi tutti gli scatti i soggetti non erano consapevoli di essere fotografati e questo non per rendere più vere le immagini, come sostengono in molti, ma per lasciare spazio all'interpretazione dello stato d' animo ai fruitori delle foto.
Come in quasi tutte le mie foto, ho cercato di rendere la figura umana centrale. Ma confesso che non sono riuscito a fotografare le famiglie dei bimbi, visibilmente malati, che percorrevano la rotta Palermo-Genova per recarsi all'ospedale pediatrico Gaslini. A dir la verità, se non mi fossi cimentato in questo lavoro non mi sarei forse neppure accorto della loro presenza.

Spero che le foto possano suscitare a chi le guarda le stesse curiosità che mi hanno spinto a scattarle, perché ritengo che sia la curiosità l'humus ideale per immaginare quanto è rimasto fuori dai fotogrammi, le storie degli uomini e delle donne che, trafelati o rassegnati ai ritardi e ai contrattempi, siedono sulle panchine o ai ristoranti, s'intrattengono a parlare con altri passeggeri o consultano e compulsano i cellulari.
Alcune immagini sono state scattate durante il periodo della pandemia da Covid 19. Gli ampi spazi appaiono come cattedrali di una civiltà post apocalittica, nei quali le uniche tracce del passato sono i cartelloni pubblicitari.
Le fotografie che ho selezionato tentano di restituire l'anonimato e la sovrabbondanza degli spazi, l'astrattezza delle forme architettoniche, un contesto impersonale all'interno del quale la presenza umana pare rarefatta, estranea e dispersa.
A guardar bene, il *non luogo* degli aeroporti sembra dare ospitalità alla solitudine dell'uomo contemporaneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Giovanni Cerami, palermitano, sempre in bilico tra l'amore per le proprie radici e la voglia di liberarsene come se fossero catene. Intraprende gli studi tecnici ma nel corso degli anni e anche grazie alla fotografia scopre l'importanza delle materie umanistiche. Inizia a fotografare alla fine degli anni 80 e rimane rapito dal rigore delle geometrie e dai colori delle campagne del nostro meridione ritratte dal maestro F. Fontana. Sostiene che in ogni sua foto ci sia una frase di ogni libro che ha letto, una nota della sua musica preferita, il sorriso o le lacrime di ogni persona che ha incontrato nel corso della sua vita. Ha collaborato con la rivista NPhotography.

Novecento femminile siciliano. Appunti

Novecento femminile siciliano (ph. Ursula Costa)

di *Ursula Costa*

La fotografia è il mio filtro, il mio modo di viaggiare, di vedere, di essere, è la ragione di ogni mio gesto e pensiero, la voglia di rinnovarmi, di giocare, studiare, di sbagliare per ricominciare.
Il Novecento per noi donne è stato il secolo del cambiamento, ci ha dato i diritti umani e civili, dalla parità alle professioni. Ci ha fatto donne.
Nel 1981, la legge abroga il delitto d'onore e il matrimonio riparatore, io avevo dieci anni. Ricordo quel giorno mia madre che rideva con le amiche mentre andavano a votare il referendum, erano un gruppo di belle ragazze in un piccolo paese siciliano, ricordo che per ribellione si accorciavano le gonne e si tingevano i capelli.
Ricordo mia mamma raccontarmi di Francisca *a Massara,* la prima donna che indossò i pantaloni, di Francesca Mirabile Mancusio, la prima donna ad avere la patente, che si spinse fino a Capo Nord con la sua Appia.
Ricordo Franca Viola, la prima donna che ebbe il coraggio di rifiutare il matrimonio riparatore, simbolo di emancipazione e dignità. Dopo di lei molte donne hanno imparato a dire no, hanno sfatato ogni stereotipo.

Oggi siamo ben lontane dalle nonne vestite di nero con il fazzoletto in testa, oggi la Sicilia è Fimmina, come Nina *a Siciliana* e Mariannina *Coffa*, come Peppa *a Cannunera,* come la testa della Gorgone che è il simbolo nella nostra bandiera.
La Sicilia è Fimmina come Rosa Balistreri, voce impareggiabile, come Letizia Battaglia, dolce e battagliera, come Maria Occhipinti, donna libera di Ragusa, dimenticata. Come mia madre. La Sicilia è Fimmina perché i siciliani ragionano con il cuore.
Vorrei poter fotografare la dolcezza, le lacrime, la gioia, il silenzio che c'è dietro ogni gesto, vorrei riuscire a raccontare la forza di ogni donna che incontro.
Vorrei leggere e restituire quanto la discrezione e il pudore trattengono nei cuori delle donne: la bellezza dei sentimenti, la generosità degli affetti, la forza dell'amore familiare.
Ho fotografato gli intimi e complessi rapporti delle donne con il sacro, con il teatro della strada e del mercato, con il cibo e la cucina, con la maternità e l'infanzia.
Ho fotografato i volti, gli sguardi, le mani, il riso, il dolore, la grazia. Ho fotografato le donne del mio paese, figlie di un secolo doloroso e generoso.
Dedico questo breve racconto per immagini a mia madre, che mi ha insegnato ad essere donna.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Ursula Costa, nata a Toronto da genitori siciliani, figlia artisti che hanno gestito una serigrafia. La pratica della stampa è arte che si tramanda in famiglia. Ha studiato fotografia all'Accademia di Belle Arti di Catania. Nel 2016 il fratello le regala la sua reflex e da qui comincia il suo percorso di fotografa. Il rapporto intellettuale con Antonio Manta, il workshop con Mustafà Sabbagh, l'incontro con Michelangelo Lacagnina, la collaborazione con Dolce&Gabbana: esperienze e progetti artistici che hanno valorizzato la sua riconosciuta professionalità. Da qui le numerose mostre realizzate, tra le quali le più recenti: "Caltanissetta che Passione!" (2919); "Polizzi, t'amo Polizzi'' (2010); "Vite vulcaniche" (2020); "Tutti sognano" (2021); "Il filo dell'anima" (2021); "Il Venerdì Santo" (2022); "Amanti" (2022); "Aghata on the road" (2022); "Il cielo in una stanza" (2022); "Fotogrammi di un racconto" (2023).

I Ceri e i bambini a Gubbio tra salite e discese

Gubbio, La festa dei Ceri (ph. Massimo Cutrupi)

di *Massimo Cutrupi*

La Festa dei Ceri, che si svolge a Gubbio ogni 15 maggio, alla vigilia della morte di sant'Ubaldo, antico vescovo e patrono della città umbra, è un complesso festivo atteso e preparato dalla cittadinanza per tutto l'anno.
La celebrazione, caratterizzata e conosciuta soprattutto per il trasporto di corsa dei tre Ceri, verso la basilica dedicata al patrono, posta in cima al monte Ingino, ha uno schema organizzativo e ritualistico che prevede altri importanti momenti; tra questi la discesa dei Ceri, dove si mettono in scena, al pari della corsa, le abilità gestuali e il forte sentimento d'appartenenza alla comunità. È il preludio della festa.
I Ceri, dispositivi d'ingegneria lignea e simboli del rito festivo eugubino, dedicati ai santi Ubaldo, Giorgio e Antonio abate, nel periodo che decorre tra una festa e quella dell'anno seguente, sono conservati nella basilica di S. Ubaldo. La prima domenica di maggio i ceraioli riportano i Ceri in città per poi risalire di corsa sul monte Ingino il 15 maggio.
La festa-corsa di Gubbio, che ha come protagonisti proprio i ceraioli, portatori riconoscibili dalle vivaci camicie colorate, in rapporto ai santi protettori prescelti, gialle per sant'Ubaldo, azzurre per san Giorgio e nere per sant'Antonio, si conclude sempre nel chiostro della basilica, nel rigoroso ordine di partenza e nelle distanze stabilite tra i dispositivi.

Il Cero di sant'Ubaldo entra per primo e dopo aver chiuso il portone agli altri due Ceri, gira da solo, per tre volte, in una corsa frenetica intorno al pozzo del chiostro, prima di concedere l'ingresso agli altri due santi per poi tutti insieme entrare nella chiesa.
La salita dei ceraioli al monte Ingino, il giorno della festa, avviene nell'ultimo tratto della corsa. Dopo una veloce partenza e lunghi giri in città, per mettere in mostra i Ceri, oltre le pause previste dal rituale, la corsa in salita si snoda su strade sterrate, stretti sentieri e otto ripidi tornanti, tra una folla sempre più fitta, eccitata e pressante.
La salita è una faticosa e incredibile prova fisica al confine della resistenza del corpo umano. Un cimento muscolare che impegna i giovani in una irresistibile gara devozionale.
La discesa ripercorre lo stesso itinerario al contrario, ma con un rituale e posture diverse dalla salita al monte e dove i principali protagonisti sono i bambini, vestiti con gli stessi colori dei ceraioli adulti. Per lo spostamento verso il basso i Ceri, protagonisti eroici della festa, sono smontati dalle barelle, appoggi che sostengono la verticalità dei dispositivi durante la corsa, e riportati in città a spalla in modo disteso e coricato.
Nella discesa dei Ceri dal monte Ingino, prevale quindi una dimensione orizzontale in opposizione alla verticalità che è una delle caratteristiche principali della festa. Due assi mobili che s'incrociano in una evidente simbologia sacra.
Il giorno del ritorno dei Ceri in città inizia presto. Molti raggiungono la cima del monte e la basilica con la funivia Colle Eletto, dove si crea una fitta fila di persone che, in modo spontaneo, concedono priorità di salita ai Tamburini che devono aprire il corteo.
I Ceri, dopo la santa messa, escono dalla chiesa, sempre nell'ordine prestabilito ed eseguono dei giri in senso antiorario nel chiostro, accerchiati dai ceraioli e dalle tante persone giunte sul monte, per poi uscire dal portone principale e iniziare la discesa.
I ragazzi più grandi aprono il corteo con i gonfaloni e alcuni, di seguito, sostengono le barelle libere, una per ogni santo, con sopra tanti bambini colorati e gioiosi.
S'intraprende quindi la strada del ritorno in città dopo aver fatto salire i piccoli a cavallo dei dispositivi. Durante la discesa i Ceri ondeggiano sia per il peso, aumentato dai giovani corpi, che per il percorso irregolare e sconnesso.
I bambini, con le gambe allargate, spesso perdono l'equilibrio, e sono riposizionati sopra i Ceri che mantengono sempre l'orizzontalità e una discreta velocità dovuta al dislivello della strada.
Nei casi in cui i bambini non riescono a rimanere in equilibrio, si compie una breve pausa, sia per un riposo fugace dei portatori che per risistemare i più piccoli e dare loro una nuova stabilità, evitando così eventuali cadute. Con un fiore sempre in mano i bambini, un po' preoccupati e spesso divertiti, cercano continuamente lo sguardo dei propri genitori mescolati tra i tanti che accerchiano i Ceri.
Nella calata i genitori seguono sempre attentamente i propri figli tra orgoglio, incitamento, sorrisi e apprensione. I bambini si alternano di continuo durante il tragitto, e sono sostituiti soprattutto quando la stanchezza prevale sull'entusiasmo.
Dopo un percorso che attraversa i vicoli della città, giungono tutti in un'affollata Piazza Grande dove i bambini sono fatti scendere dai Ceri, che sempre in posizione orizzontale, girano per tre volte di corsa prima di entrare nel Palazzo dei Consoli, dove resteranno fino al giorno in cui i ceraioli, tra fatica, suoni, colori, ritmi e visite ai luoghi tradizionali del culto cattolico eugubino, li riporteranno, il giorno della Festa, nella basilica di sant'Ubaldo.
Se la salita rappresenta una sorta di ascensionale pellegrinaggio al monte, la discesa è, allo stesso modo, partecipata, sentita e vissuta con la stessa intensità e forza emotiva… nell'attesa del 15 maggio.

Dialoghi Mediterranei, n.62, luglio 2023

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”. 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 ancora oggi 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. In questo periodo 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.

La Festa delle Aquile in Mongolia

Festa delle Aquile (ph. Roberto Manfredi)

di *Roberto Manfredi*

Nella provincia di Bayan-Ulgii, la più occidentale della Mongolia, tra i monti Altai, vive una minoranza di lingua e cultura Kazaka. Si tratta per la maggior parte di pastori seminomadi, che trascorrono la bella stagione pascolando il bestiame nel fondovalle, dove abitano in quelle che sembrano tende, ma sono in realtà delle abitazioni mobili: le *gher,* simili alle più note *yurte*.
Le *gher* sono attrezzate di tutto: pannelli solari per l'energia elettrica, televisore con antenna parabolica, una stufa che funge anche da cucina. Ogni famiglia ha un fuoristrada, necessario perché qui le strade sono davvero poche, oppure un camioncino, dove caricano le loro cose e la loro casa quando decidono di spostarsi; e una o più motociclette, ovviamente anche questi fuoristrada, che ormai hanno sostituito quasi completamente i cavalli come mezzo di trasporto, e che usano anche per governare le greggi.
Tra queste genti è molto diffusa l'antica pratica della caccia con le aquile reali (Aquila chrysaetos), la cui tradizione, che si perde nei secoli, è stata preservata dall'isolamento geografico di questo popolo. Quasi ogni famiglia ha un'aquila, che tratta come un animale domestico, un po' come da noi si trattano i cani da caccia.
I pulli vengono prelevati dal nido poco prima dell'involo, e vengono cresciuti in casa, o nella *gher*, per abituarli alla presenza umana. Periodicamente vengono portati a caccia dal loro padrone, a cui ritornano dopo ogni inseguimento. Al compimento del decimo anno, l'aquila viene liberata.
Ogni anno, a settembre, i migliori cacciatori della provincia si riuniscono per un festival di due giorni in cui competono con i loro uccelli. La gara si articola in diverse prove. I concorrenti sfilano dapprima

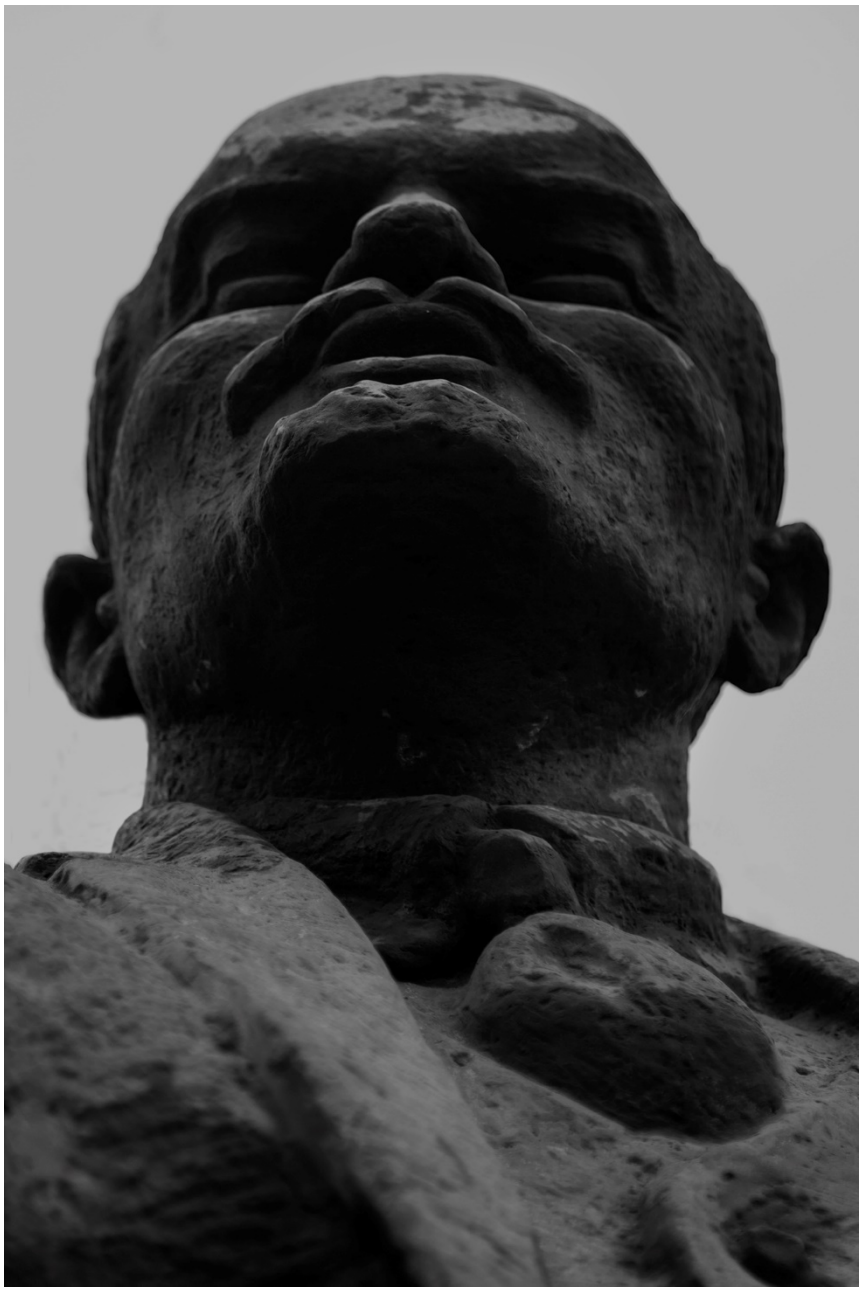
davanti a una giuria che li valuta per il loro aspetto e per quello della loro aquila, considerando di entrambi portamento, abbigliamento e accessori.
Nella seconda prova alcuni aiutanti salgono, con le aquile, su una vicina altura, mentre il concorrente si pone al centro di un cerchio, disegnato con dei sassi bianchi sul terreno, da cui non può uscire, pena la squalifica. Da qui comincia a chiamare la sua aquila con dei gridi, attirandola con un pezzo di carne.
L'aquila, lanciata dall'aiutante, arriva in volo e si posa sul braccio del suo padrone, protetto dagli artigli del rapace da un robusto guanto di cuoio. La giuria valuta il tempo dell'esecuzione e l'eleganza del volo. L'aquila che si attarda volteggiando intorno non avrà un buon punteggio, mentre sarà apprezzata quella che, raggiungendo rapidamente la verticale del suo padrone, scende in picchiata.
Nella seconda prova il concorrente, questa volta a cavallo, trascina una pelle di volpe legata a una corda in modo da simulare la preda dell'aquila; questa, arrivando in volo, la ghermisce. Anche in questo caso la giuria valuta la velocità e l'eleganza dell'esecuzione.
La caccia con le aquile è tradizionalmente riservata agli uomini, ma negli ultimi anni comincia a diffondersi anche tra le donne, soprattutto le giovani. Tra i concorrenti c'erano infatti alcune ragazze, tra cui la giovanissima Aisholpan Nurgaiv, ormai diventata una diva locale, già vincitrice del festival alcuni anni fa e protagonista di un film, in cui interpreta se stessa, dal titolo "The Eagle Huntress" (infelicemente tradotto in italiano come "La Principessa e l'Aquila").
Ho assistito al festival con un piccolo gruppo di appassionati di fotografia; siamo stati accolti da Bugybaì Leikhan, uno dei partecipanti alle gare, nella *gher* in cui vive con la famiglia della figlia.
Dopo aver fotografato lui e la sua famiglia, ha voluto vedere le foto dei nipotini sul display della fotocamera, ne è stato entusiasta e ha chiesto che gliele inviassi; ma come? Ha estratto il cellulare e mi ha fatto vedere il suo profilo Facebook!
Per chiedergli l'amicizia ho dovuto impostare sul mio smartphone la tastiera in cirillico. Ora ogni tanto ci scambiamo qualche parola via Messenger in un improbabile inglese e lui mi manda le foto delle battute di caccia alla volpe insieme ai suoi amici. Caccia con l'aquila, ovviamente!

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Roberto Manfredi, già insegnante di matematica al liceo, fotografa da circa 30 anni anche se solo nell'ultimo lustro ha potuto dedicare più tempo alle sue passioni: i viaggi e la fotografia. Si considera un fotografo dilettante in senso letterale: fotografa esclusivamente per diletto, con grande passione. Il suo sito: www.robertomanfredi.it

---

Quel che resta di una dittatura. All’ombra del Grande Padre



di *Silvia Mazzucchelli*

L’8 Agosto del 1991 la nave Vlora arriva a Bari con un carico di 20 mila migranti albanesi. È la fotografia di un fallimento politico e sociale. La massa umana, che il regime di Tirana lascia sulle sponde pugliesi, porta con sé cenci e disperazione, tutto ciò che resta del grande progetto socialista. Le sirene pubblicitarie delle televisioni commerciali che dall’Adriatico approdano a Valona e da lì proseguono per tutto il Paese delle Aquile, sconfiggono, nettamente e definitivamente, la timida balbettante propaganda di Radio Tirana. Se infatti in Italia si contano a decine i nostalgici ascoltatori di Radio Tirana, sono centinaia di migliaia gli albanesi che, grazie ad antenne di fortuna, sono in grado di captare, assieme al segnale di Rai Uno, le speranze di un mondo libero. Dove libertà vuol dire, soprattutto, se non solamente, poter comprare ciò che si vuole, magari con i soldi vinti indovinando il numero di fagioli nella ciotola trasparente di *Pronto Raffaella*. A partire dal secondo dopoguerra, l’Albania è un regime assolutamente totalitario, con un popolo reso ubbidiente da un’occhiuta

polizia, costruita e mantenuta sul modello della Stasi e del Kgb. Il sospetto, l'infiltrazione e la delazione sono gli ingredienti di una socialità malata, su cui vigilia e decide il Grande Padre.

Il Grande Padre è Enver Hoxha, dittatore dell'Albania dal 1945 al 1985, fedelissimo di Stalin detto *Piccolo Padre* in Unione Sovietica, come in una matrioska impazzita figli a loro volta del Grande Bolscevico Lenin. Proprio Lenin è il volto più emblematico e ingombrante, in senso fisico e politico, della mostra fotografica, *Grande Padre*, di Camilla de Maffei, che si è tenuta a Reggio Emilia all'interno del Festival di Fotografia Europea, e dell'omonimo libro, *Grande Padre. Viaggio nella memoria dell'Albania*. con i testi di Christian Elia e le foto della de Maffei. Christian Elia, Fotografie di Camilla de Maffei (Milieu edizioni, 2022).

L'enorme testa scura di **Vladimir Il'ič Ul'janov** occupa tutta la superficie del fotogramma, instillando nello spettatore un immediato senso di oppressione e chiusura. Fotografato dal basso, incombente come un dio malevolo, quel volto evoca uno sguardo a cui non è possibile sottrarsi; una sorta di Grande Fratello di pietra. O, meglio, una Medusa senza crini che pietrifica e immobilizza chi la fissa, lo costringe a rimpicciolirsi al cospetto di uno sguardo onnisciente. «Quello costruito in Albania tra il 1945 e il 1991 è la realizzazione politica e sociale più vicina al concetto di carcere assoluto teorizzato di Jeremy Bentham, il Panopticon – scrive Elia – (…) in fondo quella del potere, in Albania, è una storia di grandi padri. Dai capi famiglia ai leader politici, dai modelli di importazione alle false promesse: c'è sempre un padre che vuole trattare gli albanesi come eterni minorenni». È sotto questo peso che si osservano le fotografie.

A un potere che guarda dall'alto e da lontano, autoritario e oppressivo, si contrappone lo sguardo di fotografa, fatto di attenzione e prossimità. «Osservare da dentro, senza fretta e senza pretese, aiuta lo sguardo a scavare, ad andare oltre la superficie, alla ricerca di tracce che prima sembravano invisibili» scrive nell'introduzione al libro. L'occhio non è quello del potere che schiaccia e cancella, ma di chi si avvicina, osserva, ascolta. L'immagine non è il calco reificato della realtà che si sostituisce alla realtà stessa, ma diventa il luogo di una scelta: ognuno di noi, davanti a un'immagine, deve decidere come farla partecipare, o non partecipare, alle nostre iniziative di conoscenza e azione. La fotografia mostra lo stigma di una società e di una forma di potere che passa attraverso uno stigma fisico.

Una foto, scattata a Tirana nel 2019, mostra solo una porzione del volto di una donna. L'occhio dell'obbiettivo punta sul suo occhio piangente. Sembra voler recuperare una visione per troppo tempo costretta al buio, o forse lo sguardo chiede di perdersi in una memoria distante e magari più felice. Un altro primissimo piano coglie un frammento del volto di un uomo maturo, ne ritaglia solo la bocca nell'atto di parlare. Il diritto ad esprimersi dopo essere stati costretti al silenzio per decenni? In uno scatto in cui il volto riempie tutto il fotogramma, il desiderio di parlare si trasforma in bisogno di urlare. Ma non è un urlo che esprime dolore esistenziale, racconta invece rabbia, indignazione e ribellione.

«Quando vennero a prendermi, perquisirono casa mia e bruciarono tutti i libri che possedevo. Tutto venne usato contro di me: la musica che ascoltavo, i vestiti che indossavo, molti dei quali mi erano stati regalati dai turisti che lo stesso regime invitava. Mi accusavano di essere 'pericoloso come la peste', di aver infettato con il male dell'Occidente i giovani albanesi. E di spionaggio. Il mio primo processo avvenne davanti a duemila persone. Mi sputavano, mi prendevano a calci, mi lanciavano di tutto. La pubblica accusa, per tre volte, mi ha chiesto se amassi il partito. Per tre volte ho detto di no. Gli ho detto che il partito era come una mela, rossa fuori, ma marcia dentro. Mi hanno chiesto chi erano i vermi, gli ho risposto che erano i capi del partito».

Questo il racconto dell'ingegnere elettronico Saimir Maloku.

Le più accreditate fonti stimano intorno a cinquemila le esecuzioni politiche durante la dittatura, ma non c'è stata per l'Albania quella cesura storica, quella sorta di lavacro politico corrispondente al dopo Stalin o al dopo Mao. Senza fare i conti col passato, l'Albania si è ritrovata di colpo da un socialismo frugale e pauperistico ad un capitalismo deregolato e consumistico, mettendo assieme le scorie del nuovo e i detriti del vecchio regime.

Per questo il lavoro di Camilla de Maffei non è la testimonianza di un *dopo* contrapposto ad un *prima,* ma la raccolta paziente di minuti frammenti di un *durante,* nel tentativo di restituire la complessità di un tessuto sociale consunto.

Ma le rughe dei volti si sono formate in un tempo lungo che non porta il marchio di un particolare regime e gli edifici, una volta obbedienti a canoni estetici e funzionali di un progetto ideale, sono ricondotti alla legge inesorabile delle possibilità e delle necessità.

«Tirana è come una matrioska: passeggiare per i suoi viali e i suoi quartieri, di viaggio in viaggio, è come affondare negli strati di tutti i poteri che sono passati dalla capitale albanese, ciascuno lasciando il suo segno, destinato ad essere mangiato dal potere successivo, che però non cancellava mai fino in fondo quello passato. Questo ha generato un'ipertrofia: abitativa, edilizia e narrativa»,

ricorda Elia. I balconi chiusi a formare un nuovo ambiente o le verande riadattate a stenditoi sono cicatrici capaci di raccontare, come quelle sulla carne umana, cosa accade a un corpo sociale quando è messo a dura prova dagli eventi.

Le foto di edifici scattate a Permet o a Tirana esprimono squallore, disagio, bruttezza, eppure ci riportano segnali di voglia di vivere, di trovare un proprio modo di stare al mondo. Il coacervo di fili per connettersi chissà dove e a chissà cosa, gli indumenti appesi ad asciugare, le lampadine che rilucono all'esterno a dispetto di improbabili tendaggi, rappresentano la risposta quotidiana alla lotta per la sopravvivenza. Le colate di cemento impiegate a profusione a gloria del regime sono invece, oltre che noiose e patetiche, lugubri e devitalizzate. Quando non sono deserte, vi appaiono figure marginali, uomini reietti, estranei a sé stessi. Oppure servono come palestra di *climbing,* una parete su cui si leggono una A cerchiata e un ACAB, una sfida nella sfida.

Il nemico dell'individuo è sempre lo stesso, sebbene cambi spesso casacca, e si chiama potere. A volte ci si prende una sbronza, sembra suggerire Camilla de Maffei, quando inquadra i musi filanti di belle luccicanti automobili. In questa mostra e nell'omonimo libro non c'è una sola fotografia che si proponga di celebrare la bellezza. Non un volto, non un edificio e neanche un panorama. Anzi, sembra che la fotografa voglia aderire, capovolgendola, all'idea della *kalokagathìa,* utilizzando una bruttezza fisica per rendere un clima di devastazione e bruttura morale. Guardiamo la foto di un agglomerato urbano con un alto edificio al centro, circondato da una coorte di costruzioni, alcune abitate, altre vuote o sventrate, senza presenza umana, un anticipo di apocalisse. O quella di una donna con uno sguardo torvo, gli occhi semichiusi, come lo è la bocca, da cui si intravede un dente posticcio, storto. I capelli neri, scomposti, sconfinano con il vestito dello stesso colore, ad alimentare un pallore freddo del viso. Il sole dell'avvenire ha assunto toni lunari, e il socialismo, in queste foto, ha azzerato la dimensione sociale. Solo una foto, infatti, mostra un gruppo di soli uomini, presumibilmente operai, intenti ad ascoltare qualcuno e, non casualmente, in primo piano c'è una testa sfuocata e in fondo un tizio distratto da un telefonino. Un uomo è seduto sopra una sedia portatile, è vestito in modo formale, con un completo scuro. Di lui si vedono solo le mani, raccolte tra le gambe, senza che si siano composte in un gesto che abbia un significato particolare. Provvisoria la sedia, ignoto l'uomo, senza senso le mani. Forse il ritratto migliore dell'Albania di oggi.

Oppure si può preferire un'altra immagine, quella di una mano, solo quattro dita in verità, che emerge dal nero dello sfondo. È una mano di un operaio di età matura, di quelli che hanno visto il socialismo prima e le vetrine scintillanti poi, con le unghie consumate e poco curate. Tra l'indice e il medio si staglia una sigaretta accesa. La solitudine e l'attesa. Di qualcosa che si sa che non potrà più venire, che si è creduto potesse giungere e che non si è mai compito se non in forme distorte e aberranti. Uno struggimento, una nostalgia del futuro. Nevila Nika, ex direttrice dell'archivio di Stato albanese ha scritto di Enver Hoxha: «Quando ricevetti la notizia, piansi. Tanto. Ma non per lui. Piansi pensando a me, a tutti noi. Piangevo, e pensavo: è morto comunque troppo tardi e nessuno ci ridarà gli anni che se ne sono andati».

Silvia Mazzucchelli, laureata in Scienze umanistiche, ha conseguito un master in *Culture moderne comparate* e un dottorato in *Teoria e analisi del testo* presso l'Università di Bergamo. Ha pubblicato due saggi dedicati alla fotografa e scrittrice Claude Cahun. Della stessa autrice ha curato *Les paris sont ouverts* (Wunderkammer, 2018) e scritto il saggio introduttivo per la traduzione in italiano del pamphlet. Ha collaborato con numerose riviste, fa parte della redazione della rivista on line *Doppiozero.* Da circa due anni sta conducendo uno studio analitico sul lavoro fotografico e poetico di Giulia Niccolai.

Diavoli di Pasqua

di *Lorenzo Mercurio*

I riti che culminano con l'esplosione festiva della giornata di Pasqua rimangono tra i più iconici del panorama siciliano, soprattutto per l'intervento attivo dei protagonisti della domenica pasquale: i Diavoli e la Morte, le cui maschere sono diventate un elemento di riconoscimento, in Sicilia e fuori.
A Prizzi il rito mostra notevoli elementi leggibili da un'ottica prettamente etnografica e le trasformazioni introdotte nell'iter festivo per incentivare la presenza turistica, riescono a essere inclusi in un coerente universo di senso.
La giornata di festeggiamenti per la Pasqua ha inizio alle prime luci dell'alba nella sede della Pro Loco. Sta già avvenendo la vestizione di coloro che indosseranno le maschere dei Diavoli e della Morte: i Diavoli sono in due, vestiti di un tessuto di iuta rosso rubino; la Morte di un giallo ocra, con una maschera in cuoio che raffigura un teschio.
Le maschere dei Diavoli sono costituite da una lega metallica, probabilmente zinco, dipinte anch'esse di rosso. Hanno corna caprine o bovine sulla fronte e una pelle di montone nera o bianca che dalla testa va a coprire anche le spalle e la schiena di chi le indossa.
Il viso è costituito da due fori per gli occhi, un tozzo naso al centro e una bocca aperta, da cui fuoriuscivano i denti e la lingua. Un particolare, quello della bocca, che richiama alla mente la rappresentazione apotropaica del *gorgòneion*, un simbolo utilizzato come raffigurazione scultorea, pittorica o numismatica in numerosi contesti mediterranei di cultura ellenistica, e rappresenta la testa della gòrgone Medusa.
Le corna e il vello animale rinviano non solo allo stretto legame della maschera con l'ambito agropastorale, che è l'interpretazione più immediata, ma anche ad un suo possibile rapporto a distanza con i riti dionisiaci propri della cultura ellenistica, dove alcune delle figure principali erano costituite dai satiri, esseri dalle caratteristiche al contempo umane e bestiali che, inebriati dal consumo di vino, si lanciavano in danze sfrenate insieme alle Menadi.

I Diavoli di Prizzi si muovono in ambiente urbano, sovvertendo l'ordine consueto della civiltà e seminando un disordine che, nel giorno di Pasqua, diventa paradossalmente un ordine socialmente ricercato, accettato, partecipato.
L'attesa uscita a passo di danza dei Diavoli e della Morte dalla Pro Loco è accompagnata dal suono incessante di un tamburo, mentre la luce ancora fioca della mattina è resa ancor più cupa dal sopraggiungere della pioggia, che non avrebbe impedito in alcun modo lo svolgimento dell'iter festivo.
La meta dei Diavoli e della Morte, in questa prima fase della giornata, sono le abitazioni private di diversi cittadini di Prizzi, pronti ad accogliere con emozione la loro visita, offrendo doni di diversa natura a iniziare da somme di denaro per l'autofinanziamento della festa; e poi dolci, uova e vino. È il tripudio dell'abbondanza e dell'eccesso, la vittoria della vita, nella festa più importante dell'anno a Prizzi, una sorta di effettivo capodanno.
Bambini e bambine di tutto l'abitato, durante la mattinata, iniziano a scorrazzare per le strade vestiti da Diavoli e da Morte, domandando *'na bona Pasqua* ai passanti, ossia un'offerta in denaro.
Il paese è invaso da figure mascherate di ogni genere e età, dai 10 e i 50 anni, nell'atto di ballare per le vie al suono martellante dei tamburi o al ritmo della musica della banda e al rumore di piccole catene con cui i Diavoli, con le mani, colpiscono la propria machera all'altezza dello zigomo.
Muovendosi tra la folla i Diavoli in cerca di anime da trascinare simbolicamente con sé negli inferi, prendono di mira alcuni a cui chiedono un piccolo pegno per essere liberati.
Nel pomeriggio ha inizio il momento dell'*'u 'Ncontru*, tra i simulacri del Cristo Risorto e della Madonna. *C*uore pulsante della festa, sarebbe stato replicato per sei volte, preceduto da cinque balli nei diversi quartieri del centro abitato.
A fatica il gruppo dei portatori e di membri della Pro Loco riesce a farsi strada tra la folla e tra le due vare, procedendo simultaneamente, i Diavoli e la Morte tentano di impedire l'incontro tra il Cristo e la Madonna, riuscendovi per due volte, dopo essersi inginocchiati davanti al Risorto.
Alla terza, i due Angeli, fermi centralmente ai lati della scena, alzano al cielo la punta delle proprie spade; al momento di massima vicinanza tra le due statue, atterrano definitivamente le figure infernali. Il velo nero della Madonna cade e scatta l'applauso liberatorio della folla, al grido "*arriniscìu!*" ("*È riuscito!*") di qualcuno. Il bene ha trionfato, il male è stato sconfitto.
La Pasqua, che in questo caso appare sostanzialmente leggibile come una "epifania", è finalmente compiuta. Il rito notifica la vittoria della luce sulle tenebre, della vita sulla morte.

Dialoghi Mediterranei, n. 62, luglio 2023

Lorenzo Mercurio è antropologo culturale. Ha pubblicato il romanzo *Una strada tra le onde* nel 2016. A partire dal 2010 ha acquisito importanti esperienze nell'ambito della comunicazione visiva, grazie all'avvio di relazioni professionali con agenzie grafiche e di marketing. È fondatore di EsperienzaSicilia.it, con cui si prefigge la realizzazione di documentari su tutto il territorio siciliano, concentrandosi nello specifico sui beni culturali e ambientali dell'Isola.

Scorci mediterranei e sguardi incrociati. Alessandria d’Egitto e Beirut

Alessandria, vista della città dalla Corniche (ph. Veronica Merlo)

di *Veronica Merlo*

Nel 2019, dopo aver vissuto un anno consecutivo nella città portuale di Alessandria d’Egitto, mi trasferii per un’esperienza di tirocinio e lavoro giornalistico nella capitale del Libano, Beirut. Fin da subito, potei percepire una familiarità con il posto, nonostante fosse la mia prima visita in Libano.
Al mio arrivo, la mia conoscenza del Paese si limitava alle informazioni lette su manuali di storia del Medio Oriente e a scene di film libanesi di fama internazionale, come il celebre “West Beirut” (1998) di Ziad Doueiri, integrate da alcune storie raccontate da amici di origine libanese.
Che cosa, allora, rendeva possibile quel sentimento di familiarità con un posto che mi era ancora pressoché sconosciuto?
Con il passare dei giorni, attraversando a piedi i vari quartieri di Beirut, scambiando chiacchiere con persone del posto, osservando la varietà delle diverse comunità formatesi attorno a identità religiose e affiliazioni politiche, ma non solo, mi accorsi che quello che a me appariva come una forza divisiva, derivante dalla complessità del tessuto sociale e dalle tracce di una storia dolorosa di venticinque anni di guerra civile, veniva controbilanciata da un elemento naturale unitario.
«Un saluto dal mio cuore a Beirut/ baci al mare e alle case / a uno scoglio, che è come la faccia di un vecchio marinaio» [1], canta l’iconica cantante libanese Fairuz, che identifica con il mare la città devastata da anni di conflitti.

A Beirut, la presenza del mare e, più precisamente, del Mar Mediterraneo, convoca gli abitanti della città, influenzandone l'atmosfera, così come le sue rappresentazioni.
Riuscii così a identificare il fattore principale alla base del mio sentimento di familiarità con il posto, che non si limitava alla vista del mare, ma si estendeva a ricorrenti elementi nel paesaggio urbano fino a gesti e abitudini di vita quotidiana distintivi di tutte le città portuali mediterranee.
Dalle passeggiate sul lungomare, ai vicoli nel centro città, alle vivaci interazioni umane nei luoghi pubblici, al calore percepibile nelle piazze, alle voci e ai canti, caratteri mediterranei riconosciuti e vissuti ad Alessandria d'Egitto si manifestavano a me anche a Beirut.
Le foto catturano semplici momenti della quotidianità in due città distinte, eppure collegate attraverso un bacino che rappresenta molto di più di un elemento geografico, ma, ricordando le parole del poeta e filosofo francese Paul Valery (1871-1945), è «Fabbrica di civilizzazioni».
Così è nei mercati e nel commercio ambulante, nella cucina e nei consumi alimentari, nelle memorie archeologiche e nelle testimonianze architettoniche. Così è nello skyline delle coste e nei caldi e luminosi tramonti sul mare.

Dialoghi Mediterranei, m. 62, luglio 2023

Note

لبيروت من قلبي سلامٌ لبيروت و قُبلٌ للبحر و البيوت لصخرةٍ كأنها وجه بحارٍ قديم [1]

Veronica Merlo, Laureatasi a Sciences Po Parigi in Relazioni internazionali con specializzazione Medio Oriente, Veronica arriva in Egitto nel 2017 per un anno di studi di lingua araba e dialetto egiziano all'Università di Alessandria d'Egitto. Dopo il master presso The Paris School of International Affairs, il diploma al TAFL Center per insegnare l'arabo e varie esperienze nell'ambito di giornalismo, comunicazione e cooperazione internazionale, tra Parigi, Beirut, Cairo e sud del Sinai, Veronica ritorna al Cairo con una borsa di studio per il programma CASA@AUC all'Università Americana del Cairo, desiderosa di continuare a dedicarsi alla promozione della conoscenza reciproca tra i popoli a nord e sud del Mediterraneo attraverso la scrittura, l'insegnamento e la traduzione letteraria. "Sorprendersi in Egitto" è il suo romanzo d'esordio pubblicato con Bookabook il 25 maggio 2023. https://bookabook.it/libro/sorprendersi-in-egitto/

Reginotta e la Via Appia

Lungo la Via Appia, Venosa, piazza Orazio (ph. Giulia Panfili)

di *Giulia Panfili*

Larga è la foglia, stretta è la via
gambe in spalla vi racconto la mia.

Questo è il racconto del cammino a piedi lungo la via Appia antica, da Venosa fino a Taranto, e di ciò che ne ho raccolto. 135 km circa, passando per Palazzo San Gervasio, Masseria Tripputi, Gravina in Puglia, Masseria Jesce, Laterza e Palagiano, percorsi nell'ottava edizione del progetto Visioni in Movimento, scuola di cinema senza sedie.
Un percorso estremamente stimolante e formativo, di libertà e profondità, a suo modo fuori dal tracciato. Un'occasione soprattutto per andare in strada, mettersi in cammino a piedi, insieme a persone professioniste attive nel cinema, generose e disponibili al confronto, con pazienza e generosità, e per creare uno spazio di libertà e di rammendo collettivo.
Mentre i piedi scandiscono quel tempo e spazio necessario per osservare, sentire, conoscersi e raccontarsi, insieme è come se avessimo smosso forme mentali, visioni ed emozioni, innescando un processo virtuoso con effetto di propagazione, come succede con il sasso lanciato nell'acqua.
Credo che non ci sia modo migliore per imparare e crescere insieme, per vedere un'idea abbozzata poco a poco prendere forma in un prodotto audiovisivo, con il supporto e le competenze di tutti: il bello del cinema, il lavoro di squadra.
Questo percorso inoltre è stata l'occasione per guardare al cammino contemporaneo e alle relazioni che si contrattano o non con i territori percorsi dall'antica via e con la sua portata storica e semantica. La via Appia, in particolare, un tempo era al primo posto fra tutte le strade di Roma: la più lunga, la

più bella, la più imponente via che fosse mai stata tracciata in alcuna parte del mondo, al punto che i romani la chiamarono “Regina di tutte le vie”.
L’egemonia di Roma su gran parte della penisola italiana e tra le grandi del Mediterraneo, era minacciata da sud dalla sola nazione Sannita, intenta a prendere Capua, non lontana dai confini del Lazio. In questo contesto di conflitto con i Sanniti, il console Appio Claudio Cieco fece tracciare la via Appia, una via militare che consentiva di accelerare le comunicazioni con i confini meridionali del territorio conquistato.
Il primo tratto fu costruito nel 312 a.C. ricalcando l’antica strada fra Roma e Bovillae, oggi Albano, che esisteva già da antichissima data e prolungando la via fino a Capua, attraverso le Paludi Pontine e Formia. La strada fu poi estesa man mano che altri territori cadevano sotto il dominio di Roma, finché nel 268 a.C. la strada arrivò a Benevento con la fondazione della colonia romana.
Quando infine la strada fu continuata fino a Brindisi essa divenne l’arteria più battuta del Mediterraneo. L’imperatore Traiano si distinse fra tutti i suoi predecessori che profittarono della frequentata via Appia per ostentare il proprio potere, con la costruzione della variante dell’Appia, la via Traiana, che correva da Benevento a Brindisi, lungo direttrici antiche e accorciava di un’intera giornata il viaggio fra le due città.
La grande via Appia rappresentò la realizzazione di un progetto audace e grandioso: si forarono montagne, si spianarono colline, si colmarono valli acquitrinose e si gettarono ponti. Per realizzare tali opere di bonifica e di ingegneria stradale occorsero anni e migliaia di schiavi agli ordini di architetti, agrimensori e ingegneri di grande esperienza. La via ad ogni modo servì nelle comunicazioni con la Grecia e l’Asia, con la Sicilia e l’Africa, per secoli e secoli, anche dopo la caduta dell’Impero romano.
Con le invasioni barbariche però l’Appia cominciò a subire devastazioni: tombe, ville, monumenti deturpati e spogliati, chiese profanate, suppellettili derubate o disperse. Nel medioevo poi, durante i conflitti feudali, l’Appia subì ulteriori attacchi devastanti.I proprietari di fondi e tenute lungo la via Appia, oggi non meno di ieri, si accaparrano tutto ciò che poterono, dai marmi ai mattoni dei monumenti, alle pietre del selciato e dei muri. Nel Rinascimento la strada era ormai talmente impraticabile che fu ritenuto più pratico il suo abbandono e il restauro di una via ad essa parallela, la via Asinaria che assunse ufficialmente il nome di via Appia Nuova.
La via più importante della storia antica quindi non solo è stata deturpata, derubata e abbandonata, ma cancellata quasi per intero dall’invasione edilizia o dall’asfalto per favorire il traffico di automobili. Nel 2015 Paolo Rumiz, Irene Zambon, Alessandro Scillitani e Riccardo Carnovalini hanno intrapreso una moderna e complicata esplorazione percorrendo a piedi l’intero sviluppo dell’Appia antica. Per ritrovare il tracciato dell’antica via Riccardo Carnovalini, esperto camminatore e cercatore di vie, ha studiato minuziosamente l’itinerario sulla base delle più attendibili fonti bibliografiche e cartografiche e ne ha elaborato la traccia GPS.
L’escursionismo a piedi lungo l’Appia antica è pressoché sconosciuto, a lungo si cammina accanto a automobili e cumuli di immondizie, mettendosi tra l’altro in concreto pericolo. Da questa esperienza il Ministero della Cultura ha iniziato il progetto di realizzazione del cammino dell’Appia antica, curando sia gli aspetti storico-archeologici che quelli legati alla sicurezza del camminatore.
Anche il gruppo di Visioni in Movimento a cui ho preso parte è stato guidato da Riccardo Carnovalini lungo l’itinerario dell’Appia antica da Venosa a Taranto. Venosa, cittadina lucana situata alle pendici del Monte Vulture, in epoca romana fu un insediamento importante e città natale di Quinto Orazio Flacco, il poeta che nella Satira V del libro primo ci restituisce la più antica e completa descrizione di un viaggio lungo l’Appia, da Roma a Brindisi.
Con il pane su cui è stato impresso il timbro del cammino dell’Appia, adottato recentemente dai panificatori di Venosa, l’Appia lascia le pietre bianche che pavimentano le strade dritte di Venosa, per proseguire in una stradella campestre che attraversa il Piano di Camera, facendo da spartiacque fra lunghi rettifili dei vigneti e campi coltivati a cereali. Questo tratto di strada, attraversa una campagna priva di alberi, aperta, dal terreno marnoso calcareo. Poi la strada continua attraverso i terreni bonificati e si arriva a Palazzo San Gervasio, seconda tappa del cammino.

I tanti chilometri percorsi non mi hanno trattenuta dal vagare per il paese che mi ospitava e concedeva riposo. L'ora del tramonto, si sa, segna un passaggio importante nel ritmo di una comunità. Volevo incontrare le persone che lo abitano, guardare i loro volti e sguardi, segnati non dalla pandemia da covid. Corso Manfredi, la via principe delle attività commerciali e amministrative del paese, poco a poco si fa piazza: le panchine già occupate dagli anziani vengono avvicinate da altri signori. Sguardi curiosi si incrociano, affamati alla sera di storie. Le distanze si accorciano pur continuando ad essere rispettate e la magia degli incontri è ancora una volta compiuta. Mi viene donata dal signor Antonio una storia, insieme al suo sguardo da giovane militare.
Da Palazzo San Gervasio il tracciato dell'Appia corrisponde con il cosiddetto 'tratturo tarantino', la via di transumanza che dritta, ai piedi delle alture, attraversa la fertile pianura cerealicola. Si continua verso Gravina in Puglia, passando per vecchie masserie abbandonate e antichi abbeveratoi, segni di un tempo in cui la strada era davvero il punto di riferimento culturale ed economico di una vasta area. Passando al fianco del Monte Serico con il suo castello, la zona è quasi desertica, con dune e colline di sabbia fino al Basentello, dove la diga ha creato un largo bacino artificiale che segna il passaggio alla regione Puglia. Continuando verso sud est cominciano a vedersi nei campi le costruzioni simili ai ben noti 'trulli' e i muretti laterali che servivano a proteggere le coltivazioni dalle greggi transitanti e a delimitare l'area pubblica della strada dai campi privati.
L'Appia infine entra a Taranto fra montagne di detriti e il raccordo stradale: un arrivo a Taranto purtroppo catastrofico, rimarcato dalle sottili polveri rosse provenienti dall'area industriale dell'Ilva. Dai terrazzi della città si vede Taranto formata dalla città vecchia con i suoi vicoli angusti, sull'isola fra il Mar Grande e il Mar Piccolo, la città nuova e poi l'area industriale, a nord ovest della città, con le ciminiere dalle quali si innalzano nubi che, trasportate dal vento, si depositano ora sulla campagna ora sull'abitato.
L'intero percorso qui brevemente delineato è per me stato anche in compagnia di Reginotta, protagonista così ribattezzata di una favola che è stata raccontata al gruppo proprio a Venosa. A questo personaggio poi se ne sono aggiunti altri incontrati lungo il cammino, come zi' Minucchio a cui bisogna stare attenti per la via e *u monaciedd* che fa i dispetti mettendosi sullo stomaco tanto da non far respirare, o intrecciando la criniera ai cavalli che poi non si scioglie più.
La via Appia in qualche modo si fa via di incontro tra il mondo reale e fantastico, il camminare e il gioco-racconto per immagini. Personaggi bizzarri entrano in scena lungo il cammino, ispirati in parte al luogo e all'esperienza in divenire, in parte alle favole di Luigi Capuana e al gioco visivo di Bruno Munari.
Prendono forma dagli elementi della natura come foglie, rami, sassi, così come giochi di ombre e macchie, ma anche oggetti vari trovati a terra lungo il cammino. I materiali così recuperati sono poi assemblati con fil di ferro, scotch carta, corda e filo in nylon per costruirne dei personaggi che animeranno la favola di Reginotta. Al link https://vimeo.com/user163758959/reginotta2021 è possibile vederne il risultato, una sorta di racconto nel racconto che è allo stesso tempo cura del territorio, sostanziandosi anche con interventi materiali.
La favola inizia con una coppia che non riesce ad avere figli, per anni cerca il modo di averne. La coppia prega e spera finché riesce ad ottenere questa agognata gravidanza, mediata da una vecchina, a delle condizioni però, per cui se non vengono rispettate la bambina dovrà seguire il suo destino.
Raggiunta una determinata età, però viene offesa la promessa fatta alla vecchina per cui il destino della ragazza è di lasciare i genitori. Come in ogni fiaba che si raccomandi la ragazza deve superare tutta una serie di ostacoli, per cui si mette in cammino e lungo la sua strada incontra varie persone.
«La Reginotta si mise a cavalcioni della foglia e le si afferrò alle nervature; e la foglia, nuota, nuota, la portò in fondo al sentiero. Ma ecco una foglia grossissima, con tanto di bocca spalancata, che voleva ingoiarle: "Pagate il pedaggio, o di qui non si passa". La Reginotta si strappò un'orecchia e gliela buttò».
A cavalcioni dell'Appia, la regina delle vie, vivi l'anima controversa di una favola.

Giulia Panfili vive attualmente a Roma. Ha studiato antropologia visiva a Lisbona e ha concluso il dottorato in antropologia, politiche e immagini della cultura, museologia con una tesi di ricerca etnografica in Indonesia sul wayang come patrimonio immateriale dell'umanità. Ha partecipato a convegni di antropologia e arte in Portogallo, Brasile, Inghilterra, Indonesia, e a mostre collettive di fotografia, illustrazione e stampa grafica presso gallerie e festival in Italia, Spagna, Portogallo, Indonesia. Tornando in Italia ha frequentato la Scuola Romana del Fumetto, dedicandosi quindi a disegno e illustrazione, con cui ha elaborato parte della tesi di dottorato. Ha approfondito in seguito tecniche e linguaggi della fotografia e del documentario audiovisivo con corsi formativi e progetti vincitori di bandi di concorso.