

DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 63



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. 63 – SETTEMBRE-OTTOBRE 2023

www.istitutoeuroarabo.it/DM

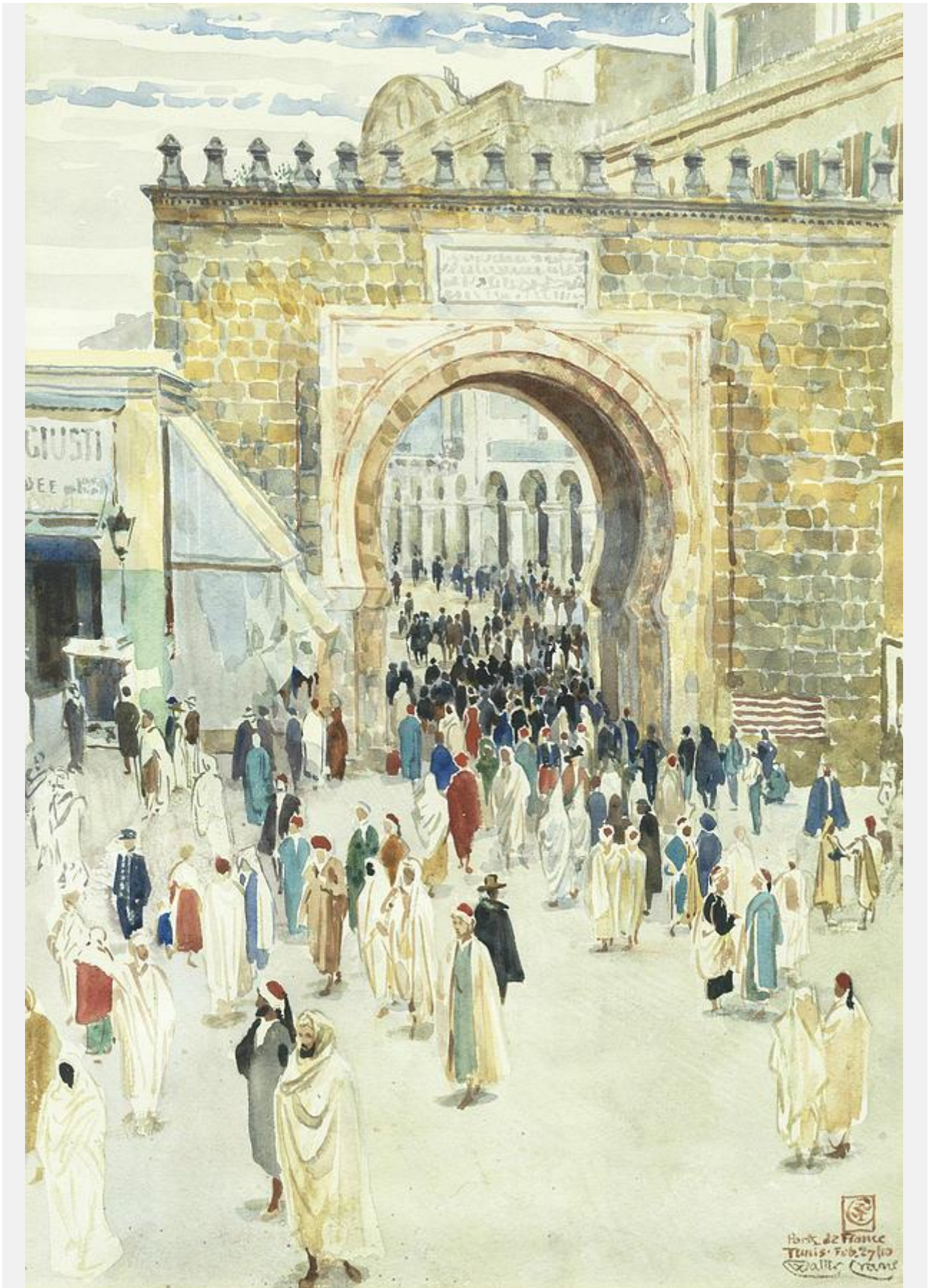
SOMMARIO N. 63



Molfetta, 1976 (ph. Mino Altomare)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; **Alberto Giovanni Biuso**, Monarchie, una lettura antropologica; **Sergio Ciappina**, Rinnegati. Una storia mediterranea tra conversioni, schiavitù e apostasia; **Fulvio Cozza**, L'intelligenza artificiale o dell'incanto della tecnologia. Una sfida per il futuro; **Fabio Dei**, Il populista Don Milani?; **Giovanni Gugg**, Un dialogo personale con Marc Augé; **Massimo Jevolella**, Dante, Averroè, e il mistero della "luce eterna" di Sigieri; **Rosario Lentini**, Le grotte per casa e l'economia delle "pirrere" a Favignana; **Vincenzo Meale**, il Vangelo secondo un povero agnostico; **Stefano Montes**, Le continu et le discontinu comme organisation de sens. À partir d'Eveline de Joyce; **Giuseppe Savagnone**, Alle radici della crisi dei nostri giovani; **Roberto Settembre**, Diritti umani e lotta di classe fra astrattezza e concretezza; **Pier Giorgio Solinas**, La sincera verità.



Tunisi, Porte de France, acquarello di Walter Crane

TUNISIA

Marcello Bivona, *Gli Italiani di Tunisia. Migranti due volte*; **Hatem Bourial**, *Tunis rend hommage à la Notre-Dame de Trapani, Madone de la Goulette!*; **Rosy Candiani**, *Erranze esistenziali e poetiche di Flaviano Pisanelli*; **Salvina Chetta**, *Una riva non troppo lontana: l'emigrazione dei siciliani in Tunisia nel racconto cinematografico e letterario*; **Giovanni Cordova**, *Il disagio dell'etnografo. Riflessioni e inquietudini dopo il "campo" in Tunisia*; **Diletta D'Ascia**, *Najet Gherissi: la dame de fer*; **Silvia Di Meo**, *Fuggiti da stranieri, morti da sconosciuti: politiche e geografie di vita e di morte nel Mediterraneo tunisino*; **Lavinia Giacobbe***, *"Mi sento un miscuglio". Kamila e le altre donne tunisine di Mazara*; **Roberta Marin**, *Safia Farhat, a woman between art, education and politics*; **Nicola Martellozzo**, *Frontiere compromesse, "Borderscapes" e retoriche complottiste nella Tunisia contemporanea*; **Salah Methnami**, *Calvino a Tunisi: un dialogo in nome della letteratura.*



Burgio (ph. Salvina Chetta)

IL CENTRO IN PERIFERIA

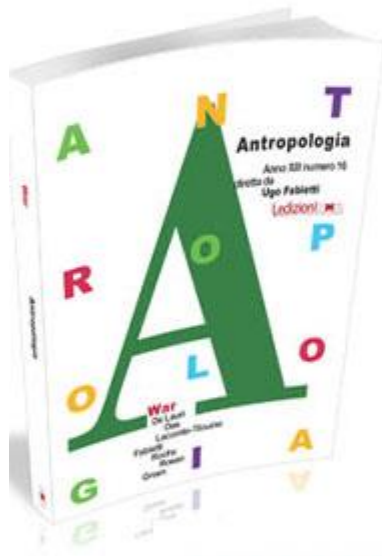
Pietro Clemente, *"Riaccendere i fuochi"*; **Filippo Barbera**, *Fare spazio ai luoghi. La crisi ecologica e il (difficile) ritorno del "terrestre"*; **Letizia Bindi**, *Pluriverso bioculturale ed ecoterritorialismo. Temi e questioni aperte*; **Ornella Ricchiuto**, *Contro la chiusura di Liquilab*; **Souhaila El**

Jinani, *Musées au Maroc: Patrimonialisation et dialogue de cultures*; Mario Sarica, *Appunti di fine estate*; Caterina De Marzo, *Rigenerazione e valorizzazione delle Aree Interne: criticità. e sfide. Un caso di studio nel Salento*; Nicola Grato, *L'Italia dei paesi oltre la retorica di un "genere letterario"*; Nicholas Tomeo, *Paesanza. Per il diritto al paese*; Corradino Seddaiu, *Militanza e creatività artistica nella Corsica che resiste*; Mariano Fresta, *Le mille iniziative dell'Italia spopolata*.

SARDEGNA /LETTURE



Nicolò Atzori, *Cose di Sardegna: Luciano Marrocu e la storia lunga dell'Isola*; Pietro Clemente, *C'era una volta un'isola. Un libro per dieci millenni*; Costantino Cossu, *L'ossimoro sardo: un sistema di autonomia subalterna*; Tatiana Cossu, *Miti e storie dell'Isola dei nuraghi*.



newsmagazine

Primo piano - La memoria dei ghiacciai



di... e... e... e...



RIVISTE

Alfredo Ancora, Raffaele Tumino, “Transculturale”. Attraversamenti e pratiche di decolonizzazione; **Linda Armano, “Journal of Business Anthropology”. Quando l’antropologia dialoga con l’economia aziendale; **Silvia Barberani, Silvia Vignato, “Antropologia”: miti e costruzione di una rivista; **Nouria Benghabrit-Remaoun, Les conditions de naissance d’Insaniyat. Contexte, contraintes et défis; **Maurizio Dematteis, La voce delle terre alte; **Lia Giancristofaro, Tempi trimestrali, spazi regionali: la “Rivista Abruzzese” dal 1886 alle sfide dell’open access.**********



ROCCO SCOTELLARO

Carmela Biscaglia, Ripoliticizzare Scotellaro: una novità interpretativa nel libro di Marco Gatto; **Annalisa Di Nuzzo, Ripercorrendo un’esperienza di formazione. Antropologia e letteratura: Rocco Scotellaro e i Contadini del Sud; **Marco Gatto, Per rileggere Scotellaro politicamente; **Eugenio Imbriani, Rocco, ovvero ironia della sorte; **Ferdinando Mirizzi, Ripensare Rocco Scotellaro e il Mezzogiorno.********



Michele Argentino

MICHELE ARGENTINO

Renato Alongi, *La Biblioteca dell'Ordine degli Architetti della provincia di Trapani "Michele Argentino"*; **Salvatore Cusumano**, *"...E il mio maestro mi insegnò com'è difficile trovare l'alba dentro l'imbrunire"*; **Mariella La Guidara Argentino**, *Michele ha sempre soffiato sui semi di tarassaco*; **Angelo Pantina**, *Michele e l'utopia della "Scuola" di Disegno Industriale di Palermo.*



Palazzolo Acreide, Festa di San Sebastiano, 10 agosto 2023 (ph. Luigi Lombardo)

DIALOGHI

Antonio Albanese*, *Aspetti della teologia della secolarizzazione di Johann Baptist Metz*; **Aldo Aledda**, *La cultura del grande Paese tra conservazione, innovazione e provocazione. L'Opera lirica e la politica*; **Franca**

Bellucci, “Ripescaggi” d’opere: da Eco a Périer, a Ortese; **Abdelali Binane**, M’hammed Idrissi Janati; La Médina de Fès: Territoire patrimonial de mobilités et de rencontres de cultures méditerranéennes; **Alessia Bonsignore***, Le storie di vita e il raccontarsi tra bisogno e piacere; **Massimo Bonura***, Un precursore della didattica precinema: Carlo Povigna (1859); **Claudia Calabrese**, Puccini, le sue creature: “Manon Lescaut”, il conflitto interiorizzato; **Antonino Cangemi**, Conversare con Giuseppe Maurizio Piscopo; **Diego Cannizzaro**, Bernardo Candiloro Storace. vice maestro di cappella dell’Illustrissimo Senato della nobile ed esemplare città di Messina; **Augusto Cavadi**, In dialogo con Spinoza, filosofo post-teista; **Antonino Cusumano**, Migrazioni, rappresentazioni e polarizzazioni; **Mariza D’Anna**, Tra favola e storia e il mare al centro; **Piero Di Giorgi**, La figura del padre secondo Jacques Lacan; **Lella Di Marco***, Aleg da Bologna: la storia di un giovane ucraino; **Leo Di Simone**, Canto e musica nel culto cristiano: oltre la musica sacra; **Liviana Gazzetta**, Tra storia della moda e storia della Chiesa; **Mauro Geraci**, Edmond Budina. “Il profeta dei popcorn”, monologo teatrale satirico; **Aldo Gerbino**, Un catalogo di mediterraneità; **Paolo Giansiracusa**, Un crocifisso. Ipotesi di un bozzetto di Anton Van Dyck; **Nino Giaramidaro**, Nel viale della sera; **Dario Inglese**, Passato, presente e futuro nell’esperienza dei migranti; **Antonietta Iolanda Lima**, Vittorio Ziino ingegnere e architetto; **Luigi Lombardo**, “Imago mundi”. Città, propiziazione territoriale, mondo popolare, tempo festivo; **Niccolò Monterosso***, Prime ipotesi su un “castello” medievale a Belvedere (Siracusa); **Maria Paola Nanni**, **Franco Pittau**, Il riconoscimento e la tutela del pluralismo religioso in Italia: un percorso ancora da perfezionare; **Aldo Nicosia**, “Febbre Mediterranea” e l’insostenibile pesantezza dell’esistenza; **Antonio Ortoleva**, I tempi d’oro di Montparnasse e le sculture dell’“altro Giacometti”; **Enrico Palma***, Contro l’amore. Su una poesia di Wisława Szymborska; **Antonio Pane**, Benedetti lupopesci; **Elio Rindone**, La nostra: più oligarchia che democrazia?; **Valeria Salanitro**, Sguardi migranti. Ri-conoscersi e dis-conoscersi tra i cittadini stranieri del Polo Sociale Integrato di Palermo; **Sonia Salsi***, Le amanti del nemico. Le rasate, collaborazioniste e peccatrici in Europa; **Salvatore Claudio Sgroi**, Vitalità della linguistica italiana: un nuovo eccellente manuale; **Giuseppe Sorce**, Ciò che lasciamo, ciò che non vediamo: i rifiuti

in Sicilia; Orietta Sorgi, Quando l'antropologo è anche un poeta; Sergio Todesco, La morte del giovenco. Il "Convito" a Roccavaldina; Francesco Virga, La lezione profetica di Elias Canetti.



Elegia siciliana, Salina (ph. Massimo Minglino)

IMMAGINI

Piero Alessandra*, Algeria dall'Atlante al Tassili e oltre; **Sabina Bernacchini***, I fiori siamo noi; **Toti Clemente***, Le voci dell'inferno dantesco a Palermo nell'opera dell'artista Blu; **Salvo Cristaudo**, Caleidoscopio d'acque e di luci; **Valeria Laudani***, Per strada, il teatro della vita; **Gianfranco Lunardo**, Fotografie come haiku; **Silvia Mazzucchelli**, Cristo a poppa e la Madonna a prua; **Massimo Minglino***, Elegia siciliana; **Giulia Panfili**, Andirivieni del telaio.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione



Per strada, il teatro della vita (ph. Valeria Laudani)

EDITORIALE

Il mondo al contrario” non è soltanto il titolo di una pubblicazione che per le sue eclatanti e deliranti frasi esplicitamente omofobe, misogine e razziste sta scalando le classifiche dei libri più venduti in Italia. Paradossalmente è anche l’idea di abitare un Paese in cui è davvero capovolto il senso delle cose, delle parole, delle regole elementari della vita, ovvero il senso dello stare nel mondo. Come in uno specchio deformato si rovesciano e si distorcono valori e principi fondanti della democrazia, i paradigmi dei diritti, le basi della convivenza.

In questo contesto la moralità è scambiata per moralismo, la laicità per laicismo, la giustizia per giustizialismo, la libertà degenera in liberismo. Si rivendica, per esempio, il diritto costituzionale alla libertà di parola per usarla come un manganello contro le odiate minoranze. Si critica la retorica del politicamente corretto per legittimare le violenze e le sopraffazioni non solo verbali del politicamente scorretto. Si fa la guerra a chi fugge dalla guerra e si criminalizza la solidarietà di chi li soccorre. Si trasformano la povertà in una colpa, le vittime in irresponsabili, le tragedie in mare in sanzioni ineluttabili di chi ha la spericolata ambizione di aspirare a nuove

vite. Si dichiara di combattere i trafficanti in tutto l'orbe terraqueo e si patteggia ipocritamente con le milizie colluse con i criminali. Mentre si concede automaticamente la cittadinanza per naturale filiazione di sangue alle lontane generazioni di discendenti degli emigrati di oltreoceano che non conoscono e non abitano il nostro Paese, ci si ostina a negarla ai figli degli immigrati stranieri nati, cresciuti, scolarizzati e socializzati in Italia che parlano la nostra lingua e amano la nostra musica e il nostro calcio.

Un cumulo di nonsenso, di storture e di assurdit  che si accompagna alla caduta di ogni tab  linguistico. Se le parole, come   noto, definiscono l'orizzonte nel quale viviamo, quelle che declinano le disposizioni di legge e articolano il dibattito politico distillano e depositano nelle coscienze sociali, nella mentalit  collettiva un humus culturale che finisce col fare accettare e giustificare scelte indifendibili, discriminazioni intollerabili, incongruenze incomprensibili. Cos  se l'italianit  equivale alla consanguineit , non si ha pudore di affermare che "prima gli italiani" significa "prima i bianchi" pena la Grande Sostituzione etnica. Le paure alimentate, inventate, sollecitate, generano pulsioni paranoiche e degenerano nella costruzione della vasta e complessa galassia dei negazionismi. A pensarci bene, non siamo ancora probabilmente del tutto usciti dal tunnel della pandemia, dalla crisi d'impotenza cognitiva ed esistenziale cui siamo stati posti davanti ad un evento dalla portata enorme e incontrollata. Non diversamente oggi a fronte della profonda mutazione climatica siamo inclini a negarne le evidenze e le minacce, a rimuovere i nessi tra locale e globale, tra pratiche individuali e destino universale.

La verit    che siamo un Paese sazio, vecchio e stanco. Estenuato da perenni sondaggi, frastornato dal rumore delle permanenti campagne elettorali, sfiduciato e rassegnato, disimpegnato e incattivito. Un Paese che sembra aver paura delle contaminazioni, delle relazioni, della modernit , del futuro. Assuefatto alla semplificazione fino alla banalizzazione di ogni problema comune, fino alla passiva indifferenza rispetto al quotidiano genocidio sotto le nostre coste, fino al collettivo smottamento morale e civile. Permeabile ad un bestiario linguistico cui ci siamo lentamente abituati, come per effetto di piccole e regolari dosi di arsenico. Se   vero che c'  una forte connessione tra la qualit  delle forme di comunicazione e la qualit  della cultura politica, non sar  forse del tutto eccessivo connettere le parole degli stupratori di Palermo con certa 'sgarbizzazione' del linguaggio pubblico, la mercificazione del corpo della donna con certe rappresentazioni mediatiche del primato maschile, ovvero del suprematismo, la violenza fisica su un

barbone, un migrante o un omosessuale con quella verbale di certi titoli di giornali o di certa classe politica.

Le parole sono come le persone: sono fragili e preziose. Sono beni comuni da curare, coltivare, proteggere. Sul loro uso consapevole e responsabile si regge, in fondo, l'equilibrio della nostra convivenza sociale, della nostra stessa democrazia. Di parole è materialmente costituito il lavoro intellettuale che ci vede impegnati nella redazione di ogni numero di questa rivista. Di parole che magari parlano di altre parole, nel tentativo di aprire dibattiti, promuovere dialoghi, spiegare significati, decostruire luoghi comuni, esercitare l'analisi critica di equivoci concettuali e narrazioni strumentali. A cominciare dalle torsioni semantiche nel linguaggio che adoperiamo a proposito delle migrazioni e dei migranti. È quanto ci proponiamo nel nostro tenace mettere insieme voci e riflessioni su cronache e storie, ragionamenti sul presente, su memorie e su progetti del futuro attraversando saperi e generi diversi ma privilegiando temi e questioni che riguardano dinamiche antropologiche del nostro tempo e segnatamente di quel Mediterraneo che conosce trasformazioni e permanenze, ibridazioni e invarianze.

In questa prospettiva abbiamo promosso un dibattito sul ruolo pubblico delle riviste che continua anche in questo numero con la partecipazione di sei testate di cui due straniere e internazionali, l'algerina *Insaniyat*, Rivista di antropologia e scienze sociali, e il *Journal of Business Anthropology* affiliato alla Copenhagen Business School. Le altre sono l'antica *Rivista abruzzese*, trimestrale edito dal 1886; l'Annuario fondato da Ugo Fabietti, *Antropologia*; il periodico espressione della cultura della montagna e delle terre alte, *Dislivelli*; e il giovane semestrale di filosofia ed etnopsichiatria, *Transculturale*. Testimonianze e notazioni diverse che raccontano le esperienze di ciascuna redazione e concorrono insieme a ricostruire un mondo vivo, operoso e spesso poco conosciuto che, pur tra difficoltà e affanni, raccoglie e documenta i fermenti delle nuove ricerche e gli stimoli a far dialogare gli studiosi sulle complesse problematiche della contemporaneità oltre gli steccati dei linguaggi disciplinari e convenzionali, così che «il lavoro degli accademici – scrive Lia Giancristofaro – si intreccia col contributo dei non accademici, in una porosità che fa bene al sapere». Da più parti si ribadisce la volontà di istituire una rete di coordinamento tra le stesse riviste, anche per ragionare e confrontarsi sulle virtualità e sulle criticità dell'adozione dell'open access nel settore delle scienze umane storicamente refrattario a logiche di dipendenza mercantile.

In questo numero si conferma lo spazio dedicato alla Tunisia, che è stata al centro delle cronache politiche e delle fallimentari strategie migratorie. Si leggano i contributi di Giovanni Cordova, di Silvia Di Meo e di Nicola Martellozzo che ci aiutano a capire, sotto aspetti diversi, quanto sta accadendo in questo Paese e lungo le drammatiche frontiere nel mar Mediterraneo: territori di un'oscura necrogeografia dove si pratica fuori da ogni controllo la sistematica violazione dei diritti unitamente alla violenza dei respingimenti e dove giacciono insepolti migliaia di corpi di migranti senza nome, che «fuggirono da stranieri e morirono da sconosciuti». Vi è poi negli altri scritti rappresentata l'altra Tunisia, quella che, nonostante la crisi economica e il dispotismo politico, lotta e resiste, organizza con le donne movimenti di opposizione, vive e partecipa le stagioni di avanguardia dell'arte e della letteratura, rinnova la memoria degli storici legami con l'Italia e con la Sicilia in particolare.

Un altro focus s'inaugura a partire da questo numero, si apre un capitolo permanente di letture sulla Sardegna, di riflessione collettiva su questa Isola che, per la densità e varietà dei paesaggi umani e culturali, è isola-continente non meno della Sicilia e, come l'altra grande isola del Mediterraneo, ha conosciuto «vicende complicate di innovazione, innesto, trasformazione, sincretismo, giustapposizione», per usare le parole che Giulio Angioni affidò alle pagine della Guida rossa del Touring Club Italiano del 2005. Siamo, del resto, convinti con Matvejevic che «nulla rivela il destino del Mediterraneo meglio delle sue isole», le quali nella loro insularità sembrano conservare in sé, a livello di strutture profonde, qualcosa di tutti i luoghi del Mediterraneo, di tutte le esperienze storiche e culturali elaborate lungo le diverse rotte di questo millenario continente liquido. Da qui la decisione di ospitare su *Dialoghi Mediterranei* contributi di approfondimento critico sulla storia e sulla cultura della Sardegna che con la Tunisia (unitamente alla Sicilia già ampiamente presente fin dal primo numero) saranno i riferimenti geografici fissi e privilegiati della rivista.

Di questa storia complessa, lunga dieci millenni, traccia una attenta e interessante ricostruzione il libro di Luciano Marrocu, *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, che qui si offre ai commenti e alle analisi di più studiosi, dalle diverse esperienze e competenze, dall'antropologo all'archeologo, dallo storico al giornalista. Nell'intrecciarsi degli sguardi è possibile cogliere la pluralità dei temi chiave che questo libro passepartout presenta, una rassegna di questioni aperte a differenti opzioni interpretative sui processi di costruzione dell'identità culturale sarda. Tutte comunque

convergenti sul fatto che nel ricondurre la storia dell'Isola nel contesto nazionale e mediterraneo l'autore ha portato alla luce «i nessi che smentiscono l'esistenza di irriducibili lontananze e di una permanente condizione di perifericità dell'Isola». Temi e questioni destinati ad essere approfonditi nel prossimo fascicolo di novembre.

La pubblicazione di un altro libro è occasione di dibattito e di collettiva interlocuzione. Muovendo dal saggio di Marco Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Pietro Clemente nel numero di luglio ha ricordato nel centenario della nascita questa figura di scrittore e di intellettuale lucano, voce inedita della questione meridionale, interprete di quel mondo contadino che «non appariva mai semplificato e acritico ma sempre rappresentato nelle varietà, nei disagi, nelle proteste senza speranza, negli anarchismi, nei millenarismi, negli individualismi». Alla intensa testimonianza di Clemente si aggiungono in questo numero i contributi di Carmela Biscaglia, Annalisa Di Nuzzo, Eugenio Imbriani, Ferdinando Mirizzi e dello stesso Gatto che rilegge Scotellaro militante politico, ragionando sulla sua eredità nell'ambito di un rinnovato meridionalismo che, lontano dalle riproposizioni dell'industria culturale di massa, recuperi il conflitto di classe, «in tempi che ormai hanno interiorizzato allegramente e servilmente rassegnazione e disimpegno, e decretato la crisi del mandato storico-civile degli intellettuali». Negli scritti degli altri autori sono criticamente ripensati i rapporti di Scotellaro con Carlo Levi, con la letteratura del Mezzogiorno, con Gramsci, Manlio Rossi Doria, Tommaso Fiore ed altri, e con l'antropologia di de Martino e le prime spedizioni etnografiche in Italia.

In questo numero *Dialoghi Mediterranei* destina un ricordo articolato anche all'architetto e docente di Disegno industriale presso l'università di Palermo, Michele Argentino, in occasione dell'intitolazione della Biblioteca dell'Ordine degli architetti di Trapani. Ne scrivono colleghi e allievi che riconoscono nel suo magistero la straordinaria capacità di dialogare con gli studenti e di suscitare in loro motivazioni, passioni e interessi per la definizione di un design quale patrimonio fondamentale della vita quotidiana e quale espressione originale della cultura materiale siciliana. La partecipazione e il successo a concorsi internazionali hanno certificato e premiato la progettualità della sua Scuola e il suo infaticabile lavoro didattico che ha sempre coniugato l'architettura con la sensibilità etica, estetica e civile, non meno che con la levità dell'ironia consustanziale alla sua personalità.

Di un altro architetto, maestro di un'altra generazione, dell'università di Palermo, Vittorio Ziino, si pubblica in questo numero un documentato profilo umano e professionale a firma di Antonietta Iolanda Lima, che sottolinea quel suo «pensare ricco, profondamente libero, che non conosce steccati e che fu poetica comune della temperie del suo tempo»: quando «il neo-realismo metteva a nudo del proletariato e dei marginali la durezza del mestiere spesso nutrita dai segni del benessere e una *moralità nuova* si cercava che fosse aderente ai problemi concreti della società». “Cattivo maestro” sarebbe stato invece Don Milani al quale qualcuno attribuisce le degenerazioni del '68 e la responsabilità del fallimento della scuola pubblica. Fabio Dei riprende questa polemica che ha accompagnato le celebrazioni del centenario e di cui ci siamo occupati nel numero di luglio, per ridisegnare il ritratto del priore di Barbiana nelle sue luci e nelle sue ombre di uomo e di pedagogo e fare chiarezza sul ruolo e sull'attualità della sua lezione. L'antropologo torna a ragionare sui concetti di merito, di giustizia e di mobilità sociale, di mondo popolare e di egemonia intellettuale, liberando la *Lettera a una professoressa* da letture mitologiche e interpretazioni faziose e ricollocandola in quella «fase storica di radicale cambiamento della struttura di classe della società e dei rapporti fra capitale economico e capitale culturale».

Alla figura di Marc Augé, l'antropologo scomparso poche settimane fa, Giovanni Gugg dedica un vivido ricordo strettamente intrecciato al suo autobiografico percorso di studi. Ne emerge una avvincente rilettura in forma di racconto delle opere dello studioso francese che è stato particolarmente attento alla quotidianità della vita contemporanea e ha saputo per questo capire le dinamiche giovanili ed essere compreso dalle nuove generazioni, riuscendo «a rendere popolare l'antropologia culturale e a inserire nel dibattito pubblico concetti elaborati all'interno della disciplina». Tra questi la nozione di “surmodernità” resta probabilmente la migliore definizione del sentimento di straniamento e di sconfinamento del nostro tempo, la confusa dimensione della complessità e della connettività del nostro mondo che ha definitivamente oltrepassato le frontiere del postmoderno.

Nel sommario di questo numero, che nella sua composizione assomiglia per certi versi ad un incredibile patchwork, sono ordinati titoli di una straordinaria pluralità di testi e contenuti come in un grande mosaico delle cui numerose tessere non è qui possibile dare singolarmente conto, come in un puzzle impossibile da ricomporre entro il perimetro di questo editoriale.

A guardar bene, il lettore vi potrà trovare le ragioni che spiegano e legittimano in qualche modo perché la rivista si chiama “Dialoghi Mediterranei”. Dialogano la Medina di Fes e le cave di tufo di Favignana, Spinoza e Canetti, Dante e Averroè e gli apostati della storia medioevale fino alle tutele del pluralismo religioso oggi, la musica sacra e l’opera lirica, il teatro albanese e la poesia di Szymborska, il crocifisso attribuito a Van Dyk e le sculture dell’altro Giacometti, gli equivoci dell’intelligenza artificiale e le verità delle locuzioni di usuale cerimonialità. Dialogano nello stesso spazio l’approccio antropologico alla monarchia proposto da Alberto Biuso, le osservazioni di Elio Rindone sul regime oligarchico incistato nell’ordine formale delle democrazie, l’ambigua dialettica tra diritti umani e lotta di classe sviscerata nella rigorosa analisi di Roberto Settembre. Dialogano infine le immagini mai banali dell’album fotografico, nella varietà e molteplicità dei soggetti come nella individualità e soggettività degli sguardi degli autori. Tra l’occhio che guarda e il dito che scatta c’è infatti la profondità del pensiero, l’immediatezza dell’emozione, quel magico punto di incontro fra noi e il mondo, fra il tempo che fermiamo e la luce che scriviamo.

Poste nel cuore del corpo della rivista le pagine de “Il centro in periferia” rinviano a un tema oggi quanto mai di drammatica attualità nelle cronache apocalittiche originate dalla tumultuosa mutazione climatica. La questione dei luoghi da curare, degli squilibri territoriali da correggere, dei patrimoni ambientali da proteggere, delle aree interne da riabitare non è però nell’agenda dei governi, nell’attenzione delle istituzioni. «Per i giovani l’apocalissi incombe ma salvo pochi non fanno niente per contrastarla, ci vivono dentro», scrive Pietro Clemente che aggiunge: «Il nostro dibattito è ai margini del PIL, della Confindustria, della lobby dei consumatori, ed è per questo più vicino agli spazi di resistenza ai processi in atto, ai luoghi dove è possibile che – come durante le guerre – la gente sfolli. Luoghi abbandonati e ritrovati, simboli di una altra storia del vivere, dell’abitare, del produrre. Possibili atolli dopo lo tsunami. Inutile illudersi ma è giusto continuare a pensare, a progettare».

E noi, insieme a Pietro, dalla estrema ‘periferia’ mediterranea che aspira a farsi ‘centro’, continueremo a pensare e a progettare, ad offrire su queste pagine il nostro piccolo contributo di idee e di proposte, ribadendo il valore insostituibile del dialogo culturale, quale argine al degrado politico e morale della vita associata e del dibattito pubblico, e unendoci agli interrogativi del Presidente della Repubblica che, nell’ampiezza di un suo recente discorso

dai meditati e solenni accenti, si è chiesto se la convivenza tra le persone possa fondarsi sul diritto all'odio sociale, se il carattere dello scontro fine a se stesso possa regolare la nostra società. Le parole di Mattarella, che richiamano i doveri costituzionali dell'accoglienza nel rispetto della dignità umana, sembrano incarnare un altro Paese rispetto a quello vocante e dominante. Un Paese – quasi utopistico, paradossalmente minoritario seppure rappresentato dalla massima carica dello Stato – nel quale «i fenomeni migratori vanno affrontati per quel che sono: movimenti globali che non vengono cancellati da muri o barriere». Un Paese nel quale «le identità plurali delle nostre comunità sono il frutto del convergere delle identità di ciascuno di coloro che le abitano, le rinnovano, le vivificano». Un Paese nel quale «c'è una grande e grave evidenza che comporta responsabilità: l'ambiente che abbiamo incrinato e impoverito».

Nulla di più lontano dal Paese capovolto che abitiamo, dove il libro di un generale spergiuro che incita all'odio coagula e fa implodere le paure collettive, gli umori più torvi, i sentimenti più regressivi diffusi e malcelati. Dove è in atto non solo la tendenza al disprezzo per i diversi ma anche una costante aggressione nei confronti delle minoranze, dei migranti, delle donne e dei movimenti delle nuove generazioni che si battono per la difesa dell'ambiente. Dove il turpiloquio e l'incontinenza verbale trovano larga tolleranza e complice approvazione. Dove è in corso una guerra culturale contro il “pensiero unico” in nome del “non pensiero”, contro la civiltà dei diritti in nome della dittatura dei divieti, contro gli immigrati stranieri in nome di una Nazione che somiglia sempre più alla *Povera Patria* cantata da Battiato, «schiacciata dagli abusi del potere/ di gente infame, / che non sa cos'è il pudore».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Monarchie, una lettura antropologica



Re Carlo III Windsor, nel giorno dell'incoronazione

di *Alberto Giovanni Biuso*

In questo testo tenterò una lettura anarchica del principio monarchico. A questo scopo inserirò l'incoronazione di Carlo III Windsor, avvenuta il 6 maggio 2023, all'interno della dialettica tra *potentia* e *potestas*. La tradizione dinastica è infatti espressione di tre degli elementi che innervano tale dialettica nel XXI secolo: la forza dei costumi, la natura gregaria delle società, il *Nomos* della Terra nato nel 1945 dalla vittoria anglosassone e che sta mostrando con sempre maggiore chiarezza la propria crisi.

Una premessa cinematografico-imperiale

Il film di Stephen Frears *The Queen* (GB, 2006) consiste anche in un triangolo che ha ai suoi vertici Elisabetta II, Diana Spencer, Tony Blair. Tre vertici che sono tre forme del potere.

Elisabetta è la tradizione, la storia, la freddezza e la misura.

Diana Spencer è la pura finzione di un'icona creata dalla macchina stritolatrice della comunicazione di massa.

Tony Blair è il cinismo di chi in nulla crede se non al narcisismo del proprio ombelico.

Il film fa interagire queste forme nel momento in cui la quarta modalità del potere – la folla che grida “santo subito” a ogni personaggio finto e celebre che muore – reclama per sé la scena, nel bisogno di consegnare la propria identità a un vip, il proprio tempo alla televisione e il proprio pensiero al nulla. A questa rappresentazione si può da qualche mese aggiungere Carlo III Windsor, che nella sua attempata giovinezza di erede al trono del Regno Unito rappresenta una forma d’autorità che può apparire ed è malinconica e declinante ma che mostra anche e ancora una volta la tenacia dei simboli, la costanza della *servitude volontaire* analizzata da Étienne de La Boétie.

Se la servitù appare così spesso “volontaria” è anche perché essa si radica nella necessità della salvaguardia dei corpi individuali e collettivi. Salvaguardia certo apparente, visto che il potere è per sua natura una macchina violenta il cui obiettivo non è la salute del *corpo* sociale ma la perpetuazione degli *organi* di dominio. Proprio per questo la riflessione politica e filosofica sui dispositivi sociali ha il compito di individuare la struttura storica del potere come *potestas* separandola dalla inevitabilità biologica – e quindi naturale e non volontaristica – del potere come *potentia*.

Una divagazione medioevale

Un sovrano poco malinconico e per nulla patetico fu Federico II di Svevia, *Stupor Mundi* e mito ancora operante nella storia d’Europa. E tuttavia la dimensione innovatrice del regno di Federico rimane inseparabile dalla parola fondamentale dell’istituzione monarchica in Europa: la *tradizione*. E infatti David Abulafia identifica le cose migliori del governo di Federico in ciò che esso seppe assimilare dalla tradizione, in particolare normanna. Precisamente, furono eredità degli Altavilla «il fiscalismo e la concezione del re come erede del *princeps* romano» [1]. Lo storico sintetizza il senso della politica di Federico nell’aggettivo «dinastica» [2], vale a dire l’orgoglio del potere pervenuto tramite i nonni Barbarossa e Ruggero II e la preoccupazione di trasmetterlo intatto e accresciuto agli eredi Hohenstaufen. Un’intenzione coerentemente medioevale.

Sono comunque evidenti anche le differenze fra la concezione e la pratica del potere monarchico nel Medioevo e quella dei secoli successivi, sino alla contemporaneità di Carlo III Windsor. E questo non a favore dell’autorità di Federico ma di quella più solida dei sovrani costituzionali.

Rispetto a qualunque sovrano nazionale e territoriale dell’Europa moderna e contemporanea, e anche rispetto al potere di controllo degli esecutivi repubblicani e democratici, l’autorità di un Imperatore pur ricchissimo di carisma – quale Federico fu – si riduce infatti a poca cosa. Essa è teoreticamente vastissima, di fatto limitata, esautorata, annullata da una miriade di poteri locali a volte collaboranti in vista di esenzioni e privilegi, più spesso operanti al fine di ottenere la più ampia autonomia amministrativa e indipendenza politica.

Vige per Federico II e vige per tutti i sovrani – anche per colei che si è rivelata alla fine sorprendentemente mortale, la madre di Carlo III – la necessità di allontanarsi dal mito di un sovrano quale «non vi è stato né vi sarà» [3] e cogliere invece la monarchia nella sua forza simbolica e nella sua fragilità dinastica. Nulla infatti può garantire che dal corpo del Re non scaturisca un erede del tutto alieno rispetto alla funzione che la nascita gli avrebbe assegnato. Per meglio comprendere questa forza e questa fragilità possiamo appunto ricordare la distinzione tra *potentia* e *potestas*, elemento centrale anche in una prospettiva libertaria.

Re e Big Man

In tutte le società si manifesta la lotta per il potere poiché esso consiste semplicemente nella *potentia*, vale a dire nella capacità di ottenere ciò che si desidera dai comportamenti altrui, capacità non soltanto inestirpabile ma anche portatrice di dinamismo e cambiamenti. E quindi «persino l’anarchico riconosce che esistono ambiti per un’autorità legittima» [4], un’autorità condivisa, orizzontale, provvisoria, limitata.

Il potere è inevitabile, il conflitto è inevitabile. Non esistono società senza potere né società senza guerra. Meno che mai le società primitive sono senza potere e senza guerra. E tuttavia ‘i selvaggi’

vivono senza Stato, senza fedi trascendenti e assolute, senza legge, senza re. Com'è possibile? Il contributo etnologico di Pierre Clastres è fondamentale perché spiega con chiarezza la *Differenza*: la differenza tra il potere e lo Stato, la differenza tra la guerra e il dominio, la differenza tra le società indivise e le società costruite sull'Uno.

Nelle società indivise ('primitive') chi e che cosa è il *capo*? Il capo è qualcuno che anzitutto deve possedere talento oratorio e generosità. La prima qualità gli serve per fare da portavoce della comunità. La seconda qualità è necessaria poiché «il big man lavora, letteralmente, per la gloria, e la società gliela concede volentieri occupata com'è ad assaporare i frutti del lavoro del capo. Gli adulatori vivono a spese degli adulati» [5]. Vigge qui un dispositivo inverso rispetto alla società dello Stato, nella quale il capo raccoglie e utilizza il frutto del lavoro dei sottoposti, un dispositivo che Clastres definisce del *debito*.

Se il capo è in debito con la società, quella è una società indivisa – senza Stato –, se invece la società è in debito con il capo, vuol dire che si è prodotta la scissione tra dominanti e dominati ed è quindi nata la società dello Stato. Per comprendere la struttura delle società primitive è quindi indispensabile non confondere il potere con il prestigio, errore in cui incorrono molti studi etnologici, e non essi soltanto.

Le società tribali possiedono antidoti efficaci contro la nascita dello Stato e cioè della divisione all'interno della struttura sociale tra chi comanda e chi obbedisce. Uno dei più universali e costanti è appunto la guerra, con la quale viene garantita la permanenza e la conservazione di una molteplicità di comunità che al loro interno sono indivise anche perché sono nettamente separate dalle altre.

Lo Stato come Identità, la società come Differenza. La società primitiva cerca e vuole, infatti, la frammentazione, la differenza, la dispersione in una varietà di gruppi tra di loro separati e autonomi, viventi su un territorio del quale utilizzano e consumano in modo egualitario le risorse, riconoscendo soltanto il prestigio di un capo lavoratore e donatore, negandogli invece qualunque potere separato dal corpo sociale. La logica della società primitiva è una logica della Differenza, avversa all'Uno e al suo dominio.

Corpi simbolici e violenza

Le tradizionali definizioni dell'uomo come animale razionale e sociale vanno integrate da un lato con il riconoscimento della centralità del corpo, dall'altro attribuendogli una più comprensiva e peculiare natura simbolica. *Animal symbolicum* è l'umano per la sua capacità di rispondere alle sollecitazioni dell'ambiente non solo in forma ricettiva o reattiva; per la possibilità che ha di elaborare un linguaggio non soltanto emotivo ma anche proposizionale; per l'utilizzo dei significati e dei simboli; per la capacità, soprattutto, di costruire qualcosa di irriducibile alla percezione – a ciò che dai sensi è possibile trarre – e che si fonda invece sulla peculiarità umana di creare forme: mito, religione, linguaggio, arte, storia, scienza. La cultura è l'insieme di questi elementi, l'insieme di tali rapporti.

L'essere umano è corpo, azione, esperienza, formazione, cultura. E questo fa sì che un potere esercitato tramite la semplice forza fisica non duri di solito a lungo. Il potere vero è una forma del dominio che si edifica lentamente, a partire da capacità più specifiche quali una particolare conoscenza, l'abilità nel conseguimento degli obiettivi o il carisma personale.

Il potere è nato dall'alveo del sacro e di esso, al di là delle apparenze, ancora si nutre in quasi tutte le società. Le interazioni fra gli individui, le famiglie, i gruppi, le etnie, le corporazioni avvengono infatti all'interno di un campo simbolico che costituisce lo sfondo comune alle fasi di continuità istituzionale come a quelle di rottura e trasformazione.

È chiaro quindi che il potere non si limita alle forme del governo o al solo dominio economico, militare, politico ma pervade di sé ogni relazione umana, nella forma del possesso. La difesa di ciò che si possiede – in primo luogo di ciò che si è, del proprio corpo – caratterizza i viventi in ogni fase, aspetto, momento della scala evolutiva. Ciò che è vivo farà sempre di tutto per vivere ancora, anche al costo di gravi danni inferti ad altri esseri. Il problema politico nasce nel momento in cui a tale

ferocia della vita si aggiunge quella propria degli apparati di potere, istituiti non per garantire i propri membri ma per sottometterli.

La società si fonda infatti sui corpi e sul loro bisogno di nutrirsi e di difendersi. Il corpo è sempre sottoposto al rischio di diventare vittima della violenza altrui ma può trasformarsi esso stesso in un'arma tesa a distruggere gli altri. L'insieme dei corpi uniti alla difesa forma la società. Essa nasce insieme ai tabù, ai divieti, alle leggi tese a salvaguardare la comunità umana, a impedire la violenza della condizione di natura. E tuttavia la società genera un ordine che implica anch'esso l'utilizzo sistematico della violenza: «La violenza crea caos e l'ordine crea violenza. Questo dilemma è irrisolvibile» [6]. Il potere, creato per limitare la violenza, a sua volta la moltiplica. Sta anche qui il vicolo cieco della storia umana, per uscire dal quale l'anarchismo è nato.

L'insieme delle tecnologie giuridiche, etiche, religiose, sociali volte a mantenere la violenza sotto controllo è ciò che chiamiamo cultura/civiltà. E tuttavia in nome dei *valori* – lo Stato, la sicurezza, il dio – la violenza si moltiplica, si radicalizza, giustifica se stessa come strumento del Bene, dell'Unità, della Giustizia.

Le forme del potere

Il potere è anzitutto il potere di fare, è agire. È un'azione diretta a indurre altri umani a compiere qualcosa o a impedire il loro agire. Intrinseco allo scopo è l'uso della coercizione nei suoi vari gradi, sino alla violenza esplicita. Le sue tre forme principali sono la riduzione dell'integrità sociale, il danneggiamento materiale, l'offesa fisica. Ne vengono dunque coinvolti i simboli relazionali, il possesso dei beni, la corporeità. Essere privati della partecipazione sociale, della sicurezza economica, dell'integrità corporale significa anticipare in forma simbolica la morte. È la paura del morire che sta a fondamento della pervasività del potere.

Ma se questa fosse la sua unica ragione, il potere sarebbe sempre e soltanto espressione del negativo. Sarebbe dunque debole. L'altra sua fonte è la predisposizione degli umani a obbedire, è la natura gregaria della specie. L'autorità si fonda anche e soprattutto sul bisogno del soggetto di essere accettato per il fatto di esistere e di esistere in un certo modo, per il fatto di essere ciò che è. Siamo ai nostri occhi anche quello che pensiamo di essere allo sguardo altrui; allo sguardo soprattutto di quei soggetti e di quelle strutture alle quali riconosciamo – per le ragioni più diverse – prestigio, valore, autorevolezza e forza. Detiene dunque autorità colui che possiede la capacità di indurre altri a determinate azioni poiché essi aspettano da lui il riconoscimento del loro valore.

Al potere/autorità così inteso si affianca il potere/dominio la cui caratteristica prevalente è l'istituzionalizzazione dell'autorità, il 'monopolio dell'uso della violenza' all'interno di una comunità. La definizione weberiana dello Stato può dunque essere ampliata a strutture diverse, anche più circoscritte e non soltanto territoriali. Inseparabile dal potere come dominio (e, in parte, anche dal potere come autorità), la violenza costituisce la filigrana dei rapporti umani e, in generale, delle relazioni tra i viventi. Lo sviluppo delle più differenti tecnologie è reso possibile dalla natura tecnica – plasmatrice di forme – dell'umano ed è causa e insieme effetto delle relazioni di potere.

Bisogno di riconoscimento e di autoriconoscimento, esercizio della violenza, strumentazione tecnologica, costituiscono tutte insieme le ragioni e la struttura del potere fra gli esseri umani. Il circolo è inevitabile e vizioso. Sta qui gran parte della tragedia che il potere è: le istituzioni nascono per contenere la violenza ma la violenza è parte essenziale dell'agire istituzionale. La spirale conduce a un susseguirsi della violenza del potere e della violenza dell'opposizione al potere. In ogni caso il significato di questa violenza sta nella struttura semantica del potere, nel «senso grazie all'assenso» delle sue vittime [7]. Il potere non si limita a costituire uno strumento di convivenza tra interessi differenti ma è anche una struttura al servizio di alcuni gruppi contro altri.

Monarchia e anarchia

Le società umane costituiscono un tutto organico e nello stesso tempo distinto in una molteplicità di forme identitarie che garantiscono la persona sia nel suo bisogno di appartenenza sia nel suo desiderio di autonomia da poteri troppo vasti e forniti di un'eccessiva capacità di controllo.

La difesa della differenza aiuta a evitare sia l'errore globalista/imperialista che vorrebbe erodere le diverse culture e omogeneizzare le comunità sia l'errore nazionalista che respinge pregiudizialmente l'alterità. In ogni caso gli esseri umani non costituiscono soltanto degli astratti *citoyens* ma sono i rappresentanti di luoghi, tempi, culture e comunità. La continuità nella specie umana fra natura e cultura è profonda. L'evidente specificità di ciò che siamo sgorga dal nostro essere dei viventi che hanno bisogni in gran parte identici o analoghi a quelli di altre entità.

Al di là quindi dei paradigmi novecenteschi, l'ecologia libertaria tenta uno sguardo nuovo sull'abitare la Terra, uno sguardo che rifiuta ogni progressismo ingenuo, liberale o socialista che sia, per affondare nella ricchezza delle tante tradizioni cosmiche, delle millenarie culture che precedono la modernità e sono ancora presenti in molte regioni del pianeta. Quanto tutto questo sia necessario per ogni vero movimento di liberazione è mostrato dal fatto che anche i diritti civili sono diventati un'ideologia al servizio degli eserciti crociati con i quali l'Occidente porta devastazione nelle altre culture e lo fa in nome, appunto, dell'individuo affrancato dagli arcaismi. Chiamano "democrazia" questa rovinosa operazione di distruzione delle comunità e dei corpi. Bisogna quindi liberarsi dal gorgo antico del desiderio gregario, sulla cui natura enigmatica, irrazionale e criminale si sono interrogati, tra gli altri, La Boétie, Spinoza, Reich.

L'opzione anarchica può meglio scaturire da questo pessimismo antropologico piuttosto che dall'ottimismo rousseauiano o di altra natura. Proprio perché la specie *Homo sapiens* è tra le più violente che si diano in natura, e questo al di là delle variabili e dei caratteri dei singoli, bisogna evitare in tutti i modi che un potere nasca e si consolidi come gestione individuale, familistica, partitica, della struttura sociale collettiva. Soprattutto evitare che si consolidi come struttura dinastica. Meno potere possibile per ciascuno; distribuzione quanto più diffusa, orizzontale e collettiva; eguaglianza dei componenti del corpo sociale nella gestione degli interessi comuni. Questi elementi libertari si giustificano assai meglio se gli umani sono visti come degli organismi pronti al *bellum omnium contra omnes* che se fondati sull'illusione di una cooperazione tra chi detiene un potere separato e coloro sui quali si esercita il dominio.

L'al di là del bene e del male degli anarchici è stato ben espresso da un libertario come Albert Camus, dal suo essere antinomico, *étranger* alla Legge, perennemente in rivolta contro di essa, una rivolta che può essere tessuta di suprema indifferenza, come quella di Mersault. Al di là della disperazione, della morte e del nulla, al di là dunque dei modi nei quali l'esistenza è gettata nel mondo, il monologo di Camus si consuma e si chiude con un grido di rivolta tipicamente anarchico, nel quale l'ultima parola – *odio* – disegna in modo geometrico che cosa la vita sia, che cosa la vita meriti per chi intuisce l'altrove da cui proviene e il nulla nel quale si dissolve:

«Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et qui je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine» [8].

Un Impero marino, una corona usurata

La chiusa de *L'étranger* racconta di un rito durante il quale un uomo libero conferma la propria differenza anche a costo della vita, mentre sta per essere giustiziato. Un uomo dunque vivo sino all'ultimo. Un altro rito assai più solenne e spettacolare ha designato un maturo signore quale simbolico *Dominus* della memoria di un Impero che è stato universale ma che in questa sua pretesa ha cercato di nascondere la propria natura di Leviatano marino.

A partire dalle civiltà del Mediterraneo orientale sino a Lepanto (1571), le battaglie navali non furono altro che scontri di fanteria trasferiti sulle tolde delle navi, ma già dalla sconfitta della Armada spagnola nella Manica (1588), con le bocche di fuoco dei cannoni e con i nuovi agili velieri inventati dagli olandesi, lo scontro di mare assunse le sue caratteristiche specifiche, che contribuirono a trasformare gli inglesi, un popolo di allevatori di pecore, nei dominatori del globo.

I pirati, i corsari, gli schiumatori del mare furono tra i protagonisti di una trasformazione radicale con la quale l'Inghilterra trasferì completamente la propria esistenza dall'elemento terrestre a quello marittimo. Un mutamento che fu contemporaneo, e strettamente intrecciato, non solo alle grandi scoperte geografiche, non soltanto alle nuove tecnologie belliche e navali, non solo allo scontro fra cattolicesimo e protestantesimo ma anche alla lotta che oppose il calvinismo "marittimo" al gesuitismo "terrestre". Integrando e rendendo più plausibile il quadro già delineato da Max Weber, Carl Schmitt scrive che «se invece ci volgiamo al mare, vediamo immediatamente la coincidenza o, se così posso dire, la fratellanza che, nella storia del mondo, unisce il calvinismo politico alle nascenti energie marittime europee» [9].

Con la comparsa dell'Impero marino muta radicalmente il modo di combattersi degli europei (e poi di ogni altro popolo) tra di loro. Nella guerra terrestre a fronteggiarsi in campo aperto sono quasi sempre soltanto le truppe, i soldati, gli armigeri. La guerra marittima, invece, tende a colpire le risorse dell'avversario, a strozzare la sua economia, a cannoneggiare le sue coste e le città, a coinvolgere l'intera popolazione diventata tutta e inevitabilmente 'nemica'. È la guerra totale, inventata dalla potenza marittima e calvinista inglese. Il suo dominio durò per più di due secoli sino a quando, trasformandosi da "pesce" in "macchina", con la Rivoluzione industriale la Gran Bretagna sembrò attingere a una potenza incontrastata che invece di fatto rappresentò l'inizio della sua crisi. Con la meccanizzazione vennero meno lo slancio iniziale e il dominio sulle tecniche della navigazione a vela; da allora un'altra e più potente "isola" calvinista si sostituì progressivamente all'antica madrepatria, tanto che agli inizi del Novecento l'ammiraglio americano Mahan poté proporre la riunificazione fra l'Inghilterra e gli Stati Uniti, allo scopo di garantire la perpetuazione del dominio anglo-americano sul mondo.

La potenza secolare dell'elemento marino – il Leviatano – ha contribuito allo sviluppo dell'aviazione e del fuoco che distrugge dall'alto. I due nuovi elementi, l'aria e il fuoco, delineano un'ulteriore trasformazione tesa al controllo dell'antico elemento terrestre. Il grande uccello mitologico, il Grifo Ziz, combatte per la sottomissione della Terra Behemoth. Nella prima metà del Novecento nacque così, attraverso scontri e distruzioni immani, un nuovo *Nomos der Erde*, *Nomos* della Terra, quello che dal 1945 al tempo presente ha controllato il pianeta, sconfiggendo l'Europa continentale, lanciando un fuoco immane e distruttore sul Giappone, imponendo all'intera umanità la globalizzazione dei suoi modelli di vita.

E tuttavia non sono pochi i segnali che indicano l'esaurirsi anche di questo *Nomos*. Uno di essi è costituito dalla fastosa e tuttavia malinconica ritualità con la quale una dinastia tormentata da tradimenti, denunce di pedofilia, incidenti mortali di principesse di Galles, conflitti e ostracismi familiari, ha ripetuto la propria incoronazione senza mai un sorriso o un grido come quello di vera gloria dello Straniero.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] D. Abulafia, *Federico II. Un imperatore medievale (Frederick II. A medieval emperor)*, Allen Lane The Penguin Press, London 1988), trad. di G. Mainardi, Einaudi, Torino 2006: 34.

[2] Ivi: 365.

[3] Ivi: 361.

[4] H.B. Barclay, *Lo Stato. Breve storia del Leviatano (The State)*, Freedom Press, 2003), trad. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2013: 20.

[5] P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza Stato, senza fede, senza legge, senza re* (Editions du Seuil, 1980), trad. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2013: 106.

- [6] W. Söfky, *Saggio sulla violenza (Traktat über die Gewalt)*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996), trad. di B. Trapani e L. Lamberti, Einaudi, Torino 1998: 193.
- [7] H. Popitz, *Fenomenologia del potere (Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik)*, J. C. B. Mohr, 1986 – *Prozesse der Machtbildung*, J.C.B.Mohr, 1968), trad. di P. Volonté, a cura di S. Cremaschi Il Mulino, Bologna 2001: 105.
- [8] A. Camus, *L'étranger*, Gallimard, Paris 2011: 184.
- [9] C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo (Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954), trad. di G. Gurisatti, con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002: 86-87.
-

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).

Rinnegati. Una storia mediterranea tra conversioni, schiavitù e apostasia



Uluc-ali, Pascià, nato Giovan Dionigi Galeni, Grande ammiraglio Marina ottomana

di *Sergio Ciappina*

La domanda

Nel 1453 Mehemet II, sultano turco, conquistava Costantinopoli. Termina così il sogno di un Impero cristiano che si professava erede dell'Impero romano. Per il sultano fu importante l'aiuto dei convertiti cristiani all'Islam. I bizantini si trovarono paradossalmente ad affrontare un esercito armato e assistito nelle tecnologie e nelle strategie da esperti occidentali, ossia «cristiani»: a cominciare dall'ingegnere-fonditore ungherese Urban [1].

Il fenomeno dei rinnegati coinvolse 300 mila individui fra il XVI ed il XVII secolo e diverse migliaia di persone nel XVIII secolo. I rinnegati erano per la maggior parte schiavi che con l'apostasia dal cristianesimo volevano ottenere la libertà. Ma erano anche individui che con la «conversione» all'Islam, ebbero la possibilità di ottenere ricchezze e riconoscimenti sociali. I rinnegati si rivelarono ben presto strategicamente e operativamente fondamentali per trasfondere nuove tecnologie occidentali nei Paesi islamici, venendo impiegati nelle guerre contro l'Occidente e quindi contro i loro ex compatrioti per la loro conoscenza dei luoghi e delle abitudini occidentali.

Da questo quadro emerge la figura del rinnegato ovvero il «convertito» cristiano all'Islam. E ne scaturisce un primo quesito: perché il «cristiano» in passato si convertiva più facilmente all'Islam? E un secondo: oggi, al massimo, volendo rimanere «nei pressi» etici di una religione modernamente concepita, chiameremmo questi individui con una gradazione aggettivale che pertiene l'etica morale, e quindi anche quest'ultima connessa alla sfera individuale, con una serie di termini che vanno dal mercenario al transfuga, per finire alla figura della spia e del traditore. A nessuno verrebbe in mente niente che ricadesse nella cosiddetta «esperienza religiosa». E allora perché storiograficamente parlando viene utilizzata una terminologia «religiosa»? Anzi sembra proprio che «l'esperienza dei rinnegati si rivel[i] la via principale per cogliere sul nascere la formazione di un'identità religiosa cristiana occidentale di tipo moderno» [2].

Un problema definitorio

La Commissione delle Nazioni Unite per i Diritti Umani riconosce l'abbandono della propria religione come un diritto umano legalmente protetto dalla Convenzione internazionale sui diritti civili e politici, poiché la libertà di avere o di adottare una religione o credo necessariamente implica la libertà di scegliere e il diritto di modificare il proprio credo o religione corrente con un altro o con un pensiero ateo.

L'articolo 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo recita:

«Ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti» (United Nations General Assembly – Universal Declaration of Human Rights – Parigi 10 dicembre 1948).

«Il Comitato osserva che la libertà di «avere o adottare» una religione o credo implica necessariamente la libertà di scegliere una religione o un credo, incluso il diritto di rimpiazzare la propria attuale religione o credo con un'altra o di adottare una visione atea [...] L'articolo 18.2 esclude la coercizione che danneggerebbe il diritto di avere o adottare una religione o un credo, incluso l'uso o la minaccia della forza fisica o delle sanzioni penali per costringere i credenti o i non-credenti ad aderire alle loro credenze religiose e congregazioni, ad abiurare la loro religione o credo o a convertirsi» (Human Rights Committee/C/21/Rev.1/Add.4, Commento generale Nr. 22., 1993) [3].

In queste tre formulazioni che rivendicano l'apostasia come diritto individuale e inviolabile di ciascun essere umano, l'aggettivo «proprio» compare per ben quattro volte, legato a sostantivi come «religione» e «credo», a dimostrare che, nella concezione moderna esposta da due organismi

sovrnazionali ai quali aderiscono quasi tutte le nazioni del mondo – gli Stati del mondo sono in totale 206, di cui 195 riconosciuti “sovrani” e altri 11 sono Stati semi o non riconosciuti – la religione o credo ricade indiscutibilmente nella sfera individuale di ognuno; viene perciò preclusa perentoriamente qualsivoglia ingerenza-coercizione, anche minima, della società in genere o di qualsiasi organizzazione, statuale e non, in particolare.

Questo sulla carta: in realtà in Paesi come Afghanistan, Iran, Malaysia, Maldives, Mauritania, Nigeria, Pakistan, Qatar, Arabia Saudita, Somalia, Sudan, Emirati Arabi Uniti e Yemen, comunque membri a tutti gli effetti dell’Organizzazione delle Nazioni Unite, convertirsi ad un altro credo, abiurando pertanto il precedente, comporta inevitabilmente la pena di morte per sé e, in alcuni Paesi, la persecuzione in vario modo dei propri familiari.

Ma allora? La concezione che una religione come l’Islam ha di sé, perlomeno in questi Paesi, non riguarda la sfera dell’individuo? Oppure in questi Stati l’Islam non è una religione, ma piuttosto un’organizzazione sociale sovranazionale, perché condivisa da più Stati, il cui corpo giuridico non prevede, una volta aderitovi, nessuna possibilità di ripensamento individuale? Quanto detto, tra l’altro, pare non valere soltanto nei succitati Paesi: la giurisprudenza islamica che si identifica nella cosiddetta *sharī‘a*, letteralmente «strada battuta» o «via che porta alla fonte della vita», lega l’apostasia alla pena di morte per gli apostati, riferendosi a numerosi *‘ahādīth* (detti attribuiti al profeta Maometto). Ve ne sono molteplici elencati nel *Saḥīḥ di Bukhari*, considerata dai musulmani la più autorevole ed affidabile raccolta tradizionale [4].

Ma siamo sicuri che l’utilizzo del termine «religione» come correlato della sfera esperienziale individuale, permetta di ottenere un quadro concettuale all’interno del quale muoversi coerentemente con gli enunciati? Cosa si intende con «religione»? È un concetto di sostanza? Qualcosa che soggiace alla realtà? Se così fosse una rapida ricognizione dell’emergenza di tale concetto nelle svariate lingue porterebbe ad una equivalenza di significato, anche tenendo conto di un numero di sfumature non contrastanti, equivalente a quello delle lingue prese in esame. Nei fatti si finisce immancabilmente per avere risultati controversi se non quando palesemente distanti per contenuti.

Riporto un esempio pratico, tratto da un’esperienza reale: Brent Ngombri è attualmente professore di Storia delle religioni all’Università norvegese di teologia, religione e società. Le sue origini e quelle della sua famiglia sono legate ai monti *Khasi*, nell’India nord-orientale. Ad oggi i parlanti la lingua *khasi* sono circa un milione. Quando era studente in un college inglese e si stava rendendo conto quanto fosse complesso e tortuoso lo studio della «religione», gli sovvenne di non sapere assolutamente quale fosse il termine *khasi* che traducesse l’inglese «religion». Anni dopo, durante un colloquio con il padre, domandò a questi quale parola rappresentasse in lingua *khasi* l’equivalente di religione: la parola era *ka niam*. Brent cercò subito il termine in un piccolo dizionario e scoprì che esso significava semplicemente «usanze»: ossia qualcosa di non necessariamente «religioso». Per di più una nota a margine precisava che la parola non è propriamente un termine *khasi* bensì risultava un prestito linguistico del bengali: la parola *nyāma* che ha il valore semantico di «regole» o «doveri» [5].

Si potrebbe continuare col termine giapponese *shin-tō*, indicante un concetto di via o percorso per elevarsi al di sopra dell’umano, creato e codificato a tavolino in funzione statuale dalla cosiddetta «restaurazione Meiji» al fine di potersi equiparare come organizzazione sociale alle altre potenze mondiali del tempo. Esempio come questi dicono molto di un termine «liquido» come «religione» quando lo si trova all’interno di un contesto di creazione degli Stati nazionali.

Studiosi come il citato Ngombri [6], il francese Daniel Dubuisson [7] e l’italo-ungherese Angelo Brelich [8], prima di questi, giungono, per strade e con strumenti epistemologici diversissimi tra loro, alla conclusione che il concetto di «religione» ha una sua storia: non è una categoria originaria delle culture antiche né di culture diverse da quella considerata «occidentale», a noi contemporanee. L’idea della religione come una dimensione della vita individuale separata dalla politica, dall’economia e dalla scienza è una evoluzione recente nella storia europea, che è stata proiettata su culture «altre» e indietro nel tempo, con il risultato che ora la religione appare una parte naturale e necessaria del

nostro mondo. Questa parvenza, tuttavia, si rivela una verniciatura sorprendentemente sottile che scolora sotto un'attenta disamina storica [9].

Una siffatta considerazione potrebbe pertanto farci comprendere meglio la succitata collisione tra la concezione del termine «apostasia» come appartenente alla sfera privata dell'individuo, descritta nei pronunciamenti delle organizzazioni mondiali, come l'ONU e sue emanazioni, e quella incardinata nella sfera pubblico-giuridica, e pertanto soggetta a interdizioni, di alcuni Stati membri di dette organizzazioni. Per dirla con un filosofo considerato un reprobato apostata dal mondo ebraico, Baruch Spinoza, la sofferenza cessa di essere tale non appena ce ne facciamo un'idea chiara e distinta. Proviamo dunque a seguire l'invito del filosofo «a liberarci dagli errori dell'immaginazione e dalle passioni cui la mente è soggetta», cominciando a individuare qual è il termine che in arabo «sembra» tradurre fedelmente il nostro «religione»: *dīn*.

Ho scritto «sembra» perché da più parti nella ricerca storico-linguistica termini analoghi come il latino *religio* o il greco *thrēskeia* [10], presentano una varietà di significati che non coincidono con il concetto di religione che si è andato formando nella modernità occidentale e che riguarda come detto la sfera dell'esperienza individuale. È utile a questo proposito la sintesi che opera l'islamista Jacques Waardenburg ricordando che i richiami ad un ritorno alla divinità che i profeti fanno alla comunità dei credenti, *umma* in arabo, non furono soltanto inviti al monoteismo e a una pratica che oggi considereremmo come credenza e/o religione, ma trasmettevano anche messaggi su una retta condotta, su norme comportamentali che si riferiscono senz'ombra di dubbio a ciò che oggi chiameremmo etica, moralità, ordine sociale e legge, corredati dai relativi conseguenti interdetti [11]. Dello stesso tenore la considerazione che fa Brent Ngombri, prendendo in esame la sura 3,52 del Corano che ritiene i *muslimun* hanno il loro *dīn*, così come i seguaci del profeta Gesù e i giudei hanno rispettivamente il loro *dīn*; la stessa sura lascia intendere poi, che in questa fase il movimento di Muhammad, il futuro Islam, comprendesse nella comunità dei credenti, *umma*, sia seguaci di Gesù che giudei. Anche perché sarebbe controintuitivo ritenere che la predicazione di Muhammad inizialmente si rivolgesse a coloro che musulmani lo fossero già! Quindi se il movimento comprendeva sia cristiani che giudei quale sarebbe la «religione» in comune, visto che a ciascun gruppo veniva riconosciuto il proprio *dīn*? [12]

Se invece facciamo corrispondere *dīn* a un termine proprio del campo sociale, riferendolo ad una lessicografia che comprende parole come ordine sociale, usanze, costumi, pratiche di culto *et al.* vediamo, in riferimento al secondo quesito posto all'inizio del presente contributo, come *non sia possibile* esaminare storicamente il fenomeno dei «rinnegati» unicamente con la terminologia di una «religione» come la intendiamo oggi, cioè come correlato di una «spiritualità» legata a doppio filo alla sfera individuale e pertanto difesa «universalmente» come diritto inalienabile degli esseri umani. A fronte di queste considerazioni proverò a inquadrare il fenomeno come un passaggio da un ordine sociale a un altro, dal Cristianesimo all'Islam, ciascuno con le sue pratiche culturali, le sue usanze e tradizioni storicamente determinate, a causa di necessità psicologicamente, economicamente e socialmente indotte.

Per dispetto mi fo Turco

Il cosiddetto fenomeno dei «rinnegati» si viene a determinare in un periodo preciso che va dal XVI secolo fino a tutto il XVII, con circa trecentomila individui, con un'appendice nel XVIII secolo che ne conta svariate migliaia [13]. Il termine indica coloro che, più o meno spontaneamente, mediante una dichiarazione di abiura, rinunziavano alla propria religione, fosse essa il cristianesimo o l'ebraismo, per adottare lo stile di vita e il *dīn* dell'Islam. Va qui ricordato che come oggi accade nei Paesi islamici citati nel secondo paragrafo, anche nei Paesi di religione cattolica, questa apostasia veniva considerata un reato gravissimo dal Tribunale dell'Inquisizione, punito, il più delle volte, con la morte dell'accusato [14].

Molti di questi individui si trovavano in condizione di schiavitù nelle terre dominate dall'Impero ottomano e vedevano nell'apostasia una via d'uscita dal loro stato che gli consentisse di migliorare

la loro vita raggiungendo la libertà. Nessuno di questi pare subisse le pressioni violente che storicamente riconosciamo al mondo della cristianità cattolica, al massimo qualche sollecitazione alla conversione. Ma c'erano anche uomini liberi che in gran numero passavano all'Islam del tutto volontariamente, nella speranza di migliorare la propria condizione economica, il loro status sociale, per sfuggire a una condanna, ai debiti, o semplicemente per rifiuto dell'ordine sociale dei Paesi d'origine. La conferma di ciò si può trovare nella coincidenza del maggior numero di «conversioni» con i momenti di crisi della società europea, di depressione economica, di persecuzione religiosa e politica, in occasione di epidemie. Il fatto che culturalmente parlando i «turchi», come venivano riconosciuti al tempo tutti i popoli sotto il dominio ottomano, non contemplassero socialmente il concetto di «aristocrazia per nascita» è un dato storico dirimente per il passaggio dalla Cristianità all'Islam, perché lasciava intravedere una reale possibilità di arricchimento materiale e un deciso miglioramento del riconoscimento sociale.

Nei Paesi ottomani, meta di questi «migranti economici e sociali» si prefigurava un forte bisogno di artigiani specializzati, dai maestri d'ascia ai carpentieri, di medici, di armaioli che conoscessero i principi e le tecniche della nascente arte delle armi da fuoco, di genieri esperti in macchine da guerra. Senza contare il valore che ricoprivano i nativi, aspiranti apostati, delle città costiere occidentali, come informatori estremamente precisi riguardo alle caratteristiche delle difese, dei territori e in generale di tutte quelle informazioni riguardo gli insediamenti costieri oggetto della guerra di rapina e di corsa operata dai pirati cosiddetti «barbareschi».

Grazie a costoro gli Stati dell'Impero ottomano si ritrovarono in pochissimo tempo, se non proprio all'avanguardia quantomeno alla pari con l'Occidente, nelle conoscenze e nelle dotazioni tecnologiche. A margine di ciò si può annotare che ciò che odiernamente viene definito come «globalizzazione» ritenendolo un correlato della contemporaneità tecnologico-digitale, si configura fattualmente come una omogeneizzazione delle conoscenze, consequenziale al millenario spostarsi della specie umana.

Questa considerazione ci induce a domandarci quali fossero le terre d'origine di questi individui che, per ragioni diverse o concomitanti, «migravano» da un ordine sociale ad un altro. I Bennassar, all'interno della loro minuziosa quanto documentata ricerca, profilano rinnegati di provenienza dell'Europa orientale e sud-orientale, come polacchi, ungheresi, moldavo-valacchi, slavi del Sud compresi montenegrini e ragusei, russi (chiamati al tempo moscoviti della Moscovia), bulgari, greci, maltesi, cretesi, albanesi e armeni. Secondo Diego de Haedo, un abate e storico-cronachista spagnolo nato da un'importante famiglia biscaglina, catturato nel 1578 dai corsari barbareschi e deportato ad Algeri, dove rimase fino al 1581 scrivendo due libri sulla popolazione algerina, la rappresentanza dell'Europa occidentale nel nord Africa si popola di alemanni, cèchi, danesi, norvegesi, scozzesi, inglesi, irlandesi, fiamminghi, borgognoni, francesi, navarrini, aragonesi, catalani, maiorchini, sardi, corsi, siciliani, calabresi, napoletani, romani, toscani, genovesi, savoiard, lombardi, veneziani e schiavoni (gli slavi del nord dell'Adriatico) [15].

Il testo del de Haedo accomuna i campioni, pertanto si può prendere come riferimento; inoltre separa le provenienze italiane, spagnole, francesi e inglesi, odierne denominazioni risultanti da lunghi processi di creazione degli Stati nazionali, indicando regioni al tempo comunque differenti tra loro per usanze, lingue e costumi, ma accomunate da una scarsa quanto lenta mobilità sociale che rientra, come vedremo, nelle possibili cause di una migrazione. Va sottolineato che la ricerca dei Bennassar utilizza come fonti primarie i resoconti dell'archivio del Tribunale dell'Inquisizione riportanti le cause di «ritorno» alla Cristianità; il confronto però con le testimonianze dal campo come quella del de Haedo ed altre [16] non scioglie la riserva che le fonti ecclesiali, giocoforza, sottovalutano i passaggi volontari, vale a dire i cristiani che «andarono in terra d'Islam per farsi Turchi» [17].

Passiamo dunque alle circostanze con le quali avveniva questo passaggio. L'analisi seguente esclude per ovvie ragioni di involontarietà, istituzioni e pratiche come la *devşirme*, che riguarda soltanto i bambini dei territori oggetto di conquista da parte dell'Impero ottomano. La presenza lessicale nelle varie lingue attesta l'esistenza storica e le varianti territoriali di tale pratica [18]. La prima e più importante circostanza riguarda le razzie e la cattura di uomini e donne in battaglia, di terra e di mare,

operate dall'esercito ottomano e, soltanto in mare, dai «corsari» ad esso legato, mediante patenti di «corsa»[19] rilasciate da un emissario del sultano, costituiti a loro volta da altrettanti «rinnegati» organizzatisi in equipaggi marinari dediti a saccheggi, rapimenti, riscatti & affini.

Altrettanto importanti però sono le varie forme della diserzione. Riflesso delle guerre che si susseguono dal XVI al XVIII secolo, questa causa di passaggio sotto i verdi vessilli dell'Islam evidenzia delle varianti: si va dai soldati lasciati indietro dagli eserciti sconfitti, che si propongono a quelli dell'Impero ottomano, scambiando abilità militari contro la propria vita. Lunghe schiere di prigionieri, «rinnegati» potenziali qualora non fossero stati riscattati per vari motivi, non ultimo la scarsa redditività in quanto poveri, per interessamento degli ordini trinitari e mercedari [20].

Due episodi evidenziano la portata quantitativa di questo cambio di bandiera: il primo fu lo scacco subito nel 1541 dal potentissimo esercito di Carlo V dinanzi ad Algeri che perse quasi la totalità degli effettivi durante un assedio mancato, conclusosi con una fuga tanto precipitosa quanto ingloriosa. Rimasero in mano all'Islam, insieme a macchine d'assedio, artiglierie, armamenti individuali pesanti e leggeri e una considerevole scorta di generi alimentari, una nutrita schiera di soldati coscritti e mercenari insieme a gran quantità di schiavi ai remi che, ribellandosi alle fruste degli *alguazil* [21] costretti a remare controcorrente per mantenere le galee lontano dalle scogliere, avevano deliberatamente fatto fare naufragio alle proprie imbarcazioni per defezionare e consegnarsi volontariamente agli ottomani [22].

L'altro episodio bellico fu l'anacronistica «crociata» condotta nemmeno quarant'anni più tardi da re Sebastiano del Portogallo contro il Marocco: impresa mirabolante che, al di là delle esaltazioni mistiche propagandate, avrebbe, nelle intenzioni del giovane regnante lusitano, consolidato lo *status* di grande potenza atlantica. Dopo la disastrosa sconfitta di Alcazarquivir e l'altrettanto rocambolesca ritirata, restarono nelle mani delle truppe marocchine più di quattromila prigionieri che andarono ad alimentare il commercio di esseri umani proprio della condizione di schiavitù: rinnegare significava sfuggire a tale condizione [23].

Fatti d'arme come quelli appena illustrati, uniti ai molti altri che le cronache storiche che vanno dal XVI al XVIII secolo rendono manifeste, ampliano numericamente la portata del fenomeno dell'adesione, più o meno volontaria, allo stile di vita islamico. Il bisogno detta legge. Ma in tutti i testi consultati non c'è soltanto il bisogno di sfuggire alla condizione di schiavi. Negli archivi dell'Inquisizione si trovano anche alcune testimonianze di passaggi volontari. È ragionevole pensare che, per ovvi motivi, il numero di questa tipologia di defezioni sia stato in realtà molto più alto.

Il reverendo padre François Pierre Dan, appartenuto all'ordine dei Trinitari, nella sua *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, des Rouaumes et des villes da'Alger, de Salé et de Tripoly etc.* [24] elenca altre ragioni: ad esempio la necessità di vendicare un grave torto subito da un musulmano, in questo caso l'abiura metteva l'offeso sullo stesso piano di chi l'offesa la compiva. Non è poi molto singolare, così come potrebbe apparire oggi, il tema della vendetta in una società, quella mediterranea, dominata dalla «cultura della vergogna» alla quale veniva costantemente contrapposta da parte delle autorità religiose una «cultura della colpa» [25]. In questo senso possono essere emblematiche le vicende e la conseguente odissea di un degno interprete del suo tempo come Michelangiolo Merisi, appartenuto al periodo quivi trattato.

Padre Dan continua l'elenco delle cause di passaggio all'Islam: un numero consistente era rappresentato da coloro che avevano motivi per sottrarsi alla giustizia del proprio Paese; motivi come i debiti contratti e non rispettati, la necessità di sfuggire alla tassazione, sempre onerosa e mai redistributiva, con la povertà e la disperazione che ne conseguiva. Tralasciando la complessità storiografica della problematica relativa all'indebitamento in Occidente e delle complicazioni legate alla gestione degli interessi sui prestiti, che ha rappresentato per secoli una delle principali cause dell'impoverimento disumano degli strati più deboli del tessuto sociale europeo, in questa sede è sufficiente evidenziare come la cosiddetta «finanza islamica» rappresentasse una *terra promessa* per chi si sentiva tradito e angariato dall'ordine sociale di appartenenza. Di cosa si trattava? Si parla qui dei cosiddetti «cinque pilastri della *shari'a*» che sono: *zakāt* redistribuzione, *ribā* divieto d'interesse, investimenti leciti (*halāl*) – ovviamente il concetto di «lecito» è relativo alla legge coranica – non

rischiosi (*gharār*) e non speculativi (*maysīr*). Se a tutto questo aggiungiamo l'inesistenza del concetto di tassazione che non può essere applicata ai «sottomessi» [26] alla legge di *Allāh*, il quadro di possibili elementi attrattivi legati alla «finanza islamica» può considerarsi abbastanza completo.

L'altra causa elencata era sempre pertinente alla fuga dalla giustizia, ma questa volta per reati diversi dai debiti, che avrebbero comportato l'applicazione di una pena come la lunga detenzione o addirittura la morte. Non bisogna poi dimenticare una causa valida in tutti i periodi della storia umana: la fuga dalla pura e semplice povertà, dalla fame e da un destino avverso segnato fin dalla nascita. In una società come quella dei popoli mediterranei, i confini sono sempre stati rappresentati dalle ideologie e, in definitiva, dalle differenze dei rispettivi ordini sociali. Ma un confine offre anche numerose possibilità di confronto e, perché no?, di nuova vita futura quando l'attuale affligge più che consolare.

Non è un caso che la maggior parte di coloro che «rinneavano» la propria appartenenza all'Occidente, e dei quali abbiamo oggi contezza [27], alle sue leggi, alle sue regole sociali e alle sue credenze, abitassero sulle o in prossimità delle terre bagnate dal Mediterraneo: terre nelle quali storie e racconti dell'Altrove, rappresentato da quell'Oriente di favola, scambiate sottovoce e di nascosto dalle autorità politiche cattoliche, in un contesto storico che vanta l'acme della Controriforma e dell'Inquisizione spagnola in Italia [28], diventavano promesse di *vita nova* per quanti vivevano sulla propria pelle e nei propri affetti privazioni fisico-morali e soprusi di ogni sorta.

In molti casi di abiura è capitato di trovare il profilo di musulmani convinti e corsari temibili, per i quali la lotta e la guerra di rapina nei confronti delle galeotte [29] spagnole e pontificie, rappresentavano non solo una possibilità di arricchimento materiale ma anche un'opportunità di rivalse morale [30]. In molti altri invece, l'andare e il tornare tra i luoghi della Cristianità e dell'Islam non pare obbedire a un interesse, non avendo nessuna posizione specifica da difendere, né le scelte di «vita comoda» [31] sottintese a molti passaggi di sponda. Individui che tornarono all'Impero ottomano dopo esservi stati prigionieri ed essere stati liberati, con l'ausilio di riscatti in denaro e la mediazione degli ordini trinitari e mercedari. Non sappiamo se questi conservassero un buon ricordo dello stato di *captivi* [32] subito ad Algeri o Istanbul, paragonato allo stato di individui liberi nei Paesi della Cristianità. In qualcuno dei casi riscontrati negli archivi dell'Inquisizione consultati dai Barrassar pare probabile. Quel che resta comunque verosimile è che i passaggi da un ordine sociale a un altro comportano sicuramente un susseguirsi di *shock culturali* [33] che provocano esitazione, profonda confusione e instabilità conseguente a ripetute crisi d'identità individuale oltre che culturale, con la conseguente incapacità, nel nostro caso, di reinserirsi nella cultura d'origine o di crearsi uno spazio nella società musulmana.

Va comunque sottolineato come il testo del reverendo padre, quivi utilizzato per provare a delineare le motivazioni più probabili di questi «passaggi», è ovviamente di natura apologetica nei confronti della morale cristiana e, conseguentemente, del sovrastante ordine sociale, come si può facilmente dedurre dalla dedica all'allora undicenne re Luigi XIV, riportata alla pagina 5 del primo libro. In questo senso il suo testo è infarcito di giudizi negativi e di una buona dose di riprovazione, nei confronti di tutti gli aspetti della morale e dello stile di vita dei Paesi appartenenti all'Impero ottomano. Persiste però l'utilità dello stesso, al fine di poter contare su una varietà di elementi causali indagabili storiograficamente.

Una nuova percezione

Il quadro concettuale che si va delineando però non sarebbe completo se non si affrontasse il perché un passaggio da un ordine sociale a un altro, apparve pensabile, possibile e perfino, in taluni casi, desiderabile, soltanto a partire dal XVI secolo e fino a tutto il XVIII. Ho precedentemente individuato e sintetizzato nel testo l'esistenza di luoghi-confine, gli insediamenti costieri del Mediterraneo e di individui-confine, vale a dire coloro che, costretti o meno al passaggio da una sponda all'altra e viceversa, fungevano, antropologicamente parlando, da «informati», portando con sé racconti e suggestioni. Ma tali racconti e suggestioni sarebbero risultati avulsi da qualsiasi contesto e totalmente

privi di significato, se non si fossero andati ad innestare in una visione del mondo capace di decifrarli articolandoli al proprio paradigma esistenziale.

È interessante qui sottolineare ciò che Bernard Lewis ci ricorda nel suo testo [34] e cioè che per secoli l'Asia e l'Africa, e con esse i relativi abitanti, erano semplicemente designazioni dell'Altro e che l'Europa stessa si autodefinì nelle fasi successive dell'Ellenismo, della Romanità e del Cristianesimo. In tale prospettiva Asia significava semplicemente *diversa* e non appartenente all'Europa orientale così come Africa significava non appartenente all'Europa meridionale. Va da sé che gli abitanti di questi ultimi territori non avrebbero potuto avere la stessa percezione come pure non si sarebbero mai definiti asiatici e africani. Tale visione europea permane tuttora nelle pieghe della cultura cosiddetta «occidentale» [35].

Com'è che dopo un lungo Medio Evo solcato da una «logorante guerra di posizione con i musulmani e un confronto mai risolto con gli ebrei» [36], in cui i primi portavano lo stigma dell'eresia e i secondi del deicidio, il mondo islamico comincia a non esser più percepito come una bolgia di un girone infernale, popolato da demoni e mostri spaventosi? [37]. A partire dalla seconda metà del XVI secolo l'Islam cessa di essere il più spaventoso e ricorrente simulacro dell'Altro da sé, che, per quel fenomeno della proiezione necessario ad una stabilità sociale identitaria, si configura come una rappresentazione deformata e viziosa del Cristianesimo, cominciando a divenire oggetto di curiosità ed essere pertanto indagato in quelle che da connotazioni orrifiche mutano in specifiche peculiarità di una cultura con una diversa visione del mondo.

A cosa o chi potrebbe essere imputato siffatto cambio di paradigma? Come detto siamo nel XVI secolo e cioè in un secolo in cui l'esplorazione dei mondi oltre Atlantico, con il conseguente incontro con nature, paesaggi, faune, popolazioni e ordini sociali che, stavolta davvero, sfuggono a qualsiasi tassonomia culturale che alberghi nella società occidentale, è la cifra più significativa. Irrompono narrazioni totalmente nuove e inconciliabili con le visioni del mondo finora elaborate. È da ritenersi abbastanza verosimile che un tale sconvolgimento epocale della percezione esistenziale, una vera e propria rottura epistemologica, abbia qualcosa a che vedere con uno «stringersi a coorte» delle società mediterranee.

Se poi volgiamo lo sguardo alle terre della Riforma non possiamo fare a meno di osservare che la reazione di difesa a quest'ultima da parte della compagine cattolica e della sua classe intellettuale associa decisamente le nuove confessioni religiose all'Islam[38]. Nel nostro caso, che riguarda in particolare modo le popolazioni costiere della penisola italiana, questa osservazione acquisisce un peso ben specifico, poiché ricezioni della Riforma e dei suoi nuovi modi di guardare al rapporto col Cristianesimo e i suoi rappresentanti istituzionali sono attestate storicamente nel contesto popolare italico [39]. Anche se comunque il rapporto con l'Islam di tutte le confessioni cristiane restava ambivalente – dato che era abituale accusarsi reciprocamente, all'interno della Cristianità, di complicità o somiglianza e, al tempo stesso, proporre ad esempio i musulmani di cui si valorizzava la sobrietà, la serietà morale e la solidarietà – è verosimile che in questa ambivalenza si sia fatto strada un modo molto più attrattivo di guardare alle terre del «gran Turco», di quanto lo fosse stato a lungo di tutto il Medio Evo [40].

Per capire meglio cosa e chi ci sarebbe stato «dall'altra parte» e provare a delineare un quadro il più possibile aderente a quello di fronte al quale si sarebbero trovati gli individui che, a partire dal XVI secolo, costretti o volontari, fossero arrivati a calcare le terre dell'Islam, è necessario retrocedere di qualche secolo e provare a tracciare la struttura sociale delle popolazioni di quei territori. Questo perché già a partire dal X secolo in quei territori oggi denominati Egitto, Tunisia, Libia, Algeria e Marocco, a vario titolo destinazioni di tutti i rinnegati dei secoli successivi al XV, quella che per molti versi oggi definiremmo una «società multi-culturale», aveva trovato un equilibrio tutto sommato stabile per convivenza e prosperità, nonostante il succedersi delle dinastie *fatimide* e *ayyubide*. E in questa società oltre ai musulmani, pre-abitavano e convivevano non soltanto individui appartenenti all'ebraismo, ma anche numerosi rappresentanti dell'universo cristiano. E fu proprio la popolazione ebraica, come racconta Shelomo Dov Goitein, nella sua enciclopedica opera [41], a configurarsi come

attrice coprotagonista della fiorente vita intellettuale e dell'espansione del commercio, diventando un vero e proprio canale di mediazione tra la tradizione islamica e l'universo della Cristianità.

Nel 1890 i lavori di restauro della *Ghenizah* [42] di Fustat, o chiamata oggi «Cairo vecchio», capitale dell'Egitto musulmano fin dal 969 e.v., data della conquista da parte della dinastia fatimide, rivelarono un tesoro storiografico di inestimabile valore: una enorme quantità di manoscritti d'ogni genere, religiosi, testamentari, commerciali, personali, familiari, giudiziari, etc. appartenuta a generazioni intere della comunità ebraica. Nella sostanza una vera e propria memoria manoscritta della vita sociale e personale della maggior parte dei suoi componenti. I testi, storicamente indagati, hanno restituito un affresco quanto mai preciso e suggestivo della vita di questa società e dei suoi rapporti con le comunità islamiche e cristiane dal X al XII secolo. Durante la dominazione mamelucca del XV secolo succedutasi a quella *ayyubide*, le comunità ebraiche del nord Africa e del Medio Oriente continuarono a prosperare, seppur subordinatamente al dominatore e facendo valere, nei confronti di quest'ultimo, la propria posizione di gruppo sociale erudito, coeso e commercialmente brillante.

A ciò bisogna aggiungere che, a partire dalla caduta di Costantinopoli nel 1453, i due più grandi centri della comunità ebraica delle terre dell'Islam, furono appunto Istanbul e Salonicco. Fu proprio la prima di queste città che vide senza dubbio il riconoscimento dell'importante ruolo delle comunità ebraiche nei piani di espansione e consolidamento imperiale. Quando Mehemet II decise di ricostruire e ripopolare la nuova capitale imperiale, la popolazione ebraica ebbe una funzione fondamentale in questo programma. Nell'ottica della ricostruzione molti di loro furono obbligati a trasferirsi dalle varie province dell'impero ottomano nella nascente Istanbul. A questi si andarono ad aggiungere, pochi decenni dopo e per molti decenni oltre, venendo accolti molto bene [43], la moltitudine di ebrei cacciati via dai cosiddetti «re cattolici», Isabella I di Castiglia e Ferdinando II di Aragona, per mezzo del «decreto dell'Alhambra»[44], seguiti a pochissimi anni di distanza da quelli cacciati dalle terre lusitane, con analogo provvedimento, dal re del Portogallo.

Le precedenti considerazioni portano quindi a dover seguire le tracce di una comunità, quella ebraica, che a vario titolo e da più di trenta secoli oramai, conserva memoria scritta del proprio e dell'altrui modo di vivere, per provare a capire quali avrebbero potuto essere le condizioni di vita dei nostri «rinnegati» una volta compiuta abiura della propria appartenenza al Cristianesimo.

A casa di Maometto

Come si viveva e soprattutto di che natura erano i rapporti interconfessionali nelle terre d'Islam? Per rimanere coerenti con la linea d'indagine adottata che non utilizza il concetto di «religione» e quello di «culto» come correlati della sfera individuale per indagare il fenomeno dei «rinnegati», ma li articola come termini equivalenti dell'ordine sociale di una determinata comunità, si può cominciare con il constatare come tutti gli individui di culto diverso da quello islamico costituivano, nella forma così come nella sostanza, una sorta di Stato entro lo Stato [45]. Ciò non voleva dire che chi appartenesse a una religione differente da quella dei padroni di casa fosse necessariamente un nemico: era soltanto considerato come un individuo differente. Si potrebbe quindi tranquillamente affermare che nella percezione dell'Altro che soggiaceva tra le diverse macro-comunità, musulmana, ebraica e cristiana, culto ed *ethos* coincidessero nella quasi totalità dei margini.

È accertato che, a causa del fatto che ciascuna delle comunità identificate dai rispettivi culti monoteisti rivendicava il primato di essere l'unica depositaria della verità, i contrasti e le susseguenti fratture diventassero rapidamente insanabili; anzi la stessa esistenza di culti rappresentava in sé una vera e propria sfida. Ma, quasi a voler costituire una ricorrenza storiografica connotata all'umanità stessa, spesso e volentieri l'aspetto della diversità culturale veniva rammentato comunque a partire da dissidi di carattere territoriale, economico e in generale in contese di proprietà, come ampiamente dimostrato dai documenti dei tribunali islamici che riportano le sentenze e le pene comminate in violazione del *kānūn* [46] sultanico [47]. Da tali documenti si può anche notare come l'apparato giuridico ottomano avesse tre sistemi giudiziari: uno per i musulmani, uno per i non musulmani, che

coinvolgeva gli ebrei e i cristiani che, nominati dai membri delle rispettive comunità religiose, governavano le stesse, e un terzo denominato “tribunale del commercio”. Questa particolarità del sistema giuridico contribuiva non poco a determinare l’esistenza e le funzioni di un sottosistema analogo e interno alle comunità stesse.

Nella cultura occidentale si parlerebbe oggi di «discriminazione», intendendo con ciò un ingiusto e non equo trattamento; ma va ricordato come tutto ciò è, ideologicamente parlando, storicamente determinato da processi che pertengono alla cultura stessa e che permettono di riconoscere tali discriminazioni come «piaghe», dando loro un nome e condannandole come mali per ridurne la presa ed aiutarne le vittime [48]. Ma nel periodo preso in esame il termine «discriminazione» va specificato meglio: gli individui appartenenti a comunità culturali differenti da quella dei padroni di casa subiscono semplicemente l’effetto di una condizione nella quale essi non condividono quelle responsabilità finanziarie, politiche e militari che normalmente spettano alla comunità musulmana. Allo stesso tempo, per vivere «normalmente» all’interno della maggioranza islamica, bisognava accettare di buon grado la sperequazione economica e tributaria derivata dall’appartenenza a un diverso ordine sociale. Per contro di quest’ultimi individui si potrebbe dichiarare che anch’essi agivano discriminatamente nei confronti della maggioranza, non essendo tenuti ad aiutare i musulmani poveri o a partecipare a collette per il riscatto dei prigionieri islamici caduti in mano avversaria. Inoltre, cosa non da poco, all’interno della propria comunità religiosa non erano tenuti ad osservare i già citati «cinque pilastri» della finanza islamica, sostituendoli con regole e comportamenti propri.

L’esistenza di un «tribunale del commercio» sopra ricordata è indicativa invece di come, da un punto di vista economico, ci fosse una strettissima cooperazione commerciale tra i diversi gruppi religiosi. Considerazione attestata anche dai documenti rinvenuti nella *Ghenizah* cairota [49]. Un altro elemento che aiuta a comprendere meglio il tenore tutto sommato non conflittuale dei rapporti tra le diverse comunità viene dalla lessicografia documentale dei manoscritti economici e commerciali. In tali documenti il termine biblico per indicare il gentile era *goy*: mentre in Europa, per effetto delle varie persecuzioni subite dalla popolazione di culto ebraico, tale termine diventò rapidamente dispregiativo, ma in quei testi redatti nelle terre dell’Islam *goy* indica semplicemente un musulmano. I cristiani invece, senza nessuna connotazione negativa così come emerge dal contesto, erano identificati con il termine biblico *‘arel*, vale a dire «non circonciso». In uno stesso documento di compravendita, redatto dunque col tenore di un accordo tra le parti, lo scrivente ebreo poteva usare indifferentemente *goy* o *muslim* per connaturare socialmente un musulmano e *‘arel* oppure il termine arabo *nasrānī* [50] per riferirsi ad un cristiano.

Specularmente possiamo dedurre che i cristiani e gli ebrei, con i loro culti, la loro precettistica, la loro giurisprudenza, in un solo concetto i rapporti sociali interni alle rispettive comunità, non rappresentavano sostanzialmente motivo di turbamento e di instabilità per la compagine musulmana e il suo ordinamento sociale. Finanche un culto diverso dall’Islam era lecito e poteva svolgersi, anche se in maniera discreta e confinato entro gli edifici delle chiese e delle sinagoghe che comunque godevano del rispetto e della protezione delle autorità islamiche. Quanto alle manifestazioni culturali pubbliche, queste potevano avvenire certamente pur essendo soggette a pesanti tributi; da un punto di vista strettamente pragmatico quella del tributo corrisposto al fine di manifestare nella pubblica via o piazza il proprio culto presenta sicuramente alcuni vantaggi.

Innanzitutto agli occhi della maggioranza islamica la suddetta manifestazione culturale era stata ottenuta a caro prezzo e questo garantiva ad essa il mantenimento di un primato; per contro la comunità ebraica o cristiana aveva un prevedibile interesse a mantenere una certa sobrietà e compostezza durante tutto il tempo dello svolgimento dell’evento religioso, per evitare di urtare la sensibilità religiosa dei dominatori musulmani e rischiare di perdere così il proprio investimento a causa di una dura repressione. Anche la cerimonia pubblica per eccellenza, il funerale, era tutto sommato esente da molestie e restrizioni da parte delle autorità, come comprovano numerosi riferimenti a imponenti funzioni, pagate a caro prezzo, e alle relative edificazioni di tombe sontuose e per niente sobrie ottenute in cambio di considerevoli esborsi di cui si conserva traccia nella mole di

documenti transattivi. Molti di quest'ultimi trattano degli scambi in denaro con le autorità per ottenere licenza di un abbigliamento non discriminatorio e quindi distintivo della condizione di non musulmano; questo a dispetto dei proclami ufficiali e documentati giunti a noi da fonti giudiziarie. Sorge il sospetto che quando le autorità fossero a corto d'introiti, minacciassero ebrei e cristiani dell'imposizione di un abbigliamento distintivo e ridicolo che li avrebbe fatti oggetto di scherno da parte della popolazione musulmana, consentendo loro, allo stesso tempo, di comprare la relativa esenzione [51].

Il dato più eclatante e sicuramente degno di nota per definire il tipo di società divenuta «desiderabile» agli occhi degli individui che tentavano il passaggio all'Islam era appunto questo: fatto salvo il rispetto pubblico, sotto pena di morte, per il culto dei dominatori, non c'era concessione, favore, o obbligo che non potesse essere oggetto di contrattazione economica. Pare che tutto, pubblicamente o in separata sede, si potesse trattare, con reciproca soddisfazione delle parti e conseguente «pace» sociale. Chissà che non si possa addirittura parlare di «proto consumismo». L'altro dato di primaria importanza riguarda le professioni: eccettuate alcune restrizioni riguardanti il servizio governativo e medico, peraltro regolarmente infrante stante l'alto numero di funzionari di nomina ebraica e cristiana che compaiono nei documenti ufficiali musulmani, le autorità lasciavano la totale libertà di scelta di occupazione ai membri delle minoranze religiose.

Mentre in terra cristiana l'obbligo per gli ebrei di svolgere un ristretto ventaglio di occupazioni basse e odiose ha lasciato loro addosso uno stigma che in diverse aree del continente europeo era destinato a durare fino a oggi, in terra d'Islam questo tipo di discriminazione non esisteva. L'esistenza di medici, funzionari amministrativi, titolari d'impresе commerciali in affari con e per il governo del sultano e ogni altro tipo di occupazione, escluso l'esercito, attesta il fatto che non fosse tanto l'appartenenza a un diverso *ethos* quanto la capacità e le competenze individuali a costituire requisiti indispensabili per ciascuna di queste posizioni lavorative. Dai documenti della *Ghenizah* cairota apprendiamo come la compartecipazione tra ebrei, musulmani e cristiani fosse, in tutte le possibili combinazioni, molto frequente nelle imprese commerciali; meno invece nei laboratori artigiani. Il metodo storico in casi come questo suggerisce che forse gli artigiani avessero comunque poche opportunità di scrivere lettere di tipo commerciale che poi sarebbero finite nell'archivio religioso della comunità; ad ogni buon conto ne sono state comunque rinvenute, anche se in numero sensibilmente inferiore alle prime [52].

L'unica discriminazione per le due minoranze era di natura fiscale: oltre a una tassa pro capite, risparmiata ai musulmani, l'altra imposizione era rappresentata dai diritti doganali che per ebrei e cristiani erano doppi rispetto a quelli dovuti da chi all'Islam era o si era sottomesso. Disposizione questa ereditata tra l'altro dall'amministrazione bizantina che utilizzava a suo tempo la stessa politica fiscale nei confronti di ebrei e musulmani [53]. Quest'ultima considerazione potrebbe rappresentare, secondo lo storico Shlomo Sand [54], una formidabile spinta alla conversione all'Islam. La politica tributaria dei conquistatori era fuori del comune: i musulmani non dovevano versare alcuna imposta; soltanto coloro che non appartenevano al culto di Allah erano tenuti a farlo. Considerati i benefici che garantiva la conversione all'Islam, non stupisce che la nuova religione si guadagnasse rapidamente una massa di fedeli: l'esenzione dalle tasse valeva bene una conversione, soprattutto se il nuovo dio era così simile al proprio. Di fatto la politica di imposizione fiscale praticata dai califfi a partire dal XVIII secolo dovette essere modificata, perché l'islamizzazione di massa minacciava di prosciugare le casse dei sovrani.

Furono l'affinità tra le religioni, la relativa tolleranza dell'Islam nei confronti di un monoteismo simile al proprio e la politica tributaria su base religiosa a spingere ebrei e cristiani a convertirsi? Così vorrebbe la logica storica ma è difficile formulare una risposta definitiva, data l'esiguità delle fonti scritte a nostra disposizione. Dovette comunque essere particolarmente penoso per le élite ebraiche e cristiane tradizionali assistere al dilagare dell'apostasia ed è possibile ch'esse preferirono ignorare o accantonare il fenomeno, non potendo di norma lamentarsi di ciò con le autorità musulmane.

Come sempre, nelle indagini storiografiche, è necessario mantenere un punto di equilibrio, il più possibile dinamico, tra le fonti storiche e il non detto che spesso si annida tra le righe di quest'ultime.

Benché in linea di principio *al-Qur'an* sia contrario a obbligare «il popolo del Libro» [55] e in generale gli appartenenti a culti diversi dall'Islam, riconoscendo ai primi, e dunque rispettando, il legame forte tra questi e la *Torà*, in pratica le cose non andavano come nella teoria. Questo perché vi erano sette musulmane che non concepivano, neanche in linea di principio, il concetto di libertà di culto. Sotto tutte le dinastie musulmane si verificarono ricorsivamente, severe persecuzioni delle minoranze religiose, caratterizzate da una forzata conversione all'Islam [56].

In particolare, due si distinsero per la radicalità e l'efferatezza: la prima ebbe luogo per istigazione del califfo *fatimide al-Hākim*, che portò alla distruzione di tutti i luoghi di culto cristiani ed ebraici presenti nelle terre dominate e alla conversione forzata, pena la morte, dei relativi appartenenti ai due culti minoritari. La seconda, molto più pericolosa e duratura fu messa in atto, nei territori del nord Africa e del sud della penisola iberica, *al-Andalus*, dalla dinastia *almoravide* [57], ove alle vittorie di quest'ultima si susseguirono frequenti e perduranti eccidi ai danni della popolazione cristiana, ebraica e perfino di musulmani ritenuti eretici dai nuovi conquistatori. In seguito a eventi come questi, buona parte delle popolazioni conquistate furono messe di fronte alla scelta tra la conversione e l'essere passati a fil di spada, preferendo nella stragrande maggioranza dei casi la prima opzione. Può darsi che tale scelta venisse affrontata «con riserva» dando luogo a quei fenomeni denominati *cripto-ebraismo* e *cripto-cristianesimo*; nel caso della lunga dominazione *almoravide*, particolarmente intransigente e radicale, anche questa forma di culto «sotto copertura» esponeva comunque a mortali epurazioni chiunque la praticasse. Fatta eccezione di queste due ondate persecutorie, non si hanno altre evidenze, all'interno dei documenti giunti fino a noi, di pressioni dirette a convertirsi all'Islam, esercitate dalle autorità musulmane [58]. Fatto che riattualizza l'ipotesi dell'interesse da parte di queste ultime a mantenere *in vita* culti ed *ethos* minoritari, che continuavano a rappresentare una magnifica fonte di entrate fiscali.

A casa di Ruggero II

Vediamo adesso quale fosse la qualità della vita, nello stesso periodo storico, delle minoranze religiose, questa volta di quella musulmana e ancora una volta di quella ebraica, in una terra, la Sicilia, appartenuta all'Islam fino alla prima metà dell'XI secolo. Lo facciamo approfittando di un eccezionale documento: il diario di viaggio di *Ibn Jubayr*, letterato musulmano e funzionario-scrivano impiegato nell'amministrazione *almoravide* in *al-Andalus*, che, nel 1185, sulla via del ritorno dal pellegrinaggio alla Mecca, scampò al naufragio dopo un avventuroso quanto pericoloso viaggio per mare, approdando nella Sicilia normanna, ove soggiornerà per oltre tre mesi, prima di potersi imbarcare di nuovo per raggiungere la sua terra [59].

Al tempo in cui *Ibn Jubayr* approda in Sicilia, nel mondo islamico si viaggia molto, per motivi religiosi, di studio, di commercio, come del resto da sempre avveniva. Quello di *Ibn Jubayr* è il viaggio di un musulmano osservante partito per adempiere a uno dei cinque obblighi del culto: il pellegrinaggio alla Mecca. Ma viaggiare non è un piacere. È lungo, faticoso, pericoloso, assai più che un piacere è una prova. Soprattutto se conduce in terre straniere, o che tali sono diventate. Come Gerusalemme e altre zone della regione siro-palestinese, in mano ai Crociati quando *Ibn Jubayr* ci passa di ritorno dalla Mecca, dopo essere state lungamente parte dei territori centrali del califfato, o come la Sicilia, terra che per oltre duecento anni è stata governata dagli Arabi, ma che da più di un secolo è tornata sotto dominio cristiano per mano dei Normanni [60].

Ibn Jubayr viaggia su una nave genovese: per lui è simile a una città dalle alte mura che galleggia sulle acque del Mediterraneo. Tutt'altra associazione di idee produrrà nella sua mente la vista dei numerosi bastimenti mercantili ancorati presso la banchina del porto di Messina: «Li vedi allineati lungo la costa come cavalli messi in fila nelle scuderie». Per due mesi, dunque, la nave è luogo di convivenza di musulmani e cristiani, che vi stanno rigorosamente separati pur condividendo le vicissitudini del viaggio, che pregano ognuno il suo dio, che commerciano in generi alimentari, che se muoiono vengono gettati in mare, che si disperano o si rassegnano, e insieme spiano all'orizzonte l'apparire della terraferma. Sono i cristiani d'Occidente, i pellegrini che da Gerusalemme tornano a

casa in qualche parte d'Europa, non sono i cristiani orientali, con cui i musulmani arabi hanno una secolare consuetudine di convivenza, ma nemmeno, a giudicare dalla mancanza di qualsiasi cenno da parte di Ibn Jubayr, quelli di *al-Andalus*, a lui ben familiari.

Della Sicilia *Ibn Jubayr* vede solo la costa nord, da Messina a Trapani, passando per Cefalù, Termini, Palermo e altre località intermedie. Dunque, gran parte dell'Isola gli è rimasta sconosciuta, diversamente dal celebre *al-Idrīsī*, che circa cinquant'anni prima aveva mostrato di conoscerla da cima a fondo descrivendola in dettaglio nel suo *magnum opus* geografico commissionatogli dall'allora re normanno di Sicilia Ruggero II [61]. Ma se nella descrizione di *al-Idrīsī* la Sicilia, pur nella sua incomparabile bellezza naturale, si presenta come una sequenza di toponimi, in un fitto susseguirsi di città e di paesi, di imprendibili fortezze e di frequentatissimi porti, in cui tuttavia le persone sono quasi assenti, è soprattutto un altro genere di considerazione quella che affiora ripetutamente nelle parole di *Ibn Jubayr* e che fa la differenza fra lo sguardo del geografo e l'esperienza del viaggiatore: agli occhi di quest'ultimo sono le relazioni tra le popolazioni di culti diversi, dove i rapporti di potere sono stravolti rispetto al conosciuto, a destare la sensazione di «un mondo alla rovescia».

Dopo un iniziale stupore, sotto il duplice segno della vista e dell'udito, per le meraviglie naturali della Sicilia e le stupende realizzazioni architettoniche, molte delle quali costituiscono per Ibn Jubayr testimonianza dolorosa della passata appartenenza dell'Isola all'Islam, sono le confidenze del capo della comunità musulmana, *Abū 'l-Qāsim Ibn Hammūd*, detto *Ibn al-Ḥajar*, e altre storie che gli vengono narrate, a ricondurre il viaggiatore a un'inquietante realtà di pressioni e vessazioni che hanno costretto molti musulmani a fare apostasia dall'Islam. Due sono le storie personali attraverso cui la dura situazione viene allo scoperto: quella del dotto giurisperito *Ibn Zur'a*, che cede alla pressione degli agenti di Guglielmo II e si fa cristiano, e quella appunto di *Abū 'l-Qāsim Ibn Hammūd*, personaggio eminente, di nobili ascendenze e dotato di un ruolo direttivo negli uffici del fisco, il regio *dīwān* [62], che anche quando è caduto in disgrazia non si è piegato. Da poco riammesso nelle grazie del sovrano per svolgere «un incarico governativo importante», lo svolge tuttavia a capo chino, come uno schiavo. La sua figura, tutta circonfusa, nella narrazione di *Ibn Jubayr*, da un'aura di nobiltà morale che ne fa un campione delle virtù musulmane, si riverbera per contrasto su quella di re Guglielmo, illuminandolo di una luce sinistra: quello che all'inizio era apparso come un sovrano dalla condotta ammirevole è ormai definitivamente «il tiranno» il cui governo è radicalmente intollerante e persecutorio nei confronti delle minoranze musulmane ed ebreo.

Qualcosa di non detto quindi trapela, a bilanciare questo progressivo svelamento che smentisce dolorosamente la mirabile immagine iniziale della Sicilia: le cose udite da individui degni di fede, pur strazianti, permettono di ripristinare i dovuti confini tra musulmani e infedeli, dissipando le incertezze e i timori di seduzione che la vista aveva suscitato. La gerarchia tra udito e vista appare ristabilita, e *Ibn Jubayr* lascerà l'Isola confermato nelle sue certezze. Grazie a questa eccezionale testimonianza è possibile valutare gli effetti della differenza di condotta del dominatore nei confronti delle conversioni e relative apostasie: mentre, come visto, nelle terre dell'Islam le comunità diverse da quella musulmana non erano spinte ad abbandonare la propria identità di culto, dovendo continuare a costituire un importante e cospicuo introito fiscale, al contrario degli islamici che godevano, per effetto della *sharī'a*, di una totale esenzione dalle tasse, nelle terre della cristianità avveniva esattamente il contrario. L'imposizione fiscale era imposta a tutti, cristiani, musulmani ed ebrei, ad eccezione della nobiltà: in altre parole l'esenzione dalle tasse non era correlata ad un'identità di culto, ma a un «diritto di nascita».

In conclusione

Insomma chi sono questi rinnegati? Dalla ricerca dei Bennassar [63] sappiamo che sono gli Antonio di Costa, gli Alantino da Zustica, gli Antonio Napolitano, e Scipio Lardieri e tutti gli altri 402 che compaiono nelle fonti dell'Inquisizione in Italia dal 1560 al 1770 e di quei 459 dei quali nello stesso periodo si è occupata l'Inquisizione spagnola, di cui però solo di pochissimi sappiamo l'età alla

partenza e quella al ritorno, di quasi nessuno conosciamo la data dell'abiura del credo cristiano in favore dell'Islam, mentre di tutti, forse troppi, sappiamo che il principale luogo di nascita che compare nella lista dell'Inquisizione italiana è la Sicilia, a fronte di qualche ventina di individui che dichiararono di provenire dalla Sardegna e da qualcuna delle isole minori del Mediterraneo. Quasi a voler giustificare, visto il passato arabo dell'isola a tre punte, una maggiore propensione al passaggio religioso e quindi una minor colpa. Ma, stando ai commentatori dell'epoca dal benedettino Diego de Haedo al trinitario François Dan, oltre a molti altri che scrivono le proprie memorie in compagnia musulmana nell'attesa del pagamento del riscatto e dei quali abbiamo avuto testimonianza nelle pagine che precedono, sappiamo che le provenienze dei tanti che hanno scelto di proseguire le proprie esistenze in terra musulmana, riguardano tutta l'Europa, compresi i Balcani e la Russia, tornate gradualmente terre cristiane, durante il periodo che va dal XVI al XVIII secolo. Ma sempre le stesse fonti attestano anche provenienze da tutte le altre parti d'Italia, dalla Calabria a Venezia, al Monferrato, alla Toscana e così via e, particolare non da poco, molte non sono neanche zone costiere, quelle stesse, per intendersi, battute dai corsari barbareschi a caccia di bottino ed esseri umani per i quali richiedere uno sperato e sostanzioso riscatto.

Quindi ci potrebbe essere un problema di coerenza concettuale, in relazione al quesito sul perché dell'abiura e sul perché del ritorno, nelle fonti dell'Inquisizione interrogate. Bisogna ricordare ciò che sottolineano Lucetta Scaraffia e i Bennassar in più punti dei loro testi, e cioè che il Tribunale dell'Inquisizione era il passaggio obbligato attraverso il quale potersi «redimere» e tornare a vivere sotto il segno della Cristianità [64]. Questo perché a partire da papa Paolo III, al secolo Alessandro Farnese, il pericolo mortale del *cripto-islamismo* e del *cripto-ebraismo* metteva in discussione le fondamenta stesse della Cristianità [65].

È verosimile che sia abbastanza inutile sperare di conoscere il perché di un abbandono di un ordine sociale da simili fonti. Il grande Fernand Braudel – e gli altri non meno grandi ai quali ha indicato la strada – hanno incontrato «rinnegati» d'ogni nazione e condizione, spesso in ruoli di protagonisti [66], così come lo storico Salvatore Bono, nel suo libro sui *Corsari barbareschi* [67], ha ricordato e raccontato come e perché molti dei più celebri «rais», «re di Algeri» e «bey di Tunisi» fossero cristiani «passati» all'Islam. Ma come sempre veniamo a conoscenza dei personaggi dei quali si tramandano le gesta o l'importanza all'interno di un qualche processo storicamente determinato [68]. A questo proposito *François Furet* [69] si limitava alla constatazione del fatto che la nozione stessa di classi inferiori evoca prima di tutto quelle di numero e di anonimato. Queste classi, formate per lo più da analfabeti, hanno lasciato ben poche tracce nella storiografia delle comunità europee dei primi tre secoli dell'età moderna e comunque dovute quasi sempre a un parroco di campagna, a qualche intellettuale filantropo oppure, come nel caso dei «rinnegati» e altri casi, ai tribunali tutti [70]. Soltanto la storiografia contemporanea ha tenuto a reintegrare gli individui nella Storia, grazie ai metodi della demografia storica [71] o all'analisi dei cosiddetti «*case studies*» [72]. Interessante comunque riflettere per un attimo sul fatto che «rinnegato» indica allo stesso *tempo colui che ha rinnegato*, un ideale, una fede, uno stile di vita, così come *colui che è stato rinnegato*: da una istituzione religiosa che lo ha dimenticato, da una società civile che lo ha scartato o da un amico che lo ha tradito [73]. E quindi, anche se non potremo mai conoscere la maggior parte delle storie individuali di tutti quelli che in un momento particolare della propria esistenza sono passati a vivere sotto un diverso ordine sociale, possiamo però qui riepilogare le possibili motivazioni di tale scelta di vita, andando ad evidenziare, direttamente o per confronto con la Cristianità, quali elementi dell'Islam potessero risultare attrattivi ai futuri «rinnegati».

Prestiti, debiti e insolvenza: contrarre debiti e trovarsi per vari motivi nell'impossibilità di onorarli, è uno dei tratti distintivi della povertà e in generale della maggior parte delle popolazioni europee dell'età moderna, strette tra guerre d'ogni tipo, carestie e cicli malthusiani. Oggi in tutto l'Occidente è inconcepibile l'idea di ritrovarsi in prigione, o peggio, ridotti in stato di schiavitù per debiti, anche se, stando alle fonti giudiziarie, il fenomeno illegale dell'usura pare prosperare con la scia di vessazione violenta che ne consegue. Ma non dobbiamo dimenticare che tutti gli ordinamenti giuridici del mondo cristiano prevedevano la privazione della libertà personale per il soggetto che non pagava

i propri debiti. A cominciare dal diritto romano, per esempio, vi era l'istituto dell'*addictus* [74], in forza del quale il debitore insolvente diveniva schiavo del proprio creditore. La privazione della libertà personale del debitore si è perpetuata in tutta la storia dei regimi giuridici europei. Basti pensare che ancora nel XIX secolo questo era l'orientamento giuridico prevalente in tutti i territori dell'Impero britannico e negli Stati Uniti d'America. In terra d'Islam invece, in virtù della già citata finanza islamica, risultava estremamente difficile che un creditore esigesse, davanti alle autorità, la privazione della libertà per il debitore insolvente, visto che sarebbe stata immediatamente giudicata la liceità delle condizioni del prestito. E comunque, dato essenziale per un «rinnegato», a nessun creditore europeo sarebbe mai venuto in mente di rincorrere e far perseguire un debitore insolvente dalle autorità musulmane in terra d'Islam.

Tasse, balzelli e imposte: nessun musulmano a casa propria era in genere sottoposto alla fiscalità del governo. Ciò che oggi, nel mondo occidentale, viene definito «un paradiso fiscale» pare fosse già molto in voga, con i debiti distinguo, nelle storie d'Islam che i «rinnegati» andavano raccontando in tutti i porti franchi del Mediterraneo. Considerato che ancora oggi in tutti i Paesi arabi l'imposta sul reddito è zero, vale a dire che non esiste nessun tipo di imposta sui redditi e che quindi non si paga nulla sui guadagni di lavoro dipendente o autonomo, di pensione o di capitali e tenendo presente che tutto ciò era valido per tutti i territori dell'Impero ottomano in epoca moderna, proviamo soltanto a immaginare cosa dovesse significare un simile ordine sociale per i molti cristiani, non nobili, non ecclesiastici, non militari e in generale non appartenenti alle classi dominanti che in Occidente erano «tartassati» e svenati da tasse, balzelli, decime ecclesiali e decime sulle decime, diritti signorili, etc., che dal Medioevo in poi erano andati moltiplicandosi esponenzialmente [75].

Lavoro ed emancipazione sociale: uno degli effetti più evidenti di quanto appena evidenziato circa l'inesistente tassazione dei musulmani, riguarda il mercato del lavoro in generale e le professioni, compresa l'imprenditoria piccola, media e grande, in particolare. A ciò si va aggiungere ciò che oggi verrebbe chiamato «neoliberismo», in particolare riferito ad un modello di pensiero economico che stigmatizza gli inconvenienti pratici dell'intervento dello Stato nell'economia, ritenuto spesso inefficace, sempre tardivo, pesante e facile a degenerare in costrizione. Le autorità ottomane in genere non erano affatto interessate alle professioni e all'imprenditoria: ad esclusione dell'ambito militare, con il quale comunque, una volta passati all'Islam, si poteva «collaborare» come dimostrano le tante storie dei «corsari barbareschi» o le vicende dei tanti «rinnegati» che hanno combattuto nei ranghi della Marina imperiale ottomana ed escluso ovviamente l'ambito sacerdotale-culturale, tutte le altre professioni erano a disposizione di chiunque ne avesse le competenze necessarie o la volontà d'imparare da chi già esercitasse tali mestieri. In questo modo le comunità ottomane potevano contare non solo di manodopera specializzata ma anche sul trasferimento di tecnologia che questa apportava e che le metteva rapidamente allo stesso livello del nemico di sempre: il mondo cristiano. Maestri d'ascia esperti in grado di approntare imbarcazioni all'altezza di quelle del nemico, carpentieri depositari di innovative tecniche di costruzione che arrivavano a costituire imprese commerciali con costruttori musulmani ed ebrei [76], oltre a botteghe e commerci d'ogni genere. In definitiva un «laissez faire» [77] *ante litteram*. Tutto ciò costituiva un indubbio vantaggio sotto l'aspetto delle possibilità di sostentamento: poter creare e sviluppare un proprio commercio, una propria professione o anche un'impresa economica senza veder sfumare in poco tempo il frutto del proprio lavoro a causa delle continue ingerenze delle autorità, del fisco e delle onnipresenti corporazioni, così come accadeva nel mondo cristiano, poteva verosimilmente rappresentare una grossa spinta al cambiamento di ordine sociale.

Il culto: in questa sede ho scelto d'inquadrare il fenomeno dei «rinnegati» non come caso religioso, bensì un passaggio da un ordine sociale ad un altro a causa di ragioni economicamente e psicologicamente determinate. Rispetto al culto quindi se proviamo a guardare all'Islam con gli occhi di un individuo «sconfitto» dalla propria comunità di appartenenza all'interno della Cristianità, per tutta una serie di motivazioni che possiamo soltanto immaginare ma che raramente, e fors'anche ambiguamente [78], sono giunte a noi, possiamo valutare di come egli possa recepire il racconto di una religione che chiede solo un atto di fede in quella che in definitiva risulta essere la stessa divinità,

e sembra non possedere dogmi, misteri, strutture gerarchiche e riti sacramentali, ma neanche pretende decime sul raccolto, sul pescato, insomma sulla propria attività qualunque essa sia. Si può ipotizzare ch'egli guardi alle terre d'Islam come a una plausibile alternativa all'ingiustizia e alla mancanza di speranza?

Le relazioni affettive: l'amore omosessuale: gli atteggiamenti verso l'omosessualità nel mondo arabo-islamico e in particolare sotto l'Impero ottomano dal XVI al XIX secolo, sono comunemente descritti dagli occidentali come schizofrenici: visibili e tollerati da un lato, proibiti dall'Islam dall'altro. *Khaled El-Rouayheb* [79], attualmente professore di storia intellettuale islamica presso il Dipartimento di lingue e civiltà del Vicino Oriente presso l'Università di Harvard, sostiene che questo apparente paradosso si basa sul presupposto riduttivo [80] che l'omosessualità sia un dato autoevidente e senza tempo al quale una particolare cultura reagisce con un certo grado di tolleranza o intolleranza. L'indagine storiografica è stata condotta attingendo alla poesia, alla letteratura biografica, alla medicina, all'interpretazione dei sogni e ai testi islamici e mostra come la cultura del periodo preso in esame mancasse del tutto del concetto di omosessualità così come noi lo conosciamo. In altre parole è il correlato di orientamenti affettivi e sessuali sintetizzato nel termine «omosessualità» modernamente concepito, che ci restituisce una sensazione percettivamente schizofrenica, semplicemente perché cerchiamo di applicare un concetto storicamente determinato successivamente al periodo che stiamo analizzando: a partire dal termine stesso, che è stato coniato soltanto alla fine del XIX secolo, precisamente nel 1869, da un medico ungherese di origine austriaca, *Karoly Maria Benkert* [81].

Khaled El-Rouayheb setaccia la letteratura araba del primo periodo ottomano (1516-1798), trovandola piena di riferimenti casuali e talvolta comprensivi all'amore omosessuale. Dizionari biografici, antologie poetiche e opere di autori dilettanti sull'amor profano raccontano, di solito senza accenno di disapprovazione, gli amori appassionati tra uomini, di poeti di spicco, studiosi religiosi e notabili politici. Il quadro generale suggerito da tali passaggi è rafforzato dai resoconti di viaggio europei del periodo, oltre alle opere già presentemente citate di *Diego de Haedo* e del reverendo padre *Pierre Dan*, e finanche dalla relazione al Senato della Repubblica veneziana che Giobatta Salvago fa sulla vita di corte delle reggenze di Tunisi e Algeri nel 1625. Anche se molti viaggiatori ovviamente tacevano sulla questione, molti altri notarono, di solito con stupore o disgusto, che alcuni uomini del posto ostentavano apertamente i loro sentimenti amorosi nei confronti di altri individui dello stesso sesso. Quest'ultimi però non parlavano certamente di «omosessualità» ma, in particolare i due religiosi citati, dovendo e volendo comporre le proprie opere sotto l'egida dell'esecrazione dell'ordine sociale e del culto islamico, associarono i comportamenti di affettività manifesta e tollerata tra uomini al peccato di «sodomia», al fine di poter descrivere il mondo islamico e il suo popolo come la «novella Sodoma» ovvero una comunità dedita alla perdizione e al vizio «contronatura». Ma pare abbastanza ovvio pensare che essi legassero tale comportamento più all'attività sessuale che ai bisogni e agli orientamenti affettivi degli individui. Si può soltanto rimarcare come essi leggessero il fenomeno secondo il paradigma culturale che gli era proprio, vale a dire quello del «vizio contro natura» ovvero contro la divinità, ricordando lo spinoziano *Deus sive natura*, pertanto punibile finanche con la morte.

E la *sharī'a*? *Michael Mumisa* [82], dell'istituto *Al Mahdi* di Birmingham, fa presente che è sempre esistito un certo consenso riguardo al fatto che rapporti sessuali fra persone dello stesso sesso si pongano in violazione della *Sharī'a*, ma segnala allo stesso tempo che ci sono sempre state differenze di opinione tra gli studiosi dell'Islam e quali siano le punizioni, l'opera di riforma, e le prove che debbano essere presentate prima che la condanna abbia luogo. Quello che però viene fatto notare da più parti è che il comportamento affettivo tra persone dello stesso sesso è da sempre stato visto dalla legge islamica come «adulterio» vale a dire che tale reato pertiene l'ambito giuridico che regola i rapporti matrimoniali se esistenti. Come dire che si può perseguire soltanto se commesso da individui promessi o già legati in matrimonio e se testimoniato, secondo le leggi che puniscono l'adulterio, da almeno quattro individui adulti di sesso maschile.

E nella Cristianità? Se è corretto ipotizzare che tali bisogni e orientamenti affettivi e sessuali rappresentassero un fenomeno evidente anche nell'Europa cristiana, come conferma il repertorio italiano delle decine di migliaia di casi di processi per sodomia culminati con sentenze che comportavano flagellazione, esilio, ergastolo, carcere e multe e quello, anch'esso cospicuo, dei casi per i quali è stata comminata la pena capitale [83] o altri studi simili condotti in altri Paesi europei, è anche ravvisabile, sempre consultando tali repertori, che non si possa quasi per niente parlare di tolleranza o men che meno di accettazione tacita. In questo caso è la differenza di percezione di ciò che odiernamente definiamo «omosessualità» all'interno dei due ordini sociali a confronto, Islam e Cristianità, ad essere basilare per poter ravvisare un'altra delle possibili motivazioni, questa volta psicologicamente determinate, del passaggio dal secondo ordine sociale al primo. Appare pertanto verosimile ipotizzare che i racconti di altri che avevano già compiuto il passo, lasciassero intravedere situazioni e stili di vita che donassero la speranza di poter finalmente vivere liberamente i propri affetti a chi così avesse bisogno, senza dover temere continuamente per la propria vita e per quella dell'amato.

I rinnegati nella letteratura: per tutto il XVI secolo i «rinnegati», costituendo un paradigma percepito come pericoloso per la società cristiana, furono i protagonisti di una narrativa volta a condannare il gesto dell'apostasia, costruendo il paesaggio di storie basate su di un idilliaco ritorno del figliol prodigo in seno alla «santa madre Chiesa» tanto desiderabile quanto più ardue fossero le prove da sostenere per raggiungere tale obiettivo. Campione e modello memorabile di questo filone letterario furono le gesta dello «schiavo rinnegato», narrate nei capitoli trentanove e quaranta del *Don Chisciotte de la Mancia* di Miguel Cervantes di Saavedra [84] la cui vita è raccontata con i toni dello stupore per il mondo ottomano e dello spirito avventuroso necessario per inoltrarsi, salvo poi concludersi ritrovando la retta via nel ritorno alla Cristianità.

Se nei secoli successivi al XVI il filone letterario esotico-morale costituito dai «rinnegati» andò rapidamente esaurendosi in favore dei racconti e delle cronache più o meno fantastiche del Nuovo Mondo; la figura di quello che potrebbe essere definito l'ultimo «rinnegato», comparve come padre del protagonista del romanzo storico di Ippolito Nievo *Le confessioni di un italiano* [85]. Lo scrittore, patriota e militare di ideali mazziniani, sotto forma di un'autobiografia fittizia, narra le vicende di Carlo Altoviti, ormai ottantenne, che racconta, a sua volta, la propria vita trascorsa come patriota, ma soprattutto come uomo che ha vissuto la trasformazione della propria identità da veneziano a italiano, intrecciando i propri casi personali con le vicende storiche del Risorgimento italiano. Forse, dando al protagonista un «rinnegato» come padre, lo scrittore ha voluto ricordare che un popolo non può, per forza di cose, avere un'identità netta e precisa, ma rappresenta essenzialmente una compagine che si forma e si trasforma continuamente per l'intreccio delle vite degli individui che la definiscono e che, spesse volte, sono condotte in terre diverse da quelle dove hanno visto la luce? E forse ciò costituisce la ricchezza e la forza di quel popolo?

Desidero concludere questo breve saggio con due passi significativi, tratti da un romanzo storico dei nostri giorni che, almeno nella finzione letteraria, restituiscono voce a due dei tanti «rinnegati» di cui non v'è traccia nelle fonti dell'Inquisizione. L'autore è Massimo Carlotto che, nel suo *Cristiani di Allah* [86], rende omaggio all'enciclopedico lavoro dei coniugi Bennassar [87], attingendo ai verbali d'interrogatorio del Tribunale dell'Inquisizione da loro resi pubblici e costruendo con essi i personaggi di due rinnegati e le loro storie i cui nomi da convertiti all'Islam, *Redouane* e *Othmane*, resteranno tali fino alla fine dei loro giorni.

Redouane e *Othmane*: un passato di compagni d'arme come lanzichenecci e un presente di compagni nella vita ad Algeri, fuggiti in terra d'Islam per lasciarsi indietro la lunga scia di sangue e distruzione «vanto» degli eserciti mercenari al seguito di Carlo V per andare incontro a una promessa di vita felice, fatta di agiatezze e, perché no?, d'amore l'uno per l'altro ... Il primo passo narra l'atmosfera e le condizioni della conversione all'Islam di un gruppo di prigionieri di guerra e il secondo è il ricordo del passato da cristiano di uno dei due protagonisti:

«... Indossavano tutti dei pantaloni, una giulecca di panno rozzo e un barracano per ripararsi dal freddo. Si erano rivolti ai guardian bachi [88] dichiarandosi pronti ad abiurare e lo avevano confermato di fronte ai propri consoli. Prima di passare al vaglio del mufti a cui spettava la decisione finale, avrebbero dovuto dimostrare la loro lealtà guidando una scorreria nel loro paese o città d'origine, svelando ogni particolare delle difese, indicando nobili e notabili da cui si poteva trarre il miglior riscatto e fornendo ogni notizia utile a caricare le stive delle navi corsare.

“Ovviamente ho fatto condurre solo italiani e spagnoli delle coste” precisò Hassan Agha. Gli altri, evidentemente, provenivano dall'interno o da terre troppo lontane da Algeri per essere meta delle nostre spedizioni.

L'interrogatorio a cui sottoponemmo quegli uomini durò diverse ore, non solo perché avevamo bisogno di molte informazioni, ma anche per la difficoltà di comunicare. Ogni domanda doveva essere posta da qualche rais che parlava la lingua dello schiavo e poi tradotta, insieme alla risposta, in *sabir*, la lingua franca. Alla fine ne scegliemmo otto, due per ogni flotta, prediligendo quelli che nutrivano più risentimento contro i nobili del luogo per aver subito ingiustizie in passato. Gli altri furono giudicati inaffidabili per la scarsità di dettagli che avevano fornito, dovuta soprattutto alla mancanza di coraggio nel servire su un piatto d'argento il proprio paese ai corsari e al timore di essere ricordati per l'eternità come traditori. Uno, scoperto a mentire, fu condannato alla lapidazione. Si era spacciato per bonavoglia [89], ma Mami Cheffar aveva ritenuto che a trentotto anni fosse troppo vecchio per servire su una galera e gli aveva controllato i palmi senza trovare le tipiche cicatrici e callosità provocate dall'uso del remo. L'uomo confessò di essere un *alguazil*, un sorvegliante, e Hassan Agha pronunciò la sentenza senza perdere tempo. Di norma lo avrebbe destinato alla cava per trarne comunque un vantaggio per la reggenza, ma in quel momento era più utile far capire agli uomini che menzogna e tradimento sarebbero stati puniti con la morte. E ordinò che fossero proprio loro a ucciderlo a colpi di pietra l'indomani di fronte alla porta di Bab Azzoun. I volti degli schiavi rimasero impassibili. Gli *alguazil* erano odiati da tutti».

«... Il primo sacco a cui avevo partecipato era stato quello di Roma, nel 1527. Avevo diciassette anni e avevo scannato e bevuto, stuprato e mangiato fino a quando mi erano bastate le forze. E da allora avevo combattuto solo per godere di quei tre giorni di follia nei quali, per grazia dell'imperatore e con la benedizione dei preti, potevo trasformarmi in una bestia insaziabile di morte e di prede. Mi ero reso conto dell'abisso in cui ero precipitato solo quando avevo conosciuto Othmane e avevo imparato cos'era l'amore. Ero rimasto un uomo d'armi, ma nella guerra di corsa si cercava di catturare uomini e bottini per farne mercato e si uccideva solo per necessità. Questa era la regola che avevo imposto sulla mia nave e tutti gli *xabequeros* [90] erano tenuti a rispettarla. Nessuno poteva violare né donne né uomini né fanciulli. Certe volte la notte sentivo ancora le urla delle mie vittime e mi svegliavo, ma cessavano di riecheggiarmi nella mente solo quando avevo rivisto uno per uno tutti i loro volti. Mi capitava soprattutto di sognare il giorno in cui, ubriachi e insanguinati come macellai, avevamo sfondato la porta di un convento, eravamo entrati nel dormitorio dei novizi e avevamo trovato tutti quei fanciulli nascosti sotto i letti».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Urban (Braşov, inizio del XV secolo – Costantinopoli, maggio 1453) è stato un ingegnere, inventore e fonditore ungherese. La sua origine etnica è controversa, secondo alcune fonti era di origine magiara, secondo altre rumena o tedesca. Urban è noto principalmente come ideatore dell'omonimo cannone al servizio del sultano Maometto II che per la prima volta nella storia della città di Costantinopoli aprì una breccia nelle gigantesche mura Teodosiane, per oltre mille anni mai violate. Offrì inizialmente i suoi servigi all'imperatore bizantino Costantino XI Paleologo che si trovò costretto a rifiutare, per la crisi che attraversava l'impero e per l'impossibilità di montare cannoni sulle mura Teodosiane. Passato al sultano Maometto II ebbe a disposizione tutti i mezzi dell'Impero ottomano, per costruire le artiglierie che avrebbero giocato un ruolo fondamentale nella conquista di Costantinopoli. fonte: Wikipedia [https://it.wikipedia.org/wiki/Urban_\(ingegnere\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Urban_(ingegnere)) (5/23)

[2] Lucetta Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari, 2002, introduzione: X

[3] voce «apostasia» in Wikipedia (<https://it.wikipedia.org/wiki/Apostasia>) (5/23)

[4] cfr. Sergio Noja, Virginia Vacca e Michele Vallaro, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam raccolti da al-Bukhari*, Torino, UTET, 1982 (rist. 2009)

- [5] Brent Ngombri, *Prima della religione – Storia di una categoria moderna*, Claudiana, Torino, 2022: 9
- [6] Brent Ngombri, *Prima della religione*, cit.: II di copertina
- [7] cfr. Daniel Dubuisson, *L'invention des religions*, CNRS, Parigi, 2020
- [8] cfr. Angelo Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1966 (rist. 2006)
- [9] Per una puntuale disamina linguistica del termine «religione» nelle lingue indo-europee: Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Vol. 2: Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino, 2001: 485-496
- [10] Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit.
- [11] Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context – volume 41*, Walter de Gruyter, Berlino – New York, 2003: 17 «The calls of prophets in the course of history to make people turn or return to almighty God were not only incentives to monotheism. They also carried messages about the right way of life to be followed by each person in the community concerned and in society at large. In other words, these calls imposed not only what we would consider a strictly “religious” belief and practice, but also rules of what we would today call social order, law, and ethics or morality, with corresponding prescriptions and prohibitions».
- [12] Brent Ngombri, *Prima della religione*, cit.: 87-88
- [13] Lucetta Scaraffia, *Rinnegati*, cit.: 4
- [14] Bartolomé e Lucile Bennisar, *I cristiani di Allah – La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII*, Rizzoli, Milano, 1991:16
- [15] Diego de Haedo, *Topographia e historia general de Argel*, Valladolid 1612 in Bartolomé e Lucile Bennisar, *I cristiani di Allah*, cit.: 141, 186
- [16] Come R.P. François Pierre Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, des Rouaumes et des villes da'Alger, de Salé et de Tripoli ou il est traité de leurs gouvernements, de leur moeurs, de leurs cruautés, de leurs brigandages, de leurs sortilèges, [et] de plusieurs autres particularités remarquables. Ensemble les grandes miseres et des cruels tourments qu'endurent les Chrétiens captifs parmi ces infideles*, Parigi, 1649 e anche: Giovan Battista Salvago, *Africa ovvero Barbaria – relazione al Doge di Venezia sulle Reggenze di Algeri e Tunisi del dragomanno Giobatta Salvago*, pubblicata da Angelo Milani per CEDAM, Padova, 1937
- [17] Giovan Battista Salvago, *Africa ovvero Barbaria*, cit.: XIV
- [18] La pratica del devscirme (talvolta indicato anche come devşirme; turco: devşirme, lett. “raccolta”; da devşirmek, “raccolgere”; greco: παιδομάζωμα, pedomàzoma, “raccolta di bambini”; rumeno: tribut de sânge; serbo: данак у крви o danak u krvi; bulgaro: кръвен данък, kräven danäk; “tassa di sangue”) era un sistema di arruolamento forzoso in vigore dal XIV al XVII secolo nei territori cristiani conquistati dall'Impero ottomano e ordinato dai sultani come una forma di normale tassazione per formare un esercito di schiavi leali (in precedenza costituito soprattutto da prigionieri) e reclutare la classe di amministratori (militari) dei “Giannizzeri”, o di altro personale da dedicare per esempio al servizio di custodia nei bagni pubblici (Hamman). Questi ragazzi erano detti *acemi oğlanlar* (“ragazzi coscritti”) ed erano per la gran parte cristiani rinnegati provenienti dalla regione balcanica, di cultura serba, ungherese e albanese. Vedi voce *devscirme* in Wikipedia <https://it.wikipedia.org/wiki/Devscirme> (5/23)
- [19] Una lettera di corsa, detta anche lettera di marca o patente di corsa, era un documento emesso da un governo di uno Stato nazionale che autorizzava il titolare ad attaccare e a catturare vascelli di uno Stato in guerra con l'emissario del documento. Veniva di norma usata per autorizzare privati a «correre» il mare a danno nemico
- [20] Ordini religiosi fondati rispettivamente il primo da Giovanni de Matha nel 1194 e approvato con bolla papale di Innocenzo III nel 1198 – *Ordo Sanctae Trinitatis et captivorum* – e dedito alla liberazione mediante riscatto dei *captivi* cioè i prigionieri di guerra nelle mani dei musulmani e il secondo costituito dal laico Pietro Nolasco nel 1218 e approvato da Gregorio IX nel 1235, in seguito ad «apparizione divina» – *merced de virgo santissima* – che lo esortava a costituire un Ordine religioso, di cui egli doveva essere il primo frate, per la redenzione degli schiavi cristiani – cfr. voci in Mario Escobar (a cura di), *Ordini e Congregazioni Religiose*, SEI, Torino 1952/53
- [21] Termine spagnolo, di ironica provenienza araba (*āl-wazir*) riferito ai sorveglianti.
- [22] Bartolomé e Lucile Bennisar, *I cristiani di Allah*, cit.: 224
- [23] Ivi: 226
- [24] R. P. François Pierre Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires etc.*, cit., libro IV : 336
- [25] cfr. in proposito Ruth Benedict, *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Laterza, Bari, 2009 e anche Millie R. Creighton, *Revisiting shame and guilt cultures: A forty-year pilgrimage* in *Ethos – Journal of American Anthropological Association*, vol. 18, n. 3, 1990: 279-307 (<https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.3.02a00030>) oltre a Eric Robertson Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli Milano, 2009 e Nino Recupero, *Onore e storia nelle società mediterranee. Un seminario*

internazionale a Palermo, in “Meridiana” n. 2 1988: 219-228. In ultimo, come indicatore di un possibile passaggio di consegne dalla cultura della vergogna a quella della colpa, Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2009

[26] Islam è traducibile con sottomissione, abbandono, consegna totale di sé alla divinità e deriva dalla radice *aslama*, congiunzione causale di *salima* vale a dire: essere o porsi in uno stato di sicurezza

[27] Bartolomé e Lucile Bennassar, *I cristiani di Allah*, cit.: 194

[28] I domini spagnoli in Italia compresero i tre regni meridionali di Sicilia, Sardegna e Napoli, cui appannaggio era anche il piccolo protettorato costiero dello Stato dei Presidi, e il ducato di Milano. Il possesso definitivo di questi stati, conteso dalla Francia, fu riconosciuto alla Spagna asburgica con la pace di *Cateau-Cambrésis* del 1559 (che pose fine alle guerre d’Italia del XVI secolo) e si protrasse per tutto il XVII secolo. In particolare, lo Stato dei Presidi [...] fu un governatorato situato in Toscana, creato per volontà del re di Spagna Filippo II come appannaggio dei viceré spagnoli di Napoli in occasione del trattato di Londra (1557) che sancì la spartizione della Repubblica di Siena. [...]. Seppur costituito in limiti angusti, permetteva ai suoi dominatori di controllare i traffici del Tirreno verso l’Italia meridionale. fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Domini_spagnoli_in_Italia (05/23)

[29] Bastimento militare, sottile e veloce, più piccolo della galea, con un albero a vela latina, impiegato nel Mediterraneo dal XVI al XVIII secolo

[30] Ivi: 251

[31] «Vita comoda» è qui inteso in senso relativo alle condizioni del tempo, ove con tale locuzione s’intende finanche poter mangiare almeno una volta al giorno, assumendo i necessari nutrienti.

[32] vedi nota 20

[33] cfr. la definizione di *shock culturale* in Kalervo Oberg, *Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments* (PDF), in *Curare*, vol. 29, n. 2/3, 2006: 142-146 (https://web.archive.org/web/20131126125250/http://agem-ethnomedizin.de/download/cu29_2-3_2006_S_142-146_Repr_Oberg.pdf)

[34] Bernard Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Donzelli, Roma, 1997: 74-75

[35] cfr. sul tema Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2013 X ed.

[36] Adriano Prospero, *L’Europa cristiana e il mondo: alle origini di un’idea di missione*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 2, 1992: 264 in Lucetta Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell’identità occidentale*, cit.:49

[37] vedi Dante Alighieri, *Comedia*, Inferno, canto XXVIII, vv. 22-33

[38] Gabriel Dupréau nel suo *De Vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum* del 1569 scrive «in questi nostri tempi il Maomettismo fu rinnovato da Lutero e dai suoi discepoli» e Lodovico Maracci, uno dei più stimati arabisti del XVII secolo che pubblica una pregevolissima edizione del *Qur’an* in arabo con testo a fronte in latino, chiosa, nella sua *Prodromus Ad Refutationem Alcoran* del 1691, «I Calvinisti e i sacramentari sono entrambi figli e discepoli dei maomettani» cfr. Paolo Ricca (a cura di), *Lutero e l’Islam*, Claudiana, Torino, 2022 e, precedentemente, Victor Segesvary, *L’Islam et la Réforme. Études sur l’attitude des réformateurs zurichoises envers l’Islam 1510-1550* (San Francisco-London [etc.]: International Scholars Publications, 1998; I ed. Ginevra, 1978) citato anche nell’esaustivo saggio di Lucia Felici, *Una nuova immagine dell’Islam (e del cristianesimo) nell’Europa del XVI secolo* in *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*, ed. by G. Abbattista, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2011: 43-66 (<https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/4529/1/felici.pdf>)

[39] per un suggestivo quanto scientifico resoconto cfr. Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 e Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Torino, 1976

[40] Lucetta Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell’identità occidentale*, cit.: 49.

[41] Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, VI volumes, University of California Press, Los Angeles CA, 1967-1987 compendiato da Jacob Lassner in S.D. Goitein, *Una società mediterranea. Storia di una comunità ebraica del Medioevo in uno stato musulmano. Il contesto sociale, politico, culturale e religioso attraverso i documenti di uno straordinario ritrovamento*, Bompiani, Milano, 2002

[42] La *ghenizah* (scritto anche *geniza*, *ghenizà* o *gheniza*, in ebraico גניזה «[luogo di] deposito»; plur. *genizot* o *ghenizot*) è quella parte della sinagoga destinata a servire da deposito, principalmente delle opere che trattino argomenti religiosi redatti in ebraico, divenuti inutilizzabili, in attesa che esse siano sotterrate in un cimitero, dal momento che è proibito categoricamente gettare documenti scritti in cui compaia uno dei sette Nomi sacri di Dio, ivi comprese le lettere personali e i contratti legali che – allo stesso modo dell’Islam che prevede

l'abbondante uso della basmala – si aprono con un'invocazione a Dio. In pratica le *ghenizot* contengono anche documenti profani, che abbiano o meno la formula d'invocazione tanto usata, come pure i documenti redatti in altre lingue che non siano l'ebraico, ma che utilizzino l'alfabeto ebraico. voce su: <https://it.wikipedia.org/wiki/Ghenizah> (05/23)

[43] Bernard Lewis, *Culture in conflitto*, cit.: 63

[44] Il decreto dell'Alhambra, noto anche come editto o decreto di Granada, fu un decreto emanato il 31 marzo 1492 dai re cattolici di Spagna, Isabella di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona, con il quale diventava obbligatoria l'espulsione delle comunità ebraiche dai regni spagnoli e dai loro possedimenti a partire dal 31 luglio di quello stesso anno. Pochi anni dopo un provvedimento di tal genere e dai medesimi effetti entrò in vigore anche nel regno portoghese con il sovrano Manuele I. voce su [https://it.wikipedia.org/wiki/Decreto dell%27Alhambra](https://it.wikipedia.org/wiki/Decreto_dell%27Alhambra) (05/23). Una scansione del documento originale è visionabile qui:

<http://www.dieli.net/SicilyPage/SicilianDocuments/OrigSpan/SpanishOrigDocs.html> (05/23)

[45] S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, cit.: 369

[46] Il *kānūn* è considerato ancillare alla *sharī'a*, essendo utilizzato insieme alla legge religiosa. Il suo uso derivava dalla difficoltà di affrontare alcune questioni (come tassazione, amministrazione, questioni finanziarie o diritto penale) rispetto alla sola *sharī'a*. Ciò portò i governanti ottomani a utilizzare il *kānūn* per integrare, e talvolta soppiantare, la legge religiosa. Offriva anche un modo per superare i problemi posti dalla misura in cui la *sharī'a* dipendeva dall'interpretazione delle fonti da parte degli *ulema*, che rendeva problematica la standardizzazione giuridica

[47] vedi in proposito: Ruth A. Miller, *Apostates and Bandits: Religious and Secular Interaction in the Administration of Late Ottoman Criminal Law*, in *Studia Islamica*, n. 97, Brill, Cambridge, 2003: 155-178 oltre a Laureen A. Benton, *Law and colonial cultures: legal regimes in world history, 1400-1900*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002

[48] Bernard Lewis, *Culture in conflitto*, cit.: 91

[49] S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, cit.: 370

[50] in proposito vedasi l'interessante trattazione fatta da François de Blois, *Nasrānī (Ναζωραῖος) and hanīf (εθνικός): studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam*, Cambridge University Press, 2002

[51] S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, cit.: 376

[52] Ivi: 381

[53] Ivi: 377

[54] Shlomo Sand, *L'invenzione del popolo ebraico. L'origine antica e le vicende di un popolo straordinario: verità storiche o miti e tabù che devono essere distrutti?*, Rizzoli, Milano, 2010

[55] Ovvero *AmHaSefer così come nei sacri testi musulmani sono indicate le popolazioni ebraiche*

[56] S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, cit.: 383

[57] Gli Almoravidi (in berbero: ⵎⵔⴰⵔⴰⵔⵉⵏ, Imṛabḍen; in arabo: المرابطون, al-Murābiṭūn) furono una dinastia berbera, proveniente dal Sahara, che regnò sul Maghreb al-Aqsa (Marocco) e sulla Spagna musulmana tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo. voce in Wikipedia <https://it.wikipedia.org/wiki/Almoravidi> (05/23)

[58] S.D. Goitein, *Una società mediterranea*, cit.: 384

[59] Ibn Jubayr, *Viaggio in Sicilia*, a cura di Giovanna Calasso, Adelphi, Milano, 2022 ed. ebook

[60] La storia della Sicilia normanna ha origine con la conquista normanna dell'Isola, iniziata nel 1061 con lo sbarco a Messina al tempo in cui essa era dominata da potentati e governatori musulmani, e si conclude con la morte dell'ultima esponente della famiglia degli Altavilla di Sicilia, Costanza, nel 1198. [...] Nel 1194 la corona andò ad Enrico (vedi *Storia della Sicilia sveva*) e, dopo la sua morte, al figlio Federico II, re di Sicilia nel 1198 a soli quattro anni. Voce wikipedia

[https://it.wikipedia.org/wiki/Storia della Sicilia normanna](https://it.wikipedia.org/wiki/Storia_della_Sicilia_normanna) (05/23)

[61] Ibn Jubayr, *Viaggio in Sicilia*, cit., sez. 5 cap. 3 ed. ebook

[62] Vocabolo d'origine persiana, passato poi nelle lingue europee con diversi significati [...]. Indicò in origine il registro del soldo delle milizie arabe e delle pensioni di Stato, poi designò qualsiasi pubblico ufficio amministrativo, in particolare, nell'Impero Ottomano, fu sinonimo di consiglio, specie come Consiglio dei ministri. voce in Treccani online <https://www.treccani.it/enciclopedia/diwan/> (05/23)

[63] Bartolomé e Lucile Bennisar, *I cristiani di Allah*, cit.: 477-484

[64] Ivi: 8 e Lucetta Scaraffia, *Rinnegati*, cit.: 7

[65] Il 19 febbraio 1543 Paolo III con la bolla «*Illius qui*» approvò la fondazione di case per i catecumeni convertiti in seguito al parere favorevole del Tribunale dell'Inquisizione regolato un anno prima dallo stesso

- Paolo III secondo le prescrizioni della più famosa bolla del 21 marzo 1542 «*Cupientes Judaeos*» elencante quasi tutte le disposizioni da seguire nelle conversioni «dei giudei e degli altri infedeli» compresi i musulmani.
- [66] Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, nella traduzione di Carlo Pischetta, Einaudi, Torino, 2010
- [67] Salvatore Bono, *Guerre corsare nel Mediterraneo. Una storia di incursioni, arrembaggi, razzie*, il Mulino, Bologna, 2022
- [68] Interessante in proposito rileggere il monologo sulla Storia dell'abate don Giuseppe Vella, il personaggio principale del racconto di Leonardo Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto*, Adelphi, Milano, 1963
- [69] François Furet, *Structures et relations sociales à Paris au milieu du XVIII^{ème} siècle*, A. Colin, Parigi, 1961
- [70] come ad esempio: Ottavia Niccoli, *Storie di ogni giorno in una città del Seicento*, Laterza, Bari – Roma, 2004
- [71] vedi ad esempio: Nicole Castan, *Les criminels de Languedoc*, Université de Toulouse, Toulouse, 1980 oltre a André Zysberg, *Les Galériens : vies et destins de 60.000 forçats sur les galères de France 168-1748*, Le Seuil, Parigi, 1987
- [72] cfr. Daniel Roche, *J.L. Ménétra, journal de ma vie*, Albin Michel, Parigi, 1982 oltre ad Arlette Farge, *La vie fragile: Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^{ème} siècle*, Hachette, Parigi, 1986
- [73] E Pietro gli disse: «Anche se tutti si scandalizzassero di te, io non mi scandalizzerò mai». Gli disse Gesù: «In verità ti dico: questa notte stessa, prima che il gallo canti, mi rinnegherai tre volte». E Pietro gli rispose: «Anche se dovessi morire con te, non ti rinnegherò». Lo stesso dissero tutti gli altri discepoli. Matteo 26,33 da Bibbia CEI 2008, Vangeli, Matteo, ed. CEI, Roma, 2008 <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/Mt/26/>
- [74] *Addictus* lett. «schiavo per debiti» era il debitore insolvente caduto in mano al proprio creditore, a seguito dell'assegnazione del magistrato, [...]. Il creditore aveva facoltà di tenere il debitore in catene nel suo carcere privato e trascorsi sessanta giorni entro i quali chiunque poteva saldare il debito e riscattarlo; poteva venderlo come schiavo *trans Tiberim* (oltre il Tevere, cioè fuori dalla città), o anche ucciderlo. fonte Wikipedia <https://it.wikipedia.org/wiki/Addictus> (06/23)
- [75] Un «simpatico» elenco dei numerosi tributi d'origine medievale in voga in Spagna e in Italia sotto la dominazione spagnola fino al XVIII secolo, anche se purtroppo non vengono citate le fonti, si trova qui: http://www.brigantaggio.net/brigantaggio/SAN_MARTINO/Curiosi/Spagnoli.htm (06/23)
- [76] Come risulta da molti documenti rinvenuti nella *Geniza* cairota riportati da S. D. Goitein nella sua opera *Una società mediterranea*.
- [77] *Laisser faire* (*laisser faire, laisser passer*) Espressione francese («lasciar fare, lasciar passare») attribuita all'economista J.-C.-M.-V. de Gournay (1712-1759), che riassume il principio secondo il quale lo Stato non deve imporre alcun vincolo all'attività economica, allo scopo di affermare il postulato della libertà individuale (fonte Enciclopedia Treccani online (https://www.treccani.it/enciclopedia/laisser-faire_%28Dizionario-di-Economia-e-Finanza%29/) (06/23)
- [78] Riferito alle motivazioni di conversione all'Islam rese ai Tribunali dell'Inquisizione.
- [79] cfr. Khaled El-Rouayheb, *Before homosexuality in the Arab-Islamic world 1500-1800*, Chicago – The University of Chicago press, Chicago – IL, 2005
- [80] Sui «presupposti riduttivi» e sui loro effetti sul pensiero e sulla scrittura vedi Douglas R. Hofstadter, *Temî metamagici*, in *Le Scienze – Edizione italiana di Scientific American*, primo febbraio 1983 visionabile qui: https://download.kataweb.it/mediaweb/pdf/espresso/scienze/1983_174_M.pdf (06/23)
- [81] Karl-Maria Alexandru Kertbeny o Károly Mária (Vienna, 28 febbraio 1824 – Budapest, 23 gennaio 1882) è stato uno scrittore, traduttore, bibliografo e patriota ungherese. Pioniere del primo movimento omosessuale, fu lui a creare, in un suo opuscolo del 1869, la parola «omosessualità». Voce in Wikipedia https://it.wikipedia.org/wiki/Karl-Maria_Kertbeny (06/23)
- [82] cfr. Michael Mumisa, *Towards an African Qur'anic Hermeneutics*, Journal of Qur'anic Studies 4(1): 61-76, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2002
- [83] I due repertori, basati sulle fonti primarie dei tribunali italiani, sono stati curati da Giovanni Dall'Orto giornalista, storico e attivista italiano e sono liberamente consultabili qui: https://www.wikipink.org/index.php/Processi_per_sodomia_in_Italia (06/23) e qui: https://www.wikipink.org/index.php/Condanne_capitali_per_sodomia_in_Italia (06/23) e sono corredati da puntuali riferimenti archivistici
- [84] Miguel Cervantes di Saavedra, *Don Chisciotte de la Mancía*, Einaudi, Torino, 2015
- [85] Ippolito Nievo, *Le confessioni di un italiano*, Mondadori, Milano, 1981
- [86] Massimo Carlotto, *Cristiani di Allah*, Edizioni e/o, Roma, 2018
- [87] Bartolomé e Lucile Bennisar, *I cristiani di Allah*, cit.

- [88] Funzionari ottomani responsabili dei bagni penali dove venivano rinchiusi i prigionieri di guerra (N.d.A.)
- [89] Chi, senza essere condannato alla galera, si arruolava per un certo tempo nella ciurma dei rematori per saldare un debito
- [90] I marinai di una goletta da «corsa» molto veloce e maneggevole di origine spagnola, chiamata *xabeqos* o «sciabecco»

Riferimenti bibliografici

- Bartolomé e Lucile Bennassar, *I cristiani di Allah – La straordinaria epopea dei convertiti all’islamismo nei secoli XVI e XVII*, Rizzoli, Milano, 1991
- Lauren A. Benton, *Law and colonial cultures: legal regimes in world history, 1400-1900*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Vol. 2: Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino, 2001.
- Salvatore Bono, *Guerre corsare nel Mediterraneo. Una storia di incursioni, arrembaggi, razzie*, Il Mulino, Bologna 2022
- Angelo Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1966 (rist. 2006)
- Massimo Carlotto, *Cristiani di Allah*, Edizione E/o, Roma 2018
- Miguel Cervantes di Saavedra, *Don Chisciotte de la Mancia*, Einaudi, Torino 2021
- R.P.F. Pierre Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, des Rouaumes et des villes da’Alger, de Salé et de Tripoli ou il est traité de leurs gouvernements, de leur moeurs, de leurs cruautés, de leurs brigandages, de leurs sortilèges, [et] de plusieurs autres particularités remarquables. Ensemble les grandes miseres et des cruels tourments qu’endurent les Chrétiens captifs parmi ces infideles*, Parigi, 1649
- François de Blois, *Nasrānī (Ναζωραῖος) and hanīf (ἠθνικός): studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam*, Cambridge University Press, 2002
- Diego de Haedo, *Topographia e historia general de Argel*, Valladolid 1612
- Gabriel Dupréau, *De Vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum*, Parigi, 1569
- Khaled El-Rouayheb, *Before homosexuality in the arab-islamic world (1500-1800)*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago. 2005
- Shelomo Dov Goitein, Jacob Lassner (a cura di), *Una società mediterranea. Storia di una comunità ebraica del Medioevo in uno stato musulmano. Il contesto sociale, politico, culturale e religioso attraverso i documenti di uno straordinario ritrovamento*, Bompiani, Milano, 2002
- Lucia Felici, *Una nuova immagine dell’Islam (e del cristianesimo) nell’Europa del XVI secolo* in *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*, ed. by G. Abbattista, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2011
- Ibn Jubayr, *Viaggio in Sicilia*, a cura di Giovanna Calasso, Adelphi, Milano, 2022
- Bernard Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Donzelli, Roma, 1997
- Lodovico Maracci, *Prodromus Ad Refutationem Alcoran*, Padova, 1691
- Ruth A. Miller, *Apostates and Bandits: Religious and Secular Interaction in the Administration of Late Ottoman Criminal Law*, in *Studia Islamica*, n. 97, Brill, Cambridge, 2003
- Brent Ngombri, *Prima della religione – Storia di una categoria moderna*, Claudiana, Torino, 2022.
- Ippolito Nievo, *Le confessioni di un italiano*, Mondadori Milano 1981
- Sergio Noja, Virginia Vacca e Michele Vallaro, *Detti e fatti del Profeta dell’Islam raccolti da al-Bukhari*, Torino, UTET, 1982 (rist. 2009).
- Adriano Prosperi, *L’Europa cristiana e il mondo: alle origini di un’idea di missione*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 2, 1992
- Paolo Ricca (a cura di), *Lutero e l’Islam*, Claudiana, Torino, 2022
- Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2013 X ed.
- Giovan Battista Salvo, *Africa ovvero Barbaria – relazione al Doge di Venezia sulle Reggenze di Algeri e Tunisi del dragomanno Giobatta Salvo 1625*, pubblicata da Angelo Milani per CEDAM, Padova, 1937
- Shlomo Sand, *L’invenzione del popolo ebraico. L’origine antica e le vicende di un popolo straordinario: verità storiche o miti e tabù che devono essere distrutti?*, Rizzoli, Milano, 2010
- Lucetta Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell’identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari, 2002
- Leonardo Sciascia, *Il Consiglio d’Egitto*, Adelphi Milano 1963

Victor Segesvary, *L'Islam et la Réforme. Études sur l'attitude des réformateurs zurichoïses envers l'Islam 1510-1550* (San Francisco-London [etc.]: International Scholars Publications, 1998; I ed. Ginevra, 1978)
Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987
Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context – volume 41*, Walter de Gruyter, Berlino – New York, 2003.

Sergio Ciappina, siciliano di nascita, toscano d'adozione; si occupa di ingegneria dei sistemi informatici e networking strutturale; ha conseguito un diploma di laurea in Storia presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sulle «Radici e evoluzione del pregiudizio antiebraico: un'analisi storico-semantica» pubblicata dall'Osservatorio antisemitismo della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea CDEC ETS; ha successivamente proseguito gli studi e la ricerca conseguendo il diploma di laurea magistrale in Scienze Storiche con una tesi sulla «Repressione del dissenso intellettuale sotto il fascismo: Giuseppe Rensi e Ernesto Rossi nelle carte della polizia». Fa parte della redazione del progetto editoriale gestito dalla Firenze University Press *Intellettuali in fuga dall'Italia fascista*. Attualmente frequenta il secondo anno del corso di laurea magistrale in Intermediazione Culturale e Religiosa e sta ultimando il Corso di perfezionamento in didattica della Shoah, entrambi sempre presso l'Università degli Studi di Firenze.

ALMANACCO
PERPETVO
DI RUTILIO BENINCASA
COSENTINO

Illustrato, e diuiso in Cinque Parti,

DA
OTTAVIO BELTRANO
Di Terranoua di Calabria Citra,

Come segue nella seguente Pagina.

*Opera molto necessaria e diletteuole, come anco di gran
giouamento & utile à ciascheduno, e particolarmente*

Ad Astrologi, Fisonomici, Medici, Fifici, Chirurghi, Bar-
bieri, Distillatori, Archimisti, Agricoltori, Pittori, Noc-
chieri, Viandanti, Mastrì di Campo, Sargenti Maggio-
ri, Aiutanti, e qualunque altra persona curiosa.

*Con due copiosissime T auole di tutto quello che si
contiene nel presente Almanacco.*



VENETIA, Per Combi, & LaNoù. M. DC. LXV.

Con Licenza de' Superiori, e Privilegio. B. 10

*In
Alber.
10.*

*libris
super
atque*

di *Fulvio Cozza*

Incantevoli novità

Essendo nato alla fine degli anni Ottanta in una piccola località calabrese di poco più di seicento abitanti, durante gli anni Novanta ho avuto l'opportunità di conoscere una serie di persone nate nei primi decenni del Novecento e che in questo luogo, a prevalente vocazione agropastorale, erano state testimoni di trasformazioni per me impensabili, come l'introduzione del telefono e della corrente elettrica. Al di là dell'affetto che mi lega a queste persone venute a mancare quasi trent'anni fa, qui ho bisogno di usare il filtro dell'antropologia culturale per ricordare tre "fattarelli" – definizione rigorosamente emica – che loro solevano raccontarmi e che trovo particolarmente esaustivi per riflettere sulla questione che sta al centro del nesso Intelligenza Artificiale e tecnologie dell'incanto, che qui vorrei affrontare. A chi legge chiedo dunque la pazienza di seguirmi in questo percorso (spero solo apparentemente contorto), nel quale cercherò di utilizzare dei casi di studio della cultura popolare dell'Alto Crotonese per approdare all'interpretazione del senso comune contemporaneo.

Il primo "fatto" che vorrei ricordare riguarda lo sciagurato smarrimento di un cosiddetto Almanacco Perpetuo, evento che sarebbe avvenuto per mano di un membro particolarmente sbadato della mia famiglia. Scritto nel Seicento da Rutilio Benincasa, astronomo e astrologo (a quel tempo la distinzione non aveva troppo senso), secondo la voce dei miei interlocutori la consultazione "dei numeri" delle tabelle astronomiche contenute nell'Almanacco, non solo avrebbe garantito la previsione delle fasi lunari, il movimento dei pianeti e lo scorrere delle stagioni, ma avrebbe anche garantito la previsione del futuro e il condizionamento magico dell'universo mediante incantesimi e scongiuri realizzabili seguendo i complessi calcoli riportati nel volume. Attraverso una concezione che oggi può forse apparire paradossale, i miei narratori sostenevano che gran parte dell'autorevolezza del libro fosse da attribuirsi al fatto che il suo autore era uno "scenziato", termine che nel dialetto locale indica una persona estremamente dotta quanto piuttosto stravagante.

Il secondo aneddoto riferitomi riguarda, invece, un uso del telefono davvero originale, compiuto da alcuni compaesani dei miei nonni tra le due guerre mondiali. Attraverso un peculiare collegamento e adoperando una speciale cassapanca, l'apparecchio telefonico era stato impiegato per entrare in comunicazione con i defunti e con dei soldati dei quali non si avevano più notizie. Successivamente alla diffusione della notizia nel paese e alla richiesta di alcuni di poter usufruire di un simile servizio, si cominciò ad applicare una tariffa consistente in una piccola offerta in denaro, dei latticini o del vino. Naturalmente, affinché la chiamata andasse in porto, occorreva la supervisione di un'operatrice rituale la quale – proprio come le centraliniste di quel tempo – si assicurava di fare da mediatrice e interprete tra l'aldiquà e l'aldilà.

Il terzo fatto che mi veniva raccontato – quello che forse riflette la visione più distintiva – riporta l'abitudine dei contadini di levarsi il cappello in segno di riverenza nei confronti dei manichini appena introdotti nei negozi di abbigliamento di lusso.

Ciò che mi sembra caratterizzi questi tre aneddoti appena elencati è il fatto che in essi, in maniera più o meno canzonatoria, viene narrato l'incremento delle potenzialità di una tecnologia attribuendovi anche dei poteri magici o dei caratteri antropomorfi. Si tratta di usi che, per dirla con De Certeau (2001), si potrebbero definire creativi e che fanno emergere un virtuosismo anche dovuto al fatto che all'esame dell'esperienza delle persone delle classi popolari – e non solo – tali dispositivi presentavano una tecnologia "incantatoria" (Gell 2020, 2021), che lasciavano presagire sviluppi straordinari anche in virtù del rango sociale dei più comuni possessori ed utilizzatori di tali oggetti. In altre parole, siccome non era possibile dare per scontato cosa non potesse fare un calendario astronomico, un telefono o un manichino giacché l'innovazione portata da queste trovate, di per sé,

faceva piazza pulita della tradizione e consacrava il modo di vita benestante, l'uso creativo si sviluppava assecondando le tendenze, i bisogni e le fantasie dei contesti più disparati, in vista di scopi che andavano bene al di là di quelli preposti dagli eruditi progettisti di questi artefatti (Bausinger 2005; Gallini 2013).

In questo articolo, partendo dall'analisi di alcune tendenze del senso comune riguardanti il tema dell'Intelligenza Artificiale, tenterò di fare emergere quanto il dibattito pubblico italiano metta in luce una tendenza assai simile a quella dai tre casi appena elencati. Voglio dire che al di là delle differenze contestuali, alcune pratiche d'uso e una diffusa percezione del ruolo della tecnologia nella vita quotidiana mettono in luce notevoli similitudini con quelle forme di "incanto" suscitate dall'Almanacco, dal telefono e dal manichino. Per tali ragioni, benché qui proverò a ridimensionare l'attuale potere delle macchine, voglio sin da subito sottolineare che non è mia intenzione sottovalutare la portata delle questioni poste dallo sviluppo dell'Intelligenza Artificiale (d'ora in avanti ia); al contrario, il lavoro antropologico interpretativo che qui propongo mira proprio a fare emergere i rischi politici, etici, culturali ed economici posti dalle sempre più estese interazioni tra esseri umani e ia, in particolar modo allorquando tali usi vengono condotti seguendo una cornice di senso comune disequilibrata, la quale sopravvalutando o sottovalutando le capacità della tecnologia, danneggia l'esistenza, l'autonomia e le responsabilità degli esseri umani.

Un nome intelligente

Quando nel 1950 Alan Turing si interrogò se le macchine potessero pensare si preoccupò di sottolineare che a suo parere la domanda fosse senza senso, poiché prima di tutto ci si sarebbe dovuti cimentare nella piena comprensione di cosa significasse pensare (Turing 1950). Nel tentativo di superare le gravose questioni ontologiche ed essenzialistiche sottese dal quesito, ricorrendo ad una soluzione suggerita da Cartesio, Turing elaborò il cosiddetto *imitation game*, diventato poi celebre sotto il nome di Test di Turing e che ancora oggi è considerato il più affidabile banco di prova dell'ia. Il gioco è semplice: c'è una persona che fa le medesime domande ad una macchina e ad un essere umano senza conoscere quali risposte appartengono all'una o all'altro; se dopo cinque minuti di interrogatorio la macchina non è stata ancora smascherata, allora significa che si pongono le condizioni basilari per considerarla intelligente (sebbene sia lo stesso Turing a sottolineare che da sole tali condizioni non siano comunque sufficienti).

Probabilmente il grande scienziato britannico sarebbe rimasto deluso dall'attuale stato dell'arte. Infatti, ad oggi nessuna macchina ha ancora superato il test di Turing ed i partecipanti del Loebner Prize – un evento annuale durante il quale vengono testati i più potenti programmi proprio secondo i criteri stabiliti da Turing – sono ancora molto lontani dallo standard da lui immaginato.

Uno sguardo veloce alle trascrizioni dei passati partecipanti rivela che i programmi presentati sono stati facilmente individuati tramite una serie di domande tutt'altro che complesse. Solo per fare un esempio, riporto qui la traduzione di un'interazione con un computer chiamato *Arckon*, il quale alla domanda, "cosa è più grande, un gatto o un gattino?", ha risposto: "un gattino è più grande". Come spiegato da uno dei programmatori:

«di tutti i 95 fatti sui gatti presenti nel database di conoscenze di *Arckon*, le dimensioni dei gattini non era uno di essi. Poiché una risposta onesta "non lo so" non avrebbe comunque ottenuto punti, questa risposta di emergenza è un bluff da 50/50 che, per coincidenza, è sbagliato» (artistdetective 2023).

Effettivamente, come ammettono gli stessi esperti di ia, i programmi presentati al Loebner Prize sono progettati col semplice obiettivo di vincere il premio del miglior punteggio dell'anno e in nessun caso ci si attende che questi possano effettivamente superare il Test di Turing.

Se poi si legge la celeberrima *Proposta di un Progetto di Ricerca sull'Intelligenza Artificiale presso il Dartmouth College* – insieme alle intuizioni di Turing passato alla storia come l'atto fondativo di questo campo di studi – si scopre che persino gli ideatori della fortunata definizione di ia nel 1955

avevano tutt'altro che chiaro cosa dovesse considerarsi intelligente e attraverso quali sistemi superare l'insormontabile ostacolo della creatività umana e della sua replicazione artificiale (McCarthy, Minsky, Rochester e Shannon 2006).

Vista dalla prospettiva di un antropologo, la proposta di Dartmouth – e di conseguenza tutto il campo delle ia – fa emergere tutto l'etnocentrismo implicito nella concezione che l'intelligenza sia espressione di un'entità individualistica, scorporata e stabile e non il risultato di un continuo e intrecciato lavoro tra i sé, gli altri e l'esperienza del mondo (Bateson 1980, Ingold 2000). In fondo, l'idea che un essere umano si riconosca essenzialmente dalla sua razionalità o dall'abilità di rispondere a dei quesiti logici viene immediatamente confutata tutte le volte che non siamo riusciti a risolvere un semplice indovinello. Essenzialmente la creazione di una ia presuppone la costruzione di un programma che ragiona “come se” fosse umano, benché ricorrendo a quei criteri di umanità che meglio soddisfano l'umanità per come viene pensata da dei programmatori – in tal senso trovo significativo che questi ultimi scelgano di reputare intelligente, e dunque umane, solo le entità capaci di risolvere problemi di logica e matematica.

A destare grandi perplessità è poi l'idea che un algoritmo possa descrivere alla perfezione i processi della mente umana e la totalità dell'esperienza del mondo. Un'impresa paradossale, che ricorda il racconto di Borges (1961) sulla realizzazione di una mappa 1 a 1 dell'Impero. Una mappa tanto accurata quanto inutilizzabile e che infatti ha suscitato le ben note riflessioni di Umberto Eco (1992) sui limiti della rappresentazione. A che serve una mappa che riproduce alla perfezione la realtà e soprattutto come la si legge?

Scritto a quattro mani e non destinato alla pubblicazione, la proposta di Dartmouth si presenta come qualcosa a metà strada tra un preventivo di spesa e un'ambiziosa promessa (contenente svariati refusi e cambi di stile). Leggendolo si intuisce quanto gli studiosi fossero alla ricerca di un titolo accattivante per ottenere un finanziamento e quanto potesse essere astuta l'idea di mostrarsi impegnati nell'elaborazione di una perfetta simulazione dell'intelligenza umana. Un'idea azzeccata specialmente per il fatto che questa andava a solleticare il sogno modernista di un essere umano in totale dominio della natura e delle sue forze, senza dimenticare gli enormi interessi strategico-militari impliciti nello sviluppo di tecnologie che potevano fare a meno degli umani.

Oltre a questo, va considerato quanto il successo dell'ia debba anche essere attribuito al già menzionato potere dell'incanto della tecnologia, alla tendenza tutta umana di attribuire agency e intenzionalità agli oggetti e che evidentemente ha funzionato così bene da penetrare poi nell'immaginario fantascientifico, nonché nel marketing delle corporations di prodotti “smart”, i quali infatti spesso hanno voci umane e possono raccontare barzellette (anche se piuttosto scialbe). In questi casi, il ruolo dell'ia configurato dalla stragrande maggioranza delle pratiche d'uso – da ChatGPT agli assistenti domestici come Google o Alexa, passando per i robot aspirapolvere che “sanno” come meglio svolgere la pulizia – fa emergere il fatto che tali dispositivi, più che essere usati per le loro qualità “strumentali” svolgano invece un importante lavoro di riflessione antropologica. Insomma, le macchine buone per pensare l'umanità (Lévi-Strauss 1964) e per apprenderne i significati (Bateson 1980).

Mi riferisco ad esempio all'abitudine di usare ChatGPT per mettere alla prova le capacità creative dei suoi algoritmi e contemporaneamente al fatto che questa può essere utilizzata per potenziare il senso di creatività dei suoi users, o ancora, al fatto che la valutazione dei compiti svolti dall'aspirapolvere “intelligente” si concluda sempre con la constatazione delle sue mancanze o dei suoi successi. In altre parole, tutte le volte che si rivolge una richiesta ad una ia lo si fa con un peculiare senso di attesa nei riguardi del tenore della risposta e della qualità dell'intelligenza dimostrata, comparandola poi – nel bene e nel male – con quello che avrebbe fatto un essere umano. In questo senso è il sistematico fallimento dell'ia a consacrare il primato dell'intelligenza naturale, così come sono le piccole vittorie dell'ia a rendere “più autentico” il fallimento della “modesta” umanità.

Insomma, in virtù dell'enorme incremento della potenza di calcolo, l'ia mostra capacità pressoché infallibili in tutte quelle operazioni che si svolgono all'interno di una cornice governata da regole costitutive, regole “stereotipate” che dunque fondano l'azione circoscrivendone alla perfezione lo

spazio di manovra (es. gli scacchi). Ma nel momento in cui si passa in una cornice a regole vincolanti – in altre parole quando occorre un’interpretazione densa (Geertz 1973) – la complessità dell’universo fa impantanare qualsiasi mappatura di dati costringendo l’ia alla noiosa replicazione di stereotipi o a figure miserevoli dal punto di vista di un’entità che vuole definirsi intelligente (Floridi 2020, 2022). In questo senso, a meno che non ci si voglia cimentare nel paradossale inserimento nel software di input sconfinati come la totalità dello spazio-tempo (una mappa dell’Universo grande quanto l’Universo), se da un lato esiste già una tecnologia capace di riconoscere alla perfezione l’iride di una persona, dall’altro ci sarà sempre una macchina che non saprà distinguere un tic dell’occhio da un’imitazione o da un ammiccamento, un gatto adulto da un cucciolo della medesima specie o che alla sottoposizione dell’indovinello: “il veicolo non entrava nel parcheggio perché era troppo piccolo. Cosa è piccolo?”, la macchina concluderà che ad esser troppo piccolo è il veicolo e non lo spazio del parcheggio.

Continuità in polvere

Se dunque l’attuale intelligenza dell’ia deve intendersi nella sua accezione più meccanica e ottusa, e se l’ia ha goduto di uno straordinario successo dovuto all’azzeccato riferimento all’immaginario culturale della modernità occidentale, nonché alla peculiarità umana di antropomorfizzare gli oggetti, dobbiamo forse smetterla di preoccuparci dell’ia e degli effetti che questa può generare sugli umani e sullo stesso pianeta? Le cose non stanno proprio così, specialmente perché si tratta di fenomeni che presumibilmente incrementeranno la loro influenza nel giro di pochi decenni.

Da un lato, – seguendo la calzante metafora di Luciano Floridi (2022) – l’estensiva applicazione di tecnologie ia ha già celebrato il divorzio tra lo svolgimento di un compito complesso e la necessità di essere intelligenti per farlo o, se si preferisce, tra agency e intelligenza umana; dall’altro lato, il clamoroso sviluppo dell’industria digitale, con il massiccio ricorso alle apparecchiature “smart”, sta cominciando a ricostruire un ambiente amico dell’ia, cioè un ambiente semplificato e che ridimensiona i limiti delle capacità di interpretazione delle macchine. Invece che adeguare le macchine al mondo si sta procedendo ad adeguare il mondo alle macchine. Tuttavia, tali mutazioni non sono tutte necessariamente negative o positive ma senza dubbio nessuna di queste avrà un impatto neutrale. Le ia possono essere adoperate fruttuosamente e in campi sterminati, per diminuire la fatica così come per incrementare la realizzazione umana, l’uguaglianza, il benessere e la sostenibilità ambientale. Ma se il timone di questa tecnologia sarà lasciato in mano alle macchine o alle aziende che le progettano, il rischio che domani le persone facciano qualcosa “suggerito” dalla macchina perché quello è l’unico modo “conveniente” (se non l’unico possibile), non mette a repentaglio solo i diritti sociali, l’autonomia degli individui, la variabilità culturale o la possibilità di vivere in un ambiente dove la tecnologia non ha la priorità sulla tenuta dell’ecosistema, ma sarà un pericolo anche per i rischi di stereotipizzazione e per la salvaguardia della possibilità di dissentire dall’opinione comune.

È per questa ragione che tali questioni andrebbero inquadrare attraverso una cornice etica che non si limiti a intervenire sugli effetti dello sviluppo tecnologico, ma che invece lo gestisca e lo controlli mettendo al centro le priorità degli esseri umani e del pianeta (Floridi 2020). Per fare ciò occorre che la politica si faccia carico di disegnare una visione del futuro che tenga in conto rischi e potenzialità dello sviluppo delle ia, sapendo trarre frutto dalle preoccupazioni del corpo elettorale pur senza restare acriticamente imprigionata nel senso comune più retrivo.

A tal proposito l’osservazione del contesto italiano e l’analisi delle retoriche più comuni riguardanti il campo dell’ia mette in luce una realtà fortemente caratterizzata dalla sfiducia nella tecnologia alla quale fa eco una peculiare forma di tradizionalismo.

Solo per fare degli esempi che mi paiono assai illustrativi vorrei menzionare due brevissimi casi tratti da Facebook. Il primo è relativo ad una notizia riguardante i telefoni dotati di fotocamere con ia. Tra le varie opinioni manifestanti allarme riguardo l’introduzione di algoritmi che intervengono su luci, esposizione e colore delle immagini catturate, quella di un utente colpisce la mia attenzione sia per la

notevole approvazione ricevuta dagli altri users che per il tema dell'argomentazione. Da adesso in poi – recita il commento – l'unico sistema appropriato per scattare delle “foto realistiche” sarà quello che si serve delle vecchie fotocamere dotate di rullino le cui immagini si sviluppano in camera oscura. Il secondo caso riguarda invece un'apprazziatissima reazione di un utente il quale, commentando la notizia che ChatGPT sia diventata meno intelligente, spiega di non essere stupito che l'ia stia “regredendo come l'umanità” dal momento che le domande poste dalle persone di oggi – tutte alle prese con “Barbara D'Urso e Temptation Island” – di certo non possono brillare per acume culturale. Come si sarà notato, pur trattando il tema dell'ia da angolazioni diverse e con diversi gradi di ironia, i due esempi che ho appena citato sono accomunati dall'idea implicita che il presente e il futuro siano dimensioni temporali inautentiche, nelle quali le persone si pongono quesiti insulsi e accettano di buon grado di vivere in una realtà alterata da una tecnica “magica” che rende tutto fittizio e senza mordente. Al contrario, il passato con l'autorevolezza della Cultura e l'autentica maestria dell'arte fotografica emerge come la dimensione della verità sulla quale si può fare sicuro affidamento poiché “non ci sono trucchi” (nonostante il fatto che la fotografia tradizionale produca una rappresentazione della realtà esattamente come quella digitale).

Mi sembra che tale sfiducia nel futuro sia un diretto risultato del continuo aggiornamento tecnologico e del potenziamento dei dispositivi, delle ia, dei social e delle App, processi che hanno accelerato l'esperienza dell'obsolescenza rendendola un aspetto quotidiano e che costringe le soggettività ad un continuo lavoro di addomesticamento delle routine e degli artefatti necessari al vivere quotidiano (Appadurai 2013; Biscaldi e Matera 2022; Gandini e Massa 2022).

Specialmente se si è cresciuti in un'epoca nella quale le operazioni necessarie allo svolgimento di una telefonata sono rimaste identiche per almeno mezzo secolo, la continua rottamazione e produzione di nuovi software e hardware nonché la necessità di dover ogni volta imparare a padroneggiare tali dispositivi, non può che rendere il presente e il futuro dimensioni del tempo malsicure e prive di stabili punti di riferimento. È in questo senso, ad esempio, che è possibile leggere la curiosa e assai diffusa nostalgia per i cellulari Nokia e per la loro proverbiale resistenza alle insidie del tempo che scorre.

Conclusioni

Ricongiungendo la discussione alle questioni trattate all'inizio di questo testo, ecco che emergono similitudini e differenze tra l'esperienza della tecnologia fatta da quel mondo popolare calabrese della prima metà del Novecento e l'esperienza del senso comune contemporaneo.

In entrambi i casi, infatti, le persone si trovano a fare i conti con delle innovazioni che attraggono e meravigliano, che incantano e che stregano, ma con la decisiva differenza che nel mondo contemporaneo la quantità dei dispositivi, la loro enorme capacità di calcolo e la velocità degli aggiornamenti rende più difficoltoso il padroneggiamento delle skills richieste dalle tecnologie, nonché l'adozione di un sistema di pratiche efficaci e stabili nel tempo. Ma c'è di più. Se nel primo caso – almeno nella prima fase – il mondo tradizionale tenta di addomesticare le novità secondo i propri principi, nel secondo caso la tradizione si mostra “efficiente” in misura direttamente proporzionale alla capacità di distinguersi dalla contaminazione della contemporaneità.

Pur senza voler fare un acritico elogio dello sviluppo tecnologico e dell'Intelligenza Artificiale, sono convinto che quest'ultima tendenza conservativa non sembra destinata a dare molti frutti, specialmente per il fatto che rischia di lasciare campo libero alla progettazione di un ecosistema nel quale la tecnologia è usata per estrarre ricchezza e non per il nobile fine del benessere del pianeta e dei suoi abitanti.

In questo articolo ho cercato di mostrare come, benché l'Intelligenza Artificiale non possa ancora considerarsi una realtà contemporanea, la direzione presa dallo sviluppo tecnologico e le reazioni di senso comune invitino la politica ad attrezzarsi per tempo, cioè prima che l'incantamento della tecnologia sfoci in una completa cristallizzazione dell'azione degli esseri umani e delle loro facoltà di inventare la vita.

Riferimenti bibliografici

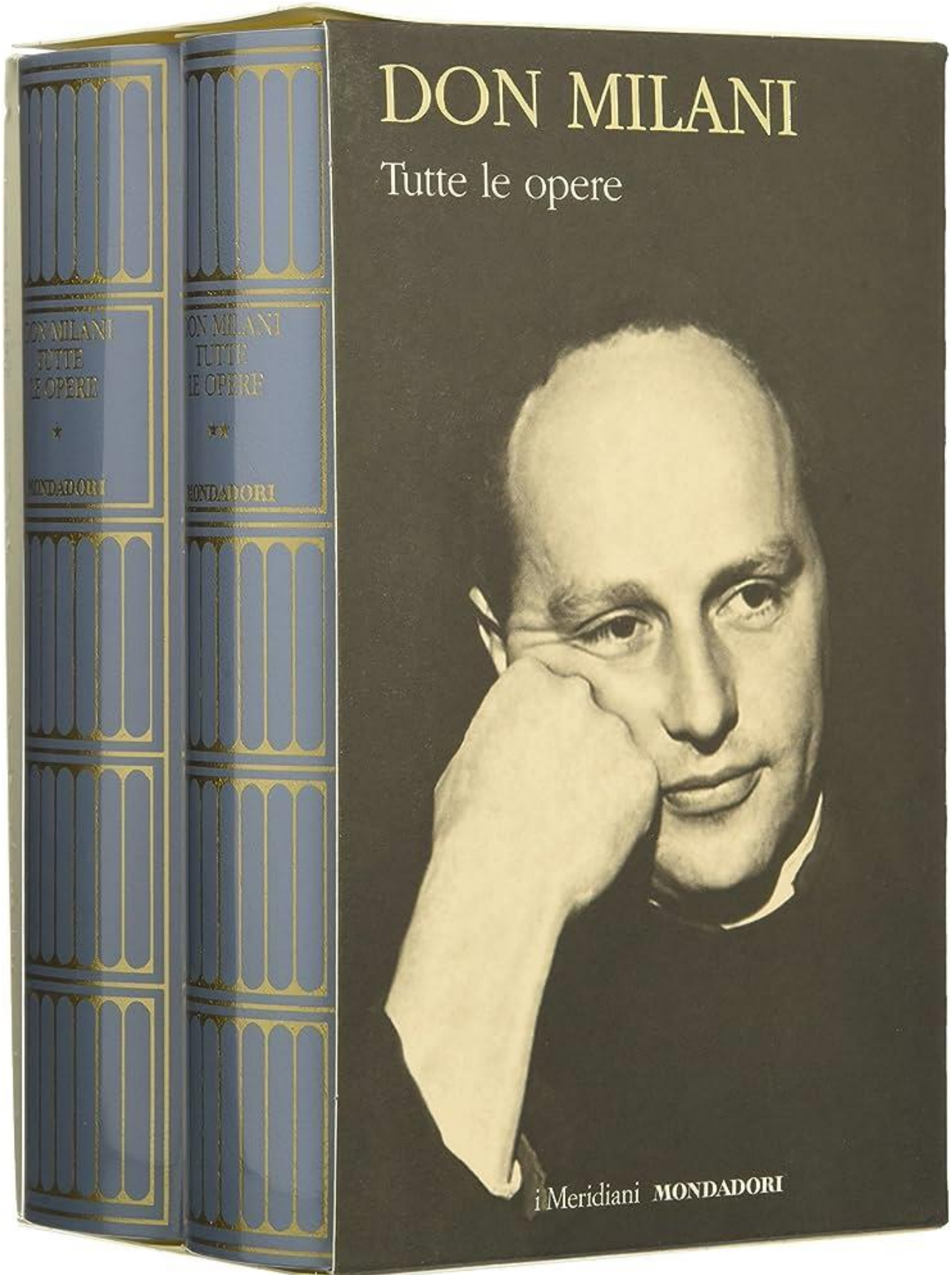
- Appadurai, A., 2013. *The future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.
- Bateson, G., 1980, *Mind and nature: a necessary unity*, London: Fontana.
- Bausinger, H., 2005, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Firenze: Guida.
- Biscaldi, A., Matera, V. (a cura di), 2022, «La Costruzione della Soggettività all'epoca dei Social», in *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 1 pagine?
- Borges, J.L., 1961, *Storia universale dell'infamia*, Milano: Il Saggiatore.
- De Certeau, M., 2001, *L'Invenzione del Quotidiano*, Roma: Edizioni del Lavoro.
- Eco, U., 1992, *Secondo diario minimo*, Torino: Bompiani.
- Floridi, L., 2020, *Il verde e il blu. Idee ingenue per migliorare la politica*, Milano: Raffaello Cortina.
- Floridi, L., 2022, *Etica dell'Intelligenza Artificiale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Gallini, C., 2013, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Roma: L'Asino d'Oro.
- Gandini, M., Massa, A., (a cura di), «Antropologia dei futuri passati», *Lares*, 88, 2.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- 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.
- Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
- Lévi-Strauss, C., 1964. *Il Totemismo Oggi*. Milano: Feltrinelli.
- McCarthy, J., Minsky, M. L., Rochester, N. e Shannon, C. E., 2006 (1955), «A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence», in «AI Magazine», 27, 4. <https://doi.org/10.1609/aimag.v27i4.1904>
- Turing, A., 1950, «Computing machinery and intelligence», in *Mind*, 59, 236: 433-460.

Sitografia

Artistdetective 2023: <https://artistdetective.wordpress.com/2014/10/01/loebner-prize-2014/> (14/07/2023)

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.

Il populista Don Milani?



di *Fabio Dei*

Barbiana e il Sessantotto

Di Lorenzo Milani si parla molto da alcuni anni, e molto se ne è parlato in questo 2023, centenario della sua nascita. Alcune opere recenti hanno cercato di uscire dall'alternativa polemica che questo controverso personaggio sembra costantemente suscitare: l'alternativa tra chi ne dà una lettura semplicemente agiografica e chi ne fa addirittura il responsabile dei principali attuali problemi della scuola, specie di quella italiana. Emerge invece finalmente una considerazione storicizzante, che deve però fare i conti con il groviglio di tensioni e contraddizioni che si manifestano nel pensiero e nelle opere (nel senso più ampio di questo termine, che non include solo gli scritti) di Don Milani, e soprattutto nelle sue eredità, per meglio dire negli usi che ne son stati fatti. Il problema di come capire Don Milani implica oggi il ripercorrere a ritroso quegli usi, chiedersi come il suo "mito" sia stato costruito, in positivo e in negativo, in diverse stagioni; solo con la piena consapevolezza di questi filtri è possibile tornare per così dire all'originale, interrogarsi su chi era veramente questo prete scorbutico, populista, arrogante, geniale, eroico.

Qualche anno fa Vanessa Roghi, in *La lettera sovversiva*, aveva ricostruito in modo appassionato e rigoroso la ricezione di *Lettera a una professoressa* nel contesto del movimento del Sessantotto. Già dalla morte di don Lorenzo, il 27 giugno 1967, i necrologi fanno scorgere «i caratteri entro i quali verrà letto negli anni a venire; il santo, il martire, il rivoluzionario, ma anche il cattivo maestro» [1]. Gli studenti del Sessantotto, in particolare, colgono nel suo messaggio l'elemento antiautoritario; il carattere "cinese", in riferimento alla rivoluzione culturale, alla polemica antiintellettuale e contraria a ogni forma di delega rappresentativa, e anche a una certa violenza del classismo e degli attacchi alla borghesia; e ancora, l'aspetto antimodernista e di denuncia del consumismo. Ma nel complesso, il movimento portava Don Milani verso direzioni che non sarebbero state certamente le sue. Vi sono pochi dubbi che, se fosse vissuto, avrebbe interpretato il Sessantotto come una rivoluzione borghese: un po' come Pasolini, che tuttavia era più consapevole di appartenere a quella borghesia e non tentava, se non sul piano estetico, di liberarsi dal suo "destino" borghese, mentre don Lorenzo lo faceva con tutta la drammatica serietà di un santo, appunto, mettendo in gioco l'intera sua vita.

Come osservava Giacomo Devoto in pieno Sessantotto, «Don Milani rovesciò tutta una tradizione familiare, rese irriconoscibile la sua ascendenza, in tutto salvo in un particolare: la singolare natura di minoranza, di eccezione. Nonostante la volontà di cancellazione e trasformazione, non seppe ridursi all'anonimato di un prete di campagna purchessia. Non seppe nemmeno rinunciare a giudicare. Se il giudizio fu tante volte perentorio, è perché un'aristocrazia intellettuale si è immersa, ma non annullata, in un'aristocrazia morale» [2]. Roghi cita Franco Fortini come uno dei primi a rendersi conto del carattere non politico di *Lettera a una professoressa*: libro nel quale «c'è una precettistica stupenda, una retorica di forza classica. Una fede e una letteratura. Non una politica» [3].

L'unica cosa su cui tutti sono oggi d'accordo è che don Lorenzo era un grande scrittore, come dimostra la pubblicazione del Meridiano che raccoglie la sua intera opera [4]. Ad esempio, la sua capacità di far interagire un registro "popolare", con l'uso di toscanismi e persino di "volgarità", con toni "alti" ed esplicitamente letterari è stupefacente (e si manifesta in particolare nelle lettere private, con la loro impostazione spesso provocatoria). Ma proprio questa capacità stilistico-retorica ci mette in guardia dal leggere in modo immediatamente "realistico" il suo lavoro, e spinge a porsi il problema di come capire il suo rapporto con il "popolo", che da un lato è fondato su una immediata testimonianza di vita, dall'altro è costruito all'interno dei testi. Fra l'altro, la riflessione su Don Milani scrittore rende difficile credere al punto su cui lui ha insistito fino in punto di morte, cioè che la *Lettera* l'avessero scritta davvero i ragazzi. Enriques Agnoletti racconta delle sue ultime parole, quando non poteva quasi più parlare: «l'ultima raccomandazione, fattami dire da chi, accanto a lui, aveva voce per lui: scrivi che il libro l'hanno fatto i ragazzi, non si dica ancora una volta che è stato don Milani a scriverlo perché non è vero» [5].

Che il libro l'avessero scritto i ragazzi faceva parte del suo fascino: i subalterni che finalmente prendono direttamente la parola. Ma è un po' difficile crederci. Che le tematiche siano state discusse in classe, che dalla discussione collettiva siano emersi argomenti importanti, che i ragazzi abbiano imparato a elaborare statistiche e grafici, d'accordo: ma come pensare che la redazione non sia di mano di don Lorenzo, che la sua dunque non sia una autorialità in senso stretto? Non tanto o non solo perché è scritto troppo bene e i ragazzi non avrebbero saputo scrivere così: ma perché i tratti stilistici e la retorica del priore emergono con immediata evidenza. Si manifesta così il dispositivo "populista" che sta al centro della sua opera (espressione che Roghi stessa utilizza, commentando Fortini; anche se poi prende implicitamente le distanze da «un giudizio di populismo nei confronti della *Lettera* che accomuna la sinistra degli anni Settanta e alcuni studiosi contemporanei, come Scotto di Luzio» [6]). Il tentativo di "dare voce ai subalterni", che tanti altri di quella generazione (o di quella precedente) hanno posto al centro dei propri percorsi intellettuali, da Ernesto de Martino a Nuto Revelli a Pier Paolo Pasolini, viene risolto da Don Milani non attraverso una investitura di rappresentanza (parlare in nome di), e neppure attraverso trucchi di ventriloquismo, ma attraverso una "fusione" con il "popolo" che si opera attraverso il dispositivo del "fare scuola".

Due prospettive su cosa significa "scuola progressista"

Tornerò fra un attimo su questo punto, che riveste per me grande interesse antropologico. Buona parte della riflessione sulla cultura popolare nella seconda metà del Novecento (che è stata al centro della tradizione antropologica italiana) è legata al problema di come rappresentare la voce del popolo, visto che a rigore "il subalterno non può parlare". Intanto però osserverei che per Vanessa Roghi districare Don Milani dalle interpretazioni, peraltro divergenti, della stagione sessantottesca è un passo cruciale per tornare oggi non solo a leggerlo ma a farne l'ispiratore di una intera concezione della scuola: quella che la pone in relazione ai problemi della giustizia sociale. La "scoperta" della *Lettera a una professoressa* riguardava essenzialmente il fatto che la scuola riproduce le differenze di classe, mentre pretenderebbe di presentarsi come un dispositivo neutrale di livellamento sociale. È un tema che circola largamente nella sociologia degli anni Sessanta, ad esempio con i celebrati studi di Bourdieu e Passeron [7], che individuano una forma specifica di "violenza simbolica" classista al cuore dell'istituzione scolastica.

Quindi, il problema è cambiare la scuola in modo da farla diventare strumento di livellamento e di riduzione della forbice sociale, piuttosto che della sua riproduzione e persino del suo ampliamento. Un problema che esiste oggi come ai tempi di Barbiana, anche se in rapporto a una diversa composizione sociale. Da qui le polemiche contro il "merito" come concetto-guida dell'educazione. Per quanto lo si presenti come oggettivo, si sostiene, il "merito" non lo è mai, è una forma di selezione che conferma e amplifica la disuguaglianza. Anzi, l'ideologia del merito crea il vero problema – oggi come negli anni Sessanta – della scuola: cioè produce abbandono, dispersione scolastica, esclusione sociale. Il problema di una scuola democratica è evitare per quanto possibile questi ultimi fenomeni, "includere" dunque, "recuperare", certamente non bocciare, e questo lo si può fare oggi più che mai nel segno di Don Milani.

Questa è la visione "progressista". Bene, ha molte ragioni dalla sua parte, soprattutto in relazione alla scuola elementare o al massimo alla fase dell'obbligo. C'è però un altro punto di vista fra chi si occupa di scuola, che non è "conservatore" o "antidemocratico", e neppure necessariamente meno progressista – soprattutto se si applica all'educazione superiore e a quella universitaria. Questa prospettiva sostiene che la scuola serve a istruire e a costruire un ceto dirigente, e non è in sé uno strumento di perequazione sociale; o almeno, non si possono far poggiare sulla scuola le legittime esigenze della "giustizia sociale", e sugli insegnanti le aspettative di un ruolo da "social justice warriors". Una scuola che rinuncia a selezionare sulla base del merito non solo perde parte della sua capacità formativa (come dimostrano i risultati disastrosi delle misurazioni Invalsi, ma come soprattutto dimostra l'esperienza diretta di chi ci lavora, riguardo soprattutto le competenze di base come quelle linguistiche e matematiche); ma, ciò che conta ancora di più, perde la funzione di

dispositivo di mobilità sociale che ha sempre svolto, almeno nell'epoca contemporanea della istruzione di massa gratuita e aperta a tutti.

Per molti decenni, nel secondo dopoguerra, il merito scolastico è stato il principale, forse l'unico strumento di promozione sociale per le classi contadine e operaie, o per l'accesso a professioni più qualificate di quelle dei genitori per vaste porzioni di ceti medio-bassi – e questo malgrado l'indubbio vantaggio con cui i figli delle classi con alto capitale economico e culturale partivano nella competizione scolastica. Togliere questa funzione alla scuola in nome della “inclusione” è dunque tutt'altro che “progressista”: significa svalutare titoli di studio e successo scolastico, e rimandare le opportunità di costruzione di carriere e ruoli sociali soltanto alle condizioni di nascita, all'influenza degli ambienti di appartenenza. Quando il diploma o la laurea non contano più nulla perché tanto non li si nega a nessuno, e tutti sanno che non garantiscono competenze di nessun tipo, sarà solo con le conoscenze familiari che si troverà un buon lavoro, un ingresso nei posti giusti etc. E se Gianni diventasse più bravo di Pierino (cosa che per Don Milani sembra impossibile, ma non lo è affatto: è solo meno probabile), sarebbe comunque Pierino a emergere fuori dalla scuola (dunque la probabilità, per quanto minore, si trasforma in impossibilità). Con l'effetto di un impoverimento della classe dirigente, oltre che della creazione di risentimento e insoddisfazione in vasti segmenti costretti alla sottoccupazione intellettuale.

Detto per inciso, trovo un vero peccato che queste due prospettive non dialoghino fra loro, ma si accusino spesso a vicenda come nemiche giurate: i progressisti considerano i sostenitori di un ritorno al merito e a una didattica delle discipline come reazionari, classisti, difensori dei privilegi di pochi; questi ultimi considerano i progressisti come imbevuti di ideologia – al più, anime belle che nel loro irrealismo rischiano di distruggere quel che ancora resta di positivo nella scuola. È un peccato perché, in fondo, entrambe sono posizioni di difesa della scuola pubblica e di fiducia in essa, e mediare fra le rispettive esigenze non è poi così impossibile (specie se, come dicevo, si distingue fra i problemi della scuola di base e quelli dell'istruzione superiore): e soprattutto mi pare chiaro quale sia il nemico comune, vale a dire le tendenze antiscolastiche e antiintellettualiste che percorrono a vari livelli la società, che consentono i recuperi a pagamento del tipo “tre anni in uno”, e che trovano la loro massima espressione in quel vero e proprio scandalo che sono oggi le università telematiche. Ma qui si aprirebbero questioni diverse.

I borghesi e i “poveri”

In ogni caso, in questo contrasto la figura di Don Milani gioca un ruolo cruciale. E trovo interessante che uno storico della scuola italiana che propende per la seconda posizione (quella che i progressisti considerano conservatrice ma che secondo me non lo è, non necessariamente almeno), Adolfo Scotto Di Luzio, abbia di recente pubblicato un volume proprio sulla figura del priore di Barbiana [8]. Il titolo, *L'equivoco Don Milani*, indica anche in questo caso l'intenzione di esaminare i “filtri” attraverso i quali la *Lettera a una professoressa* è giunta a noi, storicizzandoli a loro volta e sottraendoci alle rispettive mitologie. Il Sessantotto, certamente: e l'autore è ancora più netto nel sottolineare come il movimento studentesco abbia largamente frainteso Don Milani, il quale era tutt'altro che lontano da maniere autoritarie, persino manesche, nei confronti dei suoi allievi, così come non intendeva affatto mettere in discussione l'autorità della Chiesa, e concepiva l'educazione soprattutto come strumento necessario per trasmettere il Vangelo, cioè una verità rivelata. Ma per Scotto Di Luzio nella cultura italiana c'è stato un altro momento di “uso” o riplasmazione di Don Milani – un “secondo tempo” del suo mito: quello degli anni Novanta, con la riconfigurazione del quadro politico dopo la Guerra Fredda e la fine della Prima Repubblica. Questo contesto necessitava di basi culturali per una nuova alleanza tra ampie componenti dell'ex PCI e la ex-sinistra democristiana, tra comunisti e cattolici che erano stati fino ad allora su fronti ideologici diversissimi e quasi incomunicanti. Don Milani ha rappresentato una parte importante dei nuovi riferimenti comuni – depurato però dal radicalismo dei decenni precedenti e posto a emblema di un nuovo

riformismo moderato e progressista: «il richiamo rituale a Barbiana è sempre stato un elemento costitutivo dell'alleanza» [9].

Sul piano scolastico, questa fase è rappresentata ad esempio dalla figura di Tullio De Mauro, che, non da ultimo nella sua funzione di ministro, ha promosso un forte cambiamento in senso "democratico", con riforme basate sull'autonomia e sul rapporto con il mercato del lavoro. Tutto ben poco milaniano, secondo l'autore, e con risultati discutibili, perché la vecchia scuola delle discipline sarebbe stata demolita per sostituirla con qualcosa di troppo "pedagogico", poco chiaro e poco funzionale. In particolare, Scotto di Luzio discute a fondo il problema dell'educazione linguistica, dove gli orientamenti "democratici" hanno smantellato i modelli "escludenti" della lingua alta e letteraria, trascurando però il ruolo che storicamente essi hanno avuto nella costruzione dell'unità culturale del Paese, e comunque senza la capacità di sostituirli con più efficienti sistemi di apprendimento. A me pare che il fallimento dei progetti di formazione linguistica nella scuola secondaria sia oggi palese, e ne ho discusso qualche tempo fa proprio su *Dialoghi Mediterranei* [10]; anche se non credo certo che la colpa sia da attribuire a chi ha cercato di svecchiare i modelli di insegnamento, e di costruire una didattica dell'italiano scritto non solamente centrata sul "tema".

Ma non è questo il punto che mi interessa approfondire del libro di Scotto di Luzio. L'autore dedica pagine molto interessanti alla questione già sopra accennata, vale a dire il modo in cui Don Milani costruisce un concetto di popolo e definisce in base ad esso la propria posizione o la propria "voce". Seguiamone gli argomenti. Intanto, per l'autore Don Milani assumeva una categoria idealizzata di "poveri" come soggetti della propria attività pastorale e della propria scuola. Non parlava di classi sociali, di subalternità, di condizioni sociali (con la variabilità storica che tali concetti implicherebbero), ma di poveri: una categoria antropologica compatta, priva di differenziazioni interne. Certo, la situazione della montagna, con il massimo livello di isolamento e di arretratezza, favoriva questa estremizzazione: sta di fatto che ci presentava una realtà sociale dicotomica. C'erano i borghesi e c'erano i poveri, e niente nel mezzo, non un mondo in movimento fatto di segmenti intermedi e di aspirazioni alla promozione. Questi due mondi sociali entrano in contatto solo attraverso la violenza (reale o simbolica) del primo sul secondo, di cui è emblema la professoressa che boccia, o il padrone che truffa il contadino approfittando del fatto che non sa parlare; oppure attraverso la santità del prete che si sente (lo ripete spesso) una specie di missionario.

I "suoi" poveri, scrive Scotto Di Luzio, «erano belli proprio perché poveri e finché restavano tali, secondo un modulo tipico del rapporto che storicamente i ceti colti italiani hanno instaurato con il mondo contadino. Il povero custodiva valori e immagini che la modernizzazione del Paese stava travolgendo» (2.3). Il peggior peccato del popolo era voler assomigliare al borghese, superando i limiti della sua condizione. Don Milani si indignava di fronte ai sintomi di consumismo dei suoi parrocchiani, con un atteggiamento morale ed estetico non dissimile da quello di Pasolini. Sarà pur vero che *Esperienze pastorali* si caratterizza per uno sguardo etnografico: e tuttavia non c'era in Don Milani alcuna *pietas* antropologica verso le pratiche culturali dei parrocchiani. Non riusciva a capire perché investissero il loro poco denaro in comportamenti simbolici (i riti matrimoniali, ad esempio) che pure sostenevano la loro socialità: quasi che per loro il "simbolico" o la vita spirituale dovesse consistere esclusivamente nella religione formalizzata. Ne risulta «un piccolo repertorio dell'indignazione dell'uomo colto di fronte alla diffusione del consumismo tra i ceti subalterni» – con il fine di «restaurare l'immagine del povero nella pienezza della integrità morale ed estetica della sua figura» (2.4). La scuola serve proprio a "salvare" i ragazzi dalla socializzazione primaria, interrompendone la continuità.

Gli alunni sono per Don Milani come monaci che vanno separati dal loro ambiente di vita, per sottrarli «alla pressione uniformante dei linguaggi di massa» (4.1) e ai meccanismi dell'egemonia borghese. Scandalizzare quella borghesia di cui lui stesso faceva parte è la finalità principale e costantemente presente in Don Milani (e questa è forse la più profonda saldatura con il Sessantotto): «sbattere sul muso di tutto quel mondo di persone colte e perbene tra cui si era consumata la sua giovinezza l'irriducibile alterità della vita popolare. Mettere il borghese dinanzi alla sua irriducibile ipocrisia» (2.6). C'è dunque una rottura nettissima sia con la tradizione liberale, per la quale

l'istruzione dei ceti popolari era un passo cruciale per la loro trasformazione in cittadini, cementando l'unità attraverso una lingua e una cultura nazionali; ma anche con la tradizione marxista rappresentata fra gli altri da Gramsci, che vedeva nella conquista degli strumenti culturali da parte del proletariato un passo emancipativo necessario per la conquista dell'egemonia. Ma per Don Milani «l'istruzione in nessun caso doveva servire a fare del contadino un'imitazione del borghese». Il problema non era per lui consentire ai poveri di accedere alla cultura dei ricchi, ma contestare quella cultura borghese in sé. Osserva Scotto di Luzio che «ogni parola per Don Milani è parola di Dio e perciò stesso il sapere di cui la parola è espressione non può che esser sapere di Dio e a Dio appartiene. Non si dà dunque insegnamento che non sia insegnamento della Verità. “Ciò che mi distingue dai liberali – scrive a Giorgio Pecorini – è che io parto sapendo già la Verità, loro partono in quarta contro quelli che sanno già la Verità”» (4.1).

Perché un prete?

Vi sarebbe insomma una potente poetica neoromantica dietro l'idea milaniana della scuola popolare. L'intellettuale borghese che si abbeverava alle fonti autentiche di un'essenza popolare che, proprio in quanto “primitiva”, irriflessa, precedente al lavoro del linguaggio e della cultura e dunque alle influenze egemoniche, è più vicina alla Verità. Ecco il principale equivoco rispetto ai suoi usi attuali, e la più profonda differenza fra Barbiana e altre esperienze di educazione democratica, come quelle di Mario Lodi e dell'MCE. Il prete che fa scuola popolare non è per don Lorenzo l'intellettuale che mette le sue risorse a disposizione dei ceti subalterni, non importa se per integrarli (liberalismo) o per renderli soggetto rivoluzionario (marxismo): è piuttosto lo specchio che consente ai “poveri”, al popolo in un senso ontologico del termine, diciamo, di cogliere la propria essenza di radicale alterità rispetto al mondo borghese, di capirne l'irriducibilità e anche la superiorità, nel senso di maggiore prossimità al Vero. L'accusa alla “Professoressa” non riguarda solo un certo tipo di insegnante, che potrebbe esser sostituito da uno più “democratico” ma «costituisce una revoca generalizzata della delega ai rappresentanti della classe dominante perché insegnino ai poveri» (4.3).

Tutta la polemica della *Lettera* sugli aspetti inutili della cultura scolastica borghese, sulla letteratura come sullo sport, su Omero come su Dante, e invece il richiamo alla solida e pratica conoscenza del mondo naturale da parte dei figli dei contadini, all'esperienza quotidiana, a ciò che è utile alla vita, vanno letti in questa chiave. «Il povero farà da solo, diventando il maestro di se stesso» (5.1); il povero deve «assumere su di sé le condizioni della propria educazione, strappando di mano ai rappresentanti della cultura ufficiale il potere di stabilire chi è adatto e chi no» (5.3). L'unico strumento che non può fare a meno di acquisire dalla cultura ufficiale è quello linguistico, che deve conquistare per volgerlo però a finalità totalmente diverse. Le polemiche su Dante e Omero («Tre anni su brutte traduzioni di poemi antichi (Iliade, Odissea, Eneide). Tre anni su Dante. Neanche un minuto solo sul Vangelo» [11]), sul format del tema («Parlano le carrozze ferroviarie»), sulla matematica e sul latino etc. colgono nel segno, in quegli anni di impetuose trasformazioni, perché evidenziano una sclerotizzazione dei riferimenti, una formalizzazione quasi ritualizzata ma proprio per questo vuota dei modelli culturali. Ma per Don Milani non si trattava affatto di sostituire i vuoti simulacri con una cultura più vera e attuale, eppur sempre “borghese”. Ciò che lui rifiutava era l'idea di una scuola e di una cultura laica che si assumesse «funzioni etiche generali» (5.3), cioè il compito di costruire una visione del mondo, un insieme di valori morali, di racconti e di miti esemplari etc.: perché queste funzioni dovevano essere riservate all'educazione religiosa, al Vangelo.

Questo è un punto cruciale che distanzia sideralmente Don Milani dai sostenitori della scuola democratica e progressista. Il suo obiettivo non era quello, “democratico” (liberale ma anche socialista, come ripeto) del rendere accessibile la cultura a tutti e non solo a pochi privilegiati, e in questo modo emancipare le classi subalterne, e dar loro accesso a posizioni “dirigenti”. Al contrario, per lui «bisognava innanzitutto impedire che il popolo, il suo popolo, venisse contaminato dalla cultura borghese», espropriandolo dunque della «possibilità di farsi esso stesso classe dirigente» (5.9, 6.2). Ma in questo modo, «confinato nella dimensione di oggetto di un racconto scritto da altri, il

povero che è stato liberato dal giogo dell'istruzione formale resta anche escluso dall'accesso a qualsiasi capacità di orchestrare il linguaggio in funzione di un efficace progetto comunicativo. Di fatto resta escluso dall'accesso alla compiuta comprensione di sé come soggetto» (8.5).

Insomma, in *Lettera a una professoressa* si esprime un potente mito soteriologico, che pone la scuola al centro ma non ha in realtà molto a che fare con le istanze riformiste e “positive” del progressismo pedagogico, e neppure con quelle di un marxismo gramsciano volto alla conquista dell'egemonia da parte dei ceti subalterni: anche se certamente la forza polemica del discorso di Don Milani, la sua potenza retorica, diciamo, ha nutrito entrambe queste tradizioni, e continua a farlo, con il rischio però di enormi equivoci (si pensi ad esempio alla persistente convinzione che una scuola democratica debba restare aderente ai contenuti dell'esperienza quotidiana degli alunni: cosa che al massimo può rappresentare un metodo di apprendimento, sempre che si creda in un ingenuo induttivismo). In questa chiave, Don Milani può esser letto nel quadro di un filone di intellettuali che hanno cercato di “dar voce” a un popolo che non poteva “parlare” per la sua posizione subalterna. Si potrebbe dire “populisti”, se questo termine non fosse compromesso dall'uso che ne ha fatto Asor Rosa [12] (tutto basato sul contrasto fra la vera natura del popolo-classe e le rappresentazioni fuorvianti che ne hanno dato gli scrittori – visione tanto poco autoriflessiva da non rendersi conto di quanto populista e antistorica sia proprio l'assunzione di un tale contrasto).

È un capitolo della storia della demologia italiana che va ancora ricostruito, e che si articola attorno alle contraddizioni del “prendere la parola” per il popolo, tra istanze di solidarietà e identificazione con esso e forme di una sua costruzione retorica, stilistica, politica come soggetto “altro”. In Don Milani resta in particolare forte l'idea di una peculiarità irriducibile del popolo – e insieme di una sua “sacralità” che non si può più trovare né tra i ceti borghesi né in quella cultura di massa che cerca di colonizzare gruppi sempre più ampi: per cui la “punizione” del confinamento a Barbiana si trasforma nel privilegio di poter lavorare con un popolo ancora non contaminato. Una posizione che a me pare contrapposta a quella di Gramsci, che nel mettere a fuoco l'esistenza di una cultura “subalterna” (non dei “poveri” in una dicotomica contrapposizione ai “ricchi”) non ne faceva affatto una realtà antropologica separata, e anzi tentava di coglierne le sfumature interne e soprattutto i costanti e storicamente mutevoli rapporti che la legano alla cultura egemonica: anzi, per esser più precisi, cercava di mostrare come il “subalterno” si costituisse (anche qui, in modi diversi secondo i contesti storici) all'interno dei processi di egemonia culturale [13]. Tornando al Sessantotto, non è davvero un caso che Don Milani abbia fatto breccia nelle sue componenti più decisamente antigramsciane e antistoriciste, quelle forme di “teologia politica” fondate sull'individuazione di un soggetto rivoluzionario assoluto (di cui occorre preservare le potenzialità conflittuali proteggendolo dalle contaminazioni “riformiste”).

Questo può forse aiutare a rispondere alla domanda che Scotto Di Luzio pone nella sua essenzialità: perché un prete? Cioè, «perché nel punto più alto (e intenso) della modernizzazione delle strutture sociali e culturali del nostro Paese, il massimo di attese in senso democratico riguardo alla scuola vengono riversate su un uomo che la scuola pubblica detestava e aveva accettato di vivere lontano da ogni cosa, nei confini di una comunità di montagna povera e marginale?» (ivi: 120). «È singolare – continua l'autore – che un Paese alla disperata ricerca di modelli pedagogici imparasse a trattare la sua unica istituzione educativa, quella grazie alla quale milioni di italiani stavano a fatica conquistando le sponde della cultura moderna, nei termini di un linguaggio che non solo le era estraneo (non è certo alla Chiesa che l'Italia deve la scuola come sistema di istruzione universale), ma a essa esplicitamente ostile» (8.2). Forse la domanda andrebbe riformulata: non è “l'Italia” intera che assume Barbiana come paradigma: negli anni Settanta e oltre quei “milioni di italiani”, di operai e di contadini, continuano a proiettare sulla scuola le loro aspettative di mobilità sociale, fanno di tutto per far studiare i figli e i figli effettivamente studiano.

Sono gli anni in cui in Italia la forbice sociale – la differenza fra Gianni e Pierino – si restringe di più; in cui Gianni, pur partendo svantaggiato, può diventare “dottore” lui stesso e in tanti casi lo diventa, perché è bravo, perché è intelligente, e grazie alla scuola (mentre Pierino il-figlio-del-dottore, magari, cerca di conservare la propria superiorità morale occupando la Facoltà, andando in India a cercare il

suo vero Sé e ironizzando sulla volgarità degli atteggiamenti piccolo-borghesi, proiettati su Gianni che cerca di emanciparsi dal suo ruolo di figlio-del-contadino). La fortuna del mito di Barbiana nel post-Sessantotto ha a che fare, a me pare, con questo complesso rimescolamento dei ruoli sociali, delle componenti di capitale economico e capitale culturale, nella società italiana: l'ironia è che Don Milani diviene l'eroe proprio di Pierino, e degli altri soggetti impegnati in quel periodo a convertire la superiorità sociale acquisita per nascita in superiorità morale. È insomma una fortuna interna a una storia degli intellettuali, e alla loro complessa ricostruzione di un rapporto con la cultura dominante da un lato e con il "popolo" dall'altro, in una fase storica di radicale cambiamento della struttura di classe della società e, come detto, dei rapporti fra capitale economico e capitale culturale. Il prete Don Milani, radicale all'estremo perché così gli impone il Vangelo, è un modello vincente proprio per quegli intellettuali che mostrava di disprezzare.

Le conclusioni di Scotto Di Lanza sono molto – forse troppo – nette. L'influenza di *Lettera a una professoressa* ha fatto perdere di vista l'obiettivo fondamentale della scuola moderna, che è l'alfabetizzazione delle masse popolari, portandola invece verso l'idea della scuola come ostacolo alla loro liberazione, e dunque come violenza pedagogica, consacrazione del privilegio etc. (8.4). Sì, c'è indubbiamente questo aspetto, insieme però a istanze del tutto diverse, a una forza morale e a un richiamo all'uguaglianza che hanno nutrito in positivo (anche se in mezzo a mille contraddizioni) intere generazioni di insegnanti. Se è vero che c'è in Don Milani un attacco alla scuola che ha portato talvolta ad accostarlo a Ivan Illich [14], bisogna anche riconoscere che questo aspetto non ha influito particolarmente sul contesto della scuola pubblica (e degli insegnanti "democratici") in Italia. La distruzione della scuola delle discipline che l'autore lamenta, e le tendenze a considerare gli alunni come soggetti passivi e fragili che devono esser difesi da ogni trauma, inclusi brutti voti e bocciature, non sono certo imputabili a Don Milani: derivano piuttosto da un lato dall'influenza delle scienze dell'educazione basate sull'isolamento e sulla formalizzazione e misurazione delle "competenze", dall'altro da mutamenti nell'immagine sociale dell'infanzia e dell'adolescenza che non potevano essere più estranei al prete di Barbiana, che all'occorrenza usava le cinghiate con i suoi ragazzi.

Resta però l'ambiguità di una costruzione essenzializzata del "povero", di una ontologica dualità Gianni-Pierino, dove il primo «ha sempre ragione per il semplice fatto di essere Gianni», cioè di parlare (nella costruzione letteraria) da una posizione di svantaggio e marginalità, nella quale «convoca dinanzi a sé il forte che lo ha umiliato perché renda conto del suo operato» (8.7). Il "povero" è così costruito, afferma Scotto Di Lanza, come una «minoranza da tutelare», privandolo al tempo stesso «di qualsiasi possibilità di pensarsi come un soggetto etico attivo, un attore storico del cambiamento» (8.8). Il che spiega forse una certa fortuna di cui gode Don Milani nella odierna "pedagogia critica" anglofona, tutta centrata su un'idea di giustizia sociale concepita come rapporto fra identità essenzializzate che godono di disuguale distribuzione di potere ("privilegio" e "marginalizzazione"), a partire da criteri di appartenenza dati una volta per tutte (appartenenze etnica o "razziale", di genere, di preferenza sessuale, di conformazione corporea etc., che si intrecciano e si gerarchizzano nella visione "intersezionale"). Nella derisione della "professoressa" c'è già qualcosa della "pedagogia riparativa" che questi indirizzi sostengono (Pierino messo dietro la lavagna per punirlo del suo privilegio). Ma nel complesso non mi pare proprio si possa attribuire al priore di Barbiana la banalizzazione dogmatica del tema della giustizia sociale che caratterizza questi indirizzi. Nei quali manca proprio e soprattutto la qualità che rende don Lorenzo uno scrittore così grande e fascinoso, vale a dire l'intelligenza autoironica.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] V. Roghi, *La lettera sovversiva. Da Don Milani a De Mauro, il potere delle parole*, Bari, Laterza, 2017, in particolare cap. 6.

[2] Cit. in E. Affinati, *L'uomo del futuro*, Milano, Mondadori, 2016: 13

[3] Cit. in Roghi, *La lettera sovversiva*, cit.: 99.

- [4] Don Milani, *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di F. Ruozi, A. Canfora, V. Oldano, Milano, Mondadori, 2017.
- [5] Cit. in V. Roghi, op. cit.: 96
- [6] Ibid.: 126, n. 58.
- [7] P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Les heritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, 1964: Id., *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970.
- [8] A. Scotto Di Luzio, *L'equivoco Don Milani*, Torino, Einaudi, 2023.
- [9] Ibid., Introduzione. Da ora in poi indicherò direttamente nel testo le citazioni, riferendomi a numeri di capitolo e paragrafo (dal momento che utilizzo una edizione elettronica la cui impaginazione può non coincidere con quella a stampa).
- [10] F. Dei, *La proibizione dell'incenso. Saper scrivere all'Università*, Dialoghi Mediterranei, 46, novembre 2020; Id., *Ancora sul saper scrivere all'università. La scuola progressista e i suoi critici*, "Dialoghi Mediterranei", 53, gennaio 2022.
- [11] Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Milano, Mondadori, 2017: 139.
- [12] A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo, 1965. Scrittori e massa, 2015*, Torino, Einaudi, 2015.
- [13] Rimando su questo punto a F. Dei, *Popolo e folklore. Gramsci e le sorti della demologia in Italia*, in G. Cospito, G. Francioni, F. Frosini, a cura di, *Nazione, popolo, nazional-popolare. Una costellazione gramsciana*, Como-Pavia, Ibis, 2023: 199-224.
- [14] P. Mayo, *Lorenzo Milani in Our Times*, «Policy Futures in Education», 11 (5), 2013: 515-22.
-

Fabio Dei, insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa di antropologia della violenza e delle forme della cultura popolare e di massa in Italia. Dirige la rivista *Lares* e ha pubblicato fra l'altro *Antropologia della cultura materiale* (con P. Meloni, Carocci, 2015), *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (Donzelli, 2016), *Antropologia culturale* (Il Mulino, 2016, 2.a ed.), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, 2018). Con C. Di Pasquale ha curato i volumi *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea* (Donzelli, 2017) e *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali* (Pisa University Press, 2017), *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura* (Carocci 2021). Dirige la *Rivista di antropologia contemporanea* e dal 2017 *Lares*, Quadrimestrale di studi demotnoantropologici..

Un dialogo personale con Marc Augé



di *Giovanni Gugg*

Un etnologo in Circumvesuviana

Nei miei anni da studente universitario ho avuto una vita piuttosto in linea retta, perché trascorrevi diverse ore ogni giorno a bordo del treno che, da capolinea a capolinea, mi trasportava tra Sorrento, dove vivevo, a Napoli, dove studiavo. La linea ferroviaria circumvesuviana, che va da un lato all'altro del Golfo di Napoli, passando per tutte le città costiere dell'area vesuviana, era gran parte della mia routine, dacché la mia vita studentesca, familiare ed amicale ne era alquanto influenzata, perché, come fanno tutti i pendolari, mi imponeva i suoi punti di riferimento e i suoi ritmi. Si tratta di una ferrovia a scartamento ridotto che per decenni è stata il vanto dei napoletani, fin dal 1890: una ferrovia che si comportava come una metropolitana molto tempo prima che comparisse nelle città principali. Una volta c'erano sedili di velluto, oggi sono di plastica dura e scrostata, i finestrini istoriati dai graffiti, affollatissima o deserta. Maria Pace Ottieri (2018: 21) ha scritto che,

«Sulla Circum o la Vesuviana, come la chiamano i suoi passeggeri abituali, si incontrano i poveri di una volta, facce smunte, solcate dai segni di dure esperienze, bocche sdentate, barbe lunghe, odori forti, inguaribili stanchezze che piegano le teste scure contro i finestrini, ai piedi o nei sedili accanto, i bagagli sono gonfi sacchi di plastica pesantissimi. La vita qui pare assoluta, pane assoluto: pane senza companatico».

Come è noto tra gli utenti delle linee ferroviarie locali, durante il viaggio il tempo passa in sospensione: si fissa un punto qualsiasi nello spazio o si gioca a carte con i colleghi, oppure si origliano le discussioni dei vicini, riconoscendo le facoltà universitarie frequentate o le incombenze degli insegnanti che lottano tra calendari e direttori didattici. In alcuni casi, almeno tra gli anni Novanta e Duemila, il viaggio era scandito anche dalla lettura di un giornale o di un libro: era il mio caso che, non dovendo prestare attenzione alla fermata intermedia, perché la mia uscita era l'ultima della corsa, trascorrevi un'ora e un quarto in apnea, preparando gli esami universitari o immergendomi in testi laterali. Fu in quel contesto che scoprii e lessi *Un etnologo nel metrò* di Marc Augé (1991), in cui ogni pagina era come una descrizione di quel che vivevo in quell'esatto momento: a seconda delle fasce orarie, osservavo lo studente nello scompartimento di fronte con "il manifesto" o l'impiegato con "Il Mattino" che spiegavano senza troppe esibizioni quelle che Augé chiamava

«piccole bandiere individuali», che mi permettevano di immaginare le loro preoccupazioni politico-sociali; mi accorgevo degli sguardi languidi degli innamorati che salivano tra Torre Annunziata e Castellammare di Stabia per trascorrere una serata romantica in Penisola Sorrentina, nonché di quelli stupiti o disorientati dei turisti diretti agli Scavi di Pompei; riconoscevo negli altri viaggiatori abituali la strategia di posizionamento che io stesso adottavo, ovvero cercare un sediolino in corrispondenza dell'uscita futura, quando il treno sarebbe entrato nella stazione di destinazione, e nelle stagioni calde, conoscendo il movimento del convoglio, dal lato opposto a quello del sole, siccome non c'erano tendine ai finestrini o aria condizionata.

Quel libro fu come un saggio vissuto in diretta, che mi diceva come la mia solitudine nello spazio anonimo del treno fosse meno sonnolenta perché, avendo a disposizione vari punti di riferimento, poteva invece trasformarsi in uno stimolo a fare attenzione ai dettagli e ad affinare lo sguardo sul mondo che mi circondava. Fantasticavo che un giorno avrei elaborato la versione partenopea di quel testo e il titolo non avrebbe potuto essere che “Un etnologo in Circumvesuviana”, ma non l'ho mai fatto e questa è la prima volta che ne scrivo.

Sorrento e altri nonluoghi

Successivamente passai alla lettura di altri due testi celebri di Augé: *Nonluoghi, introduzione a una antropologia della surmodernità* (1993) e *Disneyland e altri nonluoghi* (2000). Lo stimolo arrivò soprattutto dallo studio per la mia tesi di laurea in antropologia del paesaggio sulla Penisola Sorrentina; avevo bisogno di orientarmi teoricamente ed ero alla ricerca di definizioni: cosa differenzia un luogo da uno spazio, cos'è il paesaggio, che impatto ha il turismo di massa, come si legge un territorio “fermo” all'Ottocento (l'area “Malacoccola-Sant'Elia”, nel mio caso: Gugg 2003, 2015) nel pieno della modernità contemporanea (o “surmodernità”, diceva Augé). In altre parole, ero onnivoro: leggevo vecchi romanzi e resoconti di viaggio (ad esempio Norman Douglas), nonché testi di storia e toponomastica locale (come Edwin Cerio); studiavo volumi di geografia umana e antropologia dei luoghi (da Eugenio Turri a Franco Lai, fino ad Amalia Signorelli e Vito Teti); mi interessavo di ecomuseografia (ovviamente George Henry Riviére); tentavo di tracciare un legame tra il Campanile di Marcellinara di Ernesto De Martino e i nonluoghi di Marc Augé.

Nelle sue pagine, l'antropologo francese era molto chiaro, le sue definizioni erano estremamente comprensibili. Un “luogo antropologico”, diceva, ha tre caratteristiche: è relazionale, storico e identitario, per cui, con tutta evidenza, il “nonluogo” è il contrario, ossia manca di almeno uno dei suddetti elementi. Di conseguenza, il luogo antropologico è «sia ciò che esprime l'identità del gruppo sia ciò che il gruppo deve difendere contro le minacce esterne e interne perché il linguaggio dell'identità conservi un senso» (Augé 1993: 45). In quel momento della mia vita di studente universitario e di cittadino, le parole di Augé ebbero un forte impatto: tentavo di recuperare la storia di un pezzo dimenticato della Penisola Sorrentina, il solo in cui non erano state costruite strade e dove non era dilagato il cemento, quella che già Norman Douglas definì, agli inizi del Novecento, «ultima Thule della Terra delle Sirene» (1972:141), vale a dire il “luogo ideale” della mitologia, il punto più lontano, la meta di ogni viaggio, l'estremo limite non solo geografico, ma il modello perfetto cui aspirare per trovare una dimensione alternativa e un distacco dalla vita quotidiana.

L'area “Malacoccola-Sant'Elia”, sul versante meridionale della Penisola Sorrentina, è un altrove rispetto al suo contesto più ampio, dove invece il turismo di massa e l'urbanizzazione hanno cambiato i connotati del paesaggio e delle relazioni sociali; la mia cittadina – che amavo e che amo ancora – cominciò a sembrarmi finta, una “Disneyland” in cui i turisti, il più delle volte in gruppo, «per far provvista di sole e d'immagini, si espongono, nel migliore dei casi, a trovare solo quel che si aspettavano: alberghi stranamente simili a quelli che frequentavano altrove l'anno prima, camere con televisione per guardare la CNN» (Augé 2000: 10-11).

Una località turistica ha intrinsecamente una quota di finzione, come ha spiegato Alessandro Morello proprio su “Dialoghi Mediterranei” nel n. 29 del 2018:

«La conversione delle comunità in oggetti turistici implica che i valori sociali e culturali tradizionali assumano una funzione commerciale – per soddisfare le aspettative dei turisti – perdendo di fatto quelle connotazioni simboliche che prima caratterizzavano quei determinati oggetti. Guardare alla città e alle sue rappresentazioni offerte allo sguardo del turista permette di riflettere sulla nozione di autentico, un nodo che è sempre presente e difficile da sciogliere».

In quanto abitante della Penisola Sorrentina, quei testi di Augé mi permisero di interrogarmi sulla categoria dell'autentico, cioè sui concetti di vero e di falso. Certo, Sorrento è una città produttrice di immagini e di immaginario che traduce in un'offerta economica per un pubblico di massa: ma per questo è meno “vera” di altre città? Evidentemente no: era ed è reale. La questione, piuttosto, è comprendere di quale realtà parliamo.

Quella che era andata sviluppandosi nell'ultima parte del Novecento e che aveva coinvolto anche i miei luoghi era una “mcdonaldizzazione”, una “disneyzzazione”, con in più la caratterizzazione paesaggistica, sociale e mediale mediterranea (Ritzer 1997; Augé 2000; Bryman 2004) in bilico tra cornice italiana e souvenir tour. In altre parole, era andato sviluppandosi un sapido mix tra globale e locale, dove il turista sembrava andare alla ricerca di immagini e di un luogo rassicurante, colorato e pittoresco, costruito dai media, fruito in maniera standard attraverso i mezzi di locomozione, nella efficienza, nella calcolabilità, nella prevedibilità e nel controllo. Improvvisamente, Sorrento mi sembrò come un parco a tema dove lo scivolare delle immagini appiattisce la profondità di natura e storia, rendendole artificio e finzione.

In cantiere, non in rovina

Abitavo dunque in un nonluogo? Studiavo un paesaggio ipocrita? Viaggiavo con un mezzo alienante? La mia stessa vita era dunque scandita da imposture? Dopo una prima fase di seduzione, l'approccio teorico di Augé mi apparve progressivamente meno calzante: illuminava certamente molti aspetti, eppure ne lasciava altri al buio. Non frequentavo i nonluoghi, come ad esempio i centri commerciali e i grandi hub di trasporto, eppure avevo una certa consuetudine con l'aeroporto, perché mio fratello nel frattempo era stato assunto come steward da una compagnia aerea, fino a diventarne responsabile di bordo: per lavoro si era trasferito a Milano, poiché l'aerostazione di Linate era la sua base, e, pertanto, i suoi amici e i suoi affetti erano colleghi e colleghe che, come lui, gravitavano intorno a quello scalo, il quale per loro divenne uno spazio usuale e di routine. Quando andavo a trovarlo, notavo come si muovesse con scioltezza in quei corridoi e salutasse tantissime persone che vi lavoravano, quasi si trattasse della piazza di un paese, quanto avesse uno sguardo strategico per calcolare i percorsi più rapidi o, ancora, come lui e i suoi amici si dessero appuntamento proprio a Linate – e nei suoi parcheggi multipiano in cui godevano di alcuni vantaggi – per poi proseguire la serata altrove, magari con gli autobus urbani verso il centro cittadino o, comunque, in direzione del Duomo.

Insomma, per me il “Forlanini” restava un luogo di transito in cui, come insegnava Augé, non lascio nulla e da cui non ricevo niente in termini di rapporti umani e di senso di appartenenza, se non i servizi essenziali al mio viaggio. Al contrario, per mio fratello quello era qualcosa di più, un luogo familiare e relazionale, per certi versi addirittura identitario, considerando il suo lavoro e quello delle persone che frequentava. Evidentemente, l'aeroporto non era un nonluogo assoluto e ai miei occhi il neologismo di Augé scricchiolava.

Delle cose accadevano anche nei nonluoghi, quindi, e potevano essere osservate, magari capite, dacché l'antropologia non era semplicemente la disciplina che evidenziava la differenza tra quelle tipologie di luoghi, ma era soprattutto la scienza che permetteva di esaminare il rapporto tra le persone in un determinato contesto spaziale e temporale. A Sorrento c'erano (ci sono) luoghi e pratiche per turisti ed altri per noi autoctoni: certe pizzerie sono frequentate solo dai residenti, dove ad esempio si celebrano i compleanni in famiglia o le cene di classe a fine anno scolastico, così come determinate feste popolari possono essere grandiose e un po' “messe in scena” in favore delle telecamere, mentre

altre sono invece più contenute, senza bancarelle e fuochi d'artificio, ma con i pasticcini preparati in casa e distribuiti gratuitamente agli intervenuti.

Non che non vedessi la “disneyzation of society” (Bryman 2004) o la sempre più forte tendenza a sovrapporsi e confondersi di tali poli con la pretesa (altro non è che una nuova offerta turistica) di scoprire “l'autentica Sorrento”, ma sapevo che c'era anche una forma di “resistenza” che usava quello stesso spazio in maniera diversa, cioè che nella mia città era andata instaurandosi una dinamica di intrusione/esclusione, con spazi da “palcoscenico” e da “retroscena”, differenti stadi di contatto con la popolazione locale e di originalità dell'esperienza turistica. Uno di questi spazi e tempi altri erano i concerti della rockband locale che seguivo all'epoca: eventi ristretti di punk-grunge, con un pubblico di fedelissimi refrattari alle discoteche, in cui tra una cover e l'altra degli Smiths e dei Nirvana o dei Talking Heads e dei Depeche Mode, ogni tanto si inseriva un brano inedito del virtuoso chitarrista Alfonso “Fofò” Bruno, generalmente in dialetto napoletano, ironico e corale, come “A Circumvesuviana”, in cui si raccontavano le disavventure di un passeggero dell'amata/odiata linea ferroviaria che ci univa alla grande città.

Indubbiamente, in quei “nonluoghi” – turistici, commerciali o di transito – c'erano le nostre storie, le nostre vite e non erano meno “vere” – felici o disperate, facili o affaticate – di quelle esperite altrove. Intanto il successo editoriale di Marc Augé aumentava, al punto che ogni anno usciva un suo pamphlet, talvolta si trattava della trascrizione di una sua conferenza o del suo diario intorno ad un evento di particolare importanza. In questo modo è riuscito a rendere popolare l'antropologia culturale e a inserire nel dibattito pubblico concetti elaborati all'interno della disciplina, sebbene la sua maniera di scrivere – più da romanzo che da saggio antropologico – abbia indotto il lettore a un assenso quasi incondizionato alle sue affermazioni, senza poter riflettere sulla giustezza delle sue conclusioni.

In ogni caso, forse quel che è mancato nella produzione di Augé degli ultimi anni è un raccordo tra quei tanti contributi, così da sistematizzare le idee, dare loro profondità e, perché no, problematizzarle. Tra il grande pubblico, ad esempio, non molti sanno che lo stesso Augé aveva rivisitato il metrò parigino (2009) e, soprattutto, aveva ridefinito la nozione di nonluoghi. In *Perché viviamo?* (2004: 96), l'antropologo scrive:

«Se si definisce il nonluogo come uno spazio empiricamente reperibile (un aeroporto, un supermercato o uno schermo televisivo), ma come lo spazio creato dallo sguardo che lo prende per oggetto, si può ammettere che il nonluogo degli uni (per esempio i passeggeri in transito in un aeroporto) sia un luogo per altri (per esempio coloro che lavorano in quell'aeroporto)».

In vari decenni, le questioni trattate da Augé non sono cambiate: la metropolitana della capitale francese continua a essere un luogo straniante e pieno di solitudine anche se, proprio nelle ultime pagine del volume (Augé 2009), dopo aver di nuovo descritto il luogo spersonalizzato e i cambiamenti da esso subiti in vent'anni, pare che qualche forma di comunicazione all'interno delle stazioni parigine abbia cominciato ad esserci e che le stazioni da luoghi degradati nel mondo contemporaneo si siano gradualmente trasformate in luoghi di eccellenza e di lusso per tutti, stimolando una qualche comunicazione tra gli esseri umani, ad esempio attraverso l'incisione, i graffiti o alcune poesie. Similmente, distinguendo tra spazio pubblico e spazio del pubblico e tra spazio privato e spazio del privato, Augé riconosce che il nonluogo è tanto ambivalente quanto il luogo, per cui «non si può escludere che nei nonluoghi si creino dei luoghi» (Augé 2004: 97).

Si tratta di osservazioni meno disperanti di quelle precedenti, in cui si coglie una dose di fiducia, perché Augé dà una chance a luoghi che a lui non piacevano, sebbene fosse costretto a usarli e ad attraversarli. È come se avesse fatto antropologia di sé, costringendosi a interrogarsi su sé stesso e ad assumere verso la sua quotidianità e la sua scrittura quel minimo di distanza richiesto dal suo “mestiere”, quello che lui stesso ha definito «un'analisi critica degli etnocentrismi culturali locali» (2007: 42).

Il vero campo etnografico di Augé è stato il mondo contemporaneo, che è al contempo il risultato della globalizzazione e della planetarizzazione, ossia della rete economica e tecnologica che avvolge il mondo, ma anche della “coscienza planetaria” che è andata prendendo piede con la scoperta delle caratteristiche e delle debolezze del pianeta Terra, maltrattato dall’attività umana. È in questo scenario che, a mio avviso, resiste più delle altre una nozione di Augé, ovvero quella di “surmodernità”, con cui intende che la moltiplicazione di uniformità globale si deve all’uomo occidentale che ha fatto prevalere le sue forme di dominio e di cultura, anche se queste, poi, partendo dalla razionalità moderna, si sono autonomizzate e relativizzate, andando al di là della semplice modernità e superandola in una sorta di sovra-modernità che non significa crisi della modernità, ma esaltazione ed evoluzione della stessa in forme che, ormai, la razionalità umana non riesce quasi più a controllare e dominare. In questo, l’antropologia – e l’antropologia di Marc Augé – può svolgere un ruolo importante, perché è in grado di riconoscere la pluralità delle culture, ma anche i loro riferimenti comuni e le differenze interne alla singola cultura, per la costruzione di un nuovo umanesimo che emerga dall’addizione, dal confronto e dalla reciproca messa alla prova dei diversi modelli sociali. D’altronde, diceva ancora Marc Augé, «l’umanità non è in rovina, è in cantiere» (2003).

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

- Augé Marc, 1991: *Un etnologo nel metrò*, Elèuthera, Milano.
- Augé Marc, 1993: *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.
- Augé Marc, 2000: *Disneyland e altri nonluoghi. Il turismo e le sue immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Augé Marc, 2003: *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Augé Marc, 2004: *Perché viviamo?*, Meltemi, Roma.
- Augé Marc, 2007: *Il mestiere dell’antropologo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Augé Marc, 2009: *Il metrò rivisitato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bryman Alan, 2004: *The Disneyization of Society*, Sage Publications, London.
- Cerio Edwin (a cura di), 1993: *Il Convegno del Paesaggio* [I^a ed. 1923], Edizioni La Conchiglia, Capri (Napoli).
- De Martino Ernesto, 1977: *Il campanile di Marcellinara*, in Id., *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Giulio Einaudi, Torino.
- Douglas Norman, 1972: *La Terra delle Sirene* [I^a ed. 1911], Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Gugg Giovanni, 2003: *Antropologia del paesaggio e storia di un territorio. Dagli usi tradizionali ad una proposta ecomuseale in Penisola Sorrentina*, tesi di laurea, Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Napoli.
- Gugg Giovanni, 2015: *Un altrove dietro casa*, postfazione a De Angelis Antonino, *Li Cuonti. La collina degli uccelli di passo*, Edizioni La Conchiglia, Capri (Napoli).
- Lai Franco, 1999: *La Giara degli uomini. Spazio e mutamento sociale nella Sardegna contemporanea*, CUEC, Cagliari.
- Lai Franco, 2001: *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
- Morello Alessandro, 2018: *L’industria turistica tra realtà e finzione*, in “Dialoghi Mediterranei”, n. 29, gennaio: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/lindustria-turistica-tra-realta-e-finzione/>
- Ottieri Maria Pace, 2018: *Il Vesuvio universale*, Einaudi, Torino.
- Ritzer George, 1997: *Il mondo alla McDonald’s*, Il Mulino, Bologna.
- Rivière George Henry, 1977: *L’Ecomusée*, dattiloscritto, 20 aprile, archivio dell’Ecomusée de Le Creusot-Montceau.
- Signorelli Amalia, 1996: *Antropologia urbana*, Guerini e Associati, Milano.
- Teti Vito, 2004: *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli, Roma.
- Turri Eugenio, 1974: *Antropologia del paesaggio*, Edizioni di Comunità, Milano.

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. Ha recentemente pubblicato per le edizioni del Museo Pasqualino il volume: *Crisi e riti della contemporaneità. Antropologia ed emergenze sanitarie, belliche e climatiche*.

Dante, Averroè, e il mistero della “luce eterna” di Sigieri



di *Massimo Jevolella*

Gli “smeraldi” di Beatrice

Nel trentesimo canto del *Purgatorio* Virgilio scompare, per cedere a Beatrice il suo ruolo di guida, dopo l’ingresso nel paradiso terrestre. E allora Dante si volge verso il “dolcissimo padre”, ma non lo vede più, e per il dispiacere piange (vv. 49-50). Ora è Beatrice che gli sta dinnanzi, e quasi lo rimprovera per quel suo pianto, e poi subito lo rincuora rammentandogli il senso stesso del suo viaggio, che l’ha condotto nel luogo in cui si compie la vera felicità umana: felicità purissima del cuore e della mente, che l’uomo può raggiungere solo liberandosi dal peccato (l’Inferno), e da tutte le sue scorie (il Purgatorio).

Ma perché Beatrice appare proprio sulla vetta del Purgatorio? E cosa accade più precisamente in quel momento? La risposta scaturisce tutta in pochi versi del canto trentunesimo (vv. 121-129), che non possono non lasciarci stupefatti. Accade, in sostanza, che Dante vive qui la sua prima estasi. È qui che si verifica la prima trasmutazione della sua anima, dapprima nella luce sfolgorante degli occhi di Beatrice (gli “smeraldi”), poi nella contemplazione gustativa del mistero della doppia natura del Cristo, simboleggiata dalla “doppia fiera”, il Grifone, che in quegli occhi si riflette in tutta la sua chiarezza:

*Come in lo specchio sol, non altrimenti
la doppia fiera dentro vi raggiava,
or con altri, or con altri reggimenti.
Pensa, lector, s’io mi maravigliava,
quando vedea la cosa in sé star queta,
e nell’idolo suo si trasmutava.
Mentre che piena di stupore e lieta
l’anima mia gustava di quel cibo
che, saziando di sé, di sé asseta...*

Dante realizza dunque il suo primo atto di conoscenza spirituale: la sua anima conosce la verità dal vivo, la gusta come un cibo, sperimentandola in un lampo d'intuizione luminosa e soprannaturale. Ed è solo il preambolo di quello che gli accadrà al culmine del suo viaggio, quando l'occhio del suo spirito penetrerà il mistero cosmico del Dio-Amore¹. Ma ora, qui, quello che a noi importa rilevare è che tutto questo teatro di simboli non è una messinscena di fredde, astratte allegorie. Nonostante il suo apparato dottrinale, la *Divina Commedia* non è un trattato di etica o di teologia mistica: è il poema di una vita, la vita di un uomo chiamato Dante Alighieri. Virgilio, Beatrice, Bernardo, che sono tre aspetti – o tre gradi di manifestazione – della stessa guida celeste, la divina Sapienza, sono in realtà idee-immagini che rappresentano le fasi del processo trasmutativo che avviene nella mente e nel cuore del poeta. Lo psicodramma della *Commedia* si svolge tutto *in interiore homine*. Dante dialoga con se stesso, e mette in scena la sua trasmutazione, come in un sogno grandioso, intessuto di tutte le nozioni, le suggestioni e i ricordi accumulati nella sua sofferta esperienza e nella sua immensa cultura.

E allora, eccoci di nuovo a ripetere a noi stessi la domanda: perché Beatrice appare proprio sulla vetta del monte del Purgatorio? Perché i suoi “smeraldi” si accendono di splendore proprio qui, mandando il poeta in estasi? Che senso può avere questo avvenimento nel gran teatro della cultura di Dante? È a questo punto che può essere di decisiva importanza ricordare un fatto fondamentale: che quella cultura, soprattutto nei campi della scienza e della filosofia, è letteralmente impregnata di greco-arabismo. A cominciare proprio dalle nozioni di astronomia tolemaica – assolutamente centrali nell'universo mentale di Dante e nella struttura del suo poema – che il poeta apprese sostanzialmente dal *Libro dell'aggregazione delle stelle* dell'astronomo arabo Al-Farḡānī². Ma anche da quelle che potremmo definire della cosmologia mistica, o filosofica – di Al-Fārābī, di Avicenna e di Al-Ġazālī – che Dante dovette conoscere soprattutto attraverso l'esposizione di Alberto Magno³.

Fedeli alla parola stessa di Dante, cerchiamo perciò la risposta nel suo poema. Ecco allora, nel secondo canto dell'*Inferno*, una terzina luminosa (vv. 76-78), che ci rischiarà a giorno la via. È Virgilio che parla. Deve mettere in fuga i dubbi di Dante, che teme di non essere degno di esplorare da vivo i regni dell'oltretomba. E allora gli racconta di Beatrice, di quella donna “beata e bella” che lo chiamò per invitarlo a soccorrere un suo amico che s'era smarrito, promettendogli in cambio la lode perenne dinanzi al suo Signore. E a quell'invito, che egli prese per un comandamento, subito rispose iniziando con queste parole:

*O donna di virtù, sola per cui
l'umana spezie eccede ogni contento
di quel ciel ch'ha minor li cerchi sui...*

Ma noi sappiamo che quella sfera celeste, che ha la circonferenza più piccola di tutte le altre, è la sfera della Luna. È quello il cielo che confina con il globo terrestre che sta immobile al centro dell'universo. Da quel cielo in su si susseguono i mondi delle sostanze incorruttibili, separate dalla materia, che di perfezione in perfezione ascendono, come mistica scala, verso l'Oltrespazio del Regno di Dio. Al di sotto di esso, sulla Terra, si agitano invece le creature soggette alla generazione e alla corruzione. È questa la struttura del cosmo aristotelico-tolemaico. Ma Dante aggiunge un tocco di formidabile fantasia a quell'universo già fantastico: è il monte del Purgatorio che di balza in balza sale fino a staccarsi quasi dall'orbita terrestre, e a sfiorare con la sua vetta il cielo della Luna. Ed è precisamente lì, su quella vetta, che Dante incontra Beatrice.

Dunque, consideriamo ora la terzina appena citata. Che cosa significano le parole che Virgilio rivolge a Beatrice? Parafrasiamole nel modo più chiaro:

O donna, che sola possiedi la virtù che mette in grado la specie umana di andare al di là di tutto ciò che è contenuto nella sfera di quel cielo (della Luna) i cui cerchi sono minori di quelli di tutti gli altri cieli.

Ora, com'è ben noto, nella cultura filosofica di Dante questa donna virtuosa altri non è che la Sapienza divina. Lei è infatti l'unica, ossia l'unico mezzo, che permette all'uomo di distaccarsi dalle realtà terrene, e di superarle per volare con la mente verso la conoscenza beatificante delle realtà e delle verità metafisiche. Se immaginiamo la Sapienza come un raggio di luce soprannaturale che illumina la mente umana, e se trasferiamo quest'idea nello scenario metaforico della cosmologia mistica, ecco allora giungerci chiarissima la visione della "donna di virtù", della Beatrice (la Sapienza che rende beati) che scende dall'alto delle sfere celesti e va a incontrare Dante proprio nel punto in cui la sfera della Luna giunge quasi a sfiorare la vetta del monte del Purgatorio.

Ma quel raggio di luce divina, per Dante, non ha solo il nome di Sapienza. Nella sua mente non vivono solo gl'insegnamenti della Sacra Scrittura, di Paolo, di Agostino, di Bonaventura e di Bernardo. Dante è anche il filosofo aristotelico del *Convivio* e della *Monarchia*, imbevuto fino al midollo dei libri di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, e di quel gran fiume dell'aristotelismo e del neoplatonismo islamico che, per conoscenza più indiretta che diretta, poté penetrare nella sua mente coi nomi e con le opere di quelli che lui chiamava Algazel (Al-Ġazālī), Avicenna (Ibn Sīnā), e Averrois (Averroè, Ibn Rušd). E la Sapienza beatificante, per quei filosofi dell'Islām, aveva il nome aristotelico di Intelligenza: l'Intelligenza attiva (*al-'aql al-fa'āl*, العقل الفعال) di natura divina, che irradiandosi dalle sfere celesti illumina l'intelletto degli esseri umani, che senza quella luce è solo un intelletto in potenza, ovvero una mera possibilità di possedere le idee astratte dalla materia. Per quei filosofi, il "ben dell'intelletto" era appunto un dono d'amore dell'Intelligenza attiva, e la felicità massima della vita umana, per loro, in altro non poteva consistere che nella realizzazione della nostra potenzialità intellettuale, ovvero nel congiungimento del nostro intelletto potenziale ("possibile", dirà Dante) con la luce dell'Intelligenza attiva. Al-Fārābī, Ibn Sīnā e Al-Ġazālī erano andati anche oltre nell'immaginazione: avevano concepito l'Intelligenza attiva come l'ultima, e precisamente la decima, della gerarchia di intelligenze che – secondo i principi dell'emanatismo neoplatonico – davano la forma all'universo e lo governavano, associandola al cielo della Luna. Da quel cielo, essa irradiava direttamente la sua virtù sul mondo sublunare, dando forma e vita a tutte le creature – quindi, letteralmente, creandole come *dator formarum*, come Spirito Santo creatore – e illuminando (ossia attualizzando) l'intelletto potenziale (*al-'aql bi-l-quwwa*, العقل بالقوة) dell'uomo.

Una meravigliosa macchina cosmologica e gnoseologica, non c'è che dire. Di "rigorosa unità" e di "armoniosa bellezza", per dirla con Pierre Duhem, che dei "sistemi del mondo" è stato forse il più grande conoscitore⁴. Tanto bene architettata e tanto affascinante, che anche i sommi dottori della teologia cristiana, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, ne rimasero fortemente influenzati. Ne presero anche le distanze, certo. Per esempio, nella critica di Alberto all'idea che i cieli fossero dotati anche di un'anima⁵, o in quella di Tommaso che – contraddicendo anche Aristotele – negava l'idea che l'Intelligenza attiva fosse una creatura celeste, o, per usare correttamente i suoi termini, una forma sostanziale separata dall'anima umana⁶.

Nulla di veramente drammatico, comunque, in quell'impatto della *falsafa*, la filosofia islamica, con il pensiero cristiano. Nulla, almeno, fino al giorno in cui, sulla scia del successo dei poderosi commenti di Averroè alle opere di Aristotele – successo che durava già da più di quarant'anni – intorno al 1265 cominciò a circolare alla Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi una strana, inaudita teoria: gli uomini non pensano, ma sono pensati. Il pensiero non appartiene alle nostre menti, ma giunge a noi da un altrove, aggrappandosi in modo quasi inesplicabile ai fantasmi della nostra immaginazione. Ergo, l'intelligenza, quella scintilla divina, incorruttibile, immortale, non fa parte delle nostre anime. Ergo: le nostre anime non sono immortali. Ergo: l'intero edificio della fede rischiava di crollare.

Quest'idea – assai più della negazione della *creatio ex nihilo* e di altri dogmi teologici – scosse le menti dei dottori cristiani con la violenza di un terremoto. Era troppo pericolosa. Bisognava combatterla con ogni mezzo, perché in realtà non la si poteva liquidare come una semplice follia. Le ragioni messe in campo da Averroè erano chiare e potenti. Si trattava di una questione terribilmente seria e complicata, che rischiava di minare alle fondamenta il potere stesso della Chiesa. E

un'autentica guerra filosofica stava dunque per scoppiare sulla riva sinistra della Senna, nelle vie del quartiere universitario che era allora la fucina, il cuore pulsante della cultura europea.

Un oscuro delitto alla corte del “Papa goloso”

Nuovi e strani attori irrompono a questo punto sulla nostra scena, che nel tempo si sposta in avanti di quasi vent'anni, e nello spazio si trasferisce in Italia, a Orvieto, dove il 23 marzo del 1281 viene incoronato Papa il francese Simone de Brion, con il nome di Martino IV. Uno straniero, un granitico sostenitore dei sogni di potere di Carlo d'Angiò, un intruso per le famiglie potenti di Roma, che lo temono e lo odiano al punto da non permettergli mai di porre piede nella Città Eterna. Costringendolo, così, a stabilire la corte papale tra le mura di Orvieto. E poi ben sappiamo, da quei celebri versi di Dante (*Purgatorio* XXIV, vv. 20-24), di quella sua passione smodata per il vino e per la buona tavola:

*... e quella faccia
di là da lui più che d'altre trapunta
ebbe la Santa Chiesa in le sue braccia:
dal Torso fu, e purga per digiuno
l'anguille di Bolsena e la vernaccia*⁷

Questo Papa goloso, politicante e bandito da Roma è il primo dei nostri strani personaggi. Il secondo è un attore ancora più bizzarro e imprevedibile, anche perché non appartiene alla storia, ma alla letteratura. Si chiama Falsembiante (*Faus Semblanz* nel francese duecentesco), ed è un'invenzione allegorica di Jean de Meun, il poeta francese che, riprendendo l'opera incompiuta di Guillaume de Lorris, terminò di scrivere il *Romanzo della Rosa* (*Roman de la Rose*) probabilmente intorno al 1278. Falsembiante è la falsità in persona, il religioso ipocrita, e in modo speciale il frate di un ordine mendicante – francescano o domenicano – che finge, appunto, di amare l'umiltà e la povertà, e invece ha sete di ricchezza, di potere e di piaceri mondani. Se approfondiamo l'analisi della sua figura, possiamo penetrare nelle vere radici storiche dell'intricata matassa politico-teologico-filosofica che stiamo qui per dipanare. Ed è ancora Dante che ci offre lo spunto per andare a fondo nella questione. Il poeta fiorentino – sostengono alcuni, ma non tutti, perché la verità non è stata mai accertata con prove definitive – fu autore in gioventù, e forse mentre si trovava in Francia, se mai davvero vi si trovò, di un poemetto in endecasillabi intitolato *Il Fiore*, che egli siglò col suo nome esteso di Durante, e che altro non è se non una sorta di riassunto, parafrasi e libera rivisitazione del sopraddetto *Roman de la Rose*. Ed anche qui il bieco Falsembiante gioca un ruolo di tutto rispetto. Anima nera, traditore e talvolta assassino delle sue vittime, egli qui svela i suoi trucchi, racconta spudoratamente le sue malefatte, e non solo, ma pure si vanta del suo potere e delle sue vittorie. E a un certo punto (stanza XCII, vv. 9-14) confessa due delle malvagità più clamorose da lui commesse per volontà dei suoi adepti:

*Mastro Sighier non andò guari lieto:
a ghiado il fe' morire a gran dolore
nella corte di Roma, ad Orbivieto.
Mastro Guiglielmo, il buon di Sant'Amore,
feci di Francia metter in divieto
e sbandir del reame a gran romore.*

Altri due personaggi si aggiungono così alla nostra storia. E benché sia la vicenda del primo, “Mastro Sighier” (ossia Sigieri di Brabante) quella che ben presto ci occuperà per intero, sarà comunque importante spendere qualche parola su quella del secondo: “Mastro Guiglielmo, il buon di Sant'Amore”, ossia il giurista e teologo Guillaume de Saint-Amour. E la ragione è semplice: il teatro dei due drammi è lo stesso, e i loro motivi di fondo presentano chiare analogie. Le due storie s'intrecciano e s'illuminano vicendevolmente, come del resto ben fa capire messer Durante

accostandole in questi versi. Ma per dovere di cronaca, e di cronologia, ci tocca ora tornare a Parigi, nei chiostri e nelle vie dove i maestri universitari delle quattro facoltà (Arti, Medicina, Diritto canonico e Teologia) impartiscono i loro insegnamenti a una platea di studenti provenienti da varie parti dell'Europa.

Tutto ha inizio intorno al 1220, quando sulle rive della Senna si assiste a un'inedita invasione di professori incappucciati. Il clero secolare, che fino a quel momento ha avuto il monopolio delle cattedre universitarie, ora si vede costretto a cedere prestigio e posizioni a una nuova generazione di docenti, tutti monaci, tutti appartenenti agli ordini mendicanti, domenicani e francescani. Di conseguenza, si creano tensioni, s'innescano a più riprese aspri conflitti. I secolari cominciano ad accusare i monaci di falsità, e perfino di eresia: «Il loro ideale di povertà evangelica è contrario alla dottrina di Cristo e minaccia di rovina la Chiesa», sostengono. «Si accaparrano gli studenti e ne volgono molti verso la vocazione monastica. Vivendo di elemosine non reclamano denaro in pagamento delle lezioni [...] Tali sono le vere lamentele dei secolari»⁸. E si appellano ai pontefici nella speranza di arginare l'ondata di quei pericolosi concorrenti. Ma l'atteggiamento dei papi è oscillante, e fino a un certo momento l'esito della lotta rimane incerto.

Poi, dopo il 1252, la situazione precipita. Il clamore della contesa supera anche il recinto dell'università, coinvolge la società civile e ispira perfino il repertorio della poesia: col già citato Jean de Meun, ma anche e soprattutto, in quel momento, con la satira corrosiva di Rutebeuf, autore tra il 1254 e il '55 della *Discorde des Jacobins et de l'Université*. Ed è allora che al centro della scena appare Guillaume de Saint-Amour. È un cinquantenne, originario della Borgogna, già docente di diritto canonico, e ora di teologia. In breve tempo egli diventa il capo della rivolta contro i frati invasori, finché, nel 1254, riesce a convincere il papa Innocenzo IV a ridurre il numero delle cattedre affidate ai maestri degli ordini mendicanti. Vittoria di breve durata, perché subito dopo Innocenzo IV muore, e al suo posto viene eletto papa Alessandro IV, che essendo protettore dei francescani non solo ribalta la situazione a favore dei frati, ma ordina un'inchiesta su Guillaume e nel 1255 lo fa sospendere dall'insegnamento.

Guillaume però non si dà per vinto, e tenta l'ultima impresa disperata: scrive, e pubblica nel 1256, un feroce libello che intitola *De periculis novissimorum temporum (Sui pericoli dei tempi nuovissimi)*, dove in toni da geremiade apocalittica si scaglia contro i mendicanti descrivendo i trentanove *signa* che a suo giudizio contraddistinguono la loro ipocrisia, i loro vizi e i loro abominevoli comportamenti: peccati di lussuria, di gola, di superbia e vanità, di avidità di beni terreni, disprezzo di Cristo e della vera fede, orgoglio e ostinazione, falsa profezia, sfruttamento del lavoro altrui, sentimenti di invidia, odio e vendetta, nepotismo, arroganza, boria razionalistica e naturalmente eresia, con chiaro riferimento all'indirizzo aristotelico imboccato dai domenicani che ormai dominano il campo della teologia (fedeli al neoplatonismo e all'agostinismo sono invece i francescani, il cui esponente più celebre è il mistico Bonaventura, teorico della "conoscenza gustativa").

La misura è colma. A ribattere le accuse del "buon di Sant'Amore" scende in campo lo stesso Tommaso d'Aquino, che a trentun'anni ha già acquistato chiara fama e da quattro anni ha iniziato la sua carriera di docente alla facoltà delle Arti di Parigi. Il suo scritto *Contra impugnantes* è un colpo mortale per Guillaume, che nel 1257 subisce la scomunica da parte del papa Alessandro IV, e viene esiliato dalla Francia. E con questo ci ricollegiamo ai versi poc'anzi citati del *Fiore* dantesco. Falseggiante ha vinto la sua battaglia. Anche se poi, dopo la morte di papa Alessandro, Guillaume riuscirà perfino a tornare a Parigi – mai più però come insegnante – e a morire in pace nella sua nativa Borgogna.

E "Mastro Sighier"? La fine di Sigieri di Brabante è molto più oscura e atroce. È un assassinio, che si consuma nella residenza pontificia di Orvieto, per mezzo di una spada o di un lungo pugnale (*nella corte di Roma, ad Orbivieto, a ghiado*, ossia con un gladio, dicono i versi del *Fiore*). Ma sulla data del crimine, sull'identità dell'assassino e sul movente dell'uccisione, il mistero è quasi totale. L'unica cosa che si sa con certezza – ma è un fatto di estrema importanza – è che il delitto avvenne non prima del 1281, e non dopo il 10 novembre del 1284, periodo che coincide con gli anni del pontificato di

Martino IV, il “papa goloso” di Dante. A questa certezza s’aggiunge solo un’asserzione formulata alla fine del XIII secolo dal continuatore della *Cronaca dei Papi e degli Imperatori* di Martino Polono, e che fu convalidata nel 1911 dalla voce autorevole di Pierre Mandonnet e che per questo ancor oggi si cita regolarmente come una possibile spiegazione del mistero: «Sigieri fu condannato all’internamento nella Curia [...] Egli morì nel periodo della sua residenza ad Orvieto, assassinato dal chierico mezzo pazzo che era al suo servizio»⁹. Ucciso da un servitore impazzito? Così, senza un motivo? Tutto è possibile, anche se la storia è assai strana. Ma infine: chi fu Sigieri di Brabante? Perché fu condannato, e da chi, e perché finì ad Orvieto? E che rapporti potevano esserci tra lui e quel papa goloso e politicante che stava tanto antipatico a Dante?

L’amaro prezzo degli “invidiosi veri”

È venuto ora il momento di appellarci ai famosi versi del decimo canto del *Paradiso*, dove Dante, in modo quasi beffardo e irridente, spiazzando (apparentemente) con assoluta noncuranza la logica, la storia e il buon senso, propone un enigma che da secoli sconcerta i commentatori del suo poema. Asceso, con Beatrice sempre accanto, al cielo del Sole, il poeta è rapito da uno spettacolo meraviglioso: è una corona di spiriti luminosissimi, che cantano e danzano e per tre volte ruotano intorno a lui e alla sua guida. Sono dodici, e sono le menti più eccelse della sapienza biblica e cristiana, da Salomone a Dionigi l’Areopagita, da Severino Boezio a Tommaso d’Aquino. Ed è proprio Tommaso, il Dottore Angelico, che si rivolge a Dante e gli presenta, uno dopo l’altro, tutti gli spiriti di quella ghirlanda sfolgorante. Ma quando arriva all’ultimo, ecco la sorpresa (vv. 133-138):

*Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
è l’lume d’uno spirto che ‘n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel vico delli strami,
sillogizzò invidiosi veri.*

Ecco qua di nuovo, quel Mastro Sighier, il Sigieri di Brabante che Falsembiante, stando ai versi del *Fiore*, fece uccidere a pugnalate nella corte del Papa a Orvieto. Ed è Tommaso d’Aquino a cantarne le lodi, a celebrare addirittura la “luce eterna” del suo spirito. Tommaso? Ma non era stato proprio lui quello che nel 1270 aveva lanciato una profonda e veemente critica contro il pensiero del giovane filosofo Sigieri¹⁰, che da almeno cinque anni, tenendo le sue lezioni a Parigi nel “vico delli strami”¹¹, diffondeva con impressionante abilità persuasiva le tesi più ardite di Averroè, il gran commentatore di Aristotele? Un eretico dell’Islàm ha contagiato un eretico cristiano, e Tommaso ora lo esalta? Tommaso parla di “invidiosi veri”, cioè di verità che Sigieri avrebbe dedotto “sillogizzando”, ossia ragionando sul filo di una perfetta logica aristotelica. Talmente perfetta, da suscitare invidia, e quindi odio, avversione, in chi pensava che quelle verità potessero ferire mortalmente l’organismo grandioso e fragile della fede.

Tutto ciò sa di assurdo. Ma qui, ovviamente, il problema non è il Tommaso storico, che di sicuro mai avrebbe detto cose simili su Sigieri. Il problema è Dante, che come al solito usa i personaggi storici come simboli. Che cosa è accaduto nella mente del poeta fiorentino? Non sarà stato, per caso, anche lui un averroista, in incognito naturalmente? Un erede del pensiero più rivoluzionario e insidioso mai uscito dal seno della filosofia islamica? Sto ponendo domande su domande, me ne rendo conto. Ma è la stupefacente complessità della questione che mi obbliga a scendere nell’ipogeo delle ipotesi con cautela, come per esplorare una catacomba disseminata di biforcazioni e di trabocchetti. Compiendo, ahimè, un viaggio del tutto opposto a quello di Dante, che invece saliva beatamente di grado in grado per la sua scala celeste.

Verità invidiate, dunque, verità pagate a caro prezzo: la condanna, la messa al bando, e forse anche la morte, perché quel “ghiado”, quel pugnale, forse non fu brandito da un povero pazzo... Eccola,

l'ho detta la cosa che forse era meglio tacere per non rischiare di scivolare nella fantasia di un "giallo storico". Eppure Falsembiante lo dice chiaro: Sigieri fu una mia vittima. E in questo dato di fatto s'intravede già una chiara concordanza tra i versi del *Fiore* e quelli del *Purgatorio*. Dante sapeva che anche Tommaso era caduto nei sospetti della Chiesa, a causa di certi aspetti del suo aristotelismo. E questo era accaduto a Parigi nel 1277, cioè tre anni dopo la sua morte¹². Dunque, ben difficilmente Tommaso poteva essere stato un adepto di Falsembiante. Uomo di fede ardente, egli era anche un pensatore libero. Non poteva essere stato lui, nonostante egli fosse un domenicano, e nonostante la sua lotta contro l'averroismo, il *vero* nemico di Sigieri. Tommaso aveva combattuto la sua battaglia lealmente, rispondendo a Sigieri con le sue stesse armi, nell'onesto duello dei sillogismi. E non può essere anche questa una prova del fatto che il Durante del *Fiore*, evidentemente innamorato del *Roman de la Rose* e di quel Jean de Meun che aveva difeso a spada tratta le ragioni del povero Guillaume de Saint-Amour, fu veramente il giovane Dante innamorato della filosofia?¹³ Ma non corriamo troppo avanti, ora. Torniamo indietro, invece. Ma molto, molto indietro.

***De anima*, III, 5: l'enigma di Aristotele**

Il punto di partenza è nell'Atene del quinto secolo avanti Cristo, nell'epoca di Pericle, quando il filosofo Anassagora formula un'idea rivoluzionaria, destinata per millenni a sviluppi straordinari. Il nostro mondo materiale, egli dice, sarebbe solo un caos informe se non vi fosse un principio immateriale che lo governa. E questo principio non può essere che una Mente ordinatrice, un Intelletto (*Nous*) capace di organizzare la materia separando e poi associando i suoi elementi (che egli chiama semi, *spermata*), in vista di un *telos*, ossia di un fine. Dunque: Intelletto come principio immateriale e teleologico.

Nel secolo successivo, sempre ad Atene, un altro filosofo fa tesoro di quell'idea. È Aristotele, colui che in seguito, per quasi due millenni, godrà la fama di Filosofo per antonomasia. Nella *Metafisica* (Λ, 9, 1075 a 5-10), lo Stagiritico stabilisce una stretta similitudine tra l'intelligenza divina e l'intelligenza umana. Ma è nell'affrontare il tema dell'anima che egli, ricordando ripetutamente Anassagora¹⁴, propone un'idea – o meglio, un complesso di idee – che aprirà la strada nei secoli successivi a infinite discussioni e a numerose interpretazioni. Il suo intento è chiaro: Aristotele vuol dire che l'anima umana, al di là delle facoltà vegetativa, sensitiva e immaginativa, che l'uomo ha in comune con gli altri esseri animati, e che sono strettamente legate al mondo fisico, alla materia, possiede anche una virtù, la ragione, che chiaramente si stacca dalla materialità, appunto perché legata – oggi diremmo "connessa", pensando a internet – a quell'intelligenza separata dalla materia, di cui già parlava Anassagora. Semplificando al massimo, potremmo dire che l'intelligenza è come una scintilla di luce divina, che si manifesta nell'anima umana attraverso la ragione, cioè grazie alla nostra capacità di pensare razionalmente.

Ora – ed è qui un punto essenziale della questione – nel lessico di Aristotele quella scintilla divina è la causa agente dell'intellezione, mentre la nostra capacità di pensare non è che una potenzialità, cioè una disposizione naturale della nostra anima ad accogliere quella luce intellettuale che la fa passare dalla potenzialità all'attualità, o meglio: dalla potenza all'atto. Aristotele usa anche i termini di forma e di materia: l'intelligenza agente è la forma che s'imprime nella "materia" (termine usato qui in senso puramente concettuale o metaforico) dell'intelletto potenziale, trasformandolo in intelletto attuale. Immaginiamo la mano dello scultore che trasforma il blocco di marmo in una statua: il marmo è la materia che è in potenza qualsiasi cosa, la mano dello scultore è la causa agente che attualizza quella potenza, dando una forma a quella materia. Proprio come il *Nous* di Anassagora che trasforma il caos primordiale della materia nelle varie forme definite della natura. Ma a questo punto è necessario che noi leggiamo almeno le frasi essenziali del terzo libro del *De anima*, dove Aristotele cerca di chiarire la natura e la differenza di questi due intelletti, l'agente (formale) e il potenziale (materiale):

C'è pertanto un intelletto analogo [alla materia] perché diventa tutte le cose, e un altro [analogo alla causa agente] perché le produce tutte, al pari di una qualità definita, come la luce, che in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto: e, infatti, l'agente è sempre più eccellente del paziente, e il principio della materia. [...] Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno [...] mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo non pensa niente.

Il primo impatto con queste affermazioni può sembrare chiaro e tranquillo: da una parte abbiamo l'intelligenza attiva, separata dalla materia, eterna, perciò di natura soprasensibile e divina; dall'altra il nostro intelletto materiale-potenziale, che fa parte della nostra anima, ma è destinato a dissolversi insieme con il composto organico mortale del nostro corpo. L'anima dell'uomo, insomma, non è immortale, sembra voler dire Aristotele, però... però in fondo non del tutto, perché in un certo modo, indubbiamente, essa si eternizza e si divinizza quando entra in contatto con l'intelligenza eterna, che la inonda della sua luce e la rende simile a sé permettendole di “vedere i colori”, cioè le essenze degli intelligibili. Come se soltanto nell'atto dell'intellezione fosse dato all'uomo di superare la propria natura materiale e mortale, congiungendosi con l'eterno. Questo è ciò che (quasi) con certezza si può dire o arguire attenendosi con rigore al testo di Aristotele. Ma quello che ne dedurranno i filosofi nei secoli successivi, quando anche i dogmi delle tre fedi abramitiche accamperanno i loro diritti nel campo del pensiero, sarà tutta un'altra storia.

Averroè l'inquietante

Ho rubato qui il titolo a un recente libro dello storico della filosofia islamica Jean-Baptiste Brenet¹⁵, perché è evidente che ora il nostro discorso deve tornare al suo punto di partenza, ossia a Sigieri, a Tommaso, a quella “guerra filosofica” che si scatenò nella seconda metà del tredicesimo secolo con l'irruzione sulla scena dell'averroismo, senza perderci nell'immane compito di descrivere anche solo sommariamente gli sviluppi storici della teoria aristotelica dell'intelletto¹⁶. Sarà sufficiente ricordare quella che comunque – al di là delle dispute sulla natura più o meno razionale o mistico-gustativa della suprema conoscenza – fu l'idea generalmente accettata dai filosofi dell'Islàm che trasmisero agli scolastici latini le loro teorie dell'intelletto: e cioè che, come dichiara perfettamente Al-Fārābī in queste righe del suo *Libro del governo politico*, la massima felicità e la massima realizzazione dell'essere umano consistono nel congiungimento dell'intelletto potenziale che fa parte della nostra anima con la divina Intelligenza attiva che promana dalle sfere celesti:

E il compito dell'Intelligenza agente è il prendersi cura dell'animale razionale [l'uomo], e il cercare di fargli raggiungere il grado estremo della perfezione che all'uomo sia dato di raggiungere: ed esso è la felicità estrema, e questa è che l'uomo arrivi al grado della Intelligenza agente¹⁷

Dove si vede che in fondo, a parte la concezione emanatistica dell'intelligenza, generata dalla fusione del neoplatonismo con l'aristotelismo, e a parte la complicazione del sistema degli intelletti, che ora comprendeva anche un intelletto “in atto” e un intelletto “acquisito”, il pensiero islamico era rimasto sostanzialmente fedele alla psicologia di Aristotele. Ma venne poi il giorno in cui tutto cambiò, e in cui il gran castello della teoria aristotelica di colpo si sbriciolò, e non per opera di un nemico di Aristotele, ma, paradossalmente, proprio di colui che addirittura nutriva per il Filosofo un'ammirazione quasi idolatrice, e che si era impegnato in un'opera immensa di commento ai suoi libri: Averroè. Che cosa era accaduto di così sconvolgente?

Il filosofo di Cordova, nel commentare il *De anima* aristotelico, e nell'affrontare il cruciale capitolo quinto del terzo libro, si era accorto di un'incongruenza logica nell'opinione di coloro che consideravano l'intelletto potenziale – che Averroè chiama sempre “materiale” – come “principio di individuazione” degli esseri umani, ossia come forma sostanziale dell'anima umana, ossia ancora, per dirla in modo più semplice, come parte costitutiva e proprietà dell'anima di ogni singolo uomo,

quindi molteplice e legato alla corporeità degli individui. Ma, se è vero che l'intellezione consiste nella fusione dell'intelletto materiale con l'Intelligenza attiva, che è solo atto ed è unica ed è separata dalla materia, ed è perciò di natura spirituale e divina, come può una sostanza che è molteplice ed è legata alla materia corporea giungere alla fusione, ossia all'identificazione con quell'unica sostanza divina? E come può un'operazione immateriale, l'intellezione, aver luogo in un organo corporeo? E poi: potrà mai quella sostanza divina unirsi a una sostanza corporea senza entrare in contraddizione con se stessa? O senza inquinarsi, senza cadere in basso, per usare espressioni meno tecniche e più brutali? Quest'idea sembrò impossibile ad Averroè. Ecco le sue parole, in uno dei punti salienti del suo commento:

*Se infatti ammettessimo che l'intelletto materiale è moltiplicato secondo il numero dei singoli uomini, dovrebbe essere qualcosa di individuale, o corpo o facoltà in un corpo. Se fosse tale, sarebbe un'intenzione intelligibile in potenza: questa sarebbe però il soggetto che muove l'intelletto ricettivo, non il soggetto mosso. Se dunque ammettiamo che l'intelletto ricettivo sia qualcosa di individuale, ne conseguirà che una cosa riceverà se stessa: il che è assurdo*¹⁸.

Da questa e da altre riflessioni, Averroè deduceva una teoria inaudita: anche l'intelletto materiale-potenziale è unico, ingenerato e separato dalla materia, come l'Intelligenza attiva. Quindi non appartiene all'anima umana, non è una parte sostanziale dei singoli individui, non fa parte del basso mondo della generazione e della corruzione. E chi crede che esso sia generato e tuttavia finalizzato alla congiunzione con le cose astratte, si invischia in insolubili contraddizioni. Scrive con chiarezza a tal proposito Guido de Ruggiero:

«All'anima dell'uomo non appartiene in proprio che una sorta d'intelligenza spuria meramente passiva, che corrisponde a ciò che gli scolastici latini chiamano *vis cogitativa* [...] Ciò vuol dire che all'anima umana è fatta estranea l'intelligenza con cui essa pensa e che pur sente a sé interiore più che se medesima: l'intelligenza non le si comunica che temporaneamente, con una divina fulgorazione dall'alto, nell'atto in cui l'anima effettivamente medita e pensa [...] Certo, col venir ricongiunti nella sfera della trascendenza i due intelletti, la dottrina si fa più coerente, perché si annulla una scissione ingiustificabile tra l'uno e l'altro, che nella funzione dell'intendere sono indissolubilmente congiunti ed anzi s'identificano. Ma l'uomo è reso un ricettacolo meramente passivo e quasi impersonale di un pensiero che non gli appartiene e che si pensa momentaneamente in lui per un inesplicabile mistero divino»¹⁹.

Quindi, niente più estasi, niente trasmutazioni dell'umano nel divino, niente mistiche nozze dell'anima con la divina Sapienza-Intelligenza attiva, niente auto-trascendimenti della ragione e niente delizie gustative nell'*excessus mentis*. L'antica diatriba islamica delle “due vie” della conoscenza – che Henry Corbin illuminò nella sua *Histoire de la philosophie islamique* – adesso s'era svuotata di senso. Averroè l'aveva totalmente spazzata via. E questo, perché il miracolo luminoso dell'intellezione aveva abbandonato gli individui e s'era trasferito nell'aldilà ideale di una nuova ipostasi noetica: l'intelletto “acquisito” (*al-'aql al-mustafād*, العقل المستفاد) – idea sviluppata dai filosofi musulmani, a partire da Al-Kindī e poi da Al-Fārābī sulla scia dell'*intellectus adeptus* di Alessandro di Afrodisia – in cui si concentrano e si conservano le conquiste intellettuali dell'intera umanità. Un patrimonio comune, una luce inestinguibile che non divinizza gli individui, ma li nobilita in quanto membri della specie umana, essa sì eterna, elevandoli nell'oltre-umano dell'intelligenza divina. Una sorta di comunismo noetico e mistico, verrebbe quasi da dire. Il sogno di un paradiso in terra: unico, utopico aldilà concesso all'anima umana mortale. E vedremo tra poco come quest'idea dovrà affascinare anche Dante!

Che dire? Quando questa dottrina, insieme ad altre tesi di Averroè che si opponevano ai dogmi della fede, cominciò a diffondersi nell'Europa cristiana, lo sconcerto fu enorme²⁰. Tanto più che dopo il 1265, come già s'è accennato, questa “folle idea” venne a configurarsi come la punta di diamante di una “nuova filosofia” professata a Parigi da un gruppo di giovani incuranti dell'ortodossia teologica. E tra questi giovani ve n'era uno in particolare, il nostro Sigieri di Brabante – nato intorno al 1240 –

che per l'acume e l'energia del suo pensiero raggiunse ben presto la fama di guida della corrente intellettuale che di lì a poco, ossia nel 1270, l'indignato Tommaso d'Aquino avrebbe denominato "averroismo". Ma c'è di più. Perché, a quanto pare, quei giovani non si limitarono a mettere a soqquadro il mondo delle idee. Dall'ardimento ideologico seppero passare facilmente ad altre forme di ribellione, se è vero che nell'estate del 1266, come attesta un documento dell'Università di Parigi, essi furono al centro di pericolose tensioni tra gruppi rivali di studenti e professori.

Ed è qui che si verifica un fatto che ci riempie di sorpresa. Il Papa Clemente IV affida a un suo legato la missione di indagare sui torbidi dell'ateneo parigino, e di mettere pace tra le fazioni in lotta. Il legato pontificio si chiama Simone de Brion... e sì, è proprio lui, l'uomo che quindici anni dopo diventerà Papa col nome di Martino IV, e che sarà ancora Papa quando Sigieri verrà assassinato nella residenza pontificia di Orvieto. E cosa viene a sapere Simone de Brion quando arriva a Parigi per svolgere la sua missione? Ecco:

«In quel documento [*quello dell'estate del 1266, poc'anzi citato*] Sigieri viene segnalato come uno dei responsabili di questi contrasti e gli vengono imputate due gravi accuse: quella di aver partecipato al rapimento e al sequestro di un maestro della fazione opposta, e quella di averne assaliti altri nel bel mezzo di una funzione liturgica, celebrata nel convento di Saint-Jacques. L'intrecciarsi del ritrovamento di opere filosofiche "audaci" e di documenti legati ai disordini universitari determina questo primo ritratto di Sigieri: egli doveva essere un sobillatore, addirittura il leader del movimento averroista, che agiva sia a livello filosofico che a livello, per così dire, politico»²¹.

Viene da pensare: l'inquietudine generata dal pensiero di Averroè fu dunque così potente da generare anche problemi, diciamo così, di ordine pubblico? Certo, a voler sommare queste "notizie di cronaca" – vere o caluniose che fossero – con la carica sovversiva del pensiero di Averroè, l'idea che in quegli anni a Parigi si fosse scatenato una specie di terremoto non fa che rafforzarsi. Un terremoto culturale di quelli destinati a lasciare un segno epocale e profondo nella storia.

Il duello e le condanne

Sigieri lanciava dunque le sue idee come strali diretti al cuore dell'ortodossia filosofico-teologica. Tra il 1265 e il 1270, sillogizzando nel "vico delli strami", porgeva ai suoi allievi il frutto proibito della dottrina di Averroè sull'intelletto²². Ben sapendo che il punto debole di quella dottrina consisteva nella separazione dell'intelletto dall'anima umana – separazione che Bernet paragona a un accecamento, definendo Averroè un "cavatore di occhi"²³ – Sigieri si appellava all'idea che il mistero dell'intellezione si potesse spiegare grazie al contatto operativo dell'intelletto coi "fantasmi", ossia con le immagini elaborate dall'anima sulla base dell'esperienza sensibile. In questo modo, e solo in questo modo, era possibile affermare l'esistenza di un legame, di una vera congiunzione, tra l'intelletto e l'anima, e quindi tra l'intelletto e il corpo, salvando al tempo stesso l'idea dell'assoluta incorporeità dell'intelletto stesso. Sarà utile leggere qui le parole di Sigieri nelle *Questioni sul terzo libro del De anima*, anche per avere un'idea della sottigliezza dei suoi "invidiosi veri":

*Perciò l'intelletto possibile [ossia l'intelletto potenziale-materiale], in quanto rivolto all'intelletto agente, pensa sempre ed è eterno e separato, tanto secondo questa operazione, quanto secondo la sua sostanza; ma lo stesso intelletto possibile, in quanto rivolto ai fantasmi, sebbene sia eterno e separato secondo la sua sostanza, tuttavia, secondo l'operazione, è corruttibile e congiunto al corpo*²⁴.

Ragionamenti arditi e forse anche un po' spericolati, ma terribilmente efficaci su una platea universitaria che, già precedentemente scossa dalla lunga lotta dei secolari contro i mendicanti, doveva certo essere incline ad accogliere con favore un'ondata di pensiero nuovo, sorprendente e libero dalle pastoie dei dogmi religiosi. Per queste ragioni, come s'è già accennato, la risposta della Chiesa non poteva farsi attendere. E il primo a scendere in campo fu il "pezzo da novanta" di allora: Tommaso d'Aquino²⁵. Ne nacque uno degli scritti filosofici più profondi, vibranti e famosi del

Dottore Angelico: *L'unità dell'intelletto contro gli averroisti*. Lasciamo ora a lui la parola, per comprendere fino in fondo quale fosse il senso, e il peso, della posta in gioco. Nell'incipit Tommaso scrive:

Già da qualche tempo si è diffuso tra molti un errore sull'intelletto, originato dalle affermazioni di Averroè, il quale si sforza di sostenere che l'intelletto chiamato possibile da Aristotele, e da lui, con termine improprio, "materiale", sia una sostanza separata nel suo essere dal corpo, e in alcun modo unita ad esso come forma; ed inoltre che questo intelletto possibile sia unico per tutti gli uomini. (De unit., I, 1) ²⁶.

Nel secondo capitolo, dopo aver citato l'opinione di tutti gli antichi commentatori del *De anima* di Aristotele, greci e arabi, a sostegno dell'idea che l'intelletto sia facoltà dell'anima e forma del corpo, pronuncia un attacco molto aspro nei confronti di Averroè, padre della nuova eresia:

Abbiamo premesso queste citazioni, non come a voler confutare il predetto errore [l'errore degli averroisti, sostenitori dell'assoluta separazione dell'intelletto rispetto all'anima e al corpo] con le autorità dei filosofi, ma per mostrare che non soltanto i Latini, le cui parole ad alcuni non vanno a genio, ma anche i Greci e gli Arabi sono di questo parere, che l'intelletto sia una parte, potenza o facoltà dell'anima, la quale è forma del corpo. Onde mi chiedo con meraviglia da quali Peripatetici possano vantarsi di avere tratto questo errore, a meno che, forse, piuttosto che giudicare rettamente con gli altri Peripatetici, preferiscano errare con Averroè, il quale fu non tanto un peripatetico quanto un corruttore della filosofia peripatetica. (De unit., II, 59) ²⁷

Dopo aver poi dimostrato che la teoria della separazione dell'intelletto rende impossibile comprendere in che modo "questo uomo", ossia ogni singolo individuo, possa essere il soggetto dell'intellezione, Tommaso capovolge addirittura la posizione averroista, dichiarandosi incline a pensare, o almeno a non escludere, che non solo l'intelletto possibile, ma anche l'intelligenza agente sia una facoltà insita in ogni singola anima. Una teoria, insomma, diametralmente opposta a quella degli averroisti.

Corre il 1270, quando Tommaso rende pubblica la sua critica agli averroisti. E proprio alla fine di quell'anno, in dicembre, accade un fatto nuovo e clamoroso: il vescovo di Parigi, Étienne Tempier, scaglia la sua condanna contro i nuovi eretici elencando le tredici tesi principali attribuibili al loro pensiero, e che si devono a tutti i costi estirpare, pena anche la scomunica per chi osi ancora insegnarle. Ecco la prima, la più esecranda: «L'intelletto umano è uno solo e identico per tutti». La seconda, complementare alla prima: «È falsa e impropria la proposizione: l'uomo intende (ergo: *homo non intelligit*)» ²⁸. Le altre riguardano l'eternità del mondo e dell'umanità, il libero arbitrio e l'onnipotenza-onniscienza divina. Ma sono certamente le prime due le più sconcertanti. E sono quelle che con tutta evidenza riguardano il "delirio" di Sigieri. È infatti lui il principale bersaglio della condanna. E una cosa è certa: che le critiche di Tommaso e la condanna del vescovo non lo lasciano indifferente.

Turbato nel profondo, ma non intimorito, e comunque deciso a sostenere con coerenza il suo pensiero, Sigieri riconsidera la sua teoria sull'intelletto, l'approfondisce, la rimodula confrontandola con le acute osservazioni di Tommaso. E il frutto di questa profonda rielaborazione è un nuovo libro, il *Trattato sull'anima intellettuale*, che vede la luce fra il 1273 e il '74, in cui il filosofo brabantino, come osserva Antonio Petagine, in fondo: «trova un modo, forse ancor più convincente, per ribadire contro Tommaso che l'intelletto non è forma nel senso di forma sostanziale», e dove: «continua a dire che se si pone l'intelletto come immateriale e si ritiene che la materia costituisca il principio di individuazione di ogni specie, allora si deve concludere che esiste un unico intelletto per tutti gli uomini» ²⁹.

Sigieri, in sostanza, non è per nulla pentito della sua eresia. Nel frattempo, il 7 marzo del 1274, Tommaso muore. E il clima delle dispute, a Parigi, non fa che inasprirsi, fino a provocare l'ira del papa Giovanni XXI ³⁰, e a sfociare, il 28 aprile del 1277, in un nuovo atto di condanna da parte del vescovo Tempier, preoccupato anche dal dilagare dell'averroismo tra gli studenti della facoltà delle

Arti. Ma c'è di più, perché la condanna stavolta assume un aspetto “globale”: viene lanciata infatti contemporaneamente anche in Inghilterra, dall'arcivescovo di Canterbury Robert Kilwardby. Come se non bastasse, però, dire averroismo in quel clima infuocato vuol dire anche aristotelismo, perché le due filosofie sembrano legate indissolubilmente, come in un rapporto di causa ed effetto («Gli agostiniani tendevano a mettere in un fascio tutti i seguaci dell'aristotelismo», notava Bruno Nardi)³¹. Ed ecco che allora, nella nuova condanna, che elenca stavolta addirittura 219 tesi eretiche, persino il pensiero di Tommaso viene coinvolto in una quindicina di suoi punti. Così s'avvera il paradosso: il defunto Tommaso e il vivo e vegeto Sigieri, i due grandi rivali, diventano ora per un momento due ideali compagni di sventura, nonostante sia sempre Sigieri, ovviamente, a essere considerato il vero e principale nemico della fede da colpire e da abbattere (senza dimenticare l'importanza di Boezio di Dacia, di cui presto ci rioccuperemo). E a tal punto il filosofo brabantino ne è consapevole, da temere per la sua libertà, e forse per la sua stessa vita, sì da scegliere – pare già dal 1276 – la via della fuga da Parigi, per sfuggire agli artigiani dell'Inquisizione.

Per avere un'idea più ampia del putiferio ideologico scatenato dall'aristotelismo-averroismo – vero o presunto che fosse – basti scorrere soltanto una manciata delle tesi condannate. Eccole, nella breve selezione fatta da Jacques Le Goff nel suo saggio su *Gli intellettuali nel Medioevo*:

«Tesi 18: che la resurrezione futura non deve essere ammessa dal filosofo, in quanto è impossibile esaminare la cosa razionalmente. 152: che la teologia è basata su delle favole. 155: che non ci si deve preoccupare della sepoltura. 168: che la continenza non è in se stessa una virtù. 169: che l'astensione totale dal congiungimento carnale corrompe la virtù e la specie. 174: che la legge cristiana ha le sue favole e i suoi errori come le altre religioni. 175: che essa è un ostacolo alla scienza. 176: che la felicità si trova in questa vita, e non in un'altra»³².

Stupefacente! Non echeggiano forse qui anche i temi della guerra che proprio in quegli anni il poeta Jean de Meun combatteva scrivendo il suo *Romanzo della Rosa* contro l'ipocrisia di Falsembiante, quindi non solo contro l'avidità dei falsi monaci mendicanti (tema caro a Guillaume de Saint-Amour e a Rutebeuf), ma anche a favore di una nuova concezione della vita, del sesso, della felicità terrena? Così appare sempre più chiaro che le due contese universitarie, quella che era culminata con l'esilio di Guillaume e quella che ora sta per concludersi con la condanna di Sigieri e dei suoi seguaci, non sono che i frutti di una stessa pianta. La loro radice comune sta nel rinnovamento della cultura europea fecondata dal pensiero greco-arabo e dalla riscoperta, già avviata nel secolo XII – la cosiddetta *aetas ovidiana* – dell'immenso patrimonio letterario e filosofico dei classici, da Aristotele a Cicerone (il Tullio di Jean de Meun e di Dante).

Dalla metafisica alla politica

Ma torniamo al 1277, l'anno della condanna delle 219 tesi eretiche. Meno di un mese dopo quell'evento Giovanni XXI muore, e dopo sei mesi di aspre lotte per la successione, il 25 novembre viene eletto al soglio pontificio il cardinale romano Gian Gaetano Orsini, con il nome di Niccolò III. Si tratta del papa ultranepotista e simoniaco, che ferocemente Dante (*Inf.* XIX, 31-87) scaglia nella terza bolgia dell'inferno, la testa conficcata in una buca e i piedi in fiamme, a tal punto smanioso di veder giungere al suo posto l'ancor peggiore di lui Bonifacio VIII, da credere che Dante sia appunto il pontefice che con l'inganno s'era preso il trono di Pietro inducendo il pio Celestino V al “gran rifiuto” (*Inf.* III, 58-60). Questo, tanto per ricordare in che clima sguazzava il clero in quei tempi di lotte spietate per il potere temporale e per il controllo spirituale delle anime. Niccolò III, a ogni modo, non doveva essere il tipo di papa appassionato alle dispute della teologia. «Grande politico, insuperabile diplomatico, Niccolò III, nei suoi tre anni e mezzo di governo pontificale, non fu quasi altro», come scrive Carlo Falconi nella sua *Storia dei Papi*³³. E fino alla morte di Niccolò III, pertanto – avvenuta nell'agosto del 1280 – si può ragionevolmente supporre che la vita di Sigieri non si sia svolta in uno stato di particolare apprensione.

Ogni cosa dovette però bruscamente cambiare dal 22 febbraio del 1281, quando, dopo un lungo periodo di lotte tra le famiglie romane degli Annibaldi e degli Orsini, finalmente fu eletto papa quel Martino IV, ovvero Simone de Brion, fedelissimo di Carlo d'Angiò, che ormai ben conosciamo: intrigante e goloso, sì, ma uomo abile e scaltro, tutto d'un pezzo, rigoroso e quasi fanatico nella difesa delle sue simpatie e delle sue idee³⁴. E la domanda che ci poniamo è: dove si trovava in quel momento Sigieri di Brabante? Era già in Italia? Era già ad Orvieto, là dove stava fissando la sua residenza il papa Martino, e dove incontrerà il pugnale del suo assassino? E dove e come aveva passato gli anni precedenti, dopo la sua fuga da Parigi, nel tempo del pontificato di Niccolò III? A tutte queste domande non v'è risposta sicura. Solo congetture. Così com'è una congettura l'idea che egli fosse finito ad Orvieto in veste di pericolo pubblico da tenere in custodia severa, oppure di penitente, a implorare perdono e rifugio presso un uomo che sicuramente lo vedeva come il fumo negli occhi, perché già da quindici anni conosceva assai bene la sua storia di agitatore universitario e di pensatore "sovversivo".

Ma forse è venuto il momento di staccarsi da questa oscura vicenda, che troppo facilmente si presta all'ipotesi estrema: quella, diciamolo, dell'omicidio su ordinazione, commesso forse da un servitore di corte, come racconta l'antica cronaca, ma per la volontà d'un fantomatico Falsembiante, come asserisce il messer Durante-Dante del *Fiore*. Sigieri era forse volontariamente caduto, o era stato costretto a cadere, proprio nelle mani di chi già da tempo sarebbe stato ben felice di eliminarlo? Ipotesi, congetture, romanzi... Magari un giorno salterà fuori da una segreta dell'antica Orbivieto un documento di sette secoli fa, che svelerà finalmente il mistero.

E tuttavia non è questo, ben lo sappiamo, il mistero che veramente a noi importa chiarire. La parabola di Sigieri è comunque quella: l'eresia averroista, il duello con Tommaso a colpi di sillogismi, la duplice condanna, la fuga da Parigi, la morte prima del novembre 1284. Quindi: perché Dante pone Sigieri in paradiso tra gli spiriti sapienti, e perché pone sulla bocca di Tommaso una lode così sperticata del filosofo che lo stesso Tommaso aveva combattuto con tanta passione e veemenza? *That is the question*. Confesso: dopo tanto studio e dopo tante riflessioni, una certa plausibile idea me la sono fatta. Lo dico senza timore, semplicemente perché solo di un'idea si tratta, di una supposizione molto elementare e in fondo niente affatto originale, ma totalmente fondata sui dati storici e letterari. Ma prima di arrivarci, dobbiamo naturalmente tornare ai testi di Dante.

Che cosa pensava Dante di Averroè? E qual era la sua opinione riguardo alla dottrina dell'intelletto possibile unico e separato? Sono tre i punti fondamentali nelle opere del Poeta che ci aiutano a rispondere a queste due domande. Il primo è il celebre verso 144 del quarto canto dell'*Inferno*, dove Dante vede il filosofo arabo in compagnia degli altri "spiriti magni" non battezzati, confinati nel nobile castello del Limbo, e lo definisce lapidariamente così: *Averois che 'l gran comento feo*. Da cui si deduce senza ombra di dubbio che la sua stima nei confronti del Commentatore, cioè di colui che aveva fatto conoscere e comprendere le opere di Aristotele agli europei, doveva essere poco meno che immensa. Un giudizio, come più d'una volta sottolineò Bruno Nardi, notevolmente diverso da quello di Tommaso d'Aquino, che, come s'è visto, aveva definito Averroè un "corruttore" della filosofia peripatetica³⁵.

Il secondo punto, per tenerci ancora alla *Divina Commedia*, è quel passo del *Purgatorio* (XXV, vv. 34 e segg.), assai ben noto agli studiosi e molto meno agli studenti di liceo, dove Stazio – il poeta latino che Dante immagina convertito al Cristianesimo – impartisce al Fiorentino una lunga lezione di filosofia naturale, spiegandogli la teoria aristotelico-albertina³⁶ della generazione umana e dello sviluppo dell'anima nelle sue varie facoltà. Il discorso di Stazio fila liscio fino al verso 61, ma ecco che allora, quando egli deve affrontare il tema dell'infusione dell'anima razionale nel corpo, subito una preoccupazione lo assale: quella di ricordare l'errore commesso da Averroè nel separare l'intelletto possibile (potenziale) dall'anima:

*Ma come d'animal divenga fante,
non vedi tu ancor quest'è tal punto,
che più savio di te fe' già errante,*

*si che per sua dottrina fe' disgiunto
dall'anima il possibile intelletto,
perché da lui non vide organo assunto.*

Prima ancora di spiegare a Dante la mirabile azione del “motor primo”, che *spira/ spirito novo, di virtù repleto* nel “cerebro” che ha raggiunto la sua perfezione (perché ormai da semplice “animale”, ossia da essere umano allo stadio fetale, è divenuto “fante”, ossia un essere favellante, dotato di parola e quindi di ragione) Stazio sente il dovere di sgombrare il campo dal grande equivoco, dal grande dubbio che tormentava ancora le menti filosofiche imbevute di aristotelismo. Quando Stazio dice: *che più savio di te fe' già errante*, fa comprendere due cose di eguale importanza: la prima è che Dante s'inchina davanti alla superiorità intellettuale di Averroè, confermando l'icastica definizione che ne aveva dato nel Limbo; la seconda è che Dante, seguendo l'esempio di Alberto e di Tommaso, si rifiuta però di aderire alla teoria averroistica dell'intelletto unico e separato. Un colpo al cerchio e uno alla botte, si potrebbe dire. Su quel punto specifico, Dante prende nettamente le distanze da Averroè, ma senza rinunciare a esprimere ancora una volta la sua ammirazione per lui.

Questi primi due punti hanno il vantaggio di essere molto chiari, e direi inequivocabili. Ma quando arriviamo al terzo punto, ecco che allora la questione si fa complessa e per certi aspetti sconcertante. Stavolta è il Dante filosofo-politico che parla, nel trattato sulla *Monarchia* (I, 3, 4). Seguiamo il suo ragionamento, perché è bellissimo e importante, di tono solenne nella sua conclusione, che esalta l'ideale della pace universale. Dice Dante: «Bisogna ora vedere in che cosa consista il fine ultimo di tutta l'umana società»³⁷. Perché? Perché ogni essere nel cosmo dantesco viene concepito come ordinato a un fine (ricordiamo che *kósmos* in greco vuol dire “ordine”). Lo vuole la natura, e lo vuole Dio. E non v'è cosa che sfugga a questa legge: il pollice ha il suo fine, la mano ha il suo, il braccio pure, e così via. L'uomo, l'individuo ha un fine. E ogni fine viene concepito come inferiore a un altro che nella visione divina ha maggiore importanza. Tanto che in ultima analisi è l'umanità intera l'essere il cui fine è superiore a quello di ogni altro.

Già, ma allora, in cosa consiste questo fine di tutti i fini? In altre parole: qual è il fine dell'umanità? Perché Dio l'ha creata? Dice Dante: «Di che si tratti, diverrà manifesto se chiariremo qual sia la potenza specifica dell'intera umanità». Ecco il punto. Se la potenzialità specifica della mano, per esempio, è quella di toccare e di afferrare gli oggetti, e se il suo fine si realizza appunto in quelle operazioni, anche l'umanità dovrà avere una potenzialità specifica da realizzare. Ecco che Dante ci avvia verso la soluzione del problema: egli usa il termine *potentia*. Realizzare quella potenzialità non vuol dire altro che attualizzarla, ossia tramutare in atto la potenza del genere umano. E in cosa consisterà questa *potentia*? Certo non nel puro e semplice essere, perché tutte le cose hanno un essere, e quindi non è l'essere in sé che distingue l'uomo dagli altri esseri, inanimati o animati che essi siano. E non è nemmeno l'essere capace di apprendere, perché anche i cani e i cavalli posseggono un certo grado di apprendimento. Dunque, conclude Dante, questa *potentia* può consistere solo nella facoltà più elevata che l'uomo possiede, ed essa: «è l'essere capace di apprendere per mezzo dell'intelletto possibile, capacità che invero non compete a nessun altro che all'uomo, né al di sopra né al di sotto di lui». L'intelletto possibile è un'esclusiva dell'uomo, è la scintilla divina che vive in lui e che fa parte della sua anima, e che fa partecipe l'uomo dell'immortalità divina.

Fin qui, si direbbe, nulla da eccepire. Dante sta confermando, a quanto pare, con perfetta coerenza la sua concezione dell'intelletto possibile come forma e parte dell'uomo, in opposizione alla teoria averroista della separazione dell'intelletto. Ma all'improvviso, ecco che il suo discorso prende come il volo verso un'altra direzione. Dante insiste con decisione sul concetto che gli sta a cuore, che non è quello dell'uomo come individuo, ma quello dell'uomo come umanità, come genere umano. E qui accade l'imprevisto, qui Dante sviluppa un discorso che lo fa deviare bruscamente dalla scolastica cristiana e lo conduce fatalmente verso quello che poc'anzi avevo definito il “comunismo mistico” di Averroè. Conviene leggere le frasi centrali di questo brano della *Monarchia*, tale è la loro importanza:

Risulta chiaro pertanto che la potenza specifica dell'umanità è la capacità o virtù intellettuale. E poiché questa potenza non può tutta quanta essere ridotta contemporaneamente in atto da un solo uomo [...] è necessario che il genere umano sia costituito da una moltitudine, per opera della quale questa potenza possa essere pienamente attuata, così come è necessaria una moltitudine di cose generabili perché la potenza della materia prima sia sempre tutta quanta in atto, altrimenti bisognerebbe ammettere una potenza separata, il che è impossibile. E con questa affermazione concorda Averroè nel suo Commento al "De anima".

Ora possiamo ben comprendere perché sul pensiero di Dante sia spesso aleggiato il sospetto di un cripto-averroismo. Con grande onestà intellettuale, il cattolico Gilson aveva affrontato la questione nel 1939, ammettendo che l'ultima frase ora citata della *Monarchia* ("E con questa affermazione concorda Averroè nel suo *Commento al De anima*"): «Letteralmente intesa, significherebbe che Dante si accorda su questo punto con la dottrina dell'unità dell'intelletto possibile, ossia con la dottrina che non ammette che un solo intelletto possibile per tutto il genere umano, così come Averroè la teorizza nel suo commentario sul *De anima*»³⁸. Poi, però, cercando di dare un senso a questa ipotesi che evidentemente contrasta con la condanna dell'errore di Averroè espressa da Dante-Stazio nel *Purgatorio*, Gilson s'imbarca in un ragionamento fin troppo sottile; sottile al punto da rovesciarsi alla fine quasi nel suo opposto. «Dante – dice Gilson – ha trasposto (*transpose*) la tesi di Averroè, prendendo il genere umano, ossia la collettività degli individui esistenti in ogni istante sulla terra, come un equivalente dell'intelletto possibile unico di Averroè»³⁹. In altre parole: con un trucco da prestigiatore, Dante avrebbe utilizzato l'errata ma suggestiva teoria di Averroè *trasponendola*, ossia – se il significato di questo verbo mi è chiaro – trasportandola, trasferendola, mutandone o addirittura invertendone la dislocazione e la finalità, dalla pura idea (teoretica) dell'intelletto possibile unico di tutti gli uomini, all'idea pratica, politica, sociologica verrebbe da dire, di un'utopica concordia universale – di volontà, ideali, intendimenti – di un'umanità ansiosa di ristabilire il giusto equilibrio e la giusta separazione tra i due poteri, i "due soli" (*Purg. XVI, 106-108*): il Papato e l'Impero.

Che ingegnosa trovata! Dante, conclude Gilson, dimostra veramente un genio originale e creativo nel *trasporre* sul piano politico il discorso metafisico di Averroè. E non contento, aggiunge: «Certo, egli deve qui qualcosa alla filosofia di Averroè. Gli deve esattamente l'idea, d'altronde magnifica, di un'unità del genere umano in cui l'umanità tutta intera raggiungerebbe in ogni istante il suo fine specifico, che è quello di possedere la conoscenza intellettuale totale di cui è capace»⁴⁰. Frase che per la verità sembra riportarci indietro alla casella di partenza, come nel gioco dell'oca, o come in quello del cane che si morde la coda. Gilson se ne rende ben conto, e infatti poco dopo arriva alla conclusione che quello della *Monarchia* sarebbe sì una sorta di averroismo, ma in forma benigna, un grave errore teoretico riutilizzato però a fin di bene e solo come metafora, per via della sua bellezza e del suo indubitabile potere suggestivo. E questo fin di bene, ovviamente, non sarebbe altro che il sostegno al predetto ideale politico della concorde separazione dei due poteri, il Papato e l'Impero, il sole spirituale che guida l'uomo alla beatitudine celeste, e il sole temporale che lo conduce alla beatitudine terrena.

Il nobile e magnanimo Sigieri

Le riflessioni di Gilson ci stanno avviando alla conclusione del nostro discorso. Perché è proprio da questa sua interpretazione "politica" dell'averroismo di Dante, che lo studioso francese trae la soluzione del mistero della santificazione di Sigieri nella *Divina Commedia*. Respingendo quasi con sdegno l'opinione (veramente assurda) di Mandonnet, il quale pensava che Dante si fosse semplicemente sbagliato, perché in realtà non sapeva un bel niente di Sigieri e delle sue teorie averroiste, ma non volendo e non potendo al tempo stesso immaginare che il Poeta fosse un profondo conoscitore o addirittura un seguace di quelle teorie, Gilson concentra tutta la sua attenzione su un'unica idea che gli appare sicura e fondamentale: «Dante sapeva di Sigieri almeno questo, che egli era uno dei rarissimi maestri contemporanei che si potevano eleggere come simboli della filosofia pura, ossia di un aristotelismo estraneo a ogni preoccupazione teologica»⁴¹. Ecco allora trovata la

chiave magica: la separazione tra la filosofia e la teologia! Ma a cosa corrisponde quest'idea, se non a quella della separazione tra il potere temporale e quello spirituale? Il gioco allora è fatto: Dante glorifica Sigieri in quanto strenuo e perfino eroico difensore dell'autonomia della ragione rispetto alla fede, e quindi dell'unica teoria che può sorreggere ideologicamente l'ideale politico dell'autonomia dell'Impero rispetto al Papato. E lo fa, ponendo *logicamente* la lode di Sigieri in bocca a Tommaso, cioè al teologo che, insieme ad Alberto, aveva infranto la barriera del sospetto nei confronti della filosofia pura, ossia del razionalismo aristotelico, e che proprio per questo aveva – seppure *post mortem* – subito l'onta della condanna della Chiesa, finendo così paradossalmente “in compagnia” di quegli stessi averroisti, Sigieri e Boezio di Dacia, che pure egli aveva (lealmente, pacificamente) combattuto usando la loro stessa arma filosofica.

Questa è in sintesi la soluzione che Gilson propone per togliere il velo a quello che certamente è uno dei punti più oscuri e incomprensibili della *Divina Commedia*. Si fonda, come abbiamo visto, sull'ipotesi di una “trasposizione” di significati che ha tutto l'aspetto di un gioco di prestigio, ma il cui risultato finale lascia quasi sbalorditi per la coerenza logica e il perfetto incastro dei riferimenti storici. Con questo suo colpo di genio Gilson, nel 1939, spalanca una porta e indica una via. Sgombrando il campo dalle ipotesi curiali, di chi immaginava che la santificazione dantesca di Sigieri derivasse da un “pentimento”, da un cambiamento di rotta manifestato dal brabantino dopo le condanne del 1270 e del 1277, Gilson conclude le sue riflessioni mettendo in evidenza l'aspetto morale della personalità di Sigieri: «San Tommaso non loda Sigieri per il fatto ch'egli avesse ritrattato degli errori, ma perché egli aveva sofferto per delle verità»⁴². Ossia proprio a causa di quegli “invidiosi veri” che gli erano costati l'odio, le condanne, l'esilio, e infine anche la miseranda morte sotto il pugnale di un sicario.

E il messaggio lanciato da Gilson non cade nel vuoto. Prontamente viene recepito ed elaborato dal nostro grande dantista Bruno Nardi, che già da decenni s'era inerpicato, in solitaria e pionieristica impresa, sulle scoscese pareti del mistero dantesco-sigieriano e dell'influsso di Averroè e dell'averroismo sul pensiero di Dante. In un lungo articolo-recensione pubblicato nel 1940 sugli “Studi danteschi” diretti da Michele Barbi, Nardi elogia il saggio di Gilson, ma al tempo stesso ne prende le distanze proprio riguardo alla soluzione gilsoniana del misterioso elogio di Sigieri. Nardi taglia corto sul rapporto Averroè-*Monarchia*: «Il Gilson s'è posto altresì il problema, se sulla dottrina dantesca della *Monarchia* sia da vedere un'influenza averroistica. A me pare che una simile influenza sia palese anzi tutto nel primo libro, là dove si vuol provare che fine ultimo dell'umanità, presa nel suo complesso, è quello d'attuare tutta e sempre la potenza dell'intelletto possibile»⁴³. Evidentemente non gli interessa affatto discutere di “trasposizioni” di senso o altre sottigliezze del genere; tant'è vero che, subito dopo, introduce senza tante storie la questione sigieriana con queste parole: «Interpretando esattamente il pensiero di Averroè, Sigieri di Brabante aveva detto che v'è un legame essenziale fra l'intelletto e la specie umana, sì che quello non può mai separarsi totalmente dagli individui ai quali è unito da un rapporto necessario nell'atto dell'intendere. Allo stesso modo l'averroista Giovanni di Jandun afferma, come fa Dante, che il desiderio umano di sapere è soddisfatto in ogni momento dalla collaborazione di tutti gli uomini presi collettivamente»⁴⁴.

Ma ciò che veramente non convince Nardi, è il modo assertivo con cui Gilson fa derivare la glorificazione di Sigieri dalla sua difesa dell'autonomia della ragione rispetto alla fede, dimenticando che in realtà nella *Divina Commedia* la divina Sapienza (Beatrice) prende infine il sopravvento sull'umana ragione (Virgilio), vanificando così la teoria averroistica su cui Dante s'era attestato nella *Monarchia*:

«L'unità della sapienza cristiana, che la *Monarchia* aveva infranta, è ristabilita con l'esplicita confessione di Virgilio, ch'egli e tutti gli altri saggi raccolti sui verdi smalti, entro le mura del nobile castello, intorno ad Aristotele, son tormentati per l'eternità da un desiderio che la loro scienza fu incapace di appagare; e coll'affermazione di Dante stesso, che la “sete naturale” di sapere mai non sazia, se non con l'acqua della parola rivelata che sgorga dal fonte della vita eterna. E Ulisse, che impersona in sé la brama di sapere della

ragione umana insofferente del limite ad essa segnato da Dio [...] ha provato a sue spese, come Prometeo, quanto sia vano lo sforzo per mandare a vuoto gli eterni decreti della Provvidenza»⁴⁵.

Non so. Rinunciare alla bella e ingegnosa argomentazione di Gilson non è facile. Ma non v'è dubbio che anche l'obiezione di Nardi abbia solide basi. E d'altra parte, non mi pare che dopo le analisi serie ed equilibrate di questi due studiosi la questione sigieriana abbia compiuto dei significativi passi in avanti, considerando per esempio la tesi estrema di Ruedi Imbach, che (assurdamente, a mio parere) accomuna la figura di Dante a quelle degli aristotelici radicali⁴⁶. Giustificare l'elogio di Sigieri da parte di Tommaso in base alla semplice supposizione che Dante fosse stato un averroista, a me pare semplicemente inconcepibile. Dante poteva pretendere tutto dall'angelico Tommaso, ma non di commettere un simile insensato harakiri intellettuale. E non mi pare affatto, leggendo con attenzione le parole di Nardi, che il grande dantista fosse incline appunto ad avallare una tesi del genere, come invece ha creduto recentemente il compianto islamologo Massimo Campanini⁴⁷.

Come uscire dunque dall'*impasse*? Dicevo, all'inizio di questa analisi, che una certa plausibile idea me la sono fatta. Non voglio girarci troppo intorno: l'intera questione, a mio parere, dovrebbe essere depurata da ogni intento o sottofondo ideologico, e perciò ricondotta e incentrata non sull'averroismo, o sul tomismo, o su qualsiasi altra teoria a cui avesse fatto riferimento Sigieri. Molto più semplicemente, invece, si dovrebbe puntare sul significato storico di quella classe di "nuovi intellettuali" affermatasi – anche in modo turbolento – nel corso del secolo XIII grazie alla ventata rinnovatrice della cultura filosofica e scientifica greco-araba, che insieme alla riscoperta dei classici poneva in Europa le basi dell'età umanistica. Di quella classe, sicuramente Dante faceva parte, anche se la sua mente aperta e il suo spirito universalista lo ponevano, per così dire, al di sopra di tutte le parti, impegnato in un'opera grandiosa di valorizzazione e di sintesi di tutte le tradizioni e di tutte le correnti culturali del suo tempo.

Ed è qui che, a mio giudizio, diventa necessario allargare il discorso a quella concezione etica della magnanimità e della nobiltà d'animo, che fu un po' la bandiera ideale dei nuovi intellettuali, al di là della loro aderenza o meno alle idee cardine dell'aristotelismo o dell'averroismo. Lo dice con chiarezza Jacques Le Goff, nel commentare appunto l'enigma dantesco del Sigieri in paradiso:

«Gli è che Sigieri, male conosciuto, rappresenta un gruppo anch'esso mal noto che, a un dato momento, fu l'anima stessa dell'Università di Parigi. Egli esprime infatti l'opinione della maggioranza della Facoltà delle Arti la quale, checché se ne sia detto, fu il sale e il lievito dell'Università e le imprese spesso il proprio sigillo [...] L'ideale più rigoroso dell'intellettuale si elabora nell'ambiente averroista della Facoltà delle Arti. Spetta a Boezio di Dacia affermare che: "i filosofi – questo è il nome che si danno gli intellettuali – sono naturalmente virtuosi, casti e temperanti, giusti, forti e liberali, dolci e magnanimi, magnifici, sottomessi alle leggi, indifferenti all'attrazione dei piaceri [...] Magnanimi: ecco pronunciata la grande parola [...] Essa è una spiritualità tipicamente laica, fatta per uomini che restano impegnati nel mondo, e cercano Dio non più immediatamente come la spiritualità monastica, ma attraverso l'uomo e attraverso il mondo»⁴⁸.

A quegli stessi ideali, espressi da Boezio di Dacia nel *De summo bono sive de vita philosophi*, e da Sigieri nelle *Quaestiones morales*, fanno riferimento Nardi nell'articolo già sopra citato, e Augusto Illuminati nella Introduzione all'antologia degli scritti di Averroè sull'anima, da lui curati⁴⁹. Ma come non pensare a questo punto all'ideale etico della nobiltà d'animo, che della magnanimità è gemella, e che ci riconduce a quelle pagine fondamentali del *Convivio* in cui Dante invita a giudicare gli uomini non dalle loro apparenze, non dalle loro ricchezze materiali ed esteriori, ma dal valore delle loro azioni e dalla sincerità dei loro pensieri: quella è la vera "nobiltade", che altro non è che grandezza dell'anima, magnanimità. Basti pensare all'elogio del nobile Saladino, che Dante, appunto, tesse esplicitamente nel *Convivio* (IV, 11), e implicitamente nella *Commedia* (*Inf.* IV, 129), a dispetto del fatto che il sultano fosse stato il supremo nemico della Cristianità! E ora quella storia viene a collegarsi, e quasi a coincidere con quella di Sigieri in una perfetta simmetria di significati. A ben pensarci, ecco, due nemici della fede cristiana, il musulmano sterminatore di crociati, e l'eretico

averroista, accomunati nel benevolo giudizio di Dante, entrambi in virtù della loro innegabile grandezza d'animo.

E non è forse superfluo rammentare qui ancora una volta la stretta affinità dello spirito dantesco, insofferente delle apparenze, delle falsità, delle ipocrisie – massime di quelle dei finti religiosi, come i papi simoniaci o golosi o avidi di potere temporale – con lo spirito che domina la seconda parte del *Roman de la Rose*. Falseggiante è il vero nemico, il vero bersaglio di Jean de Meun. Ed è lui nel *Fiore* il vero assassino di Sigieri. Immortali sono i versi che Jean de Meun dedica alla descrizione della vera nobiltà:

*Nasce la nobiltà da un grande cuore,
perché la nobiltà ereditaria
non è una nobiltà di valore
se a chi la possiede manca un grande cuore*⁵⁰

E di gran significato è il fatto che, subito dopo, Jean de Meun proponga la figura ideale del “chierico”, cioè proprio dell'intellettuale, studente o professore universitario, uomo libero, dall'animo onesto e sincero, esente dai vizi, come emblema della vera nobiltà, vera anticipazione dell'*homo pro se* di Erasmo. Questo era anche l'ideale di Sigieri, e di Boezio di Dacia. E non era forse questo anche il modello etico di Dante? E non poteva essere forse questa una buona ragione, anzi ottima, per riabilitare solennemente la memoria dello sventurato filosofo brabantino? In fondo, mi pare che anche Nardi abbia pensato più o meno questa stessa cosa, a giudicare dalla conclusione che egli trae dalle sue riflessioni sul “caso Sigieri”:

«Se si pone attenzione a tutto questo e alla circostanza che l'elogio di Sigieri è posto in bocca al suo più temibile avversario, Tommaso d'Aquino, l'unica soluzione del problema riesaminato dal Gilson mi pare ancora quella che proposi ventotto anni fa, aver voluto il poeta fiorentino rialzare la memoria d'un onesto pensatore, grandemente stimato dai suoi contemporanei, la quale giaceva sotto il peso dei colpi inferti dall'invidia, e mostrarci riconciliati nel cospetto della verità eterna due grandi pensatori a lui cari, senza settarismo di scuola»⁵¹.

Francamente, non credo che si possa immaginare qualcosa di più sensato di queste parole.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Preambolo, sì, ma da non confondere, qui, con quella che Tommaso d'Aquino definisce *beatitudo imperfecta*, e che Dante dice “perfetta quasi”, come appare evidente da questa osservazione di Gilson: «Per situare Dante in rapporto a san Tommaso, basta comparare ciò ch'egli dice a ciò che aveva scritto il Dottore Angelico, nella *Somma Teologica*, circa la classificazione delle beatitudini: La beatitudine ultima e perfetta (*perfecta*: Dante dice “somma”) attesa nella vita futura consiste interamente nella contemplazione come nel suo principio; quanto alla beatitudine imperfetta (Dante dice “perfetta quasi”), quale la si può ottenere in questo mondo, essa consiste in verità, in primo luogo principalmente nella contemplazione, ma secondariamente nell'operazione dell'intelletto pratico che mette ordine nelle azioni e nelle passioni, com'è detto nel Libro X dell'*Etica* [*Nicomachea* di Aristotele], capitoli 7 e 8.» É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1972: 138.

[2] Latinizzato in Alfraganus o Alfarganus, citato da Dante in *Convivio* II, 13 come Alfagrano; si tratta di Abū l-‘Abbās al-Fargānī, vissuto nel IX secolo. Il suo compendio di astronomia tolemaica fu tradotto in latino nel sec. XII col titolo di *Liber de aggregationibus scientiae stellarum* da Gerardo da Cremona e da Giovanni di Siviglia. Per Alfragano in Dante si veda: P. Duhem, *Le Système du Monde*, tome IV, Paris 1973: 222-229.

[3] P. Duhem, *Le Système*, cit., tome V: 440-450.

[4] P. Duhem, *Le Système*, cit., tome IV: 493. La meravigliosa macchina delle dieci intelligenze era in realtà di una complessità sconcertante. Nel trattato della *Città virtuosa* (*Al-madīna al-fāḍila*) Al-Fārābī ne dà una descrizione rigorosamente basata sul principio neoplatonico secondo cui dal supremo Uno, che è Dio, *non fit*

nisi unum, ossia non può scaturire – emanare – altro che un solo essere. La prima creatura di Dio non è dunque il mondo nella sua molteplicità, ma è un essere singolo e puramente intellettuale, una intelligenza che si pone in rapporto di dipendenza diretta dall’Uno-Dio. Semplificando al massimo – perché in realtà il meccanismo è ancora più complicato – il processo emanativo si sviluppa così: questa prima intelligenza non ha che due possibilità di inteliezione: può contemplare il suo creatore, e può contemplare se stessa. Questi due atti di inteliezione danno luogo a due nuove emanazioni: nel primo caso, dalla prima intelligenza emana una seconda intelligenza – che sarà la prima delle nove intelligenze cosmiche –; nel secondo caso emanerà da essa la prima e la più elevata delle sfere celesti, in arabo il *falak al-aflāk*, la sfera delle sfere, il cielo superiore del cosmo tolemaico, motore immobile, entità invisibile e priva di corpi celesti. E da qui in poi la processione delle intelligenze e delle sfere procede, con lo stesso meccanismo della doppia contemplazione, sviluppando in tutto nove sfere dotate di intelligenza, di anima, e di un corpo etereo incorruttibile: dopo la sfera vuota e immobile viene la sfera mobile delle stelle fisse, seguita dalle sette sfere planetarie che s’arrestano in basso con il cielo della Luna. (Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb ārā’ ahl al-madīna al-fādila*, Bayrūt 1986; e per una estesa esposizione: ‘A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, II, *Les Philosophes purs*, Paris 1972: 538-543).

[5] A. Magno, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, dist. XIV, art. VI. P. Duhem, *Le Système*, cit. tome V: 447-448. La questione fu naturalmente discussa anche tra i pensatori musulmani. Si veda: Averroè, *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, Torino 1997: 438-447: “Quattordicesimo problema: sull’incapacità dei filosofi a dimostrare che il cielo è un animale che obbedisce nel suo movimento circolare a Dio benedetto ed eccelso”.

[6] T. d’Aquino, *Quaestio disputata de immortalitate animae*, 5-6. *De unitate intellectus contra averroistas*, IV, 83.

[7] Dante lo chiama “Torso” sbagliando, perché credeva che Papa Martino fosse originario di Tours.

[8] J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1984 (1959¹): 103-104.

[9] P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII^eme, siècle*, Louvain 1911; Première partie: 262-286. La data del 10 novembre 1284, fissata come *terminus ante quem* per la morte di Sigieri, si spiega col fatto che la sua uccisione viene riferita in una lettera del teologo francescano John Peckham recante appunto quella data.

[10] Si tratta del celebre “opuscolo filosofico” *De unitate intellectus contra averroistas*, di cui si dirà tra breve.

[11] Il dantesco “vico delli strami” corrisponde alla Rue du Fouarre, che al giorno d’oggi prosegue verso sud cambiando (giustamente) il nome in Rue Dante. Gli strami erano i mucchi di paglia (in francese antico *feurre* o *fouarre*, da cui l’attuale termine *fouirage*, analogo all’italiano “foraggio”) che gli studenti universitari usavano come cuscini a terra per assistere alle lezioni. Questo fatto curioso ha una spiegazione storica precisa: fu il papa francese Urbano IV a obbligare gli studenti: «ad ascoltare le lezioni seduti per terra per spirito di abnegazione, per allontanare dalla loro gioventù ogni tentazione di orgoglio» (*Nouveau Dictionnaire Historique de Paris*, Gustave Pessard, 1904).

[12] Si tratta della condanna delle 219 tesi eretiche emanata dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel marzo del 1277, di cui si riparerà tra breve.

[13] E qui è giocoforza che la fantasia possa mettersi a galoppare. E non sto alludendo agli autori di bestseller, ma agli studiosi più seri. Gilson citava, per esempio, il caso dello storico Salomon Reinach, il quale sostenne (*L’énigme de Siger*, “Revue historique”, t. CLI, 1926), che Dante conobbe personalmente Sigieri in Italia nel 1282, e che da lui fu avviato alla conoscenza della filosofia e all’apprezzamento del pensiero di Alberto Magno, di Tommaso d’Aquino, e naturalmente di Aristotele e di Averroè. (É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1972⁽¹⁹³⁹⁾: 260, nota.

[14] «Soltanto Anassagora sostiene che l’intelletto è impassivo e non ha niente in comune con nessuna delle altre cose [...] Di qui è necessario che l’intelletto, poiché pensa tutte le cose, sia non mescolato, come dice Anassagora.» *De anima*, I (A), 2, 405 b/ III (Γ), 4, 429 a. (Traduzione di Renato Laurenti, Bari 1973: prendo da qui ogni altra citazione del *De anima* di Aristotele).

[15] Jean-Baptiste Brenet, *Averroè l’inquietante. L’Europa e il pensiero arabo*, Roma 2019 (Paris 2015).

[16] Classici studi sull’argomento: Octave Hamelin, *La Théorie de l’intellect d’après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953; É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant*, Paris 1981 (1929-1930¹). B. Nardi (a cura di) in S. Tommaso d’Aquino, *Trattato sull’unità dell’intelletto contro gli averroisti*, Firenze 1947.

[17] Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*, Bayrūt 1964: 32.

[18] *Grande commento al Libro terzo del De anima di Aristotele*, in *Averroè e l’intelletto pubblico*, a cura di Augusto Illuminati: 138-139. Per il testo latino nella versione di Michele Scotto: F. Stuart Crawford, *Averrois*

Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros, Cambridge-Philadelphia 1953. Questo testo è stato riprodotto anche da Badawi, in *Histoire de la philosophie en Islam*, II, *Les Philosophes purs*, Paris 1972: 835-849.

[19] G. de Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, Bari 1967, vol. II: 526-527.

[20]. Troppo lungo e complesso sarebbe qui il discorso sulla *vexata quaestio* della cosiddetta “doppia verità”, ossia sulla teoria che erroneamente un tempo fu attribuita ad Averroè, e che dichiarava opposte e inconciliabili le verità di fede e quelle di ragione. Per Averroè le “favole” della religione non erano falsità opposte alla ragione, ma verità propedeutiche rispetto alle verità razionali, ispirate da Dio ai profeti per guidare sulla retta via le menti più semplici, incapaci di elevarsi al grado del superiore raziocinio. Si veda per questo: Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di Massimo Campanini, Milano 1994.

[21] Dalla Introduzione di Antonio Petagine a: Sigieri di Brabante, *L'anima dell'uomo*, Milano 2007: 8.

[22] Frutto di quelle lezioni fu il trattato *Quaestiones in tertium De anima* (*Questioni sul terzo libro del De anima* di Aristotele). In seguito, per ribattere alle critiche espresse contro il suo pensiero da Tommaso d'Aquino nel *De unitate intellectus contra averroistas*, scriverà il *Tractatus de anima intellectiva*. Entrambi questi libri di Sigieri andarono perduti per secoli, e furono ritrovati solo alla fine dell'Ottocento da Pierre Mandonnet, e da lui pubblicati a Lovanio agl'inizi del Novecento.

[23] «L'intelletto così separato è come l'occhio, sì, ma come un occhio tranciato, reciso dai filetti nervosi [...] Averroè non attacca l'epidermide, va dritto alle viscere. È un cavatore d'occhi.» (J.-B. Brenet, *Averroè l'inquietante*, cit.: 30).

[24] *Questioni sul terzo libro del De anima*, in: Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, Milano 2007: 209. Da notare che questa idea dell'intelletto unico estraneo all'anima, e che tuttavia “opera” nell'anima, unendosi ad essa mediante l'immaginazione, può anche far pensare, come nota Brenet riferendosi ad alcune formulazioni di Tommaso, a un'azione demoniaca dell'intelletto averroista, che ridurrebbe perciò l'uomo allo stato di “posseduto” e di “energumeno” nel senso etimologico del termine: dal greco *en*, che vuol dire “in”, e da *ergon* che significa “lavoro”. (J.-B. Brenet, *Averroè l'inquietante*, cit.: 48).

[25] In precedenza anche Robert Kilwardby (nel 1252), Bonaventura da Bagnoregio (nello stesso anno), e Alberto Magno (nel 1256), avevano attaccato la dottrina di Averroè sull'intelletto. Ora però il pericolo vero non era più tanto Averroè, quanto l'averroismo di Sigieri e di Boezio di Dacia.

[26] *L'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, in: T. d'Aquino, *L'ente e l'essenza. L'unità dell'intelletto*, a cura di Abelardo Lobato, Roma 1998: 85.

[27] *Ibid.*: 116.

[28] *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, a cura di Augusto Illuminati, Roma 1996:10-11.

[29] Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit.: 61.

[30] Giovanni XXI fu quel Pietro Ispano che Dante colloca nel cielo del Sole (*Parad.* XII, 134), lo stesso cielo – ironia della sorte – in cui si trova Sigieri accanto a Tommaso e agli altri spiriti sapienti. Ironia su ironia: è anche l'unico Papa che Dante pone in paradiso. Ma nel cielo del Sole accade di tutto! Perfino la presenza dell'Abate Gioacchino (“il calavrese abate Gioacchino/ di spirito profetico dotato”, *Parad.* XII, 140-141) accanto a San Bonaventura che in realtà lo aveva combattuto giudicandolo un falso profeta.

[31] B. Nardi, *L'averroismo di Sigieri e Dante*, in “Studi danteschi” diretti da M. Barbi, XXII, 1938: 93.

[32] J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, cit.: 119.

[33] C. Falconi, *Storia dei Papi e del Papato*, vol. III°, Roma-Milano, 1970: 372.

[34] «In campo religioso non fece parlare di sé che per una funesta parzialità per gli ordini mendicanti. Già da cardinale aveva dimostrato questa tendenza [...] ma da papa superò ogni limite con la bolla *Ad fructus uberes* del 13 dicembre 1281, ampliando sconsideratamente i privilegi di predicazione e confessione loro conferiti [...] Ciò significava che i frati mendicanti non dovevano più rendere conto ai vescovi e ai parroci della loro attività pastorale.» (C. Falconi, *Storia dei Papi e del Papato*, cit.: 378).

[35] B. Nardi, *L'averroismo di Sigieri e Dante*, cit.: 112; *Dante e la filosofia*, in “Studi danteschi” diretti da M. Barbi, XXV, 1940: 32.

[36] «Ora la tesi sostenuta da Alberto Magno nel *De natura et origine animae* e combattuta da Tommaso [...] è, senz'ombra di dubbio, quella accolta da Dante nel *Convivio* e nel *Purgatorio*.» «Secondo questa teoria, l'intelletto non è una seconda anima che coesista con quella vegetativo-sensitiva e diversa sostanzialmente da questa; ma s'unisce intimamente e, per così dire, si salda con essa in modo da formare un'anima sola, la quale è tutta intera forma del corpo umano» (Nardi, *L'averroismo di Sigieri e Dante*, cit.: 110-111). Su questo tema, ancora Nardi: *Sull'origine dell'anima umana*, in “Giornale dantesco”, XXXIX (1938): 15-28 (Lo stesso articolo è contenuto nel libro: Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1985: 207-224). Da notare che nel

lungo passo del *Convivio* rammentato da Nardi (IV, 21), Dante nomina Algazel, Avicenna, Aristotele, Agostino, e perfino Tullio (Cicerone), ma si guarda bene dal citare Averroè.

[37] Seguo qui la versione italiana di Luigi Blasucci, in: Dante Alighieri, *Tutte le opere*, Firenze 1965; *Monarchia* I, 3,4: 250-253.

[38] É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1972⁽¹⁹³⁹⁾: 169.

[39] *Ivi*: 171.

[40.] *Ivi*: 172.

[41] *Ivi*: 263.

[42] *Ivi*: 324.

[43] B. Nardi, *Dante e la filosofia*, cit.:29.

[44] *Ivi*: 30.

[45] *Ivi*: 38-39.

[46] R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laics*, Paris 1996: 144-148.

[47] «Il non-tomismo di Dante era stato, peraltro, ben prima di Imbach, sostenuto, ancora una volta, da Nardi, il quale proprio perciò connetteva Dante all'averroismo e così spiegava l'anomalia della collocazione di Sigieri in Paradiso.» (M. Campanini, *Dante e l'Islam. L'empireo delle luci*, Roma 2019: 139).

[48] J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1959: 121-122.

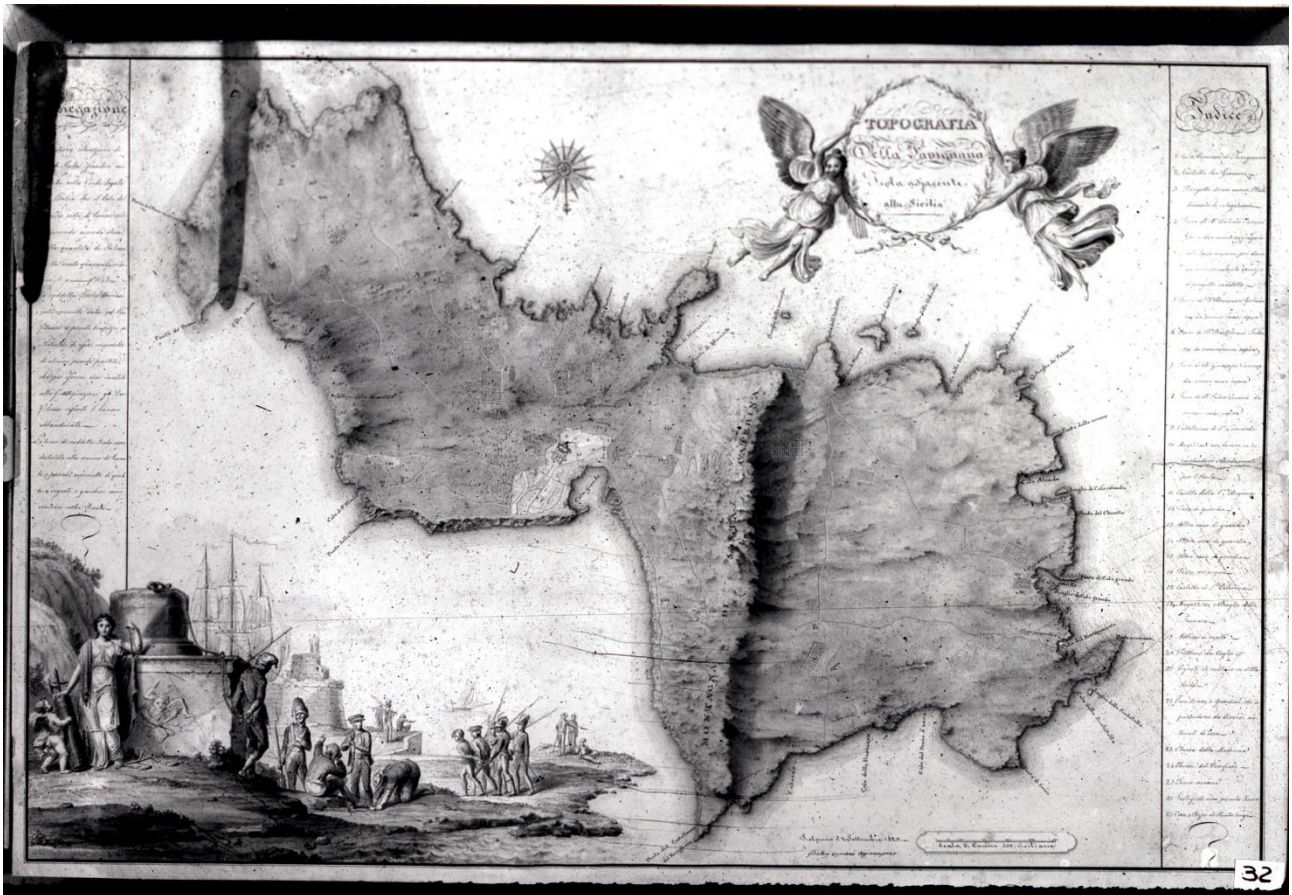
[49] *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, a cura di Augusto Illuminati, Roma 1996: 13. B. Nardi, *Dante e la filosofia*, cit.: 33-34.

[50] *Roman de la Rose*, vv. 18.589-592.

[51] B. Nardi, *Dante e la filosofia*, cit.: 41.

Massimo Jevolella. si laurea in filosofia nel 1974 con Remo Cantoni con una tesi sull'utopia surrealista. Fin dal 1979 si dedica allo studio del pensiero islamico ed ebraico medievale. Negli anni '80 collabora con la rivista "Studi cattolici" e con l'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università Statale di Milano. Pubblica articoli sulla rivista "Acme" della Facoltà, traduce testi filosofici dall'arabo (come il *Libro dei cerchi* di Ibn As-Sid al-Batalyawsi, Arché Editore), ed entra in contatto con i professori Giuseppe Sermoneta e Shlomo Pines dell'Università Ebraica di Gerusalemme (dove nel 1985 partecipa a un convegno internazionale su Maimonide, con uno studio sulle fonti arabe della profetologia nella *Guida dei perplessi*). Negli anni '90 dirige la collana di libri "Spazio interiore" della Red di Como. Nel 1991 pubblica il libro di saggistica-narrativa *I sogni della storia* (Mondadori Oscar). Seguono i saggi: *Non nominare il nome di Allah invano* (Boroli 2004, con postfazione di Franco Cardini); *Le radici islamiche dell'Europa* (Boroli 2005); *Saladino eroe dell'Islàm* (Boroli 2006); *Rawà, il racconto che disseta l'anima* (Red 2008); la traduzione dall'arabo e curatela del *Collare della colomba* di Ibn Hazm (Apogeo-Feltrinelli-Urra 2010); l'antologia coranica *Corano, libro di pace* (Apogeo-Feltrinelli-Urra 2013). La traduzione integrale in prosa e curatela del *Romanzo della Rosa* di J. De Meun e G. De Lorris (Feltrinelli UE 2016). Torna sul tema dell'utopia con uno studio sulla "città ideale" dei filosofi arabi, pubblicato nel 2012 sui "Quaderni di studi Indo-Mediterranei". Intensa la sua attività di conferenziere, fin dai primi anni '80 e in molte città d'Italia, indirizzatasi sempre più sul versante del dialogo interreligioso e interculturale. Di recente, ha fatto dono degli oltre 700 volumi della sua biblioteca di cultura islamica ed ebraica alla Biblioteca del Seminario Vescovile di Mazara del Vallo (Fondo Jevolella).

Le grotte per casa e l'economia delle "pirrere" a Favignana



«Carta topografica della Favignana isola adiacente alla Sicilia», Palermo, 2 settembre 1829, disegnata da «Pietro Cusmano Agrimensore», (Archivio di Stato di Palermo, Ministero e Real Segreteria di Stato presso il Luogotenente Generale, Ripartimento Lavori Pubblici, n. 32

di *Rosario Lentini*

Nel 1807, si pubblicava a Napoli un saggio del teologo brindisino, nonché docente di matematica e filosofia, grande cultore di economia, di agricoltura e di scienze naturali, Teodoro Monticelli, dal titolo *Del trattamento delle api in Favignana*. L'opera era stata scritta durante gli anni di esilio-detenzione (1796-1801) nella maggiore delle isole Egadi, dove era stato destinato per scontare la condanna a dieci anni – poi ridotti a sei – per giacobinismo. Da acuto osservatore e studioso, la sua sintetica descrizione del contesto, del paesaggio agrario e delle attività che si praticavano in quella comunità di circa 1.800 isolani coglieva alcuni aspetti essenziali:

«[...] l'arte umana, dico, sforzando la sterile natura di questo scoglio, lo ha vestito in qualche luogo di viti; vi ha formati de' frequenti, e piccioli giardini nelle cave, donde traggono il tufo per uso di fabbrica; vi ha introdotti molti orti, scavando de' spessi e larghi pozzi; vi ha sparso gran quantità di fichi d'India, e molti alberi di fichi nostrali; vi ha piantate delle viti di uve dolcissime, fra le quali l'Apiana de' Latini, o sia il Zibibbo di Calabria, o moscadellone tanto gradito alle api; molti melogranati, peschi, ed altri alberi da frutta»[1].

I piccoli giardini nelle cave e l'utilizzo della pietra estratta dalle stesse, per esigenze costruttive, osservati da Monticelli, erano indicativi di un'attività umana che aveva permesso di resistere alle difficili condizioni di vita nell'isola e di rendere possibile la stanzialità.

«La pietra calcarea – ha scritto Vincenzo Guarrasi – che già domina il paesaggio mediterraneo naturale, perché raramente la vegetazione la ricopre di un manto così folto da impedirle di apparire a nudo, dà la propria impronta indelebile anche al paesaggio umano realizzando una particolare continuità tra natura e cultura, ambiente urbano e rurale»[2].

In età recente, i primi utilizzi architettonici della calcarenite bioclastica – come più propriamente i geologi definiscono la pietra di Favignana e le cui origini rinviano a oltre due milioni di anni fa – hanno riguardato le ipotizzate torri saracene, il *castrum* angioino, poi sostituito dal forte di Santa Caterina, sulla vetta dell'omonimo monte, il forte di San Giacomo e la torre di San Leonardo; prima le difese, poi la progressiva edificazione del nucleo del paese. Ma se si volesse andare più lontano nel tempo, si coglierebbero le prove concrete della capacità degli antichi abitanti di adattarsi alla geomorfologia dell'isola, quando le stesse grotte naturali assolvevano alla duplice funzione di luogo di rifugio e di dimora.

«L'uso di abitazioni ipogee – sottolineava alcuni decenni fa Franca Torre – è perdurato a lungo tra i meno abbienti e in special modo tra i cavatori, tanto che ancora se ne conserva vivo il ricordo tra i più anziani, oltre naturalmente che fra coloro i quali ne hanno fatto recente esperienza durante la seconda guerra mondiale alla ricerca di un riparo dai bombardamenti» [3].

Nel cuore degli antri e delle caverne segnate dalla presenza umana e negli ipogei, che ci consegnano le testimonianze dei riti dei vivi e dei culti per i morti, si è formata la plurimillennaria maestria di quegli isolani, che Rosanna Pirajno ha definito «sapiienti sacerdoti e maghi di un rito ormai desueto e muto», capaci di modellare la pietra friabile [4].

«Mastro di *pirrera* o di *mannara* – ha scritto Antonino Cusumano – era chi sapeva identificare il migliore punto di attacco e individuare la disposizione degli strati “ascoltando” le risonanze delle battute sulla pietra, chi aveva l'occhio e l'orecchio tecnicamente addestrati a “sentire” i pieni e i vuoti della roccia, chi sapeva maneggiare il piccone con un elevato e sapiente coordinamento dei movimenti, privati di ogni eccedenza gestuale» [5].

In un alternarsi di grotte naturali e di cave, Favignana ha acquisito un plusvalore paesaggistico notevole, in controtendenza con i disastrosi interventi umani di consumo e abuso di suolo praticati negli scorsi decenni in larga parte del Paese.

L'avvocato e mineralogista Giuseppe Emanuele Ortolani, nel descrivere l'interno di alcune grotte da lui visitate nei primi dell'Ottocento, sottolineava di avervi trovato non soltanto stalattiti, ma anche la farina fossile – cosiddetta di Wallerio [6] – derivante da piccolissime alghe intrappolate nelle rocce silicee sedimentarie; e lo storico e archeologo marsalese Salvatore Struppa così scriveva nel 1877:

«Varie grotte la natura scavò nelle terga e nelle viscere della montagna, bellissime per le loro amorfe disposizioni interne. Nella grotta così detta, *dell'acqua*, e in quelle che l'affiancano, vi si sono trovati avanzi di fossili umani ed arnesi industriali creduti dell'epoca della pietra» [7].

Alessandro Cataliotti annotava un secolo fa come numerose cave della parte di Nord-Est, raggiungendo quasi il livello del mare, avessero reso molto frastagliata la costa, mentre quelle dell'interno dell'isola si sviluppavano spesso sotto tale livello [8].

Risale forse agli arabi la scelta di coltivare le cave in orizzontale, «a galleria», evitando così di dover procedere alla perforazione e all'asportazione dello strato roccioso (il cappellaccio), prima di raggiungere quello sottostante di pregiata calcarenite bianca da estrarre in blocchi.

Fin dai primi decenni del Quattrocento si andava a caricare la pietra da costruzione «cavata a cielo aperto» [9]:

«Nel 1437 – precisa Ferdinando Maurici – tale Manfrè lu Miraldu vendette alla chiesa di S. Agostino di Trapani dodici *balatas ... insule Fagugnane* al prezzo di un fiorino. Nel 1498 tale Andrea de Napoli, trapanese, vendette al concittadino Giuliano la Ficarra ben cinquecento cantoni di Favignana al costo di 18 tari al centinaio. I cavaatori di pietra erano esplicitamente invitati, nei contratti di ingaggio, a rimanere nascosti in caso di arrivo di navi corsare» [10].

I documenti d'archivio oltre ad attestare l'estrazione delle «balatas» (dial. *cantuna*) per acquirenti trapanesi, ci informano anche delle lavorazioni che si svolgevano con relativa continuità riguardanti la pesca del tonno in prossimità della costa e la commercializzazione del legname ricavato da quel che un tempo era il bosco dell'isola. Non va ignorato, infatti, che la principale difficoltà a mantenere in vita gli impianti di pesca, seppure stagionalmente – da aprile a giugno – e a dare continuità ad ogni altra produzione, era generata dalle periodiche incursioni dei pirati nord-africani, che non minacciavano soltanto l'arcipelago, ma insidiavano pure la sicurezza delle città di Trapani e di Marsala, facendo base e rifornimento coi loro velieri proprio a Favignana. Da qui la decisione regia, dalla seconda metà del XV secolo, di rafforzare le difese costiere mediante torri e fortilizi.

Anche nella cartografia storica veniva evidenziata l'importanza delle cave. La «perriera» – italianizzazione del termine dialettale *pirrera* – era segnalata nella relazione a corredo della carta di Favignana disegnata e acquerellata dal senese Tiburzio Spannocchi nel 1578 e lo stesso autore dava notizia della torre della tonnara, vicino alla cala di San Leonardo, nella quale «vi stanno dodicj huomini pagati dal detto arrendatario a 4 scudi al mese [...], sono trapanesi et dj Marsala ve ne sono de li maritatj, et scapolj, sono travagliantj et per il più pereatorj [dial. *pirriaturi*], che il giorno travagliano a tagliar pietre, et la notte a far la sentinella» [11]. Senza nulla togliere all'autorevolezza di Spannocchi, è, tuttavia, improbabile, che dopo aver duramente faticato a tagliar pietre, questi guardiani riuscissero a rimanere svegli durante la notte. Ma il dato che qui va sottolineato riguarda la prevalenza delle dimore naturali e di quelle utilizzate allo stesso scopo, dopo aver estratto i conci da commercializzare. Lo attestava con precisione l'ingegnere bresciano Giovan Francesco Pugnatore, pseudonimo di Lazzaro Locadello, autore del manoscritto *Historia di Trapani* del 1591, trascritto e pubblicato da Salvatore Costanza nel 1984:

«Dell'abitazion della Favognana manifesta fede ci mostrano le vestigia di due casali di quattro strade per uno, dritte, et accanto del litto nella nativa pietra altamente incavate, e quinci e quindi di varie riquadrate grotte guernite: le quali son l'una appresso dell'altra ordinatamente disposte, e tutte parimente da finestre illuminate, che nel proprio sasso sono, insieme con esse grotte, intagliate, le quali invece di case servivano. Laonde essi casali sono da' moderni grotte comunemente chiamate. Uno de' quali era nella più interior parte che fa il lido inverso Sicilia, appresso del quale sono alcune miniere di pietra, di cui i Trapanesi si hanno continuamente, dal tempo antico infin ora servito: la qual è bianca e granedita, e facile tanto da squadrarsi che con la serra si può, a modo di legno, partire; e, posta in opera alfine, lunghissimamente, al par d'ogn'altra, vi dura» [12].

Come noto, la *licentia populandi* concessa da Filippo IV al genovese Giacomo Brignone nel 1640, costituisce l'atto formale di nascita della «città nuova» [13], a partire dal quale si avviò il processo di insediamento stabile di diverse centinaia di abitanti e conseguentemente di costruzione di edifici, in aggiunta alle dimore scavate nel sottosuolo, che rimasero a lungo abitate. Anche nella carta disegnata da Francesco Negro e Carlo Maria Ventimiglia, facente parte del loro *Atlante* del 1640, viene indicata al numero sette della legenda la «Costa delle Perrere», non distante dalla Cala di S. Leonardo [14].

L'attività estrattiva era tenuta in grande considerazione dalla monarchia spagnola, per il valore strategico che le cave assumevano in un disegno politico-militare di difesa dei domini. Non a caso,

all'art. 7 dell'atto di gabella delle isole e delle tonnare delle Egadi, stipulato nel 1634 con Ottaviano Del Bono, in nome e per conto del genovese Giacomo Brignone, si prevedeva espressamente quanto segue:

«Durante il presente arrendamento possa ognuno liberamente andare a pescare pesci attorno delle isole, riservata per la R.C. [Regia Corte] facoltà di potere per uso suo fare cavare ogni sorte di pietra rotta, cantoni ed altra di taglio in qualsivoglia parte di dette isole. La R.C. sia tenuta mettere in quelle isole li soldati, guardie, provizione di vitto, artiglieria, e monizione [...] e similmente fare fabbricare quelle torri e stanze le quali e quando si giudicherà essere conveniente nell'isola della Favignana, e di Levanzo; tutto questo si facci a spese della R.C.» [15].

Il numero delle dimore naturali o scavate nella pietra, utilizzate fino ai primi del Settecento, era considerevole e dall'area circostante il forte di San Giacomo alla torre di San Leonardo, secondo quanto riportato da una fonte coeva [16], si contavano circa 300 case «assai basse e sotterranee, nelle quali vi abiteranno qualche mille anime circa», ed altre erano state realizzate nelle cave del monte di Santa Caterina.

Ancora nel 1816, i favignanesi Paolo Torrente e Angela Durano Vetrano, per la rispettiva «grotta per casa», erano assoggettati al pagamento di un censo ai proprietari delle Egadi, i banchieri genovesi Pallavicini [17].

Oltre alla cartografia cinque-seicentesca prima ricordata, rimangono insuperate per precisione e ricchezza di dettagli le due carte di Favignana disegnate nei primi decenni dell'Ottocento e, in particolare, quella del 1829 a firma dell'agrimensore Pietro Cusmano, nella quale, fra l'altro, si trovano indicati i tratti del perimetro costiero relativi alle «pietrere da taglio», in prossimità del centro abitato [18].

Le grotte naturali e le cave create dai *pirriaturi* nel corso dei secoli costituiscono l'altra faccia della medaglia di Favignana che, tardivamente, è stata apprezzata al pari di quella più nota, rappresentata dalla pesca del tonno. L'insicurezza e la costante minaccia delle invasioni barbaresche e turche – in un quadro di reciprocità di relazioni commerciali tra popolazioni frontaliere, ma anche di conflitti armati, di spionaggio, di compravendite di schiavi e di riscatto delle prede – hanno delineato i limiti e determinato la qualità delle condizioni di vita e della sopravvivenza nelle Egadi. Questi condizionamenti hanno, quindi, segnato a fondo il rapporto tra gli abitanti e il territorio, ma non sono riusciti a neutralizzare e inibire né l'attività estrattiva, né la pesca del tonno. L'una è giunta al traguardo del Novecento grazie alla defatigante ed eroica attività dei *pirriaturi*, fin quando nuovi materiali per l'edilizia non l'hanno ridimensionata e condotta quasi all'estinzione degli ultimi decenni. L'altra è stata sviluppata considerevolmente, dal Seicento alla seconda metà del Novecento, prima dalla dinastia dei genovesi Pallavicini e Rusconi, poi dai palermitani Florio e, infine, dai genovesi Parodi, che hanno fatto conoscere e apprezzare il pescato delle tonnare di Favignana e di Formica ai mercati di «infra Regno» ed esteri.

Attorno al mondo delle tonnare gravitava un complesso di soggetti, singoli individui, istituzioni civili e religiose, destinatari di decime e di regalie contrattualizzate o frutto della filantropia dei proprietari. Così, oltre alle beneficenze in favore della popolazione favignanese – come precisava l'amministratore della casa genovese in una corposa relazione al Tribunale del Real Patrimonio nel 1799 – i Pallavicini

«hanno anche sempre fatto sperimentare gli effetti della loro pietà ai Conventi, Mendicanti, e Chiese della città di Trapani, dando in ogn'anno ai primi un Tonno fresco per ogni Convento, e di somministrare gratis alle Chiese una quantità di Cantoni, o sia di Pietre per le Fabriche. Così alla Chiesa di S. Pietro non ha molto, che hanno rilasciato per elemosina onze 100, e più. Alla Parrocchia di S.to Nicola l'importo di due mila, e più cantoni».

Pietre e tonni assumevano, quindi, pari rilevanza per il donante e per il donatario, ma sul piano della redditività, mentre il pescato assicurava introiti cospicui, sulle prime, il «dominus» difficilmente

riusciva a conseguire il canone previsto. Non si può dire, infatti, che dalle «perriere» i Pallavicini traessero lauti profitti; di certo potevano edificare per esigenze proprie, senza porsi il problema del reperimento delle pietre e dei costi. Il guadagno netto medio annuo, derivante alla proprietà dallo sfruttamento delle cave, rappresentava poco più dell'1% delle entrate generali delle Egadi che, nel 1799, ammontavano a circa 8200 onze; infatti, deducendo le «spese delle Carrette, Ferramenti, Bovi, Soccorsi alli Perriatori, ed erbaggio per li Bovi, per trasporto di detta pietra» [19], che rimanevano a carico dei Pallavicini, residuavano circa 84 onze.

A fine Settecento erano soltanto 17 i *pirriaturi* – di cui si conoscono anche i nomi – ai quali sicuramente si aggiungeva un imprecisato numero di aiutanti e lavoranti occasionali, autorizzati a coltivare le cave e tenuti per contratto a pagare un diritto fisso al proprietario dell'isola, cioè la cosiddetta «fida», che a quella data ammontava a 6 tari per ogni 100 «cantoni» estratti [20]. Poiché, mediamente, il prezzo di vendita per i conci «siti e posti alle loro Perriere» si attestava a 9 tari per ogni 100, la differenza di 3 tari era ciò che rimaneva in potere del cavatore; non molto, se si considera il dispendio fisico quotidiano di energie e l'elevato rischio di infortunio, ma più di quanto questi avrebbe ricavato dal lavoro agricolo.

Sulla base dell'importo complessivo incamerato annualmente dai Pallavicini, si deduce che, nei primi decenni dell'Ottocento, il numero di conci estratti a Favignana oscillava da 20 a 30 mila unità. È un dato verosimilmente inferiore a quello reale, perché non tiene conto del fenomeno delle estrazioni abusive, il cui contrasto risultava problematico. L'ostilità a riconoscere l'imposizione della «fida» spingeva i *pirriaturi* a diventare debitori cronici verso la proprietà. Non a caso, infatti, i Pallavicini, constatato che il sistema in essere non recava grandi vantaggi, dal 1798 decisero – anziché di gestirle in economia – di dare in gabella le cave al favignanese Mauro Livolsi, consegnandogli buoi e carrette per il trasporto dei «cantoni» agli «scari» d'imbarco.

Purtroppo, però,

«questa novità dispiacque a taluni de' favignanesi, che ritraevano qualche vantaggio dalla detta Economia; chepperò dopo la detta fatta consegna, di notte tempo, in due distinte notti furono uccisi due bovi de' consegnati al detto Gabelloto, dal che ne nacque, che esso Gabelloto si volle dismettere dalla Gabella sudetta, e riconsegnò nuovamente all'Amministrazione tutto ciò, che li era stato consegnato meno li due bovi uccisi» [21].

Il pagamento della «fida» era previsto anche sull'utilizzo di alcuni animali (buoi, vacche, asini, capre, mule, vitelli) e sul legname che veniva «posto alla vela» per Trapani.

Su questi aspetti contrattuali, il contrasto tra i Pallavicini e i *pirriaturi* – e, più in generale, i favignanesi – col tempo si sarebbe inasprito, a causa anche dell'obbligo di avvalersi esclusivamente dei mezzi forniti dalla proprietà per il trasporto delle pietre, soprattutto per motivi di controllo più stringente sulle quantità estratte. Questa imposizione sarebbe stata alla base delle violente proteste dei cavatori e dell'invio di un'istanza al re, che avrebbe riconosciuto le loro ragioni [22]. Di certo, l'Intendente della provincia di Trapani emise la seguente ordinanza nel febbraio del 1844:

«Che cessi immediatamente la riscossione, che dallo ex-feudatario dell'isola di Favignana si pratica a carico dei suoi abitanti sotto nome di fida per lo taglio delle pietre, sia che si esegue su' fondi a ciascuno censiti, sia sulle strade spianate, e lidi di mare, e cessi la privativa del trasporto delle pietre medesime salva l'ingerenza dell'Amministrazione civile per impedire i cavi [*escavazioni*] nella strada dell'abitato, e dell'alta Amministrazione pei cavi, che si tentasse di fare nei lidi del mare. Sia salvo il dritto allo ex-feudatario medesimo, innanti chi e come di ragione, di far valere il patto che dicesi esistere nei contratti, cioè di non farsi cave di pietra senza il permesso del concedente» [23].

E a nulla valse il ricorso dei Pallavicini alla Gran Corte dei Conti.

La connessione che si è andata consolidando, per lo meno dal Seicento in poi, tra la pesca del tonno e le isole di Favignana e Formica, è diventata tratto distintivo quasi esclusivo, una sorta di logo *ante litteram* che ha contrassegnato una delle aree marine privilegiate del Mediterraneo per la cattura e uccisione di uno scombride da sempre molto apprezzato. È stata e rimane tuttora – pur se le tonnare

sono inattive – una relazione dominante e prevalente, ragion per cui ogni altro elemento identitario è rimasto in secondo piano, sovrastato dalle innumerevoli immagini di straordinarie mattanze del passato di cui testimoniano oli su tela e splendide foto otto-novecentesche; difficile per l'economia delle cave assurgere a comprimaria.

È improbabile, perciò, che un osservatore esterno riesca a cogliere immediatamente le altre specificità dell'isola, sopraffatto dalla grandiosità dell'ex stabilimento Florio di lavorazione del pescato, che si appalesa al visitatore già a distanza dall'approdo nello scalo favignanese e dalla cultura marinara specializzata di *raisi* e tonnaroti, attestata da lapidi sul numero delle «uccise» di tonni in alcune stagioni (4.345 nel 1848; 8.628 nel 1853; 10.159 nel 1859).

Quando nel 1874 Ignazio Florio subentrò agli eredi dei marchesi Pallavicini, acquistando l'arcipelago delle Egadi, diede subito incarico di predisporre i disegni e le tavole per una «casa di campagna in Favignana» all'architetto Giuseppe Damiani Almeyda il quale, già a febbraio del 1875, fu in grado di presentare al committente un progetto di massima e un primo schizzo del prospetto [24]. Il dato che qui interessa sottolineare è rilevabile dalla relazione di accompagnamento nella quale il progettista prevedeva, fra l'altro, che il palazzo di villeggiatura dovesse sorgere nello stesso luogo della pericolante e quasi diruta torre di San Leonardo e che il neo-proprietario, ottenuta l'autorizzazione a provvedere allo smantellamento della struttura a sue spese, potesse utilizzare i blocchi di pietre ritenuti necessari integrandoli con i «cantoni» delle due cave di San Francesco e di Frascia.

Il primo edificio floriano, emblema di una nuova trionfale stagione imprenditoriale, sarebbe sorto, quindi, sulle fondamenta di un antico baluardo comprato nell'agosto del 1876, da potere del Comune, per 4.500 lire [25]. Era il segno dei tempi: la modernità irrompeva nell'isola sostituendo un rudere-simbolo dell'architettura militare spagnola dello scacchiere mediterraneo, con il palazzo di villeggiatura, dimora-simbolo del nuovo potere finanziario di un principe meridionale del capitalismo ottocentesco.

Il riuso dei conci, in verità, non costituiva un'eccezione, proprio per la naturale duttilità e per le possibilità di rimodulazione degli stessi. I mercanti-imprenditori inglesi del vino *marsala*, per esempio, lo compresero immediatamente, rilevando tra fine Settecento e inizio Ottocento i *bagli* abbandonati di due antiche tonnare – autentiche cattedrali preindustriali – fuori le mura dell'omonima città, costruiti con la calcarenite disponibile in quello stesso territorio. John Woodhouse senior acquisì l'ex tonnara del Cannizzo e Thomas Corlett l'ex tonnara di Boeo, apportando tutte le modifiche necessarie e funzionali alle nuove e diverse esigenze produttive enologiche.

Va evidenziata, tuttavia, un'importante differenza qualitativa nei blocchi di colore giallo paglierino estratti nelle cave di Marsala e di Mazara del Vallo, che risultavano più friabili e meno resistenti rispetto ai conci di Favignana.

Don Vincenzo Florio, padre del futuro «dominus» delle Egadi, in veste di affittuario delle tonnare nel periodo 1842-1859, fece costruire anche a Formica, diversi magazzini funzionali all'attività, con i «cantoni» estratti a Favignana. Ma il vero trionfo della calcarenite bianca sarebbe stato celebrato da suo figlio Ignazio, con la costruzione del grandioso stabilimento per la lavorazione del pescato. Fu realizzato ampliando considerevolmente un preesistente corpo di fabbrica degli anni Sessanta dell'800, denominato «Torino», risalente alla gestione del gabelloto genovese Giulio Drago. Dal 1882-83 in avanti, data di inizio lavori, i cavatori dell'isola fornirono decine di migliaia di *cantuna* per la definizione degli edifici del complesso industriale e per le mura di recinzione.

Da metà Ottocento, quindi, l'attività estrattiva cominciò a diventare sempre più intensa e redditizia e il suo sviluppo non conobbe sosta lungo tutto quel secolo, coinvolgendo un numero elevato di ex agricoltori trasformati in *pirriaturi*. Si consideri, d'altronde, che a parte i pochi mesi che impegnavano direttamente e indirettamente alcune centinaia di favignanesi e di relegati del carcere di San Giacomo nella pesca del tonno e nelle attività collegate, per il resto dell'anno, quando neppure l'agricoltura riusciva ad assicurare il necessario per la sussistenza, l'unica alternativa rimaneva l'attività di cavatore, ognuno dei quali «lavorava in proprio badando quasi esclusivamente al proprio tornaconto» [26].

Si era, però, agli antipodi della gerarchia piramidale dei prestatori d'opera del mondo delle tonnare, nel quale l'unico soggetto autorevole e riconosciuto, sia dalle ciurme di terra e di mare, sia dalla proprietà e dagli amministratori che a lui affidavano l'organizzazione del lavoro e le sorti della stagione, era il *raisi*. Non sussisteva alcun punto di contatto tra le due realtà: da una parte la fatica solitaria dei *pirriaturi*, dall'altra la collegialità in tutte le fasi preparatorie e poi di svolgimento della pesca, fino alla conclusione della mattanza. Lo *jurnataru* delle campagne poteva alternare il lavoro agricolo con quello di tonnaroto, così come di fatto avveniva in diverse aree in prossimità delle coste siciliane, dove erano dislocati i siti di pesca; ma un *pirriaturi* difficilmente avrebbe accettato di abbandonare la cava presa in affitto per trasferirsi in tonnara.

I dati mostrano come queste due attività economico-produttive fossero diventate, a fine Ottocento, fonte di ricchezza mai registrata in passato, contribuendo, peraltro, a dare anche grande impulso al trasporto marittimo per l'esportazione dei conci [27]. Nel periodo 1895-98, si estraevano da 430 a oltre 530 mila quintali di pietra ogni anno, alimentando un indotto importante: dai manovali e dai carrettieri che si occupavano rispettivamente del carico e del trasferimento dei blocchi di vario formato dalle cave agli *scari* dell'isola per l'imbarco, ai marinai dei velieri e poi degli *schifazzi* a motore. Di conseguenza, il prezzo di vendita finale – già più elevato per il maggior pregio della pietra favignanese rispetto a quella delle cave marsalesi e mazaresi – si incrementava sensibilmente per l'incidenza dei costi di trasporto del prodotto.

Sotto il profilo sociale, però, la realtà si presentava con tutto il suo carico di dramma e spesso di tragedia; della distribuzione di questa ricchezza si avvantaggiava, infatti, una fitta rete di intermediari e di sfruttatori che avevano facile gioco a imporre le loro condizioni ai *pirriaturi*, imprenditori di sé stessi, per niente assimilabili a una categoria di lavoratori coesi. Lo spiegava bene un relegato molto speciale come l'anarchico vercellese Luigi Galleani, autore della seguente lettera pubblicata in un periodico, a gennaio del 1898:

«Son circa duecento i cavatori della cosiddetta *pietra di Favignana*, che colla prima alba del giorno si alzano e fanno i tre, quattro, talvolta i cinque chilometri che li separano dalle cave dove scendono col primo sole e donde non escono che all'ultimo tramonto, sfiniti, stanchi, laceri, ombre più che uomini, quando pure un lungo grido straziante non sospende improvvisamente il lavoro avvisando che una tremenda disgrazia è avvenuta e che lo scalzo esercito dei poveri iloti ha una vittima, un morto od uno stordimento di più. Disgraziati come loro, si sa, ve ne sono a migliaia sotto il bel cielo della patria e non meriterebbero certo un esame speciale, se come tutto il restante del greggio si lasciassero tosare oltre ogni più evangelica pazienza, oltre ogni eroica rassegnazione da padroni immediati.

Quello che è nuovo, quello che merita una speciale considerazione è il fatto che questi duecento sfruttati sono gli imprenditori, i padroni veri, i contrattatori soli del proprio lavoro, dell'opera e del compenso proprio, e che si trovano con tutto ciò nella più miserabile delle condizioni che sia stata mai fatta ad uno schiavo, perché ammettono e tollerano l'intromissione dissanguatrice e ladra di tutta una turpe genia d'intermediari organizzati nella più impudente, nella più ignobile e più... rispettata delle camorre, riducendosi così a non raggiungere mai, dopo quattordici ore di un lavoro selvaggio l'irrisorio compenso di una lira» [28].

Se, dunque, la soverchiante prevalenza della pesca del tonno nella storia di Favignana – fatta propria dall'immaginario collettivo, oltre che dalla letteratura – non rende giustizia ad una più articolata rappresentazione della sua economia e del suo tessuto sociale, diventa necessaria una riflessione e un'ulteriore campagna di studi interdisciplinari che può avvalersi delle numerose fonti documentarie disponibili. Basti pensare all'archivio Pallavicini di Genova e all'archivio romano dell'ex I.R.I. – già esplorati da Marco Bologna, Orazio Cancila, Nicola Calleri [29] – a quello d'impresa dei Parodi, a quelli del Comune e del Carcere di forte S. Giacomo, ai registri parrocchiali della Chiesa Madre, alle fonti notarili e ad altri fondi degli archivi di Stato di Trapani e di Palermo [30], nonché alle collezioni private di carte e di foto.

Una nuova stagione di ricerche varrebbe anche a dare le giuste proporzioni alle varie fasi della storia delle Egadi dall'antichità alla contemporaneità. L'enfasi e lo sbilanciamento di attenzione sulla Favignana dei Florio, per esempio, hanno ingiustamente collocato in secondo piano sia i quasi

duecentoquaranta anni di possesso genovese da parte dei marchesi Pallavicini e rami collaterali, dal 1637 al 1874, sia i decenni di proprietà e di gestione novecentesca dei Parodi, anch'essi genovesi, particolarmente attivi nella lavorazione industriale della produzione ittica.

La marginalizzazione del ruolo dei genovesi, nell'immagine che Favignana continua a proporre di sé, è un grave limite non solo sul piano della conoscenza del contesto, quanto soprattutto su quello sostanziale; è un capitolo in bianco di una monografia parziale sulla storia dell'isola e – almeno in questo caso – non per responsabilità degli storici, che ben sanno quanta parte i genovesi abbiano avuto come finanzieri, mercanti e imprenditori nel commercio e nell'economia generale della Sicilia dal medioevo in poi.

È loro merito, infatti, se Favignana fu resa abitabile e se, anno dopo anno, si potenziarono e moltiplicarono le architetture funzionali alla pesca del tonno. Chi avrebbe potuto investire cospicui e ingenti capitali nelle Egadi se non i genovesi, che la ricchezza furono in grado di crearla e moltiplicarla? Chi avrebbe potuto inserire i barili di *sorra* e di *tonnina* tra i prodotti più richiesti nel grande commercio internazionale e resistere al predominio dei mari, prima olandese e poi inglese? Perché, allora, questa sottovalutazione del loro ruolo e da dove trae origine? Forse una spiegazione va ricercata nella sedimentazione dei passati e ripetuti contrasti che larga parte della popolazione manifestava apertamente nei loro confronti; insofferenza verso “stranieri” visti come sfruttatori di ricchezza dell'isola. Atti di intolleranza e persino intimidazioni – come quello prima ricordato a danno del Livolsi – nei confronti degli amministratori e dei fiduciari dei Pallavicini, che non risparmiarono neppure il gabelloto trapanese delle tonnare, don Vito Ali e, in particolare il fratello Giacomo che lo coadiuvava nella gestione e che, nel 1806, fu vittima di un tentato omicidio a colpi di fucile [31].

Un altro esempio illuminante del difficile rapporto con la popolazione è riscontrabile nelle azioni di disturbo dei pescatori locali che, negli anni Sessanta dell'800, raggiunsero un livello tanto elevato di «molestia», da costringere l'imprenditore genovese Giulio Drago, esercente delle tonnare in quel periodo, a chiedere l'intervento della Marina militare, per impedire che le barche dei favignanesi intralciassero le operazioni di “calato” della tonnara. La stratificazione di questi micro-conflitti che i documenti riportano, non è stata ininfluente nella formazione di un cliché da sub-cultura sicilianista: Pallavicini-genovesi-monopolisti *versus* Florio-siciliani-filantropi.

Simili stereotipi, ancora oggi non del tutto rimossi, hanno impedito che la comunità isolana recuperasse le pagine originarie della propria storia, fino alla ricostruzione delle fasi di sviluppo degli edifici privati, delle chiese, delle opere pubbliche e dell'organizzazione della vita economica del paese. La storia di Favignana va scritta per intero, senza zone d'ombra, se non con quelle determinate dall'assenza di reperti archeologici o di fonti documentarie.

L'attività estrattiva nelle cave, dopo un lungo periodo di quasi rimozione, da qualche decennio ha cominciato ad essere studiata, a partire dalle tecniche e dalle due modalità di scavo:

«[...] a cielo aperto (a fossa) e sotterranea (a galleria e pilastri). La scelta del metodo di scavo deriva dalle diverse situazioni orografiche del terreno e spesso si fondono insieme. [...] Questa descrizione dei metodi di estrazione è indispensabile alla comprensione del territorio; essa diventa descrizione esatta delle forme che sono rimaste impresse nel paesaggio: l'opera di sottrazione disegna le pareti, ne definisce la perpendicolarità, gli elementi, le rende praticabili, percorribili, insomma lo scavo produce una continua costruzione del paesaggio, in una forma che è già altro» [32].

Le incisioni ortogonali visibili alle pareti delle cave, a dimostrazione del tracciato dei tagli effettuati, richiamano il reticolo delle chilometriche reti della tonnara, il *calatu*, così come le volumetrie pietrificate del sottosuolo, che si sono andate modificando e ampliando nel tempo, rimandano a un immaginario fondale marino nel quale decine di uomini hanno condotto una cattura incruenta, ma non meno defaticante e pericolosa per la loro vita, che era scandita, dal mattino al tramonto, dal sordo rumore della piccozza.

La pesca del tonno, così come abbiamo imparato a conoscerla e come per secoli si è effettuata, è ormai al suo epilogo e non solo nei mari delle Egadi. È scaduto anche il tempo dei *pirriaturi*, in tutte

le cave siciliane, sopraffatti dalle macchine e dai nuovi materiali per l'edilizia. Tuttavia, c'è una sostanziale differenza nell'estinzione delle due attività: il Mediterraneo è diventato sempre più insidioso per i tonni genetici, ricercati, inseguiti e catturati con strumentazioni sofisticate e con dispiegamento di mezzi aerei e navali; inoltre, il «nostro» mare è diventato anche meno ospitale, perché il suo ecosistema sta subendo gli effetti dell'antropizzazione sfrenata della linea di costa, degli scarichi inquinanti urbani, industriali e delle petroliere, nonché della navigazione di ogni tipologia di navi e di natanti.

Nelle cave, invece, è tornato il silenzio e l'affilata *mannara* per tagliare la pietra è passata dalle mani dell'artiere alle vetrine dei musei del lavoro ma, diversamente dall'ambiente marino, qui la sperimentazione botanica sta trasformando il paesaggio e la natura si prende la sua rivincita; e, in fondo, anche la storia, se si pensa che gli splendidi giardini impiantati dagli arabi in Sicilia sono nati dentro le pareti di antiche cave dismesse. Protette dal vento, all'interno di grandi e piccole cave, in passato regno esclusivo della calcarenite, proliferano adesso piante rigogliose, orti e macchie mediterranee, lungo percorsi dominati da nuovi colori e profumi che lasciano intravedere – dalle viscere del territorio – un orizzonte naturalistico inatteso. L'isola sta riscoprendo la sua seconda anima.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] T. Monticelli, *Del trattamento delle api in Favignana*, Napoli 1807: 3; la stesura del testo risale al 1800, come precisa lo stesso autore a p. 6.

[2] V. Guarrasi, *Le forme della pietra*, in *Le forme del lavoro. Mestieri tradizionali in Sicilia*, a cura di Mario Giacomarra e Giuseppe Aiello, Libreria Dante, Palermo 1990: 24-33.

[3] F. Torre, *Pirriatura e pirreri a Favignana*, in *I mestieri. Organizzazione Tecniche Linguaggi*, Quaderni del Circolo semiologico siciliano, n. 17-18, Palermo 1984: 331.

[4] R. Pirajno, *Dove abita il mito*, in E. Zinna., *Egadi*, L'Ulivo Saraceno, Mascalucia 1991: 15-25.

[5] A. Cusumano, *Madre Pietra. Arte e tecnica del costruire a Salemi*, Comune di Salemi, Salemi 1998: 18.

[6] G.E. Ortolani, *Nuovo dizionario geografico, statistico, e biografico della Sicilia antica e moderna colle nuove divisioni in Intendenze, e Sottintendenze*, Tip. F. Abbate, Palermo 1819: 56. La farina fossile è il residuo di microscopiche alghe della famiglia delle diatomee, studiate dal chimico e mineralogista svedese Johann Gottschalk Wallerius (1709-1785).

[7] S. Struppa, *Favignana. Memorie e note*, Tip. P. Montaina & C., Palermo 1877: 9.

[8] A. Cataliotti, *Favignana. Memorie ed appunti. Con speciale riferimento al Castello di San Giacomo*, Tip. L. Dimora, Girgenti (Agrigento) 1924: 20.

[9] G. Fanelli, *Dai normanni all'età moderna: il lento cammino verso il popolamento*, in F. Maurici, G. Fanelli, *Le Isole Egadi dal tardo antico alle soglie dell'età moderna*, «Nuove Effemeridi», 48 (1999): 42.

[10] F. Maurici, *Per la storia delle isole minori della Sicilia. Le isole Egadi e le isole dello Stagnone nel Medioevo*, in *Acta Historica Archaeologica Mediaevalia*, Barcelona 2001: 206.

[11] T. Spannocchi, *Description de las Marinas de todo el Reino de Sicilia*, copia anastatica del manoscritto del 1575-1578, a cura di Rosario Trovato, Ordine degli Architetti della provincia di Catania, Milano 1993, f. 89. Si veda anche C. Polto, *La Sicilia di Tiburzio Spannocchi*, Istituto Geografico Militare, Firenze 2001.

[12] G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, prima edizione dell'autografo del secolo XVI a cura di Salvatore Costanza, Corrao, Trapani 1984: 26.

[13] M. Giuffrè, *Licentiae populandi*, in *Città nuove di Sicilia XV-XIX secolo – 1. Problemi, metodologia, prospettive di ricerca storica. La Sicilia occidentale*, a cura di Maria Giuffrè, Vittorietti, Palermo 1979, vol. 1°: 225-230.

[14] F. Negro, C.M. Ventimiglia, *Atlante di città e fortezze del Regno di Sicilia 1640*, a cura di Nicola Aricò, Sicania, Messina 1992: 51.

[15] Contratto di gabella dell'Isole e Tonnare di Favignana, e Formiche, Levanzo, Maretimo, ed altro, di proprietà della R.C. ad Ottaviano del Bono per onze 7000 l'anno, 5 settembre 1634, in *Documenti di provenienza delle proprietà del condominio Pallavicini e Rusconi in Sicilia*, Stabilimento tip. Gaetano Nobile, Napoli 1843: 4.

- [16] A.I. Amico di Castellalfero, *Relazione istoriografica delle città, castelli, forti e torri esistenti ne' littorali del Regno di Sicilia*, in Castellalfero & Altri, *Sicilia 1713. Relazioni per Vittorio Amedeo di Savoia*, a cura di Salvo Di Matteo, Fondazione Lauro Chiazzese della Sicilcassa, Palermo 1994: 78.
- [17] Archivio di Stato di Palermo (in seguito ASPa), Deputazione del Regno, serie Riveli, Favignana, busta 2392, anno 1816, «Riveli di rettificazione».
- [18] ASPa, Ministero e Real Segreteria di Stato presso il Luogotenente Generale, Ripartimento Lavori Pubblici, n. 32, «Carta topografica della Favignana isola adiacente alla Sicilia», Palermo, 2 settembre 1829, disegnata da «Pietro Cusmano Agrimensore», cm. 64 x 99. La seconda carta n. 33, non è firmata, né datata: «Pianta topografica della Isola di Favignana ed accennamento de' punti delle coste della Sicilia che più si avvicinano alla stessa», cm. 55 x 68.
- [19] ASPa, Conservatoria del Real Patrimonio. Conservatoria di Registro, busta 2186, anno 1799, «Prospetto dell'Introiti, ed Esiti dell'Isola di Favignana, Formica e delle Tonnare proprie de' Sig.ri Pallavicini».
- [20] ASPa, busta 2186, «Conto delli Perriatori di Favignana a tutto Agosto 1798».
- [21] ASPa, busta 2186, «Piano dell'Introiti dell'Isola di Favignana, Levanzo, e Maretimo ricavato da un Ristretto fatto a tutt'Agosto 1796 dal Razionale dell'Amm.ne di Esse Isole Dn Giuseppe Gnecco».
- [22] M. Zinnanti, *Cenni storici delle Isole Egadi*, Tip. G. Genovese, Monte S. Giuliano (Erice) 1912: 20.
- [23] Seduta del 3 luglio 1844, in *Decisioni della G. Corte de' Conti di Palermo per lo scioglimento della promiscuità*, Tip. B. Virzì, Palermo 1845: 75-78.
- [24] A.M. Fundarò, *Giuseppe Damiani Almeyda tre architetture tra cronaca e storia*, S.F. Flaccovio, Palermo 1999: 14.
- [25] R. Lentini, *Favignana nell'800: architetture di un'economia*, in *Lo Stabilimento Florio di Favignana storia, iconografia, architettura*, a cura di Giuseppe Gini, Renato Alongi, Rosario Lentini, Regione Siciliana, Assessorato dei Beni Culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione, Trapani 2008: 208-213.
- [26] F. Torre, *Pirriatura e pirreri a Favignana* cit.: 330.
- [27] *Annali di Statistica. Condizioni economiche della provincia di Trapani*, Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, Roma 1896: 26.
- [28] *I cavatori di pietra a Favignana*, lettera non firmata inviata al periodico «Il diritto alla vita», anno I, n. 11, 23-1-1898, attribuita dalla prefettura di Trapani all'anarchico Luigi Galleani, coatto a Favignana.
- [29] M. Bologna, *Gli archivi Pallavicini di Genova*, Ministero BB.CC.AA., Genova 1994, vol. I – *Archivi propri*; O. Cancila, *Storia dell'industria in Sicilia*, Laterza, Roma 1995; N. Calleri, *Un'impresa mediterranea di pesca. I Pallavicini e le tonnare delle Egadi nei secoli XVII-XIX*, Unioncamere Liguria, Genova 2006; O. Cancila, *I Florio. Storia di una dinastia imprenditoriale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, (Bompiani 2008).
- [30] Per le fonti rinvenibili negli archivi di Stato e di Palermo cfr. R. Lentini, *Favignana nell'800: architetture di un'economia* cit.
- [31] ASPa, Conservatoria del Real Patrimonio, Conservatoria di Registro, busta 2145, «Memoriale al re di don Vito Ali di Trapani», 1806.
- [32] M. Leonardi, *La cave metodi di estrazione e morfologia del territorio*, in T. La Rocca, «*Gli indistinti confini*», Medina, Palermo 1995: 42.

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 privata e mercato (1779-1851)* (Palermo University Press 2017); *Sicilie del vino nell'800* (Palermo University Press 2019).

Il Vangelo secondo un povero agnostico



Salvator mundi, di Antonello da Messina

di *Vincenzo Meale*

E venne un uomo di nome Gesù

Sono cresciuto in un ambiente cristiano tradizionalista, con una lettura dei vangeli in cui a ogni passo si vedevano prodigi sovrumani. E mi si diceva che senza i miracoli il messaggio contenuto non sarebbe stato da prendere in considerazione. Unica voce dissonante quella di uno scienziato e teologo del Seicento, Blaise Pascal, di cui un insegnante di religione dopo aver elencato le “prove” dell’esistenza di Dio ci propose la “scommessa che non si può perdere”: dato che l’esistenza di Dio è indimostrabile è bene scommettere sulla sua esistenza, perché se esiste abbiamo vinto il paradiso, se non esiste abbiamo ugualmente vinto una vita degna. All’epoca, a me credente, la scommessa parve opportunistica e ripugnante.

È passata tanta acqua sotto i ponti del Tevere, e nel frattempo, un po’ alla volta, mi sono ritrovato agnostico, cioè né “credente” né ateo, perché, non avendo conoscenza di cosa (o chi) c’è o non c’è nella miriade degli altri sistemi solari, e non potendo neppure immaginare i confini dell’Universo, né se ci sia altro fuori di tali confini, non riesco a immaginare se vi sia altro al di sopra; ma nemmeno posso asserire il contrario. Sono agnostico non per scelta, ma per condizione: non so, ignoro. Al tempo stesso mi professo cristiano, ancora più convinto.

Qualcuno obietterà che non possa professarmi cristiano se dubito che Gesù sia parte della Santissima Trinità, figlio unigenito di Dio. Ma Cristo non significa necessariamente questo: la traduzione greca dell’ebraico Messia significa semplicemente unto. Infatti la tradizione messianica asseriva che il Messia avrebbe riportato Israele all’antico splendore del regno di Davide, e Davide, come il suo predecessore Saul, non era diventato re per diritto dinastico, ma perché scelto da un profeta che quando li aveva individuati li aveva indicati ungendone il capo con dell’olio. Gesù capovolge il significato di Messia asserendo più volte nei vangeli che non è venuto a comandare ma a servire. Quindi Cristo significa non più un potere dominante ma una posizione di servizio verso i deboli e gli oppressi. Il che nulla toglie alla possibilità che egli possa essere pure tanto altro.

Ho scoperto che meno sono interessato a vite future e a poteri sovrumani più il messaggio di Gesù di Nazareth appare avvincente. Ma come conciliare questa mia posizione con i testi evangelici? I loro autori sarebbero degli spudorati mentitori? Se dubito dei miracoli dubito anche della veridicità dei testi che sembrano narrarli? Non necessariamente. Provo pertanto a darne una mia possibile lettura col senno di oggi. Il senno di un agnostico, o, se preferite, di un cristiano diversamente abile.

La buona notizia (Euanghelion, latinizzato in evangelium, da cui “Vangelo”)

La trasmissione orale

Gesù non ha scritto nulla. Perché? Qualcuno è arrivato a ipotizzare che non sapesse scrivere, ma, anche se fosse, non ci voleva molto per avere nel seguito qualcuno capace di farlo, a cui dettare il proprio insegnamento. Del resto la tradizione vuole che l’evangelista Matteo fosse l’esattore delle tasse di Cafarnao che risponde alla chiamata di Gesù. Quindi almeno uno che sapesse scrivere c’era. Ma probabilmente Gesù sapeva leggere e scrivere, vista la conoscenza profonda che sembra mostrare dei testi sacri ebraici; conoscenza senza la quale non avrebbe potuto fare breccia nei convincimenti di un popolo fortemente legato alla tradizione. Eppure per avere testi che cerchino di mettere ordine in quel che resta del suo insegnamento bisogna aspettare almeno alcuni anni dopo la sua morte, se non decenni. Perché? La risposta forse sta in un articolo [1] apparso sul n° 136 (gennaio – marzo 2009) di *Qol*, rivista bimestrale di teologia e dialogo interreligioso, in cui il teologo Paolo De Benedetti, buon conoscitore della storia culturale ebraica anche perché cresciuto in quella tradizione, scriveva: «Nel periodo che va da circa un secolo prima della nascita di Gesù a due secoli dopo, l’elaborazione applicativa produce diverse scuole, le più famose delle quali sono quelle di Hillel e di Shammai. Questi due maestri erano ancora vivi quando nacque Gesù, e le due scuole continuarono per oltre un secolo, insieme alla scuola di rabbi Meir. In ognuna di queste scuole venne creandosi un

corpus orale ben consolidato e affidato alla memorizzazione. Infatti era proibito mettere per iscritto la tradizione orale, quasi a sottolineare una certa flessibilità».

Forse Gesù voleva che il suo insegnamento non fosse ingabbiato in forma scritta, facile preda dei teologi di professione. Se così fosse, ci troveremmo davanti al paradosso di una predicazione orale e operosa, fatta assistendo i deboli e gli emarginati e risvegliando coscienze; ma tradotta in testi scritti dopo la morte del protagonista. In tal modo abbiamo testi, scritti riportando quanto si è capito della predicazione di un morto che quindi non può confermare o correggere.

Gli Evangelisti

Dunque Gesù non ha scritto nulla. Dai vangeli (scritti, verrebbe da dire, contro la sua volontà) si evince una predicazione di Gesù volta non a stabilire una ortodossia (almeno nei primi, quelli sinottici; il discorso in parte cambia col successivo vangelo di Giovanni), bensì un cambiamento di mentalità. Non predica delle regole, ma una conversione, un'apertura agli altri, soprattutto ai più deboli. Gli evangelisti pensano di diffondere quest'apertura dell'animo in modo più veloce attraverso la scrittura; e da un lato hanno permesso a noi di conoscere quest'esperienza con il relativo messaggio, ma dall'altro, con il passare del tempo, la scrittura, sopravvissuta agli scrittori, è finita preda dei potenti e dei costruttori di dogmi, di certezze, di regole che permettano di controllare gli aderenti. E da un uomo condannato come eretico dal sinedrio altri uomini hanno tratto giustificazione per condannare a morte donne e uomini per eresia.

Le parabole, ovvero la comunicazione selettiva: Gesù all'osteria o in un simposio di intellettuali?

... i discepoli ...: "Perché parli loro in parabole?". Egli rispose: "Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ad essi invece non è stato dato ..." (Mt 13, 10-11).

Nell'edizione del 1935 dell'Enciclopedia Italiana Treccani Nicola Turchi scriveva:

«Parabola (dal greco παραβολή "collocazione di una cosa accanto a un'altra", quindi "comparazione", "similitudine"). – Per essa un argomento per sé difficile e astruso viene chiarificato ravvicinandolo a uno più chiaro, desunto sempre dalla vita reale... Da questo significato generico, che si ritrova nella retorica greca e latina, la parabola ha assunto nel Nuovo Testamento un valore più ampio. Essa è sempre una similitudine, ma assai più sviluppata e sceneggiata al punto da raggiungere le proporzioni di un racconto, a illustrazione d'una verità religiosa o morale ... Soltanto i vangeli sinottici contengono parabole, talune appena accennate, in numero di 28, altre completamente sviluppate, in numero di 21. Di queste ultime, quattro assurgono al valore di racconti illustrativi d'una verità religiosa o morale e sono quelle del buon samaritano (*Luca*, X, 29-37), del ricco avaro (*Luca*, XII, 16-21), del ricco epulone (*Luca*, XVI, 19-31) e del fariseo e del pubblicano (*Luca*, XVIII, 9-14). La parabola è la forma propriamente originale dell'insegnamento di Gesù e da essa appunto il popolo coglieva la differenza che separava detto insegnamento da quello degli scribi e dei farisei».

Quindi la parabola permetteva di ragionare con i poveri che normalmente, non sapendo leggere, avevano difficoltà ad accedere alle elaborazioni filosofiche ("... a loro non è stato dato...").

A conclusione di questi pochi cenni sull'uso della metafora al tempo degli evangelisti, va ricordato che in quel periodo aveva notevole successo l'opera di un filosofo della diaspora ebraica in Egitto, Filone d'Alessandria, nato tra i venti e i trent'anni prima di Gesù e morto una decina d'anni dopo di lui; e Filone per interpretare i testi biblici in chiave etico-filosofica aveva adottato la tecnica greca dell'interpretazione metaforica [2].

Quanto al vangelo di Giovanni, Turchi ci faceva notare che non mette parabole in bocca a Gesù. Ma a me pare che anche Giovanni faccia uso di parabole, solo che ci mette dentro Gesù e usa uno stile che le rende, sì comprensibili, ma non ai semplici, bensì ai sapienti che sappiano di numerologia, di platonismo e di esegesi biblica: più avanti vedremo le nozze di Cana, con tutto ciò che vi ha trovato il biblista Alberto Maggi; e vedremo anche il racconto della resurrezione di Lazzaro.

E così abbiamo parabole per due uditori diversi. In ogni caso la parabola è selettiva. Ad esempio prendete la frase in Mt 5, 14-16 "... Voi siete la luce del mondo; ... né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio ... Così splenda la vostra luce davanti agli uomini ...". Quando, da bambino, la sentii la prima volta, mi si disse che il moggio era un secchio. Solo anni dopo ho scoperto, grazie a un vocabolario, che era qualcosa di più: I moggi erano secchi tutti della stessa dimensione per poter misurare le granaglie. I contadini e i commercianti quindi capivano immediatamente il significato nella sua interezza. Tra i ceti abbienti della città forse non tutti potevano afferrare il riferimento all'ambiguità che si può vivere nel momento in cui ti dici fratello di chi è anche la tua controparte in una compravendita.

Proprio per questa caratteristica la parabola resta valida finché resta l'ambiente socioculturale in cui è nata. Se l'ambiente cambia, la parabola va spiegata e quindi perde il suo valore. Prendiamo il capitolo 13 del vangelo di Matteo dedicato al significato di "regno di Dio". Inizia con la parabola del seminatore poco attento che getta i semi anche su terreni poco adatti e quindi il risultato è positivo solo quando il terreno è adatto. Qui stranamente, una volta andata via la folla, Gesù sente il bisogno di spiegare la parabola ai discepoli, dando così per scontato che non l'abbiano capita. Poi prosegue con altre parabole sul "regno", paragonandolo alla zizzania, alla senape, al lievito ... A questo punto sono i discepoli a chiedere il significato, ma non di tutte le parabole ma solo per quella della zizzania. Qui si apre uno spiraglio per una spiegazione: scrive il biblista Paolo Farinella, a proposito della prima parabola, quella del seminatore, di una «triplice dimensione: la parabola originaria di Gesù, la valutazione che ne fa Matteo e l'interpretazione che ne ha dato la Chiesa primitiva» [3].

Concordo, ma non sul tempo dell'inserimento dell'interpretazione della "Chiesa primitiva": il fatto che abbiano bisogno di spiegazione solo le parabole di stretto ambiente agricolo (la senape è un prodotto agricolo ampiamente usato anche in città, mentre la zizzania è una delle tante piante infestanti conosciute solo dai contadini) fa pensare a una realtà sociale diversa da quella all'interno della quale è nata la parabola: Quindi penserei non alla Chiesa primitiva, quella del primo secolo, ma a quella del 3° secolo, quando la cristianità si è ormai diffusa in tutto l'impero romano diventando una realtà prevalentemente urbana, tanto da chiamare pagani (da pagus – villaggio) i credenti nelle preesistenti religioni. E a tante comunità cristiane delle grandi città cominciano a non essere comprensibili parabole destinate a gente legata alla campagna. Ed ecco che l'idea di un amanuense di inserire nel testo di Matteo le spiegazioni opportune deve essere piaciuta a tal punto da prevalere sul testo primitivo ed essere finita anche nelle copie del 4° secolo giunte fino a noi.

Ma a questo punto è difficile capire con precisione quanto sia rimasto del 13° capitolo scritto da Matteo, e se la durezza del destino che attende la zizzania fosse già nella penna dell'evangelista o sia scaturita dalle mani di cristiani successivi incattiviti dalla durezza di persecuzioni ormai più che secolari. A ogni modo una cosa è sicura: la struttura portante (le parabole) è di Matteo, e queste parabole, pur molto diverse tra loro, hanno una caratteristica comune: sono istantanee, a indicare che il regno di cui si parla non è una realtà sociale di lunga durata ma episodi della vita di una persona. E se ciò è vero, poco collima con la fine del mondo e il giudizio universale con cui si conclude il brano delle parabole del regno e che quindi sembra anch'esso una aggiunta successiva.

Le traduzioni [4]

Migliaia di anni, con ripetuti cambi di lingua e molteplici mutamenti sociali possono rendere ambiguo un testo. Mi paiono particolarmente significativi tre esempi:

Servi o bambini?

Sedutosi, chiamò i dodici e disse loro: "Se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti". E preso un bambino, lo pose in mezzo e abbracciandolo disse loro: "Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me: chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato" (Mc 9, 35-37).

Mi pare che tanti secoli di cristianesimo abusato da ricchi e potenti abbiano lasciato delle incrostazioni anche nelle traduzioni. Si prenda questo brano di Marco: nel testo greco si usa la parola “paidios” tradotta in latino “puer”, e in italiano “bambino”. Però le parole greca e latina sono ambigue, perché significano anche “servo addetto ai lavori umili”, come accadeva ancora pochi decenni fa con l’italiano “ragazzo di bottega”, che stava a indicare non un’età ma una condizione servile; o col francese *garçon*: ragazzo, ma anche lavoratore dipendente (da cui il nostro “garzone”) o, in inglese, con *boy* (cowboy non fa riferimento all’età ma al mestiere). Eppure ancora oggi nel tradurre Marco 9.36-37 si parla di bambini quando un attimo prima si parlava di servizio come identificativo di chi voglia primeggiare in una comunità cristiana. E poi perché un bambino avrebbe bisogno di essere tolto alla propria famiglia e “accolto”?

Poco prima, al versetto 35, Marco ha usato in greco, per esprimere il concetto di servitore, non *paidios* ma *diàconos* (in latino *minister*), che è una parola accettabile dai potenti perché indica una condizione di servitù di prestigio: ancora oggi un burocrate di alto livello si vanta di essere un servitore dello Stato, ma solo il contestatore lo chiamerà “servo del potere”; e in ambiente ecclesiale il diacono non è l’ultimo dei fedeli. Ben diverso è assumere il ruolo di servo addetto alle mansioni più umili: molti potenti farebbero fatica ad accettarlo. Eppure proprio questo potrebbe essere lo scopo di una bellissima provocazione che usa una parola ambigua per indicare una condizione ancor più marginale: il bambino a servizio, il lavoro minorile nei panni di uno sguattero; o, ancora peggio, il bambino schiavo, preda di una guerra recente o figlio di schiavi; e allora il verbo “accogliere” sarebbe dirompente: trattarlo non come mano d’opera “a perdere”, ma come un figlio: farsi carico della sua crescita.

In ogni caso, anche se si parlasse di servo adulto, resterebbe valido il verbo “accogliere” perché suffragato dalla lettera con cui Paolo rimanda a Filemone lo schiavo fuggito e poi fattosi cristiano, raccomandandolo “perché tu potessi riaverlo per sempre, non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello diletto ... accoglilo come fossi io” (lettera a Filemone,15-17)

Il problema della traduzione si pone anche nel corrispondente passo di Matteo 18,1-5 perché il successivo versetto 18,10 ha senso solo se si parla non genericamente di bambini, ma di servi e di lavoro minorile: “Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli”. Perché disprezzare i bambini? Invece sicuramente si disprezzavano i servi, soprattutto se addetti alle mansioni più umili, e ancor più se schiavi.

Ma, oltre un millennio e mezzo dopo, come le aristocrazie/oligarchie “cristiane” potevano accettare tale messaggio, avendo riscoperto l’utilità economica della schiavitù nelle colonie americane?

Euanghelion = Vangelo? Ekklesia = Chiesa?

Una parola nel corso dei secoli può acquisire significati nuovi che finiscono per mettere in ombra il significato originario. Dopo millenni la fonetica rimane pressappoco la stessa ma il significato no: abbiamo così una traduzione ambigua perché carica di ricordi e di realtà che all’epoca della scrittura dei vangeli non potevano esserci. Avete mai udito la frase “questo è vangelo” col significato di “questo è fuori discussione”? “di questo testo non si può cambiare neppure una virgola”? Secoli di contrasti all’interno della cristianità, anche su singole parole, all’epoca della scrittura dei vangeli erano inimmaginabili, e anche un secolo dopo, quando furono considerati inaccettabili diversi vangeli, se ne dichiararono canonici ben quattro, sicuramente non identici. Il titolo *Euanghelion* (Buona notizia) sta a significare che quel che conta è la notizia nel suo insieme (il capovolgimento del rapporto con Dio) e non la singola parola. D’altronde quando non esisteva la stampa e si voleva mandare un testo da una comunità a un’altra bisognava copiarlo a mano con possibili errori o piccoli cenni d’interpretazione; e questo per quasi tre secoli, perché i testi interi più antichi a noi pervenuti (il Codice Vaticano e quello Sinaitico) sono del quarto secolo. Che qualche amanuense pensasse di chiarire meglio il pensiero di un autore finendo per cambiarlo, lo prova la maledizione che l’autore dell’Apocalisse detta di Giovanni lancia nei confronti di chi oserà modificare il testo della sua opera: “Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro:

a chi vi aggiungerà qualche cosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro, e chi toglierà qualche parola di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro" (Apocalisse 22,18-19). E pensate quante migliaia di volte saranno stati trascritti i vangeli nel corso di quei secoli!

Chi all'epoca poteva immaginare che successivamente la parola Vangelo da racconto della Buona Notizia si sarebbe trasformata in sinonimo di verità indiscutibile, parola per parola, da sostenere anche con le armi? Quando nel Vangelo trovate questa parola provate a sostituirla con "la buona notizia", e vedrete che qualche volta l'intera frase acquista un significato diverso. E che dire di Chiesa? Oggi vengono in mente l'edificio in cui ci si riunisce, oppure una realtà sociale ben strutturata con una stratificazione gerarchica che all'epoca della scrittura era inimmaginabile, mentre il significato della parola greca era estremamente semplice: *assemblea*, luogo in cui si vive tra uguali, o quasi, e si decide insieme, che stando agli Atti degli apostoli 6,1-6 era la realtà della prima comunità cristiana, pur con particolare reverenza verso coloro che avevano conosciuto Gesù o che più dedicavano la propria vita a diffondere la buona notizia. E quando le comunità si moltiplicano al di fuori di Gerusalemme il termine viene usato al plurale (Atti 16, 5) mostrando che l'autonomia di ciascuna comunità era preservata.

I miracoli

Fatta questa necessaria premessa, prendiamo in esame i testi laddove parlano di miracoli, iniziando dai miracoli su Maria e su Gesù:

Gesù nato da una vergine?

Saulo di Tarso, ebreo ma nato cittadino romano col nome latinizzato in Paolo, appena una ventina di anni dopo la morte di Gesù e prima che venissero scritti i vangeli nella forma che conosciamo, scrivendo alla comunità cristiana già esistente in Roma, afferma "Gesù ... nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito ..." (Lettera ai romani 1,1). Quindi Gesù nato da Giuseppe, non adottato. E divenuto figlio di Dio per lo spirito che lo ha animato e che lo ha portato a predicare, non il timore per un imperatore celeste, ma l'amore di un padre celeste, per cui, ovviamente, diventa figlio di Dio, e lo diventano anche tutti coloro che percepiscono la verità contenuta nella sua predicazione.

Qualcosa di simile si trova nella lettera agli Ebrei Eb 2,9-11: "Fratelli e sorelle, quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli provasse la morte a vantaggio di tutti. Conveniva infatti che Dio – per il quale e mediante il quale esistono tutte le cose, lui che conduce molti figli alla gloria – rendesse perfetto per mezzo delle sofferenze il capo che guida alla salvezza."

Gesù meno di un angelo? È vero che, all'inizio della lettera e poi ai versetti 14-16 del 4° capitolo, l'autore chiama Gesù "il Figlio di Dio, superiore agli angeli", ma ciò può significare che le parole non stanno a indicare verità teologiche, ma sono semplicemente delle iperboli che, in quanto iperboli, possono anche essere contraddittorie; oppure potrebbero semplicemente dire, in perfetta sintonia con la lettera ai Romani, che l'insegnamento e l'esempio fattivo di Gesù di Nazareth è talmente grande da fargli meritare per primo il titolo con cui indicava coloro che vivono nel soffio dello Spirito. In questo caso il mistero della Trinità si chiarirebbe: non sarebbe più il mistero di un dio unico ma in tre persone, ma sarebbe lo schema molto semplice del legame tra Dio e l'umanità attraverso lo Spirito, il "soffio" vitale.

Sia Matteo che Luca sembrano impedire tale interpretazione perché narrano l'annuncio, alla fanciulla ancora vergine o al promesso sposo, del prossimo concepimento senza contributo maschile, per azione divina; e una tradizione successiva, da noi non ancora scomparsa, ha addirittura stabilito la verginità di Maria a vita, anche se gli evangelisti parlano di fratelli e sorelle di Gesù (vedasi Matteo 13,55 e Marco 6,3). Eppure un segnale della necessità di una diversa lettura l'avrebbe dovuto dare il

fatto che l'altro vangelo sinottico, quello di Marco, si disinteressa totalmente della nascita, iniziando da Gesù, già adulto, che si fa battezzare da Giovanni il battezzatore. In realtà, secondo me, siamo in presenza di una metafora come dimostro più avanti esaminando il racconto, scritto da Luca, del ritrovamento, da parte dei genitori in disperata ricerca, di Gesù dodicenne tra i dottori della legge. Probabilmente solo nel secondo secolo si comincia a interpretare come storicamente avvenuto il concepimento miracoloso, con conseguente reazione di alcuni scrittori cristiani [5].

Nelle comunità cristiane, in cui la componente proveniente da altre tradizioni religiose diverse da quella ebraica diventava progressivamente maggioritaria, questa metafora non era una novità per chi veniva dalla religiosità greco-romana perché faceva venire in mente le allegorie delle divinità che inseminano fanciulle per far nascere semidei. D'altra parte quei pagani che fino allora avevano creduto fisicamente vere quelle storie di mescolanza tra dèi, semidei e umanità, e tutti coloro che, da qualunque religione provenissero, pensavano a un dio prestigiatore pronto a modificare continuamente le leggi di natura insite nel creato, quando aderiscono alle comunità cristiane portano nel proprio bagaglio culturale questa possibilità fisica di mescolanza tra divino e umano, e, come in precedenza non avevano inteso come metafore i racconti ebraici o greci e romani, così ora prendono per fisicamente avvenuto il concepimento senza rapporto sessuale.

Se esaminiamo attentamente l'inizio del vangelo di Matteo notiamo che inizia con la genealogia di Gesù, una genealogia fatta di decine di nomi maschili che generano figli, e solo quattro volte compare anche il nome della donna con cui l'uomo ha generato il proprio figlio: un nome che, almeno per due donne, riconduce a un comportamento poco onorevole dell'uomo in questione, soprattutto infamante quello di Davide perché ricorda l'assassinio di Uria, generale eteo dell'esercito ebraico fatto uccidere a tradimento da Davide per poterne sposare la vedova; proprio quel Davide venerato da coloro che aspettavano un Messia nei panni di un prode che guidasse la rinascita di quel regno. Ebbene quella genealogia termina con "... generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù ..." (Mt. 1,16), con una contrapposizione palese tra una successione di uomini nati da altri uomini mediante uno strumento generazionale non degno, il più delle volte, di essere menzionato e Maria, il cui marito diviene marginale fino al punto di renderlo evanescente. A me sembra il formidabile inizio di un testo avente per scopo di parlare di un capovolgimento culturale e sociale; capovolgimento difficile da accettare, tanto da spiegare il successo millenario dell'interpretazione miracolistica che permette di evitare un tema dirompente in una società maschilista. E quanto lo fosse anche nelle comunità cristiane lo attesta il brano della cosiddetta adultera che, come vedremo, per alcuni secoli fu tolto dal vangelo di Luca, salvo poi rimetterlo ma, probabilmente per errore involontario, nel vangelo di Giovanni.

Però proprio il Vangelo di Luca, collocando la genealogia non all'inizio ma solo al capitolo 3, cioè dopo i racconti dell'infanzia, avendola privata dei riferimenti polemici, non nominando Maria e sostituendo al martellante "generò" il neutrale "figlio di", annulla la potenza della metafora (e a me fa pensare a un successivo inserimento da parte di un amanuense che non aveva capito il significato metaforico del brano di Matteo e non voleva lasciare il testo senza un riferimento alla discendenza da Davide). Luca, che ovviamente conosceva il testo di Matteo, già prima del capitolo 3 mette due indizi che ci rivelano che nei due testi siamo in presenza di intenzioni diverse dei due scrittori nell'uso delle parabole: 1) racconta dei pastori senza accennare all'arrivo dei magi, il che in una ricostruzione biografica dovrebbe portare il lettore a chiedersi chi dei due sbagli; 2) aggiunge, cosa ancor più dirompente, l'episodio di Gesù dodicenne che vedremo tra poco.

I pastori o i magi?

Gesù nacque a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode. Alcuni Magi giunsero da oriente a Gerusalemme e domandavano: "Dov'è il re dei Giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella, e siamo venuti per adorarlo" (Mt.2,1-2).

La nascita di Gesù è raccontata come degna introduzione a un evento portentoso: la Buona Notizia del superamento di lacci e laccioli, per permettere la crescita della fede, dell'empatia [6] per gli altri, della convinzione che sia possibile un'umanità più coesa. Il siriano Luca la vede in un quadro tipicamente ebraico (l'annuncio ai pastori, gli ultimi nella scala sociale del tempo ma anche coloro che meglio potevano far ricordare l'età aurea d'Israele: quella dei patriarchi con le loro greggi e del giovane Davide intento a pascolare le pecore, ignaro della scelta divina di farne il sovrano di un grande popolo), mentre Matteo, che imposta tutto il suo scritto per parlare agli ebrei e dir loro che Gesù è il novello Mosè che sta estendendo il messaggio di salvezza a tutta l'umanità, rende partecipi all'evento non ebrei ma stranieri, e stranieri non convertiti all'ebraismo ma addirittura rappresentanti autorevoli di altra religione: qualcuno ipotizza che siano sacerdoti della divinità iranica all'epoca adorata anche in zone non lontane dalla Palestina [7], altri parlano di astrologi caldei [8].

In ogni caso, oltre a essere di altra religione, erano degli astrologi (hanno saputo dell'evento non dalla lettura della Bibbia ma dall'osservazione del cielo), e questo andava contro i precetti religiosi ebraici: "non praticate la divinazione né l'incantesimo" (Levitico 19,26). Quale miglior metafora per dire che si può arrivare alla Buona Novella da qualunque cultura, da qualsiasi religione? E lo fa proprio Matteo, evidentemente nel tentativo di convincere quegli ebrei che, pur attratti dal messaggio evangelico, avevano difficoltà ad accettare la condivisione con dei pagani perché abituati, fin dall'infanzia, a considerarli impuri. Il biblista Paolo Farinella scrive:

«il bimbo nato giudeo da giudei ... accoglie i Magi ... che non appartengono alla tradizione ebraica. ... A Natale prendiamo atto che Gesù è nato ebreo per sempre e all'Epifania che questa nascita è un progetto di alleanza per tutti i popoli, per tutte le culture e nazioni. L'Epifania è il superamento definitivo dell'identità cristiana con una civiltà particolare e seppellisce per sempre i tentativi maldestri dei laici devoti o dei religiosi atei che rinchiudono il cristianesimo nella prigione di una cultura o segmento di civiltà, appunto quella occidentale, negandone l'essenza universale ...» [9].

Ho cercato di immaginare le furiose discussioni che deve aver suscitato la lettura del brano di Matteo nelle sinagoghe. Sì, nelle sinagoghe, perché si è sempre asserito che Matteo scrivesse per gli ebrei, e gli ebrei si riunivano il sabato in sinagoga; e ci andavano anche gli ebrei attratti dalla "buona novella" di Gesù di Nazareth. Solo verso la fine del primo secolo la componente farisaica prenderà il sopravvento stabilendo l'attuale canone ebraico della Bibbia ed espellendo coloro che a testi nuovi (tra cui i Vangeli) facevano riferimento. Ebbene con questo brano si ribadiva ciò che già Saulo e Simone detto Pietro avevano affermato decenni prima: si può accogliere la buona novella anche senza passare attraverso un'unica religione, e l'esempio sono questi astrologi della Mesopotamia o della Persia.

La strage degli innocenti e la fuga in Egitto

Un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: "Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto, resta là finché non ti avvertirò, perché Erode sta cercando il bambino per ucciderlo". Erode ... mandò ad uccidere tutti i bambini di Betlemme e del suo territorio dai due anni in giù ... Morto Erode, un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe in Egitto e disse: "Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va' nel paese d'Israele ..." (Mt 2,13-23)

A me pare che Matteo continui nella costruzione di metafore intorno alla figura di Gesù per anticipare ciò che andrà sostenendo nel libro: Gesù è venuto a chiudere l'era mosaica della legge e ad inaugurare l'era della fede. Ecco allora che Matteo ripete in poche frasi i miti di fondazione del popolo ebraico: salvato da una strage di innocenti come Mosè (vedi Esodo 1,15-2,10), trasportato in Egitto come Giuseppe, infine torna dall'Egitto come gli antenati del popolo ebraico guidati da Mosè. E che non sia biografico il racconto mi pare che lo dimostri anche il seguito: "Avendo però saputo che era re della Giudea Archelào al posto del padre Erode, ebbe paura di andarvi. Avvertito poi in sogno, si

ritirò nelle regioni della Galilea, e, appena giunto, andò ad abitare in una città chiamata Nazareth ...”. Non aveva nessun senso sentirsi più sicuri per il fatto che alla morte di Erode i romani avevano diviso il suo regno: la Galilea era stata assegnata ad un altro figlio di Erode, Erode Antipa, che però non aveva nulla da invidiare al fratello Archelào quanto a ferocia essendo colui che poi farà tagliare la testa a Giovanni il battezzatore. La distinzione tra i due sovrani serviva solo a ricollocare Gesù nella terra d’origine: la Galilea e non la Giudea.

Dall’infanzia all’adolescenza

I vangeli non sono biografie ma percorsi verso la percezione del senso della vita. A maggior ragione non sono biografici i vangeli dell’infanzia di Gesù, perché, mentre nel presentare l’insegnamento a distanza di soli alcuni decenni ci sono sicuramente anche episodi della vita del maestro raccontati da chi lo ascoltava e lo seguiva, al contrario, nel raccontare l’infanzia, ai genitori, unici testimoni, vengono attribuiti comportamenti così contraddittori da mostrare che non si sta scrivendo una biografia: prendiamo l’episodio di Gesù dodicenne che resta nel tempio a discutere con i dottori della legge, e alla domanda dei genitori che, disperati, lo cercavano da tre giorni “Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo” rispose: “Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?”. L’evangelista commenta: “Ma essi non compresero le sue parole” (Lc 2,48-50). Quale madre, sapendo di un concepimento anomalo e di uno spettacolare affollamento di pastori e di Magi intorno al neonato, non avrebbe capito? Anche perché in precedenza lo stesso Luca aveva sottolineato “Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditando nel suo cuore” (Lc 2,19). Secondo me, la contraddizione è così palese che non può che essere voluta: l’autore sa che i suoi lettori capiscono che si tratta di allegorie, pertanto nel prosieguo del racconto non se ne sente vincolato. Quanto alla annotazione “serbava” riferita solo a Maria escludendo Giuseppe, conferma la rivoluzione “copernicana” già scritta da Matteo: Gesù è stato generato da donna, con il contributo marginale d’un uomo.

Il battesimo e le tentazioni nel deserto

In quei giorni Gesù venne da Nazareth di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. E, uscendo dall’acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. E una voce dal cielo: “Tu sei il figlio mio prediletto, in te mi sento compiaciuto”. Subito dopo lo Spirito lo sospinse nel deserto e vi rimase quaranta giorni, tentato da satana; stava con le fiere e gli angeli lo servivano (Mc 1,9-13).

Sembra una cristologia non omogenea e non ancora codificata; questo brano di Marco è emblematico con le sue contraddizioni: il deserto era considerato scuola di resistenza fisica e mentale, di ricerca dell’essenza della vita; in questo caso, luogo di purificazione religiosa. Marco quindi appare coerente nel descrivere un processo di iniziazione, avviato con il battesimo alla scuola di Giovanni il battezzatore, il grande riformatore che, con la purificazione nelle acque del Giordano, svincolava i credenti dal potere dei sacerdoti basato sulla remissione delle colpe mediante sacrifici di animali nel Tempio. Gesù, vista l’illuminazione, al momento del battesimo, di essere il figlio prescelto da Dio, doveva seguire l’esempio del battezzatore e fare la quarantena nel deserto. Ma qui si ha una variante: mentre Giovanni aveva vestito pelli e mangiato locuste, cioè aveva condotto una vita di privazioni, Gesù viene servito dagli angeli: sembra quasi la descrizione di un turista europeo di oggi che va nel Sahara con un tour operator di buon livello a provare l’esperienza del deserto, ma senza i rischi e le ristrettezze della vita dei beduini. Quindi un Gesù un po’ solo uomo in formazione e un po’ divino: conferma di una comunità incerta sulla natura di Gesù ma che di questa incertezza non fa un dramma? Negli altri due vangeli sinottici, mentre “la buona novella” scritta da Luca conserva un po’ di ambiguità tra investitura vissuta intimamente da Gesù al momento del battesimo o rivelata anche ad altri, quella secondo Matteo pare fare una scelta ben chiara mettendo in bocca a Giovanni la frase “Io ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?” (Mt 3,14). Ma poi, raccontando di Giovanni

in carcere lo dice dubbioso: «avendo sentito parlare delle opere del Cristo, mandò a dirgli per mezzo dei suoi discepoli: “Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un altro?”» (Mt 11, 2-3), togliendo molto valore alla prima affermazione: o il primo brano è un inserimento successivo o Giovanni il battezzatore pensa al Messia tradizionale che avrebbe governato da Gerusalemme, e si meraviglia che non si decida a prendere il potere.

Decenni dopo, l’evangelista Giovanni, convinto che Gesù fin dalla nascita fosse consapevole d’essere il “verbo di Dio” non accetterà neppure l’ipotesi che Gesù potesse essere considerato, almeno all’inizio, discepolo di qualcuno, e non scrive di battesimo di Gesù, ma di riconoscimento da parte del battezzatore: “Ecco l’agnello di Dio ...” (Gv. 1,29-34). E poi, quando il battezzatore viene a sapere che anche Gesù sta battezzando poco più in là, l’evangelista gli fa dire “Questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire” (Gv 3,26-30). Infine non scrive della successiva purificazione nel deserto perché se Gesù è fin dalla nascita il verbo di Dio ovviamente non ha bisogno di una “quarantena” per imparare a resistere alle tentazioni.

I miracoli attribuiti a Gesù, che invece li attribuisce alla fede dei miracolati (malattia fisica e malattia morale)

... erano venuti per ascoltarlo ed essere guariti dalle loro malattie ... (Lc 6,18); ... e gli disse “Ecco che sei guarito; non peccare più perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio” (Gv 5,14).

Nella tradizione ebraica la sanità fisica e quella morale erano strettamente legate; si riteneva che le malattie fossero la punizione per qualcosa non gradito al Signore. L’idea di una vita ultraterrena, con punizione o gratificazione a chiusura della vita, cominciava solo allora a diffondersi anche grazie proprio ai vituperati farisei. Per questo diversi miracoli contenuti nei vangeli possono essere considerati non un cambiamento fisico ma una conversione moral

A Nazareth: ... non vi poté operare alcun prodigio, ma solo impose le mani a pochi malati e li guarì (Mc. 6,1-6). Sembra quindi che i “miracoli” vadano divisi in due categorie: guarire i malati e “fare prodigi”. In questo caso non c’è una piena identificazione tra malattie del corpo e malattie dell’animo, e sembra dire che Gesù avesse una certa capacità di curare malattie, che s’intendesse di medicina. Del resto, sempre secondo Marco, Gesù ridà la vista al cieco di Betsaida procedendo per gradi come fa normalmente un medico (Mc. 8,22-25). Racconto che poi, diversi decenni dopo, può essere servito di base all’autore del quarto vangelo per la bella metafora del cieco dalla nascita.

L’emorroissa e la figlia di Giàiro

Si recò da lui uno dei capi della sinagoga, di nome Giàiro, il quale, vedutolo, gli si gettò ai piedi e lo pregava con insistenza: La mia figlioletta è agli estremi; vieni a imporle le mani perché sia guarita e viva. Gesù andò con lui. Molta folla lo seguiva e gli si stringeva intorno.

Or una donna, che da 12 anni era affetta da emorragia e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, udito parlare di Gesù venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: “Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello sarò guarita”. E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì nel suo corpo che era stata guarita da quel male. Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: “Chi mi ha toccato il mantello?” ... E la donna, impaurita e tremante ...gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: “Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va in pace e sii guarita dal tuo male”.

Mentre ancora parlava, al capo della sinagoga, dalla casa, vennero a dire: “Tua figlia è morta. Perché disturbi ancora il maestro?”. Ma Gesù, udito quanto dicevano, disse al capo della sinagoga: “Non temere, continua solo ad avere fede!”. E non permise a nessuno di seguirlo fuorché a Pietro, Giacomo e Giovanni, fratello di Giacomo. Giunsero alla casa del capo della sinagoga ed egli vide trambusto e gente che piangeva e urlava. Entrato, disse loro: “Perché fate tanto strepito e piangete? La bambina non è morta, ma dorme”. Ed essi lo deridevano. Ma egli, ... presa la mano della bambina, le disse...: “Fanciulla, io ti dico, alzati!” Subito la fanciulla si alzò e si mise a camminare: aveva 12 anni ... (Mc 5,22-43).

Apparentemente qui abbiamo due miracoli, uno incastonato nella narrazione dell'altro; ma ci sono alcuni segni che ci fanno ipotizzare che ci si trovi davanti a un'allegoria costruita su Gesù. Innanzitutto il ripresentarsi del numero dodici fa pensare che i due personaggi raffigurino Israele e le sue contraddizioni: l'emorroissa con i suoi dodici anni di malattia e di impurità, dato che perdite di sangue facevano considerare impura dal punto di vista religioso e sociale chi le aveva, sembra raffigurare i "brutti, sporchi e cattivi" della società, mentre la figlia del capo della sinagoga (e le sinagoghe sparse sul territorio erano il luogo di aggregazione intorno all'identità ebraica) rappresenta bene la parte "buona e devota" d'Israele, sempre pronta a sbocciare a nuova vita, come le ragazze di 12 anni ormai prossime al matrimonio e alla riproduzione di quella società che i "rivoluzionari senza se e senza ma" consideravano morta e irrecuperabile. A questo si aggiunga la scelta dei tre discepoli ammessi alla scena della resurrezione. Sono i soliti tre dalla testa dura, tentati dal potere perché convinti che quella realtà umana fosse irrecuperabile alla conversione spontanea. Ma, sembra dire l'apologo, nessun vivente è morto al bene, è solo intorpidito dal ripetersi continuo della sopraffazione del forte nei confronti del debole e va risvegliato con l'esempio.

Matteo (9,18-26) e Luca (8,40-56) riportano i due episodi ma non è chiaro se in chiave allegorica (Matteo ripete i dodici anni della malattia ma non l'età della bambina e nemmeno la scelta dei tre discepoli; Luca invece riporta anche l'età della bambina ma con l'aggiunta di "circa" che stonerebbe in un'allegoria). Significati diversi del brano o modifiche di amanuensi nei contrasti interni alla cristianità del 2° e 3° secolo?

La moltiplicazione dei pani e dei pesci

Sul far della sera, gli si avvicinarono i discepoli e gli dissero: «Il luogo è deserto ed è ormai tardi; congeda la folla perché vada nei villaggi a comprarsi da mangiare». Ma Gesù disse loro: «Non occorre che vadano; voi stessi date loro da mangiare». Gli risposero: «Qui non abbiamo altro che cinque pani e due pesci!». Ed egli disse: «Portatemeli qui». E, dopo aver ordinato alla folla di sedersi sull'erba, prese i cinque pani e i due pesci, alzò gli occhi al cielo, recitò la benedizione, spezzò i pani e li diede ai discepoli, e i discepoli alla folla. Tutti mangiarono a sazietà, e portarono via i pezzi avanzati: dodici ceste piene (Mt 14, 15-20).

Questo "miracolo", su cui torneremo nel capitolo dedicato alla fede per ragionare sulle conseguenze della fede della Cananea, può essere inteso in due modi diversi, ma non contrapposti. Innanzitutto il miracolo dell'esempio: proviamo a immaginare che qualcuno di coloro che si erano fermati ad ascoltare Gesù fosse di passaggio, in un viaggio che poteva essere anche di una giornata e più; e il vangelo dice che molti erano venuti "dalle città" per Gesù. Chi intraprendeva un viaggio spesso si portava qualcosa da mangiare; per cui si può immaginare che di fronte all'esempio di chi metteva a disposizione il proprio cibo altri abbiano fatto altrettanto; inoltre l'episodio, collocato da Marco e Matteo subito dopo la notizia della morte di Giovanni il battezzatore, prefigura la comunità cristiana ricordando che la predicazione di Gesù non è riservata ai teologi e non si limita a ridurre il potere dei sacerdoti, ma ha effetti pratici sulla convivenza umana. Quanto alle ceste degli avanzi, sicuramente hanno un significato allegorico (12 quando la predicazione è rivolta alle 12 tribù d'Israele, e, vedremo poi, 7 quando, dopo l'episodio della Cananea, il nuovo "miracolo" della moltiplicazione sarà rivolto all'intera umanità): la proposta di fede di Gesù, inizialmente solo ebraica, verrà estesa, dopo l'episodio della cananea, all'intera umanità.

Il cieco (o i due ciechi) di Gerico

Mentre partiva da Gerico ... il figlio di Timeo (nel testo greco "Timaios"), Bartimeo, cieco, sedeva ... a mendicare. ... cominciò a gridare ... "Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!" ... Gesù gli disse: "Che vuoi che faccia?" "Rabbunì, che io riabbia la vista!" "Va', la tua fede ti ha salvato". E subito riacquistò la vista e prese a seguirlo (Mc 10,46-52).

Quando ero bambino questo episodio mi veniva raccontato come miracolo fisico. Ora con gli occhi dell'adulto, e grazie all'osservazione del biblista Alberto Maggi sull'originale significato del nome Timeo, mi appare molto diverso. Innanzitutto quella città, come vedremo nel commento alla parabola di Zaccheo, nell'immaginario collettivo ebraico rappresentava il luogo del peccato. Inoltre questo brano, mentre non è preceduto da cenno alcuno su come siano arrivati alla località da cui ora si dice che partono, segue immediatamente l'episodio dei discepoli Giacomo e Giovanni che chiedono a Gesù di potersi sedere ai suoi lati nel giorno della gloria: che sia quest'episodio di momentanea emersione di istinti egoistici la Gerico da cui si stanno allontanando? Terzo elemento: il nome del cieco. Bar in aramaico significava "figlio" e Timaios in greco "onorato, onorevole" quindi figlio dell'onorabilità, ripetuto due volte! Più chiaro di così ... La cosa strana è che già la successiva versione latina ripete il nome di Timeo non traducendone il significato. È vero che esisteva in Grecia questo nome proprio, derivato dal nome astratto, ma perché Marco avrebbe dovuto mettere in risalto il nome del padre, nome piuttosto insolito perché in parte di lingua aramaica e per il resto di lingua greca? Che senso ha? Mi fa riflettere l'osservazione di un altro biblista, Paolo Farinella: doveva essere persona ben nota il padre del cieco se, a distanza di alcuni decenni dalla morte di Gesù, se ne ricorda ancora il nome. C'erano, all'epoca, dei Timeo famosi? Ebbene, secondo me sì: il Timeo che Platone fa dialogare con Socrate nell'omonimo dialogo, filosofo pitagorico di Locri molto stimato (onorevole!!!); e il dialogo verte sui massimi sistemi (il Creatore, il Cosmo, ...)

Ecco perché mi pare fondata la tesi di Maggi: siamo di fronte a una conclusione simbolica dell'episodio dei due discepoli desiderosi di gloria. Del resto, di fronte a un problema analogo, quello del nome Barabba, Wikipedia riporta un'interpretazione metaforica attribuita al papa emerito Benedetto XVI [10]. Non si capisce perché si possa collocare Barabba in una metafora, e non Bartimeo [11]. Forse perché qui si è in presenza di un evento che per secoli la tradizione cristiana ha letto come miracolo?

Matteo nel racconto non mette il nome del cieco, ma per legarlo all'assurda pretesa dei due discepoli scrive non di un cieco, ma di due. Luca, stranamente, prende il racconto del singolo cieco senza dargli un nome e senza citare la precedente pretesa dei due discepoli. In tal modo si presta a trasformare una conclusione metaforica in un raccontino edificante, cosa che non mi sembra all'altezza di Luca. Manina di qualche amanuense?

Gesù cammina sull'acqua

... Gesù costrinse i discepoli a salire sulla barca e a precederlo sull'altra riva, finché non avesse congedato la folla. Congedata la folla, salì sul monte, in disparte, a pregare. Venuta la sera, egli se ne stava lassù, da solo.

La barca intanto distava già qualche miglio da terra ed era sbattuta dalle onde: il vento infatti era contrario. Sul finire della notte egli andò verso di loro camminando sul mare. Vedendolo camminare sul mare, i discepoli furono sconvolti e dissero: «È un fantasma!» e gridarono dalla paura. Ma subito Gesù parlò loro dicendo: «Coraggio, sono io, non abbiate paura!».

Pietro allora gli rispose: «Signore, se sei tu, comandami di venire verso di te sulle acque». Ed egli disse: «Vieni!». Pietro scese dalla barca, si mise a camminare sulle acque e andò verso Gesù. Ma, vedendo che il vento era forte, s'impaurì e, cominciando ad affondare, gridò: «Signore, salvami!». E subito Gesù tese la mano, lo afferrò e gli disse: «Uomo di poca fede, perché hai dubitato?».

Appena saliti sulla barca, il vento cessò. Quelli che erano sulla barca si prostrarono davanti a lui, dicendo: «Davvero tu sei Figlio di Dio!» (Mt 14,22-33).

Possibile allegoria della comunità cristiana dopo la morte di Gesù: Gesù si ritira a pregare (allusione alla preghiera poco prima di essere arrestato?), scende la notte (la comunità è disorientata), la tempesta (la comunità comincia a dubitare), Pietro vuol emergere tra i compagni ("se sei tu, fai camminare anche me sull'acqua") e rischia di affogare perché la sua richiesta nasconde il desiderio di primeggiare, ma poi rinsavisce e recupera il senso della fede; infine la comunità capisce che nulla è finito, ma che "Cristo è tra noi"; e torna il sereno. Tra l'altro il fatto che Gesù appaia all'alba (<ha

da passà 'a nuttata» avrebbe detto millenni dopo un grande commediografo napoletano) e che venga preso per un fantasma (non c'è fantasma se non c'è morto) sembra confermare l'interpretazione. La collocazione del brano tra i due miracoli dei pani fa pensare che il travaglio della comunità cristiana sia quello della scelta tra essere una delle tante espressioni della religiosità ebraica o qualcosa di nuovo accettando anche coloro che vengono da altre religioni senza pretendere una preliminare adesione all'ebraismo.

La trasfigurazione (ovvero la rottura con la tradizione)

Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello, e li condusse in disparte, su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia che conversavano con lui. Pietro prese allora la parola e disse a Gesù: "Signore, è bello per noi restare qui; se vuoi, farò qui tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia. Egli stava ancora parlando quando una nuvola luminosa li avvolse con la sua ombra. Ed ecco una voce che diceva: "Questi è il mio figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo". All'udire ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore. Ma Gesù si avvicinò e, toccatili, disse "Alzatevi e non temete". Sollevando gli occhi non videro più nessuno, se non Gesù solo. E mentre discendevano dal monte, Gesù ordinò loro: "Non parlate a nessuno di questa visione, finché il figlio dell'uomo non sia risorto dai morti" (Mt 17,1-9; vedi anche Mc 9,2-10 e Lc 9,28-36).

Solo una decina di anni fa un commento del biblista Alberto Maggi mi ha fornito il bandolo della matassa. Sei giorni dopo cosa? Dopo i versetti 20-23 del capitolo 16 in cui Gesù proibisce ai suoi discepoli di continuare a dire che lui è il Cristo, e prevede prossima la propria morte. Ma Pietro lo chiama in disparte e gli dice che questo non deve accadere. Al che Gesù lo rimprovera chiamandolo addirittura Satana. Se non si tiene presente questo precedente e non ci si ricorda che anche gli altri due, i fratelli "Bar-timeo" (figli dell'onore, cioè desiderosi di gloria), sono convinti che Gesù salirà sul trono di Davide, non si capisce che la metafora parla del tentativo di convincerli che la predicazione di Gesù non è rivolta alla restaurazione della tradizione, ma al suo superamento. E quale restaurazione! Mosè chiaramente rappresenta la legge, imposta anche con il sangue, ed Elia è ricordato come un profeta-inquisitore (nel 1° libro dei Re si racconta che un giorno, fattosi boia, avrebbe sgozzato ben 450 profeti di Baal dopo aver dimostrato che la loro divinità non poteva nulla). Questo è il desiderio dei tre discepoli, ma ecco che la voce dal cielo (la capacità di Gesù di convincere?) li fa ravvedere e capiscono che per seguire Gesù è necessario rompere con la tradizione, e i due antenati di riferimento scompaiono.

Mi vien da pensare anche al gioco di luci: quando appaiono Mosè ed Elia è tutto uno splendore; lo splendore del potere? Poi la voce divina viene da una nube, sì luminosa, ma che attenua la luminosità precedente: Dio dell'uguaglianza? Aggiungo un altro particolare che dimostra ancora una volta che siamo di fronte ad una metafora: i tre vangeli sinottici si chiamano così perché, a differenza di quello attribuito a Giovanni, seguono lo stesso canovaccio: e seguendo lo stesso canovaccio le differenze vogliono ben dire qualcosa. Allora perché Luca decide di differire dagli altri due su una questione di date, che se si vuole raccontare una verità biografica, ha un suo peso? Luca infatti scrive non "sei giorni dopo", ma "circa otto giorni dopo". Perché differire dagli altri se proprio otto e sei non avessero una loro importanza? Nella Genesi il sesto giorno vede nascere l'umanità e quindi nella numerologia ebraica quel numero stava a indicare il proposito di Gesù di riuscire a cambiare i sentimenti di quei tre discepoli smaniosi di gloria, di creare tre uomini nuovi. Invece Luca usa il numero otto perché nella nascente numerologia cristiana stava a indicare il giorno della resurrezione, e quindi Luca diceva la stessa cosa scritta da Matteo a chiusura della metafora: che Gesù aveva ragione e che la sua morte, tanto temuta da Pietro, non avrebbe bloccato la diffusione della "buona notizia" e del "regno di Dio". Quanto all'espressione "figlio dell'uomo" sovente si afferma che si tratterebbe di una citazione del libro di Daniele, opera probabilmente del secondo secolo a.C. anche se narra avvenimenti e personaggi del 7° secolo. In tale testo si narra una visione apocalittica in cui a uno "simile a figlio

d'uomo ... furono dati dominio, onore e regno, tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano, il suo dominio è un dominio eterno che non passerà mai". (Dn 7, 13-14). In realtà nella Bibbia l'espressione "figlio d'uomo" si trova molte volte, ed è utilizzata soprattutto da Ezechiele (6° sec.). Ad es. vedasi il versetto 2,1 del suo libro: «Mi disse "Figlio dell'uomo, drizzati in piedi, ché voglio parlarti"» commentato nella "Bibbia concordata" [12] come "espressione tipica di Ezechiele che ha il senso di creatura umana fragile". E fragile appare Gesù nei Vangeli sinottici, fino alla morte. La forza di Gesù è contenuta nell'idea della resurrezione.

La resurrezione secondo i tre vangeli sinottici

Solo Matteo non accenna a una qualche difficoltà a riconoscere nel "risorto" le fattezze fisiche di Gesù. Invece per i due discepoli sulla via per Emmaus, sia Marco che Luca scrivono «apparve a due di loro sotto altro aspetto, mentre erano in cammino verso la campagna» (Mc 16, 12) e «mentre discorrevano e discutevano insieme, Gesù in persona si accostò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo ...» (Lc 24, 15-16). Per Luca però poi... «Gesù in persona apparve in mezzo a loro ... Stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma. Ma egli disse: "... Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho". ... Ma poiché ... ancora non credevano ... disse: "Avete qui qualche cosa da mangiare?"» (Lc 24, 36-41). Quanto a Giovanni, vedremo tra poco che per lui Gesù risorto non è mai riconoscibile fisicamente.

A me pare di poter aggiungere un paio di considerazioni: innanzitutto chi voglia essere riconosciuto da amici di solito richiama l'attenzione sulle proprie fattezze a cominciare dal viso, e non sulla possibilità di camminare e spostare oggetti oppure su ferite (*Guardate le mie mani e i miei piedi*) [13]; inoltre questa corporeità ribadita dalla richiesta di poter mangiare davanti a tutti sembra voler dire di non affidarsi a ricordi del passato ma al contrario cercare nella realtà del momento con chi condividere l'esperienza di fede.

L'ascensione

Che si tratti di un'allegoria, mi pare che ce lo faccia capire Luca, l'unico che, negli Atti degli apostoli, scrive della vita della comunità dopo la morte e resurrezione del maestro. A chiusura del vangelo scrive: *Poi (durante l'apparizione agli apostoli che stavano ascoltando il racconto dei due discepoli che avevano vissuto l'esperienza sulla via per Emmaus) li condusse fuori verso Betània e, alzate le mani, li benedisse. Mentre li benediceva, si staccò da loro e fu portato verso il cielo...* (Lc 24,50-51). All'inizio degli Atti invece, dopo aver ripetuto che, "*date le istruzioni agli apostoli, ... egli fu assunto in cielo*", scrive: *Egli si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, aparendo loro per quaranta giorni e parlando del regno di Dio ... Detto questo, fu elevato in alto ...* (atti 1,1-9). Elevato in cielo subito dopo la resurrezione o dopo 40 giorni? È palese la contraddizione. E uno scrittore del livello di Luca non poteva non accorgersene.

A me sembra che ci stia dicendo una cosa molto semplice: Gesù è morto, ed è morto in un modo ignominioso con l'elevazione su una croce per mostrare a tutti la sua agonia. La sua elevazione ha mostrato invece la sua grandezza: immediatamente, dal punto di vista dello scrittore, nel Vangelo; invece, ben espresso negli Atti, per molti discepoli c'è stato bisogno di tempo (i quaranta giorni, durata simbolica: la quarantena che accerta la guarigione) per capire che ciò che sembrava chiudere la vicenda era solo l'inizio. E mi piace molto ciò che Luca fa dire, subito dopo, ai due bianco-vestiti: "Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo? Questo Gesù... tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo". Ora, se raccontasse un fatto materiale, i due dovrebbero dire il contrario: di continuare a scrutare il cielo. Invece dicono di non guardarlo, perché questo è stato il suo insegnamento: Dio non dovete cercarlo nell'ultraterreno ma nei sofferenti di questa terra. E Gesù lo rivedrete ogni volta che vedrete qualcuno spezzare la propria vita a sostegno dei più deboli.

Ma i miracoli fuori metafora?

Nei vangeli si citano anche miracoli privi di contesto, che quindi non si possono inserire in una metafora. E allora? Le risposte possono essere solo due: o si sta accennando a episodi portentosi che legherebbero il terreno all'ultraterreno o servono a ricordare che i vangeli non sono stati scritti per "cristiani in pantofole" quali quelli che sono venuti nei millenni successivi, ma per dei rivoluzionari impegnati continuamente da scelte costose ed esposti spesso a persecuzioni feroci. In ogni modo sono legami con la vita oltre la morte: o per una vita ultraterrena o per una testimonianza che attivi altri a seguire il cammino.

La tua fede ti ha salvato

Nei tre vangeli sinottici quando si ha un prodigio Gesù il più delle volte lo attribuisce, non a sé, ma alla fede di chi è stato "miracolato". Quindi capire cosa sia la fede è essenziale per chi voglia tentare di comprendere il messaggio evangelico. Ora però fede è una parola ambigua, con diversi significati: da fiducia a credenza, passando per prova, tradizione, testimonianza, credito, lealtà, onestà, autenticità.

Raimon Panikkar sosteneva che «Nel momento in cui identifico la mia fede con la mia credenza, sono un idolatra, ed è molto probabile che divenga un fanatico. Ogni credenza deve essere relativizzata e richiede di essere sottoposta a discussione» [14].

Al contrario, nell'edizione 1993 dell'Enciclopedia Garzanti di Filosofia la fede

«indica quelle forme di conoscenza che non possono essere garantite né da controlli empirici né da procedimenti razionali ... In senso più stretto, la fede appare come la credenza in principi o verità religiose, in particolare quando si afferma che esse sono rivelate in maniera soprannaturale. Nella religione biblica e cristiana il termine acquista un significato peculiare. La fede appare nella Bibbia come l'accoglimento della rivelazione di Dio, la quale, pur nella sua divina qualificazione, è un evento che si iscrive nella realtà del mondo e della storia».

L'unico modo a disposizione per capire cosa secondo i tre evangelisti sinottici intendesse Gesù per fede sta nel vedere cosa avevano fatto o detto le persone a cui dice "la tua fede ti ha salvato". È di qualche interesse notare che Giovanni, il più dogmatico, non cita mai questa frase? Nei sinottici vi sono diversi episodi in cui per fede sembra intendersi il credere nell'onnipotenza divina:

Il centurione ... *lo scongiurava: "Signore, il mio servo giace in casa paralizzato e soffre terribilmente". Gesù gli rispose: "Verrò e lo curerò". Ma il centurione riprese: "Signore, io non son degno che tu entri sotto il mio tetto, di' soltanto una parola e il mio servo sarà guarito. ..."* ... *Gesù ne fu ammirato e disse ... "...presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande ..."* (Mt. 8,5-13, ripreso da Lc 7,1-10). Qui però appare anche la tensione verso le sofferenze di un servo, per aiutare il quale l'ufficiale romano, che rappresenta il potere imperiale, si espone al ridicolo supplicando un umile ebreo.

L'emorroissa ... *gli si avvicinò alle spalle e toccò il lembo del suo mantello. Pensava infatti: "Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello sarò guarita". Gesù, voltatosi, la vide e disse: "Coraggio figliola, la tua fede ti ha guarita"* (Mt. 9,20-22, vedi anche Mc. 5,25-34 e Lc 8,43-48).

Qui per fede sembra intendersi il credere nell'onnipotenza ma anche la volontà di superare tutti gli ostacoli, la capacità di non arrendersi, neppure di fronte alla presunta volontà divina, e fino a correre il rischio di una sfuriata del Maestro, contagiato moralmente dal suo contatto essendo lei considerata impura a causa delle perdite di sangue.

Qualche dubbio viene per la figlia di Giàiro (Mc.5,21-24 e 35-43): ... *"Tua figlia è morta. Perché disturbi ancora il maestro?"* ... *"Non temere, continua solo ad aver fede!"* Sembra che la fede stia nel non perdere mai la speranza, malgrado le avversità, ma anche nel credere nell'onnipotenza divina.

Stesso dubbio per l'episodio in cui Pietro tenta di camminare sulle acque: *“uomo di poca fede perché hai dubitato?”* (Mt. 14,22-31).

I due ciechi (Mt. 9,27-30): *“Credete voi che io possa fare questo?”* ... *“Sì, o Signore”* ... *“Sia fatto a voi secondo la vostra fede”*. Ma, come abbiamo già visto, qui si tratta di una metafora del recupero di due discepoli che avevano avuto difficoltà ad accettare che il loro maestro si dichiarasse indisponibile al ruolo di restauratore del regno davidico.

Il ragazzo epilettico e l'incapacità dei discepoli a guarirlo: *“Perché noi non abbiamo potuto scacciarlo?”* ... *“Per la vostra poca fede”*. (Mt.17,14-20) Cosa significa? Forse che non erano visceralmente dalla parte del malato? Lo esaminavano come un caso da laboratorio? Oppure il rimprovero li accomuna al Pietro della precedente citazione?

Però in altri episodi a me sembra che il significato di fede cambi:

La tempesta (Lc 8,22-25): ... *imbarcavano acqua ed erano in pericolo. Accostatisi a lui, lo svegliarono dicendo: “Maestro, maestro, siamo perduti!”* E lui, destatosi, sgridò il vento e i flutti minacciosi; essi cessarono e si fece bonaccia. Allora disse loro: *“Dov'è la vostra fede?”*. Se la narrazione è, secondo qualche biblista, un'allegoria della successiva comunità cristiana esposta alle persecuzioni, allora il senso non sarebbe l'affidamento alla protezione divina (i perseguitati sapevano bene che Dio non era intervenuto a salvare i precedenti martiri), ma la volontà di perseverare anche a costo della vita.

Il lettuccio dal tetto (Lc 5,18-20): ... *alcuni uomini, portando sopra un letto un paralitico, cercavano di farlo passare e metterlo davanti a lui. Non trovando da qual parte introdurlo a causa della folla, salirono sul tetto e lo calarono attraverso le tegole con il lettuccio davanti a Gesù, nel mezzo della stanza. Veduta la loro fede, disse ...*

Qui la fede sembra avere il significato di perseveranza e capacità di individuare il modo per superare gli ostacoli nell'assistenza al più debole. Se i barellieri avessero avuto fede nell'Onnipotente avrebbero potuto poggiare a terra, alle spalle della folla, il paralitico, o addirittura lasciarlo a casa. Invece ritengono importante metterlo davanti a Gesù. Stanno rivolgendosi al medico, piuttosto che a Dio. Ma non per sé. In altri episodi, a mio parere, il significato di fede appare ancor più chiaramente privo di riferimenti all'Onnipotente:

La cananea. - Matteo, ai versetti 21-28 del cap. 15, racconta che Gesù va a incontrare una comunità ebraica in terra pagana, nell'attuale Libano, e una donna del posto, non ebrea, cerca di avvicinarlo affinché le guarisca la figlia malata. Matteo fa dire a Gesù che il proprio compito è occuparsi degli ebrei per poi chiudere con una frase sprezzante: *“Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini”*. Ma la donna non si arrende e risponde: *“anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni”*. E qui Gesù si converte esclamando *“Davvero grande è la tua fede! Sia fatto come desideri”*. In questo episodio Gesù cosa intende per fede? Ovviamente non il credere in Dio padre onnipotente: la donna probabilmente non considera unico e onnipotente il dio predicato da Gesù, ma semplicemente una delle tante divinità, in questo caso una divinità curativa: si è messa a cercare Gesù come noi oggi cercheremmo un luminare della medicina. E allora in cosa consiste la fede portata a esempio? A me pare che le sole cose degne di nota nel comportamento della donna siano l'amore per la figlia e la convinzione che anche un uomo apparentemente così duro e mal disposto nei suoi confronti possa accogliere la sua preghiera: amore e fiducia, due spinte a uscire dal proprio io, verso gli altri. E la sua fede, secondo Matteo, è talmente forte da cambiare anche il modo di pensare di Gesù. Infatti questo episodio è messo tra le due moltiplicazioni dei pani e dei pesci (la prima in Mt 14,13-21 e la seconda in Mt 15,29-39, cioè subito dopo l'episodio della cananea), episodi che stanno a simboleggiare due diverse concezioni del messaggio di Gesù: nel primo episodio alla fine vengono raccolte dodici ceste di avanzi, a significare che il messaggio è rivolto alle dodici tribù d'Israele, mentre, dopo l'incontro con la cananea, le ceste diventano sette; e il numero sette, nella numerologia ebraica, stava a significare tutta l'umanità. Già Marco aveva scritto dei due “miracoli”, ma percepire il legame con l'episodio di colei che Marco definisce siro-feniciana è meno facile per chi ha la mente rivolta ai miracoli, perché in quel vangelo c'è interposto un altro “miracolo”: la guarigione del sordomuto.[15]

Aumenta la nostra fede. – Secondo Luca, dopo che Gesù aveva predicato con una serie di parabole, *gli apostoli dissero al Signore “aumenta la nostra fede!”. Il Signore rispose: “Se aveste fede quanto un granellino di senape, potreste dire a questo gelso: Sii sradicato e trapiantato nel mare, ed esso vi ascolterebbe. Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare il gregge, gli dirà quando rientra dal campo: Vieni subito e mettiti a tavola? Non gli dirà piuttosto: Preparami da mangiare, rimboccati la veste e servimi finché io abbia mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai anche tu? Si riterrà obbligato verso il suo servo, perché ha eseguito gli ordini ricevuti? Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: “Siamo poveri servi: abbiamo fatto quanto dovevamo fare”* (Lc 17,5-10)

A lungo sono rimasto dubbioso su questo capitolo: già comincia con la macina da legarsi al collo e il lancio in mare, seguito però subito dopo dall’invito a perdonare (e ci può stare, se le due affermazioni contraddittorie si interpretano come un compenso alla nostra tendenza a trascurare i nostri scandali e a condannare quelli degli altri), ma poi parte un’altra bordata: qualunque cosa facciate siete solo dei servi inutili! Ma come? Ha sempre detto che Dio è un padre misericordioso, e ora lo fa apparire un padrone indifferente? Forse la soluzione sta nell’episodio successivo se lo si interpreta come parabola chiarificatrice e non come realmente accaduto. Ecco infatti come prosegue il vangelo:

Il lebbroso riconoscente (Lc 17,11-19) ... *Entrando in un villaggio, gli vennero incontro dieci lebbrosi i quali, fermatisi a distanza, alzarono la voce, dicendo: “Gesù maestro, abbi pietà di noi!”. Appena li vide Gesù disse: “Andate a presentarvi ai sacerdoti”. E mentre essi andavano, furono sanati. Uno di loro, vedendosi guarito, tornò indietro lodando Dio a gran voce; e si gettò ai piedi di Gesù per ringraziarlo. Era un Samaritano. Ma Gesù osservò: “Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono? Non si è trovato chi tornasse a render gloria a Dio, all’infuori di questo straniero?”. E gli disse “Alzati e va’; la tua fede ti ha salvato!”.*

Qui il significato della parola “fede” mi sembra essere il desiderio di condividere la gioia con chi gliel’ha data. Se fosse stato la fiducia nei poteri sovrumani di Gesù non si capirebbe il dispiacere di Gesù per il comportamento degli altri nove: anche loro avevano pensato che poteva guarirli. Il problema a me pare stia nel loro concepire il rapporto personale in maniera strumentale: li aveva guariti, e questo bastava.

Gli apostoli nel chiedere a Gesù “Aumenta la nostra fede” mostrano di interpretare la fede come una serie di convincimenti sul rapporto con l’aldilà e con l’obbedienza a delle norme. Quindi ci sarebbe chi ne ha poca e chi molta, e occorre un maestro sempre pronto a insegnarla, a dare le prove dell’esistenza di Dio, e a spiegare la sua volontà. Gesù dà una risposta irritata: non avete capito niente! Se la fede è amore per l’altro non è quantitativamente valutabile: o la si ha o non la si ha. Se invece pensate di dover amare il prossimo “per amor di Dio” allora non vi ritenete figli di Dio ma suoi servi. La fede non sta nel pensare che Gesù abbia dei poteri sovrumani (altrimenti Gesù la frase finale l’avrebbe detta a tutt’e dieci i lebbrosi), ma sta nel pensare di andare a ringraziare chi l’ha guarito, per gioire con lui e vedere un sorriso sul suo volto; anche se ciò ritarda la propria uscita dall’emarginazione sociale (l’attestato dei sacerdoti) ed espone al rimprovero (è stato Gesù a dire di andare dai sommi sacerdoti per farsi rilasciare l’attestato di guarigione, e non di tornare da lui). E quest’uomo che ha mostrato la propria fede, la propria empatia, non è della stessa religione di Gesù, è un samaritano! A conferma che la fede non è data dall’appartenenza a una particolare religione: né all’ebraismo allora, né al cristianesimo oggi. Lo sconforto di Gesù nei confronti di coloro che lo stanno ascoltando traspare dalla descrizione che fa dei loro rapporti con la servitù: un rapporto disumano, che contrasta con tutto l’insegnamento che viene dalle parabole appena raccontate.

Per concludere, la fede, nei vangeli sinottici, appare ben prima che Gesù venga percepito come Figlio unigenito di Dio. E questa fede è tanto potente da fare lei i miracoli! E almeno in un caso, quello della cananea, da cambiare persino il modo di pensare di Gesù. E Gesù ai miracolati dalla fede non dice “seguimi”! Sembra che non abbiano altro da apprendere, e che Gesù scelga per discepoli i meno pronti a capire.

E, se quei fedeli fossero vissuti secoli dopo, siamo sicuri che sarebbero stati lodati dalla gerarchia cristiana per la loro fede? O invece, esposti a domande sui dogmi di “fede”, sarebbero finiti sul rogo destinato agli eretici?

E Giovanni? Nel suo vangelo si trova la parola “fede” poche volte, e solo per affermare la fede in Dio e in Gesù. Guarda caso: in questo quarto vangelo anche l’amore compare poco. E l’amore per il nemico non compare affatto. Sembra che la spinta rivoluzionaria, di fronte al ripetersi delle persecuzioni, si stia inaridendo in alcune comunità tentate a chiudersi in sé stesse e a trasformare la spinta verso l’umanità in spinta semplicemente aggregativa tra i “buoni”.

L’unico brano in cui ho trovato il richiamo all’amore è Gv 15, 12-17: *Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che io comando ...*

Come si vede, l’amore è solo per gli amici, e, per giunta, dura quanto il buon comportamento di questi ultimi. Con conseguenze anche nell’aldilà: *Alitò su di loro e disse: “Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi”.* (Gv 20, 22-23), legando le mani persino al “Padre amorevole”. Forse contraddetto, come vedremo, dalla bella parabola della resurrezione di Lazzaro.

Il primato della fede sulla legge “divina”. Qual è il primo di tutti i comandamenti?

... uno degli scribi ... gli chiese: “Qual è il primo di tutti i comandamenti?”. Rispose Gesù: “Il primo è questo: ... amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza. Il secondo è questo: amerai il prossimo tuo come te stesso. Altro comandamento più grande di questo non c’è (Mc 12,28-40 e Mt 22,34-40).

I tre evangelisti non sembrano dire nulla di nuovo saldando insieme il versetto 6,5 del Deuteronomio (*ama il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutto te stesso, con tutte le tue forze*) al 19,18 del Levitico (*non vendicarti né serbare rancore verso i figli del tuo popolo. Bensì ama il tuo prossimo come te stesso*), ma in realtà ne rivoluzionano il significato portandolo al livello dei dieci comandamenti fondamentali, subito dopo il primo, e non limitando al solo “popolo eletto” la prossimità. Del resto Matteo, nel discorso delle beatitudini, aveva già scritto (Mt 5,43-44): *“Avete inteso che fu detto “amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico” (è chiaro il riferimento al Deuteronomio, di cui vedasi anche il capitolo 7 dedicato allo sterminio degli altri popoli presenti nella “terra promessa”) “ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori”.* Ma è Luca a esplicitare al meglio il nuovo concetto di prossimo con la parabola del buon samaritano.

Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: “E chi è il mio prossimo?” Gesù riprese: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall’altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n’ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente estrasse due denari e li diede all’albergatore, dicendo: “Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno”. E domanda allo scriba: “Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?” (Lc 10,29-37).

L’ho sempre considerata la parabola dell’amore del prossimo, e mi chiedevo quale fine faccia l’amore per Dio che viene indicato come il più importante e poi apparentemente scompare. Ma perché il teologo che va a provocare Gesù non lo tira fuori per giustificare il comportamento dei due uomini del tempio? In fondo essi, obbedendo alla legge che li interdice dal servire nel tempio per sei giorni se toccano un cadavere, non si sono avvicinati a chi, “mezzo morto” poteva sembrare un cadavere: hanno dato più importanza all’amore per Dio rispetto all’amore per il prossimo. Eppure il provocatore

non ne parla. Perché? Probabilmente perché ha capito che se va oltre finirà per “bestemmiare”, per ammettere che un comandamento, anzi il primo dei comandamenti, è contraddittorio: l’amore per Dio, basato sul culto, finisce per voltare le spalle al prossimo, anche inteso alla vecchia maniera: ebreo rimasto fedele alla religione dei padri. E probabilmente la domanda finale di Gesù lo spiazzava definitivamente: chi è il prossimo non del samaritano bensì del ferito? Il prossimo selezionato non dal soccorritore ma da chi è stato soccorso. Quindi l’amore per il prossimo lo esprime colui che è stato aiutato. E l’amore che ha mosso il samaritano? Proprio quello è l’amore verso Dio che, secondo Gesù, si manifesta nel soccorrere i sofferenti e i perseguitati.

E Gesù si confronta ancora con il Deuteronomio

Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, gli dicono: “Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?”. Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. E siccome insistevano nell’interrogarlo, alzò il capo e disse loro: “Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei”. E, chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi.

Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. Alzatosi allora Gesù le disse: Donna dove sono? Nessuno ti ha condannata? Ed essa rispose: “Nessuno, Signore”. E Gesù le disse: “Neanch’io ti condanno, va’ e d’ora in poi non peccare più” (Gv 8,3-11; ex Lc 21,39-...).

A me pare che questo sia uno dei momenti più duri del contrasto tra la tradizione biblica e la predicazione di Gesù: non solo perché rischia di anticipare il Golgota (le pietre in mano agli esaltati giustizieri, se la risposta di Gesù apparisse insoddisfacente, probabilmente verrebbero scagliate anche contro di lui), ma anche perché toccava uno dei tabù più radicati, e lo conferma il fatto che il testo poi abbia avuto vita travagliata anche tra i cristiani.

Tra i biblisti sembra opinione comune che questo passo non sia di Giovanni ma di Luca: per l’esattezza andrebbe collocato alla fine del capitolo 21, dopo il versetto 38, cui il testo, attualmente giovanneo, si lega perfettamente una volta tolti i versetti 1 e 2 che nella posizione attuale hanno funzione di collegamento.

Ma cos’è successo? Agostino d’Ippona nel 5° secolo scrive: «*Per timore di concedere alle loro mogli l’impunità di peccare, tolgono dai loro codici il gesto di indulgenza che il Signore compì verso l’adultera, come se colui che disse “d’ora in poi non peccare più” avesse concesso il permesso di peccare*». (citato, nell’omelia del 13 marzo 2016, dal biblista Alberto Maggi che aggiunge “per cinque secoli questo brano di vangelo non è apparso nella liturgia e fino al 900 ... non è stato commentato dai padri di lingua greca”). Quando poi qualcuno ha pensato di reinserirlo, ha sbagliato collocazione, probabilmente perché gli altri due testi sinottici non riportavano l’episodio.

Spesso ho sentito, soprattutto donne, chiedere: ma il complice dov’è? Alla fine, vincendo la pigrizia, sono andato a cercare tra le pieghe del Pentateuco se la legge mosaica fosse maschilista a tal punto. E ho trovato che no: anche l’uomo andava condannato!

Levitico 20,10: *Se uno commette adulterio con ... la moglie del suo prossimo, l’adultero e l’adultera devono morire.* E il Deuteronomio 22,22 ribadisce: *Se si troverà un uomo a giacere con una donna maritata, muoiano ambedue...* Ma poi sono scivolato nell’orrore:

Deuteronomio 22, 13-21: *Se un uomo prenderà una donna ... “ma non ho trovato in lei i segni della verginità”, allora il padre della giovane e sua madre prendano i segni della verginità della giovane [16] e li portino davanti agli anziani della città ... Allora gli anziani prendano quell’uomo e lo puniscano. Lo condannino a cento denari d’argento e li diano al padre ...; gli sia moglie e non possa ripudiarla per tutta la vita. Ma se la cosa fosse vera, se non fossero stati trovati i segni della verginità nella giovane, allora traggano la giovane alla porta della casa di suo padre e gli uomini della sua città la lapidino*

Quindi se la donna è sola significa, stando al Deuteronomio, che la notte precedente era stata la prima notte di nozze (probabilmente a 13 anni), e il marito non ha trovato le macchie di sangue. Perché? Ha avuto un rapporto con un compagno di giochi? O è stata violentata? O ha avuto, magari tanti anni prima, un trauma? O semplicemente il suo corpo non era nella norma? Tutto ciò per il legislatore non contava. La cosa certa era che il padre aveva rifilato al genero merce difettosa che quindi andava distrutta.

Visto che ci siamo, notate l'attenzione che si aveva per le donne violentate. Infatti il brano prosegue "... *Se vi sarà una giovane vergine, promessa in matrimonio a un uomo, e un uomo la troverà in città e giacerà con lei, ... lapidateli e muoiano: la giovane perché non ha gridato e l'uomo perché ha violato la donna del suo prossimo*". Non ci si domanda se non ha gridato perché partecipava o perché paralizzata dal terrore. Non ha importanza: la donna ha il compito di farsi fecondare da un uomo e se quest'uomo è un israelita bisogna tutelare il suo diritto ad avere una discendenza sicuramente sua, senza nascosti mescolamenti di sangue.

Quanto fosse radicato questo tabù anche fuori della società ebraica è dimostrato dal fatto che sia sopravvissuto fino a oggi anche in Italia: ancora nel secolo scorso in diverse zone rurali italiane si praticava il rito del lenzuolo della prima notte esposto al balcone (vedasi il bel documentario realizzato alcuni anni fa da Maria Angela Capossela intervistando un gruppo di anziane). E oggi a quanto pare capita a qualche ginecologo la situazione imbarazzante di una giovane donna che si presenta, accompagnata dal fidanzato e dalla futura suocera, per una visita che ne attesti la verginità in prossimità del matrimonio. Si capisce allora come questo brano di Luca sia stato considerato molto scabroso, tanto da non trovar posto negli altri due sinottici e ben presto tolto da quello di Luca. E, se sa di miracoloso il coraggio di chi lo ha reintrodotta anche se ha sbagliato la collocazione, pensate quanto coraggio abbia dimostrato chi si oppose ai lapidatori.

Gesù instaura con le donne un rapporto del tutto diverso: ne accetta diverse all'interno del gruppo di discepoli e in una circostanza, di fronte alla richiesta di una donna di rammentare a un'altra il suo posto nella società, risponde che è proprio l'altra ad aver ragione:

Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: «Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti». Ma Gesù le rispose: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta» (Luca 10,38-42).

Quanto ai peccati in generale ("va' e d'ora in poi non peccare più") mi pare opportuno notare che Gesù li consideri in maniera nuova. Nella società in cui è vissuto, lo sguardo era rivolto all'indietro: bisognava rimediare alla violazione della legge divina; ed era pressoché impossibile passare un giorno senza peccare visto che avevano messo insieme più di 600 norme "divine" da rispettare nella vita quotidiana, dal lavarsi le mani prima di toccare cibo al tipo di cibo e al modo in cui era stato ucciso l'animale presente nel pasto, per cui si dava per scontato che era difficile che un povero diavolo passasse un giorno senza peccare! Ecco perché Gesù nel dire "scagli la prima pietra ..." blocca i giustizieri: chi avesse scagliato la prima pietra a quel punto sarebbe stato condannato dagli altri per essersi ritenuto senza peccato, condizione ritenuta impossibile) E se ne poteva uscire solo sacrificando animali a Dio nel tempio. Gesù invece guarda al peccato come esperienza di vita da superare con una presa di coscienza. Non giudica il passato, ma la volontà di evolvere, e non tanto nel rispetto di norme quanto nell'attenzione per gli altri.

Zaccheo (dalla biografia alla metafora)

Entrato in Gerico, attraversava la città. Ed ecco un uomo di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, cercava di vedere quale fosse Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, poiché era piccolo di statura. Allora corse avanti e, per poterlo vedere, salì su un sicomoro, poiché doveva passare di là. Quando giunse sul

luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse “Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua”. In fretta scese e lo accolse pieno di gioia ... “Ecco, Signore, io do la metà dei miei beni ai poveri, e se ho frodato qualcuno restituisco quattro volte tanto” (Lc 19, 1-10).

Tutti e tre i vangeli sinottici riportano l'incontro di Gesù con un esattore delle imposte, destinate all'impero romano, che Gesù chiama a seguirlo (Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; Lc 5,27-32); e Matteo dà il proprio nome al pubblicano a differenza degli altri due che lo chiamano Levi. E fin dall'antichità si è detto che l'evangelista Matteo fosse proprio l'ex pubblicano. Quindi un episodio probabilmente accaduto. Ma qui Luca, diversi capitoli dopo, ripete l'incontro con delle variazioni non di poco conto: lo colloca innanzitutto lontano da Cafarnao, a Gerico, città maledetta (si era opposta al tentativo degli ebrei di invadere la “terra promessa”, e Giosuè, dopo averla distrutta, l'aveva maledetta predicando che chiunque avesse provato a ricostruirla sarebbe morto nel sangue dei propri figli). Nella Bibbia Concordata si commenta che la Gerico degli anni di Gesù non è quella delle mura cadute a suon di tromba; ma quale differenza fa per chi fin dall'infanzia ha sentito maledire la città che si oppose a Giosuè? Quindi quale luogo migliore per collocare il peggior peccatore agli occhi di un ebreo osservante? E per rendere ancora meno gradevole il personaggio, Luca lo indica non col nome romanizzato (Matteo) ma col nome ebraico e lo trasforma da semplice esattore delle tasse in capo degli esattori. Il capo dei pubblicani era, usando il linguaggio di oggi, un banchiere che aveva acquistato il diritto a esigere le imposte: si era impegnato a versare all'impero le tasse da questo stabilite a carico di quel popolo e aveva avuto in cambio l'autorizzazione a prelevare queste tasse, in questo caso dai propri compatrioti, libero di prenderne di più rispetto a quanto versato ai romani. Un investimento molto vantaggioso, e al tempo stesso il peggiore dei peccati agli occhi dei propri compatrioti, sia di coloro che mal sopportavano i romani, sia di chi veniva sottoposto al salasso monetario. Ecco allora che ambientare l'episodio nella città maledetta dava tono alla narrazione. Luca aggiunge “piccolo di statura, non riesce a vedere Gesù ...” che fa pensare a un arrampicatore sociale, convinto che nei rapporti umani ci si debba mettere sempre in posizione elevata, o a un teologo che, per comprendere questo mondo e l'altro, deve elevarsi al disopra e cercare di immaginare la realtà più ampia possibile. E invece Gesù gli dice di scendere, ma al tempo stesso gli dice che pranzerà a casa sua: la “buona notizia” non si realizza elaborando più o meno ardite idee sull'aldilà ma scendendo a condividere la vita (il pranzo) e dando il di più a chi non lo ha. Tutto funzionale al messaggio che Luca vuol dare, infischandosene della verità biografica. Un racconto, fatto alcuni capitoli prima in chiave biografica, ora viene trasformato in parabola. Si è sempre detto che Gesù parlasse spesso in parabole perché il genere letterario più comprensibile per tutti. Bisognerebbe aggiungere alle parabole di Gesù quelle su Gesù: si farebbe un passo avanti nella comprensione dei testi.

L'amore di Dio per i propri figli

Scriva Luca:

Un uomo aveva due figli. Il più giovane disse al padre: Padre, dammi la parte del patrimonio che mi spetta. E il padre divise tra loro le sostanze... Il figlio partì per un paese lontano ... e sperperò le sue sostanze ... In quel paese venne una grande carestia. ... Allora ... si mise al servizio di uno degli abitanti ... che lo mandò ... a pascolare i porci. Avrebbe voluto saziarsi con le carrube che mangiavano i porci, ma nessuno gliene dava. Allora rientrò in sé stesso e disse: Quanti salariati in casa di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! Mi leverò e andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato contro il Cielo e contro di te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi garzoni. Partì ... Quando era ancora lontano il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò. Il figlio gli disse: “... non sono più degno di esser chiamato tuo figlio”. Ma il padre disse ai servi: “Presto, portate qui il vestito più bello e rivestitelo; mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi. Portate il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa, perché questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato. E cominciarono a far festa.

Il figlio maggiore si trovava nei campi. Al ritorno, quando fu vicino a casa, udì la musica ...; chiamò un servo ... Il servo gli rispose: È tornato tuo fratello e il padre ha fatto ammazzare il vitello grasso ... Egli si arrabbiò, e non voleva entrare. Il padre allora uscì a pregarlo. Ma lui rispose ...: “Ecco, io ti servo da tanti anni ...”. Gli rispose il padre: “Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato” (Lc 15, 11-32).

Luca mette in bocca a Gesù questa bella parabola sull'amore che Dio ha, e che chiede a noi di avere, per chi ha sbagliato. È un amore smisurato, che si espone anche all'accusa di essere ingiusto, Infatti l'anello con il sigillo dava potere politico,^[17] ma anche solo potere economico: in questo caso chi lo utilizzava garantiva che la famiglia, evidentemente nota per le sue ricchezze, avrebbe pagato. Quindi il padre della parabola, pur sapendo che il figlio ha scialacquato la sua parte d'eredità, lo mette in condizione di usufruire liberamente della parte che al momento della morte del padre dovrebbe andare al fratello. L'amore può essere causa d'ingiustizia? Ne riparleremo quando esamineremo il vangelo di Giovanni.

La preghiera

E questo capovolgimento del concetto di Dio non può non modificare la funzione della preghiera:

“Quando pregate non siate simili agli ipocriti ... entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto ... Pregando, poi, non sprecate parole come i pagani ... perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che glielo chiediate. Voi dunque pregate così: Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra; dacci oggi il nostro pane quotidiano, rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non ci abbandonare nella tentazione, ma liberaci dal male. Se voi infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre nostro celeste perdonerà anche voi” ... (Mt 6,5-14).

“Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete ... Quale padre tra voi, se il figlio gli chiede un pesce, gli darà ... una serpe? Se dunque voi ... sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!” (Lc 11,9-13).

Giaculatorie, santini con sul retro la preghiera per il favore in cui il santo era specializzato, rosari ripetuti all'infinito, ringraziamenti per il pasto. Ricordo quando tanti anni fa un padre disse al prete radiofonico come il suo bambino l'avesse messo in crisi quando, dopo la preghiera di ringraziamento prima del pranzo, gli aveva chiesto: “Papà, ma allora i bambini che muoiono di fame hanno fatto qualcosa di brutto se Dio non gli permette di sfamarsi?”.

E dire che da 2000 anni i vangeli stanno lì a dirci praticamente di non pregare per il nostro tornaconto, ma di affinare sempre di più la nostra coscienza. Soprattutto di non chiedere favori che ci avvantaggerebbero rispetto ad altri. Dio sa di cosa abbiamo bisogno: dello Spirito Santo che ci illumini a realizzare il regno; e nell'unica preghiera insegnata, il Padrenostro, quando sembra che stiamo chiedendo il cibo in realtà stiamo chiedendo a noi stessi di non eccedere, di non accumulare beni, memori del “pane quotidiano”, la manna che nel deserto permetteva solo di sopravvivere giorno per giorno, senza la possibilità di accumulare. E che dire dei debiti? Non chiediamo di condonarci ma di metterli sulla bilancia a confronto con i debiti che rimettiamo agli altri, cioè chiediamo a Dio di non essere severo verso di noi solo se noi non lo siamo verso gli altri. È la legge del taglione capovolta!

Il regno di Dio e le beatitudini

Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire

“Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino” (Mt.4,17) ... li ammaestrava dicendo: “Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli. Beati gli afflitti, perché saranno consolati. Beati i miti, perché erediteranno

la terra. Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli...” (Mt.5,2-10).

Il regno dei cieli è vicino: nell’originale greco il verbo è un perfetto, indica un movimento già avvenuto: il regno dei cieli si è avvicinato. Nel pensiero ebraico, grazie al movimento dei farisei, si era andata diffondendo l’idea dell’immortalità dell’anima e quindi il regno dei cieli poteva essere inteso come il tempo dopo la morte della carne; a me pare che le beatitudini stiano a precisare: il regno dei cieli non è un futuro “paradiso terrestre” ma è il momento in cui vi accorgete del prossimo bisogno di aiuto. E le beatitudini sembrano cippi di confine intorno al regno.

Dopo Gesù. La prima comunità cristiana

In quei giorni Pietro si alzò in mezzo ai fratelli (il numero delle persone radunate era circa centoventi) e disse: “Fratelli, era necessario che si adempisse ciò che nella Scrittura fu predetto dallo Spirito Santo per bocca di Davide riguardo a Giuda che fece da guida a quelli che arrestarono Gesù. ... Bisogna dunque che tra coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato assunto in cielo, uno divenga, insieme a noi, testimone della sua risurrezione”.

Ne furono proposti due, Giuseppe detto Barsabba, che era soprannominato Giusto, e Mattia. Allora essi pregarono dicendo: “Tu, Signore, che conosci il cuore di tutti, mostraci quale di questi due hai designato a prendere il posto in questo ministero e apostolato che Giuda ha abbandonato per andarsene al posto da lui scelto”. Gettarono quindi le sorti su di loro e la sorte cadde su Mattia, che fu associato agli undici apostoli. (Atti 1, 15-26)

... In quei giorni, mentre aumentava il numero dei discepoli, sorse un malcontento fra gli ellenisti verso gli ebrei, perché venivano trascurate le loro vedove nella distribuzione quotidiana. Allora i Dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: “Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense. Cercate dunque, fratelli, tra di voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di saggezza, ai quali affideremo quest’incarico. Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola. Piacque questa proposta a tutto il gruppo ed elessero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timone, Parmenàs e Nicola, un proselito di Antiochia. Li presentarono quindi agli apostoli i quali, dopo aver pregato, imposero le mani (Atti 6, 1-6).

Dunque il nuovo (e, par di capire, anche l’ultimo) apostolo viene scelto solo tra coloro che hanno condiviso la vita pubblica di Gesù “incominciando dal battesimo di Giovanni”, e per il ballottaggio si ricorre al sorteggio. Invece i diaconi vengono scelti anche tra chi non ha conosciuto personalmente Gesù, e la scelta viene fatta mediante votazione (come, in seguito, nelle chiese locali e nei conclavi). E par di capire che i dodici abdicano visto che non vogliono più servire. D’altra parte non ha senso che la nuova comunità sia rappresentata dai dodici che esprimevano la precedente realtà ebraica. Ecco il passaggio a un organismo di sette, a testimoniare la nuova realtà universale. I numeri continuano a parlare.

Ma riesaminando il motivo addotto per passare dai dodici ai sette appare chiaro anche il compito affidato alle nuove guide della comunità: non la difesa dell’ortodossia, ma il controllo dell’ortoprassi affinché la comunità non compia discriminazioni e ingiustizie verso i poveri e gli indifesi provenienti dal mondo pagano. Siamo sicuri che ai giorni nostri i successori (non di Pietro, ridottosi alla preghiera, ma di Stefano) abbiano sempre presente questo loro compito?

Le parabole di Giovanni

Come avete potuto notare, finora non ho coinvolto, salvo qualche accenno, uno dei quattro evangelisti canonici: Giovanni, l’autore del quarto vangelo, del vangelo che viaggia per proprio conto con episodi

che gli altri non riportano, il vangelo più lontano, nel tempo, dalla vita di Gesù essendo stato scritto almeno sessant'anni dopo la sua morte. Un vangelo che risente fortemente di un retroterra filosofico particolare, e che, secondo me, non rispetta la volontà del maestro di rivolgersi agli umili. Giovanni chiaramente le sue parabole le rivolge ai "sapianti", con un linguaggio, apparentemente semplice ma carico di sottintesi, all'epoca molto apprezzati dagli gnostici, ossia quegli evangelisti che, preceduti già nel primo secolo dal Vangelo apocrifo di Tommaso, si moltiplicarono nel secondo secolo perseguendo quell'impasto di esperienza mistica e linguaggio esoterico che porta il nome di gnosi. Poco meno di un secolo dopo, il grande Origene, considerato uno dei Padri della Chiesa (salvo poi, dopo altri due secoli, essere retrocesso ad eretico) "spiegava che Giovanni, pur non dicendo sempre la verità dal punto di vista letterale, diceva però sempre la verità dal punto di vista spirituale, cioè simbolico. Origene arrivò a suggerire che le contraddizioni nel Vangelo di Giovanni fossero opera dello Spirito Santo, per costringere il lettore, sconcertato, a chiedersi che cosa mai significhino quei racconti e a capire che non vanno presi alla lettera." [18]

A conferma ecco l'inizio del suo Vangelo:

"In principio era il Logos,
e il Logos era presso Dio
e il Logos era Dio.

Egli era in principio presso Dio:

tutto è stato fatto per mezzo di lui" (Gv. 1,1-3)

Un secolo prima il già citato filosofo Filone di Alessandria, appartenente alla diaspora ebraica in Egitto e contemporaneo di Gesù anche se sembra non averlo conosciuto, ebreo di lingua greca, interpretando la narrazione biblica con la filosofia di Platone e degli stoici affermava che Dio ha creato il mondo attraverso il Logos, sua emanazione personale (Logos in greco significava "pensiero" e "parola", e in Genesi le successive fasi della creazione sono scandite da "E Dio disse ..."). Scrive Edmondo Lupieri:

«Importantissimo e in buona parte nuovo fu ... il suo tentativo organico di rendere l'intera Scrittura giudaica comprensibile alla cultura pagana dell'epoca, applicando al testo sacro quelle tecniche allegoriche che i commentatori alessandrini avevano elaborato per interpretare Omero ed Esiodo. Come i testi degli antichi poeti, soprattutto dove trattavano degli dèi, erano stati ammodernati grazie ad un'interpretazione allegorica che permetteva di risolverne asperità e incongruenze, così il testo biblico cessa di essere espressione di una barbarie inusitata per gli elleni, e diventa una specie di manuale di etica e di filosofia. Le norme rituali e i tabù alimentari dal *Levitico* diventano degli insegnamenti morali... Per quanto riguarda problemi più strettamente teologici, Filone tenta di conciliare platonicamente la trascendenza di Dio con i suoi aspetti immanenti. Il *Logos* di Dio, in quanto «Ragione», è inteso come l'insieme delle Idee, la somma idea di Dio; in quanto «Parola» è la sua presenza creatrice, anteriore al mondo che ha creato, ma anche immagine e «Figlio» di Dio nel mondo e per gli uomini» [19].

A me pare dunque che, con i primi tre versetti del suo vangelo, l'evangelista ci stia dicendo a quale scuola di pensiero si rifà e con quale genere letterario intenda esprimersi.

Le nozze di Cana ovvero come ti trasformo un testo teologico in una banalità miracolistica

... ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli. Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù disse: "Non hanno più vino" ... La madre dice ai servi: "fate quello che vi dirà". Vi erano sei giare di pietra per la purificazione ... E Gesù disse loro: "Riempite d'acqua le giare". E le riempirono fino all'orlo. Disse loro di nuovo: "Ora attingete e portatene al maestro di tavola" ... Come ebbe assaggiato ... il maestro di tavola, che non sapeva da dove venisse ... chiamò lo sposo e gli disse: "Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono ...". (Gv 2,1-12).

Tra gli evangelisti, solo Giovanni scrive delle nozze di Cana di Galilea, in cui colloca il primo di quelli che successivamente sono stati considerati i miracoli di Gesù. Eppure non si sogna di giustificare questa differenza, come non si sognerà di giustificare quella, ben più rilevante, della resurrezione di Lazzaro: le parabole non vanno giustificate, vivono di vita propria.

Questo “miracolo” è davvero strano: sembra, più che un miracolo, un gioco di prestigio degno di un’osteria. Quindi perdonatemi se ci metto un commento più lungo del solito. L’ho preso dal sito del biblista Alberto Maggi e mi pare esemplare per un corretto approccio al Vangelo scritto da Giovanni. Per cui ve ne offro i punti salienti.

Scrivendo Maggi: «I vangeli non sono stati scritti per essere letti dalla gente... la gente, nella stragrande maggioranza, era analfabeta. I vangeli sono delle opere letterarie, teologiche, spirituali, molto molto complesse, dense, ricche di significati e venivano inviati in una comunità dove il lettore, cioè il teologo di quella comunità, non si limitava a leggerli agli altri, ma li interpretava. E per interpretarli seguiva quelle chiavi di lettura, quelle indicazioni che l’evangelista metteva nel testo». E Maggi prova a fare lo stesso percorso:

«Vediamo subito la prima indicazione che l’evangelista infatti pone. *Il terzo giorno vi fu una festa di nozze a Cana di Galilea.* Il terzo giorno, a un ebreo del tempo, richiama subito il giorno dell’alleanza, il giorno in cui Dio a Mosè sul Sinai donò l’alleanza con il suo popolo. Quindi l’evangelista vuole dire: attenzione; tutto questo brano è in chiave dell’alleanza con Dio. ... Quest’alleanza tra Dio e i suoi profeti veniva raffigurata attraverso un matrimonio; Dio era lo sposo e il popolo, Israele, la sposa. ... *e c’era la madre di Gesù.* Anche in questo brano tutti i personaggi sono anonimi. Quando un personaggio è anonimo ... significa che è un personaggio rappresentativo. L’unica persona che in questo brano ha un nome è Gesù. *Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli. Venuto a mancare il vino* ... nel rito matrimoniale il momento culminante è quando lo sposo e la sposa bevono da un unico calice di vino, il vino rappresenta l’amore. Ebbene qui c’è un matrimonio dove manca l’elemento più importante, manca il vino. *La madre di Gesù gli disse: «Non hanno vino».* La madre di Gesù che pure apparteneva alle nozze, non dice, come ci saremmo aspettati: “Non abbiamo vino”, ma dice “Non hanno vino”, la madre di Gesù rappresenta quell’Israele fedele che ha sempre conservato questo amore con Dio. E la risposta di Gesù può sembrare strana, addirittura sgarbata, se pensiamo che è rivolta da un figlio alla madre. *E Gesù le rispose: «Donna, che vuoi da me? Non è ancora giunta la mia ora».* Ma vediamo anche qui di comprendere che cosa l’evangelista vuole esprimere. “Donna” significa “moglie, donna sposata”. Sono tre i personaggi femminili ai quali Gesù in questo vangelo si rivolge con questo appellativo. Sono le immagini delle spose di Dio. Per cui la madre di Gesù rappresenta la sposa fedele dell’Antico Testamento ... Allora Gesù richiamando la sua caratteristica di sposa fedele dice: *“Che vuoi da me”?* Cioè che cosa ci importa? *Non è ancora giunta la mia ora*. La madre di Gesù crede che il messia vada ad annunciare nuova vita alle antiche istituzioni. Ma Gesù non è venuto a mettere nuova vita nelle antiche istituzioni, ma a formularne una nuova, che adesso vedremo.

Quindi Gesù dice: “Non ci interessa questo”. *Ma sua madre disse ai servitori...*, e qui l’evangelista mette in bocca alla madre quanto nel libro dell’Esodo aveva risposto il popolo a Mosè: *“Quanto il Signore ha detto noi lo faremo”.*

Qui sua madre disse ai servitori: *«Qualsiasi cosa vi dica, fatela».* Quindi vede in Gesù il nuovo legislatore, il nuovo Mosè che è da ascoltare. E qui la descrizione ora va all’ambiente.

Vi erano là sei anfore di pietra, non anfore di coccio, come a volte nelle rappresentazioni i pittori ci fanno vedere, ma sei anfore di pietra, quindi grosse inamovibili, di pietra come le tavole della legge. Per cosa dovevano servire? *Per la purificazione rituale dei Giudei, contenenti ciascuna da ottanta a centoventi litri.* Quindi in questo ambiente familiare ci sono queste anfore che dovevano contenere ben seicento litri d’acqua per la purificazione.

Ecco perché non hanno vino. Una religione che inculca il senso di colpa, di indegnità, che fa sentire l’uomo sempre bisognoso di chiedere perdono, di purificarsi, sempre impuro, è una religione che impedisce di scoprire e di accogliere l’amore di Dio. Ecco il bisogno sempre quindi di purificarsi.

E Gesù disse loro: «Riempite d’acqua le anfore»; e le riempirono fino all’orlo. Disse loro di nuovo: «Ora prendetene e portatene a colui che dirige il banchetto». ... c’era un incaricato che doveva stare attento ... a che non mancassero i cibi e soprattutto il vino.

Costui non se ne occupa. Qui rappresenta i capi religiosi che non si preoccupano del fatto che il popolo non abbia questa relazione con Dio.

Ed essi gliene portarono. Come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino... - quindi le anfore non contengono mai il vino di Gesù ma contengono l'acqua, – chiamò lo sposo.

... È la nuova alleanza che Gesù ci propone. Un nuovo rapporto con Dio, non più basato sull'obbedienza alla legge, che fa sentire sempre indegni e impuri, ma sull'accoglienza del suo amore ...

Chiamò lo sposo, e lo rimproverò. "... Tu invece hai tenuto da parte il vino buono finora».

Per le autorità il vino nuovo appartiene al passato. Le autorità sono incapaci di comprendere che il bello e il buono deve ancora venire. Bene, a conclusione di questo episodio ... l'evangelista dice: *Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria. L'unica volta nella quale si scrive che Gesù manifestò la sua gloria. Non viene detto quando Gesù risuscita Lazzaro, un morto da quattro giorni, ma qui l'evangelista ci dice: "Attenzione! Questo non è un racconto di un'acqua cambiata in vino per ospiti già alticci, ma ci parla del cambio dell'alleanza. Non più il bisogno di purificarsi per accogliere l'amore di Dio, ma accogliere l'amore di Dio, che è quello che purifica l'uomo».* (commento del 17 gennaio 2016, leggibile sul suo sito internet).

Il cieco dalla nascita (per affermare che Gesù è venuto a creare l'uomo nuovo)

... sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse "Va a lavarti ... " ... condussero dai farisei quello che era stato cieco. Era però sabato il giorno in cui Gesù aveva fatto del fango e gli aveva aperto gli occhi ... Dicevano dunque alcuni farisei: "Quest'uomo non è da Dio, perché non osserva il sabato" ... (Gv 9,1-41)

... il Signore Iddio con la polvere del suolo modellò l'uomo, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente (Genesi 2,7).

Credo che si possa considerare l'evangelista Giovanni un rappresentante della terza generazione di cristiani, ben lontana da coloro che avevano conosciuto Gesù da vivo; e che voglia dirci di non avere intenzione di fare la biografia di Gesù mi pare confermato dal fatto che in questo passo il guarito venga portato non davanti ai sacerdoti ma davanti ai farisei, collocando così la vita di Gesù in un ambiente che si concretizzerà solo dopo diversi decenni dalla sua morte, quando, scomparso nel 70 il tempio con i relativi sacerdoti, erano rimaste solo le sinagoghe a riunire gli ebrei; e nelle sinagoghe si confrontavano, talvolta anche in maniera violenta, farisei e cristiani, le due correnti sopravvissute alla scomparsa dei sadducei. Verso la fine del secolo, forse nel 90, si arriva alla separazione: la componente farisaica dichiara scismatica quella cristiana e stabilisce che i seguaci di Gesù vadano espulsi dalle sinagoghe (e mi pare che a questa situazione alluda Giovanni quando scrive al versetto 34 "e lo cacciarono fuori", mentre negli atti degli apostoli troviamo che, dopo la morte di Gesù, i suoi discepoli "ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio" (At 2,46) senza esserne espulsi. Ecco dunque il nuovo ambiente in cui Giovanni, forse riprendendo un episodio narrato prima solo da Marco che lo presentava più come cura che procede per tentativi che come miracolo (Mc 8,22-26), colloca questo racconto, disinteressandosi dell'anacronismo.

Quindi, ancor più che nei sinottici, nel suo vangelo non dobbiamo cercare episodi della vita di Gesù di Nazareth, ma quel che Giovanni aveva capito del suo insegnamento. L'elemento chiarificatore, a mio modesto parere, è dato dal "metodo di cura": la descrizione dell'impasto e poi dell'applicazione agli occhi ricalca la descrizione della creazione dell'uomo nella Genesi: modellato con il fango. Quindi a me sembra che qui si parli non di una cura degli occhi ma della nascita di un uomo nuovo, di una conversione che fa vedere la realtà con occhi nuovi; mi pare che il centro del racconto non sia il "miracolo", ma sia l'incapacità, da parte di uomini di religione, di vedere il valore del risveglio di un'anima; uomini di religione "accecati" dalla fredda tutela di una delle tante norme religiose, nello specifico quella del sabato.

La mentalità che Giovanni condanna è quella di un rapporto con la divinità attraverso l'obbedienza, volta a volta, alla singola norma senza porsi il perché delle norme, senza, cioè, usare la coscienza che, sola, permette di dare un senso alle norme valutando quando rispettarle e quando invece andare oltre.

Lazzaro. Resurrezione dalla morte o dal peccato?

In quel tempo, un certo Lazzaro di Betània, il villaggio di Maria e di Marta sua sorella, era malato. Maria era quella che cospargesse di profumo il Signore e gli asciugò i piedi con i suoi capelli; suo fratello Lazzaro era malato. Le sorelle mandarono dunque a dire a Gesù: «Signore, ecco, colui che tu ami è malato». All'udire questo, Gesù disse: «Questa malattia non porterà alla morte, ma è per la gloria di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio venga glorificato». Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro. Quando sentì che era malato, rimase per due giorni nel luogo dove si trovava. Poi disse ai discepoli: «Andiamo di nuovo in Giudea!». I discepoli gli dissero: «Rabbì, poco fa i Giudei cercavano di lapidarti e tu ci vai di nuovo?». Gesù rispose: «Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo; ma se cammina di notte, inciampa, perché la luce non è in lui». Disse queste cose e poi soggiunse loro: «Lazzaro, il nostro amico, s'è addormentato; ma io vado a svegliarlo». Gli dissero allora i discepoli: «Signore, se si è addormentato, si salverà». Gesù aveva parlato della morte di lui; essi invece pensarono che parlasse del riposo del sonno. Allora Gesù disse loro apertamente: «Lazzaro è morto e io sono contento per voi di non essere stato là, affinché voi crediate; ma andiamo da lui!». Allora Tommaso, chiamato Didimo, disse agli altri discepoli: «Andiamo anche noi a morire con lui!». Quando Gesù arrivò, trovò Lazzaro che già da quattro giorni era nel sepolcro. Betània distava da Gerusalemme meno di tre chilometri e molti Giudei erano venuti da Marta e Maria a consolarle per il fratello. Marta dunque, come udì che veniva Gesù, gli andò incontro; Maria invece stava seduta in casa. Marta disse a Gesù: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto! Ma anche ora so che qualunque cosa tu chiederai a Dio, Dio te la concederà». Gesù le disse: «Tuo fratello risorgerà». Gli rispose Marta: «So che risorgerà nella risurrezione dell'ultimo giorno». Gesù le disse: «Io-Sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno. Credi questo?». Gli rispose: «Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, colui che viene nel mondo». Dette queste parole, andò a chiamare Maria, sua sorella, e di nascosto le disse: «Il Maestro è qui e ti chiama». Udito questo, ella si alzò subito e andò da lui. Gesù non era entrato nel villaggio, ma si trovava ancora là dove Marta gli era andata incontro. Allora i Giudei, che erano in casa con lei a consolarla, vedendo Maria alzarsi in fretta e uscire, la seguirono, pensando che andasse a piangere al sepolcro. Quando Maria giunse dove si trovava Gesù, appena lo vide si gettò ai suoi piedi dicendogli: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto!». Gesù allora, quando la vide piangere, e piangere anche i Giudei che erano venuti con lei, si commosse profondamente e, molto turbato, domandò: «Dove lo avete posto?». Gli dissero: «Signore, vieni a vedere!». Gesù scoppiò in pianto. Dissero allora i Giudei: «Guarda come lo amava!». Ma alcuni di loro dissero: «Lui, che ha aperto gli occhi al cieco, non poteva anche far sì che costui non morisse?». Allora Gesù, ancora una volta commosso profondamente, si recò al sepolcro: era una grotta e contro di essa era posta una pietra. Disse Gesù: «Togliete la pietra!». Gli rispose Marta, la sorella del morto: «Signore, manda già cattivo odore: è lì da quattro giorni». Le disse Gesù: «Non ti ho detto che, se crederai, vedrai la gloria di Dio?». Tolsero dunque la pietra. Gesù allora alzò gli occhi e disse: «Padre, ti rendo grazie perché mi hai ascoltato. Io sapevo che mi dai sempre ascolto, ma l'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato». Detto questo, gridò a gran voce: «Lazzaro, vieni fuori!». Il morto uscì, i piedi e le mani legati con bende, e il viso avvolto da un sudario. Gesù disse loro: «Liberatelo e lasciatelo andare». Molti dei Giudei che erano venuti da Maria, alla vista di ciò che egli aveva compiuto, credettero in lui. Ma alcuni andarono dai farisei e riferirono loro quello che Gesù aveva fatto. Allora i capi dei sacerdoti e i farisei riunirono il sinedrio e dissero: «Che cosa facciamo? Quest'uomo compie molti segni. Se lo lasciamo continuare così, tutti crederanno in lui, verranno i Romani e distruggeranno il nostro tempio e la nostra nazione» (Gv 11,1-45).

Proviamo a leggere il brano non come il racconto d'un fatto accaduto, ma come un apologo. Perché tutto sta a indicare che come tale lo si debba considerare. Se fosse veramente accaduto, per quale motivo non ne parlano gli altri evangelisti? Non è un avvenimento da poco per cui si possa dire che gli altri se ne sono scordati, né Giovanni motiva questa assenza nei testi precedenti, magari dicendo che erano presenti solo due o tre persone che poi si erano impegnate al segreto. No, Giovanni parla della presenza d'una vera folla. Proprio questo mi fa pensare che Giovanni voglia dirci che d'un apologo si tratta. Allora, apologo per dirci cosa? Gesù si commuove, o, secondo altri commentatori che parlano di cattiva traduzione, si adira. Per cosa? I presenti pensano per la morte dell'amico; ma Gesù era stato tranquillissimo quando annunciava l'evento, anzi ha aspettato apposta che fosse troppo tardi. Allora vien da pensare che il suo pianto e la sua ira non fossero per il morto ma per i presenti.

E vien da pensare che il tema non fosse quello apparente della resurrezione della carne ma quello della comunità cristiana. A pensarci bene è lo stesso tema svolto da Luca nel brano dei discepoli di Emmaus. Ma lì il concetto era che la comunità nel momento in cui si mette nella sequela di Gesù, lo fa risorgere; qui invece la comunità viene forse vista nei momenti meno esaltanti, quando si divide ed esclude una parte perché la considera morta alla fede, morta definitivamente, morta a tal punto che puzza di cadavere. E il Gesù di Giovanni si adira e dimostra che il morto, se si ha fede nello Spirito che soffia dove vuole, può tornare vivo e vitale.

Quando Giovanni scriveva, ormai da decenni si susseguivano episodi di persecuzione nei confronti dei cristiani (per cui si può capire meglio “Andiamo a morire con lui!”), e di fronte alla minaccia di morte qualcuno non reggeva e negava di essere membro della comunità, o addirittura denunciava gli altri sperando di salvarsi. Nelle comunità si discuteva se coloro che non avevano avuto il coraggio di riconoscersi cristiani potessero ancora ricoprire incarichi e qualcuno metteva anche in discussione il loro permanere nella comunità, ma per coloro che avevano fatto i nomi degli altri non c’era alcuna possibilità di reintegro. Forse è di questo che parla Giovanni, dicendo che non esistono colpe “mortalì” che escludano a vita dal rapporto con i figli di Dio. E allora acquista un senso l’antefatto, ossia il rifiuto di andare appena saputo della “malattia”: non si salva il fratello standogli con il fiato sul collo, ma lo si fa crescere dandogli fiducia, ... e poi riaccogliendolo.

Incoerenza di Giovanni?

Tuttavia questa interpretazione pone un problema di coerenza con quanto scritto in altri passi di questo vangelo: come ho già scritto citando Gv.15,12-17, l’amore è solo per gli amici, e per giunta dura quanto il buon comportamento di questi ultimi. Con conseguenze anche nell’aldilà: *Alitò su di loro e disse: “Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi”* (Gv 20, 22-23), legando le mani persino al “Padre amorevole”! Abbiamo letto la parabola dei due figli narrata, secondo Luca, da Gesù per esprimere l’amore di Dio per i peccatori, anche a scapito dei suoi “figli” fedeli. Il Gesù risorto descritto qui da Giovanni, se invitato a ripetere quella parabola, direbbe sostanzialmente che di fronte al figlio ritrovato il padre dovrebbe trincerarsi dietro al figlio “devoto” dicendo all’altro: “figlio mio, vorrei tanto, ma la tua parte di eredità te l’ho già data. Quello che resta toccherà in eredità a tuo fratello, per cui non lo posso intaccare: non ti posso rivestire, non posso offrirti il vitello grasso; ma soprattutto non posso darti l’anello. Prova a convincere tuo fratello”. Certo, avremmo davanti l’immagine di un padre severo ma giusto, ma non avremmo la tensione dell’amore materno.

Torno a ricordare che la frase messa in bocca a Gesù risorto è la formula usata dagli imperatori quando assegnavano le province dell’impero ai governatori “con pieni poteri”. Quindi Giovanni a conclusione del vangelo torna a ripristinare l’imperatore celeste? Mi resta una sola via d’uscita, stretta e tortuosa forse, ma che dire: quando non c’è altro ...

Ecco la via d’uscita: la legge del taglione che noi pronunciamo ogni volta che recitiamo il Padrenostro: rimetti a noi ... E allora, povera gerarchia!

Per dare maggiore forza a questa investitura si è detto che viene confermata anche dai sinottici. Ma a me pare un’enorme forzatura. Leggiamo in Mt 16, 17-19:

Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l’hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa ... A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli.

Ripeto: a me pare una forzatura, innanzitutto perché qui si parla di potere dato al solo Pietro e non all’insieme dei discepoli, e a quel Pietro che pochi minuti dopo Gesù rimprovera duramente, arrivando a chiamarlo Satana, quando si accorge che ha in mente un’idea del Messia come sovrano che per riportare all’antico splendore il regno d’Israele deve intanto pensare alla propria sicurezza e

non rischiare la vita. Per questo alcuni giorni dopo lo convocherà, assieme agli altri due discepoli tentati dagli onori del potere, per quello che oggi chiameremmo corso di recupero, sul monte della Trasfigurazione. Mi sembra quindi che il mandato preso in esame sia solo un'iperbole per dire che in quel momento Pietro aveva, apparentemente, capito tutto.

Ben diverso è il peso che Giovanni dà al mandato, collocandolo al termine del vangelo e indirizzandolo a tutti i discepoli, facendolo intendere quindi come controllo capillare su tutti i fedeli

La resurrezione di Gesù secondo Giovanni

Apparizione a Maria di Màgdala.

- Maria di Màgdala... si voltò indietro e vide Gesù che stava lì in piedi; ma non sapeva che era Gesù. Le disse Gesù: "Donna, perché piangi? Chi cerchi?". Essa, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse ...

Le due apparizioni all'assemblea dei discepoli:

- ... quello stesso giorno ... mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei giudei, venne Gesù ... e disse: "Pace a voi". Detto questo, mostrò loro le mani e il costato ... Gesù disse di nuovo "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". ... Alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi". Tommaso ... non era con loro ... disse ... "Se non vedo nelle sue mani ... e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò. Otto giorni dopo ... c'era con loro anche Tommaso. Venne Gesù a porte chiuse... disse a Tommaso: "Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo..." ... "Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!" (Gv 20, 14-29).

Come si vede, anche in queste apparizioni Gesù non viene riconosciuto subito per le caratteristiche fisiche. Maria dovrà sentirlo chiamarla per nome, mentre gli altri discepoli lo riconoscono per le ferite, che compaiono agli arti e al costato solo in questo vangelo[20].

L'evangelista ha mostrato in vari modi di non essere uno sprovveduto, e in un racconto veristico come si può passare attraverso porte chiuse, e conversare tranquillamente mantenendo aperte le ferite che hanno provocato la morte? Non ha senso: resuscita ma continuamente muore? E, se fosse morto come morirà poi Saulo, si sarebbe presentato con la testa sotto braccio? Quindi la soluzione scelta per far riconoscere Gesù a me pare che stia a dire che non scrive un episodio di vita, ma una metafora e che ogni volta che vedremo soffrire qualcuno per le cose che Gesù riteneva degne di sacrificio vedremo Gesù risorto. Mi fa venire in mente il film di Kubric su Spartacus: quando il generale romano chiede agli schiavi, ormai sconfitti, di indicargli Spartacus promettendo salva la vita a chi tradirà il proprio condottiero, uno dei prigionieri si alza dicendo: "Io sono Spartacus", e diversi altri lo imitano.

Quanto all'episodio di Tommaso, ricordo che quand'ero bambino il catechista lo commentava come invito a credere ai miracoli anche se non se ne vedono. Successivamente mi è parsa una banalizzazione del testo di un autore, sicuramente controverso, ma mai banale. Secondo me l'appello è rivolto a coloro che, quando le cose non vanno come si vorrebbe e sembra che nessuno si dia da fare, cadono nella depressione, e non passa per la mente che forse è proprio quel momento a chiedere loro di essere non nei panni di Tommaso ma in quelli del risorto. O forse è un incoraggiamento ai cristiani "diversamente abili"? Agli agnostici? A coloro che non hanno bisogno dei miracoli per credere valido il messaggio?

Il mistero del 21° capitolo

Qui sembra terminare il vangelo di Giovanni con le classiche frasi di chiusura:

Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome (Gv. 20, 30).

Ma stranamente il testo prosegue con il 21° capitolo. Sicuramente non opera dell'evangelista, perché quando un autore vuole aggiungere qualcosa a un testo che ha già diffuso, la frase di chiusura non la lascia in mezzo al nuovo testo ma la sposta in fondo. Evidentemente chi ha inserito il nuovo episodio ha voluto far sapere che è un'aggiunta posteriore. Perché? Esaminiamo l'aggiunta:
L'apparizione di Gesù sul lago di Tiberiade:

... salirono sulla barca; ma in quella notte non presero nulla. Quando già era l'alba Gesù si presentò sulla riva, ma i discepoli non si erano accorti che era Gesù. Gesù disse loro: "Figlioli, non avete nulla da mangiare? Gli risposero: "No". Allora disse loro: "Gettate la rete dalla parte destra della barca e troverete". La gettarono e non potevano più tirarla su per la gran quantità di pesci. Allora quel discepolo che Gesù amava disse a Pietro: "E' il Signore!". Simon Pietro, appena udì che era il Signore, ... si gettò in mare. Gli altri discepoli invece vennero con la barca, trascinando la rete piena di pesci: infatti erano lontani da terra se non un centinaio di metri. Appena scesi a terra, videro della brace con del pesce sopra, e del pane: Disse loro Gesù: "portate un po' di pesce che avete preso or ora". Allora Simon Pietro salì nella barca e trasse a terra la rete piena di centocinquantaquattro grossi pesci. E benché fossero tanti, la rete non si spezzò. Gesù disse loro: "Venite e mangiate". E nessuno dei discepoli osava domandargli: "Chi sei?", perché sapevano bene che era il Signore. ... Questa era la terza volta che Gesù si manifestava ai discepoli, dopo essere resuscitato dai morti. ... (Giovanni 21,1-24).

Finita poi la cena Gesù conversa con Pietro, prima dandogli per tre volte l'incarico di guidare i suoi discepoli ("pasci le mie pecore") e poi esaltando il discepolo prediletto che la tradizione identifica nello stesso evangelista, anche se pare improbabile per la distanza temporale. Torno a chiedermi: perché l'aggiunta? E perché l'esaltazione dell'evangelista?

L'aggiunta sembra la descrizione di un'apparizione del Risorto dimenticata nella prima stesura. Il tutto in un'atmosfera distesa: una pesca miracolosa, seguita da una cena tra amici e una chiacchierata a due, piena di consigli. Ma il testo riporta una stranezza, la conta dei pesci pescati: 153, precisione degna di un ragioniere. Questo ha creato per molto tempo qualche problema d'interpretazione. Solo dopo il fortunoso ritrovamento di diversi vangeli gnostici nel secolo scorso, scrive Paolo Farinella nel suo sito, si sono avuti gli elementi sufficienti a capire il legame esistente tra la gnosi e le dottrine esoteriche e mistiche dell'ebraismo che successivamente daranno vita alla qabbalah, e aggiunge: «In ebraico l'espressione «*bny h'lhym*» (si pronuncia: *benè ha'elohim*) significa "figli di Dio". Perché, aggiunge, se si mettono insieme le consonanti dell'espressione e si sommano i numeri che vi corrispondono si ottiene il numero 153» [21]. E in tutto questo, accanto a Gesù visto nel ruolo di sacerdote alla maniera di Melchisedec [22], una persona emerge in modo inusuale: Pietro che si getta a nuoto, Pietro che prende dalla barca i pesci per portarli al Risorto, e la rete che nelle sue mani, pur appesantita dall'abbondante pesca, non si rompe; e infine al termine della colazione, l'invito di Gesù a Pietro ripetuto tre volte: pasci le mie pecore.

Quindi l'autore dell'aggiunta al vangelo di Giovanni, probabilmente fatta quando ormai si va delineando la cacciata degli gnostici dalla Chiesa, sembra dire alla maniera gnostica che i figli di Dio sono uniti sotto la guida della gerarchia. Ma poi il testo continua:

Pietro, voltatosi, vide venirgli dietro il discepolo che Gesù amava; quello stesso che durante la cena stava inclinato sul petto di Gesù e aveva detto: «Signore, chi è che ti tradisce?» Pietro dunque, vedutolo, disse a Gesù: «Signore, e lui?» Gesù gli rispose: «Se voglio che rimanga finché io venga, che t'importa? Tu, seguimi». Per questo motivo si sparse tra i fratelli la voce che quel discepolo non sarebbe morto; Gesù però non gli aveva detto che non sarebbe morto, ma: «Se voglio che rimanga finché io venga, che t'importa?» Questi è quel discepolo che testimonia tali cose e le ha scritte; e sappiamo che la sua testimonianza è verace (Gv. 21, 20-24).

Quindi, stando all'autore dell'aggiunta, l'apostolo Giovanni, indicato come autore del Vangelo, sarebbe stato, dopo la morte di Pietro negli anni 60 del 1° secolo, l'ultimo degli apostoli in vita; per giunta è l'apostolo che, unico a riconoscere Gesù dalla barca, rende possibile a Pietro di raggiungerlo a nuoto e ricevere l'incarico ... e quindi il suo Vangelo non si tocca!

Il Vangelo secondo Giovanni evidentemente qualche rischio alla fine del 2° secolo deve averlo corso se il principale avversario degli gnostici, Ireneo vescovo di Lione, scrive che molti di questi "eretici" usavano come fonte principale del loro insegnamento proprio il vangelo di Giovanni (Elaine Pagels: *I Vangeli gnostici*, Mondadori 2005: 185). Ma, come abbiamo visto, il testo dell'evangelista e, ancor più, l'aggiunta postuma deve aver reso inattaccabile questo vangelo, se il contrasto verteva sul ruolo della gerarchia. E tale sembra essere, stando alla Pagels che, narrando il contrasto tra gli gnostici e il vescovo di Lione, loro principale antagonista, scrive:

«Il *Trattato Tripartito*, scritto da un seguace di Valentino [23], contrappone gli gnostici, "figli del Padre", ai non-iniziati, progenie del demiurgo [24]. I figli del Padre, dice, si mettono insieme da eguali, godendo di amore reciproco, aiutandosi spontaneamente l'un l'altro. Mentre la progenie del demiurgo – i cristiani tradizionali – "volevano comandare l'un l'altro ..." ... Ireneo ci parla delle pratiche di un gruppo che conosce ... di Lione ... il gruppo diretto da Marco, discepolo di Valentino, ... osavano incontrarsi al di fuori dell'autorità del vescovo, che consideravano – ed era lo stesso Ireneo! – portavoce del demiurgo. Poi, ogni iniziato presumeva d'aver ricevuto, nel rito di iniziazione, il dono carismatico dell'ispirazione diretta tramite lo Spirito Santo. ... Ireneo ci dice che quando si riunivano, la prima cosa che tutti facevano era quella di effettuare un sorteggio. Un certo risultato designava un membro ... nel ruolo di prete, a un altro toccava offrire il sacramento come vescovo; un terzo avrebbe letto le scritture per il culto e un altro ancora doveva rivolgersi al gruppo come profeta, impartendo estemporanee istruzioni spirituali. Al raduno successivo avrebbero ugualmente effettuato un sorteggio» [25].

Quindi il capitolo aggiunto avrebbe lo scopo di dire agli gnostici "buoni" di restare nella Chiesa, mentre le "teste calde" venivano espulse. Ma forse un accenno di speranza l'autore lo dedica anche agli espulsi: il pesce che Gesù stava già cuocendo, esito di un'altra pesca, indica anch'esso un figlio di Dio? Quindi anche fuori della Chiesa si può essere tali? Interessante ipotesi ventilata in un testo che sembra scritto a sostegno del contrario.

A chiusura di questo capitolo, permettetemi un'osservazione sul numero delle apparizioni e sulla storia successiva di questo brano: In questo 21° capitolo si dice che la narrazione riguarda "la terza apparizione", quando in realtà ne contiamo quattro. Chi viene escluso dal conteggio? Tutto porta a pensare che l'esclusa sia Maria. Perché? Non è una discepola? Credo che questo si voglia far credere, diversi decenni dopo il testo originale. Forse già in quei decenni è cominciato il processo di emarginazione delle donne dalle posizioni di vertice nelle comunità?

Ma non è solo la mano di un epigono dell'evangelista, perché a distanza di millenni qualcuno insiste nel sottolineare la riduzione a "pia donna" di Maria di Magdala: nel testo greco non compaiono i titoli dei paragrafi, che invece appaiono già nella traduzione latina, e per questo brano è "Manifestatio Christi in Galilaea"; nella traduzione della CEI sarebbe bastato tradurre in italiano il titolo latino. Invece il titolo diventa "La terza apparizione ...". Per rimarcare l'esclusione?

Tre secoli dopo: il trionfo della Trinità o il trionfo dell'Impero? Sicuramente la sclerosi della Chiesa: i dogmi

Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano. E Gesù, avvicinatosi, disse loro: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo". (Mt. 28,16-20).

Matteo conclude il proprio vangelo riassumendo il significato del proprio scritto: non ho raccontato una storia finita, ma l'inizio di una storia ancora tutta da scrivere. E sarà scritta da miliardi di donne e uomini attraverso i millenni futuri.

Questo concetto lo esplicita Paolo nella lettera ai Romani:

Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!". Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio ¹⁷. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria.... (Rm 8,14 e 17).

Quindi la Trinità può indicare il fatto che Dio ha bisogno di donne e di uomini per realizzare il proprio disegno, a cominciare da Gesù di Nazareth e proseguendo con chiunque, nella sequela di Gesù, dia ascolto allo Spirito. Quindi uno stretto legame tra Dio e l'umanità, attraverso Gesù e lo Spirito.

Figli adottivi accanto al Figlio unigenito? Forse era questo che Gesù voleva evitare quando in più di un'occasione appare dopo la crocefissione con caratteri somatici confusi; tanto che i discepoli lo riconoscono, il più delle volte, solo per quello che fa, o per le ferite ancora aperte (altra apparente contraddizione: nel prodigio di una resurrezione ci si attende che anche le ferite che lo hanno portato alla morte siano scomparse). Forse non è noi che vuole confondere ma il Padre, precorrendo il personaggio di Filomena Marturano: il padre non deve sapere chi dei tre figli della donna è anche figlio suo perché altrimenti sarebbe portato ad avere delle preferenze. Gesù sembra dire al Padre "Siamo tutti figli tuoi ogni qualvolta ci sentiamo tali e continuiamo la Tua opera creatrice superando i limiti della nostra ferinità" e allora la trinità diventa "Padre, figli e Spirito Santo", e non descrive Ciò-che-è, ma la relazione Creatore – creature.

Diversi decenni dopo, Giovanni scrive:

Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chi crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato, ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio (Gv. 3,16-18).

Quindi Giovanni non parla di Gesù come il primo dei figli di Dio, ma di "unigenito", unico vero figlio di Dio. E così Gesù, che secondo i sinottici era il tramite tra Dio e il resto dell'umanità in un terreno misto di divino e umano, ora fa sì da tramite, insieme allo Spirito, con l'umanità, ma ben chiuso nel recinto della divinità.

Questa interpretazione diventerà vincente a partire dal quarto secolo quando il concilio di Nicea (indetto non dalla gerarchia ecclesiale ma dall'imperatore Costantino) proclamerà dichiarazione identitaria dei cristiani il "credo" [26]. Così la fede dell'ortoprassi viene soppiantata dal credo dell'ortodossia, e il mistero viene sezionato come il corpo umano sul tavolo anatomico. E con l'accordo tra Chiesa e Impero cominciano le condanne a morte degli eretici [27].

A differenza dalla fede, l'ortodossia si adegua alle convenienze. Scrive Craveri:

«È successo che talune dottrine, accolte in certi tempi come perfettamente ortodosse, siano state, in altri, rifiutate come eretiche. ... Altre volte verranno contemporaneamente considerate eretiche alcune dottrine e ortodosse altre che avevano identico contenuto. ... Bisogna seguire la storia dell'ortodossia, con i compromessi, i condizionamenti e le mediazioni a cui la Chiesa è dovuta addivenire nel corso dei secoli per assicurare l'autonomia del proprio magistero, se si vuole avere in controluce anche la storia dell'eresia» [28].

In conclusione. Il profeta e i figli di dio

... In verità io vi dico: fra i nati da donna non è sorto alcuno più grande di Giovanni il Battista; ma il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui (Mt 11,2-11).

Tutto questo arzigogolare su Dio e sul suo regno è poca cosa rispetto al più piccolo gesto che attua, anche solo per un attimo, quel regno. È la differenza che corre tra l'attendere chi dovrà attuare la giustizia e il praticare la giustizia. Ognuno di noi crea il regno dei cieli ("il regno dei cieli è in mezzo a voi") nel momento in cui si apre agli altri anche se questo ha un costo; e in quel momento, anche se fa qualcosa di modesto, è più grande del più grande dei profeti, cioè degli "annunciatori".

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Paolo De Benedetti: Le due tasche del Rabbi, il giudaismo talmudico.

[2] Vedasi Edmondo Lupieri "Fra Gerusalemme e Roma" in *Storia del cristianesimo* a cura di G. Filoramo e D. Menozzi (edito nel 1997 da CDE su licenza di Gius. Laterza & Figli) 1° vol.: 44-45.

[3] Paolo Farinella: *Parola e fatto*, vol.7A-2 (edizione elettronica), Tempo ordinario – A Domenica 15[^] : 9 (preambolo al vangelo)

[4] Per i brani del Nuovo Testamento ho usato la Bibbia Concordata (Arnoldo Mondadori 1969) e l'edizione a cura della Conferenza Episcopale Italiana (nella ristampa periodica dei foglietti preparati per le celebrazioni eucaristiche).

[5] Già nel 2° secolo scrittori cristiani successivamente dichiarati eretici «criticano comuni credenze cristiane, quali l'immacolata concezione o la resurrezione della carne, come ingenui malintesi» (Elaine Pagels *I vangeli gnostici*, Mondadori, 2005: 18). La Pagels in un testo successivo, *Il vangelo segreto di Tommaso* (Mondadori, 2008), riporta, a pagina 110, il pensiero dell'autore gnostico del "Vangelo di Filippo" che scriveva: «C'è chi dice: "Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo". Sbagliano», e spiegava che la nascita verginale non è un evento unico che riguarda soltanto Gesù: è un evento che tocca tutti i battezzati, i quali "nascono di nuovo" per virtù della "vergine discesa dall'alto", ossia dello Spirito Santo, parola che in ebraico è femminile. Così Gesù, nato da Maria e Giuseppe, rinacque spiritualmente quando lo Spirito Santo discese su di lui.

[6] Spesso mi è capitato di sentire o leggere empatia usata come sinonimo di simpatia. Non è la stessa cosa: si può essere empatici anche nei confronti di una persona che stia violando i più radicati nostri tabù: "in psicologia, termine di uso comune per indicare la capacità di immedesimarsi in un'altra persona, di calarsi nei suoi pensieri e stati d'animo. Affinata e approfondita mediante l'esercizio sistematico, l'empatia occupa un posto importante fra i metodi utilizzati in psicologia clinica... (Enciclopedia Garzanti di filosofia, 1981).

[7] Vedasi A. C. Bouquet: *Breve storia delle religioni*, Mondadori, 1961:118.

[8] Scrive Ornella Pompeo Faracovi: «Nell'area mesopotamica è presente fin dalla prima metà del secondo millennio a.C. una forma di divinazione astrale, che il mondo antico indicherà concordemente come l'arte dei Caldei. Le tavolette cuneiformi conservate al British Museum ... contengono non solo osservazioni sui movimenti dei pianeti, in particolare di Venere ..., ma anche pronostici di eventi a valenza collettiva, come le guerre e i raccolti. Strettamente connessi con una religione astrale che venerava nei pianeti altrettante divinità, l'osservazione del cielo e il tentativo di farne scaturire segni premonitori di eventi futuri furono coltivati precocemente nella pianura del Tigri» O. P. Faracovi: *Scritto negli Astri, L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio 1996: 25

[9] Dalla liturgia per l'Epifania del 2022, sul suo sito internet

[10] Scrive papa Benedetto XVI nel suo *Gesù di Nazareth*: «In altre parole Barabba era una figura messianica. La scelta tra Gesù e Barabba non è casuale: due figure messianiche, due forme di messianismo si confrontano. Questo fatto diventa ancor più evidente se consideriamo che Bar-Abbas significa *figlio del Padre*. È una tipica denominazione messianica, il nome religioso di uno dei capi eminenti del movimento messianico. ... Da Origene apprendiamo un ulteriore dettaglio interessante: in molti manoscritti dei Vangeli fino al III secolo l'uomo in questione si chiamava Gesù Barabbas – Gesù figlio del Padre. Si pone come una sorta di alter ego di Gesù, che rivendica la stessa pretesa, in modo però completamente diverso. La scelta è quindi tra un Messia che capeggia una lotta, che promette libertà e il suo proprio regno, e questo misterioso Gesù, che annuncia come via alla vita il perdere sé stessi» (Joseph Ratzinger, Benedetto XVI, *Gesù di Nazareth, Dal Battesimo alla Trasfigurazione*; Rizzoli, 2011: 63-64)

[11] Benedetto XVI domenica 28 ottobre 2012, presiedendo la messa per la conclusione del sinodo dei vescovi, all'omelia (leggibile sul sito www.vatican.va), spiega che Bartimeo significa "figlio di Timeo" senza però accennare alla stranezza di un nome che inizia in aramaico e finisce in greco; e sul significato di Timeo si affida non a un buon vocabolario dal greco antico ma all'interpretazione di Sant'Agostino secondo cui il nome indicherebbe persona "di grande prosperità". Però poi arriva a parlare d'insegnamento sulla perdita della fede, che può avere attinenza con la prosperità, ma sicuramente ce ne ha di più con la ricerca dell'onore che il potere dà.

[12] Tra il 1959 e il 1963 la Società biblica italiana, nell'atmosfera conciliare riuscì ad elaborare una edizione della Bibbia con una squadra di biblisti ebrei, cattolici, metodisti, ortodossi e valdesi per superare le controversie confessionali

[13] I vangeli sinottici non parlano di chiodi nelle mani e nei piedi. I metodi di crocifissione nell'impero romano prevedevano che il legame del condannato al legno potesse avvenire mediante corde o chiodi, perché la morte sopravveniva in ogni caso quando il condannato, per stanchezza, smetteva di reggersi sulle gambe e finiva per restare appeso per le braccia in una posizione innaturale che rendeva difficile la respirazione comprimendo i polmoni. Matteo fa precedere la crocifissione dalla flagellazione e da una corona di spine (Mt 27,26-29) e Marco solo dalla corona di spine (Mc 15,17). Luca, che scrive dopo di loro, ma asserendo di aver fatto ricerche accurate (Lc 1,1-3), non riporta neppure le spine e la flagellazione, per cui quando scrive "Guardate le mie mani e i miei piedi" non si può sapere se faccia riferimento a ferite o alla mobilità.

[14] *Tra Dio e il Cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, 2006

[15] Probabilmente un modo per invitare colui che avrebbe letto il vangelo alla comunità cristiana, comprendente anche molti analfabeti, a soffermarsi richiamando una maggiore attenzione su quanto è stato appena narrato, e ora sta per accadere in modo diverso, per percepirlo in profondità, aprendo bene le orecchie (il sordomuto) e diventando capaci di raccontarlo nel suo vero significato.

[16] Il telo che si poneva sul letto la notte delle nozze per raccogliere il sangue della deflorazione.

[17] Genesi 41, 39-42: «...il faraone disse a Giuseppe: "... Ti do autorità su tutta la terra d'Egitto" ... Si tolse di mano l'anello e lo mise nella mano di Giuseppe»

[18] Elaine Pagels: *Il vangelo segreto di Tommaso*, Mondadori, 11^a ristampa 2013: 99

[19] "Fra Gerusalemme e Roma" di Edmondo Lupieri, nel 1° vol. di *Storia del cristianesimo* a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, Laterza 1997: 44-45.

[20] Il vangelo di Giovanni, il meno attendibile dal punto di vista biografico scrive non solo di chiodi nelle mani e di lancia che trapassa il costato, ma, riprendendo Matteo, anche di precedente fustigazione che, con gli strumenti dell'epoca, avrebbe ridotto la superficie del torace a un'unica piaga sanguinante con un effetto visivo ben maggiore delle altre ferite. Eppure mette in bocca al risorto solo il riferimento alle ferite delle mani e del costato omettendo quelle probabilmente più evidenti dell'intero torace.

[21] Per la precisione i numeri da sommare sono 2+50+10+5+1+30+5+10+40

[22] Melchisedec è il re-sacerdote che in Genesi 14,18-20 al ritorno di Abramo e dei suoi, stanchi dopo aver combattuto, invece di offrire sacrifici alla divinità, offre ai reduci pane e vino

[23] Uno dei maestri gnostici più stimati che arrivò fino a "rischiare" l'elezione a vescovo di Roma, prima di essere espulso per eresia.

[24] Il dio della Genesi, nel linguaggio platonico: un'immagine di Dio evidentemente considerata ormai inappropriata.

[25] Elaine Pagels: *I vangeli gnostici* cit.: 89- 90

[26] vedi Luigi Sandri: *Dal Gerusalemme 1° al Vaticano 3°, i Concili nella storia tra Vangelo e potere*, Il margine 2013: 39 e seguenti

[27] Marcello Craveri ne *L'eresia* (Mondadori 1996: 57) scrive che è del 385 la decapitazione per ordine imperiale di Prisciliano, vescovo di Avila, in Spagna, e di sei suoi seguaci dichiarati eretici "per magia".

[28] Marcello Craveri: op. cit.: 5 – 6

Vincenzo Meale, laureato in Scienze Politiche, per trenta anni ha insegnato geografia economica negli Istituti tecnici commerciali e professionali per il commercio. Partecipa da sempre alla vita della comunità cristiana di base di San Paolo, di cui è stato uno dei fondatori assieme all'abate Franzoni e a tanti altri. Ed è qui che l'abitudine, ormai cinquantennale, alle omelie dialogate ha permesso la nascita del presente testo.

Le continu et le discontinu comme organisation de sens. À partir d'Eveline de Joyce



L'épiphanie (ph. Mattia Montes)

di *Stefano Montes* [*]

Eveline fait partie d'un recueil, publié pour la première fois en 1914, dont le titre est, en français, *Gens de Dublin*. Mon analyse de cette nouvelle fait partie d'un projet plus vaste d'analyse portant sur l'ensemble du recueil et dont les finalités sont multiples:

1. l'application d'un outil de découverte, la méthodologie sémiotique, non simplement à une seule nouvelle, mais à un recueil entier afin de retrouver des variants et des invariants et de mettre en relief la continuité ou la discontinuité avec les autres œuvres de Joyce considérées comme plus expérimentales;
2. s'il est communément accepté que Joyce voulait représenter la paralysie de certains personnages, il faut aussi s'interroger sur la façon dont cette paralysie est produite dans l'organisation actorielle, spatiale et temporelle. La paralysie est étroitement liée à un autre concept fondamental de Joyce, l'épiphanie [1], qu'il faut aussi expliciter méthodologiquement : les personnages envisagent des actions mais au moment crucial, l'épiphanie, ils ne les accomplissent pas et sont saisis par la paralysie. L'idée d'épiphanie [2], récurrente dans toute l'œuvre de Joyce, évolue en suivant trois étapes différentes: 1. l'enregistrement de la vision du monde de la part de l'artiste (les écrits de jeunesse); 2. le montage textuel de l'expérience du réel, dans lequel des particules de temps deviennent métaphores d'une situation morale (*Dubliners*, *Portrait*); 3. la production de processus esthétiques par la dissolution du langage, à la différence du simple enregistrement relevé dans le premier point (*Ulysses*, *Finnegans Wake*).

En ce qui concerne la troisième définition de l'épiphanie, une partie de la critique a localisé dans la dissolution de la "syntagmaticité" stéréotypée du langage ordinaire le trait différentiel de l'*Ulysses* et de *Finnegans Wake* par rapport aux autres ouvrages. Mon hypothèse est que dans *Eveline* – et plus généralement dans le recueil entier – sous couverture d'un langage apparemment classique, on fait passer une "écriture en «marche continue»" (Eisenstein, 1968: 39). La technique utilisée par Joyce dans *Ulysses*, pour rendre les pensées de Mrs Bloom en train de s'endormir, tourne autour de l'absence de ponctuation : cela permet de reproduire le continu des pensées. Dans *Eveline*, au contraire, derrière la surface lisse du texte se cache un montage complexe du sens, fondé sur une utilisation spécifique de l'*aspectualisation*.

La présente analyse portera uniquement sur cette nouvelle: il s'agira principalement d'explicitier la notion d'épiphanie chez Joyce et, en la comparant à la notion de saisie esthétique telle qu'on la trouve développée chez Greimas, d'en tirer des conclusions au sujet de la catégorie continu/discontinu [3]. Greimas et Courtés (1979) écrivent que pour la mise en scène des différents *aspects* il faut "un *actant observateur* pour qui l'action réalisée par un sujet installé dans le discours apparaît comme un procès, c'est-à-dire comme une «marche», un «déroulement» (1979: 22). Il est intéressant de relever qu'Eisenstein aussi bien que Greimas utilisent l'idée de marche pour le procès. L'importance du procès est à nouveau affirmée par Greimas dans *De l'imperfection*: l'expérience esthétique, conçue comme une forme de conjonction entre le sujet et l'objet, installe un continu, même si temporaire, entre le sujet de l'expérience et l'objet saisi.

Eisenstein, à son tour, à propos de l'art, souligne que «l'action du *pathos* propre à une œuvre revient à conduire le spectateur à l'*extase*. L'*ek-stasis* signifie littéralement «sortir de soi» ou «sortir de son état habituel»» (1968: 17). Il écrit encore: "Faire sortir de soi, faire passer à un autre état, tout cela appartient, bien entendu, aux conditions d'action de tout art capable de nous captiver" (1968: 18). Il affirme aussi le caractère d'universalité des œuvres pathétiques: bien que le contenu des métaphores d'Homère et de Maïakovski soit différent, «le «principe de métaphore» – sa structure, son action psychique, et à un certain degré la loi de son apparition et de sa présence – est identique»[4] (1968: 20). En effet il dit: «Nous avons dégagé la formule selon laquelle sont construites les œuvres 'pathétiques'. Pour que se produise l'effet pathétique, les éléments et les caractères d'une œuvre doivent se trouver, en permanence, ou occasionnellement, dans un état particulier: la condition en est que tous les éléments soient dans un état *extatique* – ce qui suppose, entre autres traits, un passage par bonds ininterrompus de la quantité à la qualité» (1968: 18). Il cite comme exemple un dessin de Saul Steinberg qui consiste en une main qui dessine un homme qui dessine un homme, et ainsi de suite, tout sur une ligne de continuité [5]. Bref, selon Eisenstein et Greimas la catégorie continu/discontinu est productrice, grâce à une organisation spécifique de traits constitutifs, d'effets esthétiques (qu'Eisenstein considère comme universelle). Il est en outre intéressant de relever que, bien que les deux auteurs parlent d'un état extraordinaire au-delà de l'habituel, Greimas met l'accent sur la conjonction Sujet-Objet tandis qu'Eisenstein insiste sur le passage du sujet à un état "hors de soi".

En résumé, il y a donc quatre points importants à prendre en considération dans cette nouvelle: l'épiphanie (révélation correspondant à un état extraordinaire), la paralysie (état de manque), la saisie esthétique (état fusionnel comparable à l'épiphanie), la catégorie continu/discontinu (fondement de la construction de la nouvelle [6]).

En ce qui concerne l'épiphanie, l'entrée du *Petit Robert* dit: «manifestation de Jésus Christ aux Rois Mages venus pour l'adorer». Bien que Joyce n'ait pas inventé la notion d'épiphanie, il l'a effectivement utilisée comme notion directrice de sa poétique. La théorie, exprimée par Stephen Dedalus, condensée dans l'énoncé «a sudden spiritual manifestation whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself» (Joyce, 1963: 211), paraît avoir été empruntée par Joyce à Walter Pater, un écrivain anglais pour lequel le devoir de l'artiste est de saisir l'écoulement de la réalité et du continu des choses. L'artiste serait donc une espèce particulière d'actant observateur qui, à travers sa "discontinuation" (mise en forme) du monde – manifestée dans l'œuvre d'art – en permet une intelligibilité supérieure et en révèle l'essence. Greimas et Courtés

écrivent: «la projection du discontinu sur le continu est la première condition de l'intelligibilité du monde» (1979, 101). Il semble donc qu'au-delà du premier découpage du continuum en forme de l'expression et du contenu, il y aurait une sémantisation ultérieure du monde de la part de l'artiste. Mais comment un artiste peut-il resémantiser le monde?

Greimas (1987) a explicité ce processus esthétique chez cinq auteurs différents en résumant les composantes essentielles de la saisie esthétique (ce contact entre un sujet et un objet qui détermine l'altérité et la nouveauté). Ce processus peut être comparé à l'épiphanie chez Joyce. Les éléments relevés par Greimas sont les suivants: «l'enchâssement par la quotidienneté, l'attente, la rupture d'isotopie, l'ébranlement du sujet, le statut particulier de l'objet, la relation sensorielle entre les deux, l'unicité de l'expérience, l'espoir d'une conjonction totale à venir» (1987: 22)[7].

Pour que cette fusion entre le sujet et l'objet se produise, il doit y avoir une configuration aspectuelle qui «peut se manifester à l'intérieur d'une phrase, d'une séquence ou d'un discours» (Greimas/Courtes 1979: 23). Quelle est la configuration aspectuelle d'Eveline? La fabula [8] de la nouvelle est très simple : Eveline, assise à la fenêtre de sa maison, se souvient de son passé avant de se rendre à la gare où elle envisage de s'enfuir avec son amoureux à Buenos Aires pour échapper à un présent malheureux. Si la fabula est linéaire, en revanche l'intrigue se complexifie : d'un point de vue temporel, d'un point de vue aspectuel et d'un point de vue spatial.

La temporalité

D'un point de vue temporel, la nouvelle est montée de manière à produire un rythme d'aller-retours temporels qui segmente le flot continu des souvenirs d'Eveline. Le présent, le passé et le futur alternent en créant un rythme sur le plan du contenu. La récurrence du maintenant (“now”) provoque un rythme qui scande le temps apparemment désorganisé des pensées: les classes d'équivalences sémantiques projetées sur le syntagme gardent ainsi les traces de leur nature paradigmatique. En d'autres termes, le “maintenant” fait fonction de ponctuation du contenu (ligne de partage de catégorisations sémantiques qui se chevauchent, se repètent, s'anaphorisent, etc.) et en même temps d'indicateur temporel rythmant le contenu [9].

Dans *Littérature et discontinu*, Barthes écrit, pour expliquer le refus du livre de Butor, *Mobile*, que pour la critique «c'est la poésie et la poésie seule qui a pour fonction de recueillir tous les faits de subversion concernant la matérialité du livre: depuis *Coup de dés*, et les *Calligrammes*, personne ne peut trouver à redire à l'excentricité typographique ou au désordre rhétorique d'une composition poétique» (1965:175). Cela veut aussi dire que la rupture de certaines règles est prévue et acceptée à l'intérieur d'un genre bien précis, qu'il s'agisse de prose ou de poésie. Dans Eveline, l'obstacle est évité parce qu'on garde la structure de la prose classique mais on introduit, en revanche, des rimes du contenu. S'il peut paraître étrange qu'un mot comme “maintenant” produise un tel effet de rime, il faut rappeler que l'organisation de la nouvelle se fonde sur les va-et-vient temporels qui axiologisent les espaces en montrant, par vagues de souvenirs, les incertitudes d'Eveline. Voici les récurrences de “maintenant” (“now[10]”):

1. «Now she was going to go away like the others, to leave her home»

Quitter la maison constitue le thème de la nouvelle: la maison s'oppose aux autres endroits euphoriques lointains. En outre, on fait passer ici la catégorie vie/mort : les autres qui sont partis sont aussi des morts (la mère, Tizzie Dunn, Ernest). Mourir est ainsi une sorte de départ que Joyce va mieux développer dans la nouvelle *Les morts* et qui constitue déjà ici un paradoxe: les morts et les vivants s'équivalent (vie=mort) et la libération du départ, qui devrait correspondre à l'euphorique (vie/mort), est aussi une forme de mort. La paralysie est donc une forme d'insuffisance modale des sujets et une équivalence de valeurs fondamentales (vie=mort) qu'on présuppose catégoriquement distinctes (vie/mort) [11].

2. «He is in Melbourne now»

La catégorie près/loin fonde les déplacements thymiques des acteurs. Melbourne ou Buenos Aires, où Eveline devrait se rendre avec son amoureux, peu importe. Les espaces de l'ailleurs sont euphoriques. Il s'agit donc ici d'une forme de répétition du premier "maintenant".

3. «Even now though she was over nineteen, she sometimes felt herself in danger of her father's violence»

La référence à l'âge adulte réapparaît ici [12], et s'y ajoute à présent une autre valeur, dysphorique, liée à la violence du père d'Eveline.

4. «And now she had nobody to protect her»

Ce "maintenant" met en scène une structure actancielle complexe (adjuvant, anti-actant, sujet performant, etc.) mais aussi affirme à nouveau la catégorie vie/mort du premier "maintenant" et en même temps reprend le troisième "maintenant" (la violence).

5. «It was hard work – a hard life – but now that she was about to leave it she did not find it a wholly undesirable life»

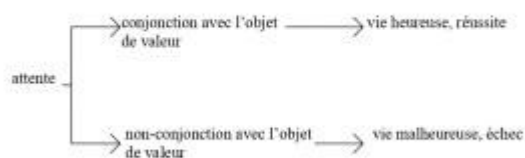
La catégorie près/loin revient comme une espèce de basse continue qui s'enrichit de significations : le dur travail de célibataire s'oppose à la vie future de femme mariée. S'introduit aussi l'incertitude qui prépare la paralysie et le renoncement de la fin.

L'anaphore temporelle, dans les différentes occurrences de "maintenant", fonctionne donc comme une forme de reprise dans laquelle l'information se répète en changeant par degrés et en élargissant la signification globale par reconfiguration de blocs en expansion ou condensés.

La macro-aspectualité

L'attente d'Eveline se déroule l'espace d'un soir, tandis qu'elle est assise à la fenêtre. L'attente se situe dans le présent, mais ce présent est occupé par l'évocation du passé et par les hypothèses sur le futur. On peut représenter l'attente par l'état d'un sujet modalisé par un /vouloir/ relatif à un objet et par un /croire/, celui qu'il se conjoncra avec cet objet de valeur. Mais dans le cas d'Eveline, le /vouloir/ et le /croire/ sont assouplis par l'incertitude des valeurs attribuées à la vie familiale (présent) et à sa vie amoureuse (futur). En d'autres termes, la tension vers l'objet de valeur – la fuite avec l'amoureux – est diminuée par l'oscillation des valeurs thymiques : le présent n'est pas tout à fait dysphorique et le futur n'est pas tout à fait euphorique.

L'événement transformateur – dans toute histoire est prévue une transformation – doit se dérouler à la gare maritime : mais c'est là que justement l'attente sera déçue et qu'Eveline sera saisie par la paralysie. L'attente – séquence terminative de la vie malheureuse du présent et phase inchoative d'une vie nouvelle à vivre avec son amoureux – se révèle comme l'anticipation d'un échec. Eveline est confrontée à un choix:



Le choix qu'Eveline doit faire est en fait mitigé par l'affaiblissement de l'axiologisation des deux possibilités: partir avec Frank voudrait dire une vie heureuse, mais pour ce faire, elle devrait quitter sa maison à laquelle, malgré les côtés négatifs, elle est attachée (par exemple, Eveline dit du père: «Sometimes he could be very nice»). L'épiphanie se révèle donc être l'échec d'Eveline, manifesté par l'incapacité d'agir et l'engourdissement de son corps [13].

La spatialité

Si on peut distinguer des espaces fermés et des espaces ouverts dans ce texte, il faut aussi ajouter qu'Eveline est toujours décrite comme se trouvant *sur le seuil*, comme si elle était en train de franchir la limite qu'on lui a assignée dans les espaces fermés. En réalité, elle n'arrivera pas à franchir la frontière de l'espace fermé dans lequel elle est prise. La nouvelle s'ouvre avec Eveline assise à la fenêtre, c'est-à-dire occupant un espace seuil entre la maison (espace dysphorique) et l'extérieur (espace catalyseur de souvenirs euphoriques). Mais même les espaces "naturellement" ouverts se transforment en espaces fermés: la description d'Eveline à la gare maritime est celle d'un animal en cage qui n'arrive pas à franchir les barreaux. On peut dire que le "presque" de l'aspectualisation temporelle se conjugue au "presque" de l'aspectualisation spatiale. Les configurations spatiales et temporelles, aspectualisées à l'unisson, produisent un système symbolique : la frontière spatiale est aussi une frontière temporelle. La stratégie narrative est donc très fine: Eveline, en sortant de l'espace dysphorique de la maison, plutôt que de franchir une limite, entre dans un nouvel espace fermé, la gare, c'est-à-dire – ironie du sort – un lieu de départ et de changement.

On a souvent mis en relief les enchâssements temporels selon lesquels s'articule la nouvelle, mais il est important aussi d'explicitier le jeu des espaces qui, malgré leur hétérogénéité apparente, se réduisent à trois catégories sémantiques.

1. La première est la suivante:

| | | |
|---------------|---|---------------------|
| <u>près</u> | / | <u>loin+inconnu</u> |
| (dysphorique) | | (euphorique) |
| Home | | England |
| Stores | | Melbourne |
| Market | | Buenos Ayres |

Les seuls endroits qui suspendent cette catégorie sont le "théâtre" [14] et le "champ de jeux". Il est intéressant de remarquer, pour le théâtre, qu'il est "inhabituel" ("unaccustomed") : c'est un endroit qui instaure une suspension des habitudes qui dominent la vie d'Eveline, normalement installée qu'elle est dans son univers de passivité [15]. Le champ de jeux, relié à l'enfance euphorique, est vu comme le seul espace ouvert et donc euphorique.

Il faut aussi souligner que ce qui est à mettre en relief n'est pas la naturalité d'un espace mais l'organisation que celui-ci reçoit dans le montage textuel. En effet, le champ de jeu garde dans Eveline l'ouverture qu'on lui reconnaît dans le monde naturel et peut ainsi être reconnu comme espace euphorique, tandis que le marché dans lequel Eveline va faire les courses, bien que naturellement ouvert, est construit comme espace fermé dans lequel Eveline «elbowed her way through the crowds» (se fraie un chemin dans la foule). Bref, les espaces ne sont pas insérés dans les textes de façon naturelle ou référentielle, en gardant leurs caractéristiques d'ouverture et de fermeture, mais ils sont construits à partir de l'ensemble de la signification du texte.

2. La deuxième catégorie est la suivante

| | | |
|-----------------------|---|------------------------|
| <u>espaces fermés</u> | / | <u>espaces ouverts</u> |
| (dysphoriques) | | (euphoriques) |
| Home | | Field |
| Stores | | Theatre |
| Market | | |
| Station | | |

Tous ces espaces “axiologisent” des catégories sémantiques: la description, en dehors de sa fonction référentielle – nommer les choses –, constitue l’application de la catégorie thymique aux catégories sémantiques et la mise en relief de la modalisations des acteurs.

3. La troisième catégorie organisant les espaces n’est autre que le temps:

| <u>Passé</u> | <u>Présent</u> | <u>Futur</u> |
|----------------------|-----------------------|--------------|
| (euphorique) | (dysphorique [16]) | (euphorique) |
| | window | |
| | outside | |
| field | home (outside) | |
| England (the Waters) | home (inside) | |
| Melbourne | | |
| | stores | new home |
| | school (the children) | Buenos Ayres |
| theatre | | |
| Canada | | |
| the hill of Howth | | |
| | station | |

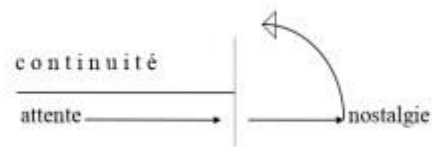
L’espace est un ensemble complexe qui interagit avec les acteurs et le temps et dont la hiérarchie dépend des textes. Il faut donc penser les composantes discursives selon la dominante qui les organise par couches de relevance [17]. L’espace n’est pas toujours la dominante d’un texte: Greimas (1976) a montré que les espaces peuvent structurer un texte en se coordonnant aux systèmes des actions des acteurs. Dans les nouvelles de guerre de Maupassant, c’est le geste de réaction des Français qui transforme le piège – c’est à dire l’espace fermé – en victoire. Le cas d’Eveline est en revanche le suivant: Eveline est présentée dans un espace seuil, et sur le point de le franchir; mais Eveline ne franchira pas ce seuil et ne réagira pas aux méchancetés de son père, de Miss Gavan et des autres personnes. À la différence des personnages de Maupassant, chez Eveline, c’est la passivité qui prévaut.

Trois schémas de l’expérience esthétique

À la suite de cette analyse d’*Eveline*, on peut donc envisager un modèle simple de mise en forme de typologies d’espaces, d’associations pathémiques et de comportements des acteurs. La ligne horizontale désigne la continuité des événements, la ligne verticale la frontière-limite à dépasser.

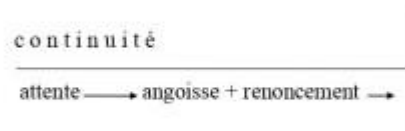
1. Une première possibilité est le franchissement de cette limite: l’attente précède l’état limite et le franchissement de cette limite correspond à la nostalgie de l’événement. Voilà retrouvés les éléments relevés par Greimas:

quotidienneté, attente, ébranlement du sujet, unicité de l’expérience, nostalgie.



Le franchissement de la frontière, précédé par l'attente, produit un "état limite" (euphorique) qui n'est pourtant pas durable et dont la conséquence est la nostalgie de cet état limite.

2. Une deuxième possibilité est mise en œuvre par l'action de s'approcher de la limite sans la dépasser. C'est exactement l'aspectualisation du procès accompli par Eveline.



Bien que l'attente d'un événement qui rompt la quotidienneté (les automatismes) soit prévue dans le texte, la rupture reste à l'état de virtualité: la possibilité de la transformation d'Eveline, toujours envisagée le long du texte, n'est pas accomplie dans le dénouement [18]. Elle se trouve sur une "frontière temporelle" (le présent), d'où elle porte son regard sur le passé et l'avenir en essayant de prendre une décision : les événements s'accumulent dans le flot de ses pensées tandis que, dans le même temps, elle reste sujet passif dans un espace "seuil" (la fenêtre, la gare). Au moment de l'action, le PN ne s'active pas parce que le continu [19] est réglé par l'absence du /pouvoir-faire/ d'Eveline. La succession apparente des événements ne comporte donc pas de rupture transformatrice de son état. La seule réaction d'Eveline est corporelle et correspond à l'immobilité, à la passivité, à l'enfermement. L'égarément qu'elle éprouve, à la fin de la nouvelle, peut être comparé à une saisie [20] esthétique axiologisée dysphoriquement. Il faut pourtant distinguer une saisie transformatrice (décrite par Greimas) de la saisie d'un état d'impuissance (l'épiphanie de Joyce est la révélation d'un état d'impuissance). Cette dernière ne transforme pas Eveline mais la projette, juste quand elle est en train de rompre l'immobilité de son état, dans le continu paralysant des événements.

3. Une troisième possibilité se fonde sur la transformation de l'état limite, d'état ponctuel en état durable. Autrement dit, le sujet de la performance atteint et dépasse la frontière, qui se transforme en état permanent.



Pour les mystiques orientaux l'état d'illumination est un état euphorique durable qui est précédé par des années d'initiation [21] et d'attente.

Dans les trois cas, l'aspectualisation de la performance des acteurs est associée à des pathèmes. Dans le premier cas on retrouve l'attente et la nostalgie, dans le deuxième on a l'angoisse et le renoncement, dans le troisième on a l'exaltation mystique.

Conclusions

On a souvent mis en relief le classicisme de Joyce dans *Dubliners*: ce recueil a été vu comme une sorte de préparation et d'épreuve avant les grandes œuvres expérimentales. Mon hypothèse est au contraire que Joyce se sert de la surface lisse de la nouvelle pour introduire des innovations radicales. La nouvelle analysée commence par cette phrase: «She sat at the window». De cette manière, Joyce introduit la description et se conforme apparemment aux naturalistes du XIX siècle qui justifiaient une description à travers la présence d'un observateur près d'une fenêtre ou d'une porte [22]. La nouveauté dans *Eveline*, c'est que la fenêtre, qui en apparence introduit une description de type naturaliste, fait en réalité fonction d'opérateur de débrayage cognitif (Eveline se souvient du passé) et d'opérateur d'aspectualité (une frontière, aussi temporelle que spatiale, à franchir). Le débrayage cognitif produit une rythmisation temporelle comparable aux rimes du plan de l'expression des poèmes [23] et le débrayage spatial est aspectualisé à l'unisson. En d'autres termes, la nouvelle pourrait être décrite comme l'expansion narrative de l'énoncé "être sur le point de": si cela est normalement accepté d'un point de vue temporel, il est plus difficile de le reconnaître pour ce qui concerne l'espace. En effet, Greimas et Courtés (1976: 21) écrivent que l'aspectualisation est une procédure qui caractérise «les trois composantes d'actorialisation, de spatialisation et de temporalisation, constitutives des mécanismes de débrayage. Seule, cependant, l'aspectualisation de la temporalité a donné lieu jusqu'ici à des élaborations conceptuelles qui méritent d'être retenues». J'ai essayé de montrer, en suivant Greimas, que l'aspectualisation concerne l'espace aussi bien que le temps et que dans cette nouvelle ils opèrent en synchronie [24].

La saisie esthétique est une forme d'expérience esthétique possible grâce à des dispositifs textuels et culturels: si Greimas parle de fusion comme forme de conjonction (sujet/objet) à partir des analyses dans *De l'imperfection*, il faut aussi élargir le champ et inclure, dans les formes d'expérience esthétique, la disjonction ou la "sortie de soi" dont parle Eisenstein. La configuration aspectuelle joue un rôle fondamental dans l'expérience esthétique. J'ai utilisé trois schémas à partir d'une frontière à dépasser et d'un parcours du sujet:

1. frontière dépassée,
2. frontière approchée,
3. frontière dépassée et transformée en état duratif.

Il s'agit tout de même d'une simplification pour mieux expliquer *Eveline* mais on pourrait multiplier la combinaison de traits (euphorie/dysphorie, frontière atteinte [25], introduction des variables topologiques haut/bas [26], effets d'énonciation [27], etc.) pour mettre en œuvre une typologie plus complexe [28]. La littérature – y compris celle des mystiques – et les autres arts constituent un dépôt de sédimentation mais aussi d'innovation de ces pratiques : dans *Eveline*, par exemple, on a vu que la fenêtre, plutôt qu'un simple regard extérieur ou intérieur, introduit l'aspectualisation spatiale dysphorique dans l'ensemble de la nouvelle.

La paralysie est présentée dans la nouvelle sous des aspects multiples:

1. à travers le /non-faire/ et le /non-vouloir/ d'Eveline: ce sont les autres qui manipulent Eveline et qui agissent sur elle;
2. bien qu'*Eveline* ne soit qu'une nouvelle de l'attente et malgré la "proposition" d'un objet de valeur, la transformation finale prévue n'est pas réalisée;
3. l'état extraordinaire d'Eveline – l'égarément à la gare maritime – au lieu d'être un préalable à la transformation, n'est qu'un état de passivité d'un sujet privé de la modalité du /vouloir/;
4. les espaces sont toujours des endroits qu'Eveline est sur le point de franchir, mais qu'elle ne franchira jamais.

Je voudrais terminer en insistant sur la nature culturelle de l'espace: comme cela apparaît dans *Eveline*, la catégorie fermé/ouvert n'est pas un a-priori descriptif, elle est fonction de l'organisation globale du sens [29]. En outre, c'est un espace seuil ce qui déclenche la mémoire: la possibilité du dépassement (temporalité) d'une situation négative (moralité) de la part des personnages est toujours prévue, le long des textes, à partir de la mémoire du passé, mais elle n'est jamais accomplie dans le dénouement (la paralysie): l'événement, imminent et transformateur, envisagé textuellement, reste virtuel. Le rapprochement avec la *Recherche* de Proust (état fusionnel, mémoire du passé, etc.) est évident: il faudrait donc se demander, en approfondissant l'étude, s'il s'agit d'un dispositif culturel ou d'une simple coïncidence.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Abstract

Come si organizza il senso? Sulla scorta di alcuni studi importanti di Greimas e Barthes, avanzo l'ipotesi che il senso si organizza in base all'articolazione della categoria continuo/discontinuo. Metto alla prova questa ipotesi su una novella di Joyce, *Eveline*, che fa parte dei *Dublinesi*. Diversamente dalle opere più avanguardistiche di Joyce, quali *l'Ulisse* e *Dedalus*, le novelle raccolte nei *Dublinesi* – ivi compreso *Eveline* – sembrerebbero essere dei testi più classici. In contrasto con questa ipotesi più diffusa, mostro invece tutta la complessità del piano del contenuto di *Eveline* analizzando le componenti aspettuali relative allo spazio, al tempo e ai personaggi. Sulla stessa falsariga, prendo inoltre in conto il dispositivo della finestra – presente in *Eveline*, all'inizio della novella – non soltanto come operatore dello sguardo, ma anche come effetto di temporalità ritmicamente disposta sul piano del contenuto. L'analisi della novella è inoltre l'occasione per comparare alcune nozioni culturalmente orientate – quali epifania, paralisi, presa estetica, effetto patetico, soglia – discusse da Greimas, Ejzenstein, Lotman, Zilberberg. In conclusione, elaboro un modello – articolato sulle categorie di frontiera, attesa, continuo e discontinuo – dell'esperienza estetica che comprende emozioni centrali nella cultura quali l'angoscia, la rinuncia, la nostalgia, l'illuminazione. Nonostante la mia sia, qui, un'analisi testuale, si inserisce in linea di continuità con i tre studi precedenti da me pubblicati – in chiave più antropologica ed esistenziale – in *Dialoghi Mediterranei* sul ricordo e sulle sue modalità di manifestazione nell'esperienza di un individuo proiettato nel mondo. La domanda che mi pongo è fondamentalmente la seguente: quali sono le forme di continuità e discontinuità che si articolano nell'esperienza di un 'individuo che ricorda' il quale non può fare a meno, allo stesso tempo, di osservare e raccontare – e, in alcuni casi, persino testualizzare – ciò che gli accade. Un elemento importante in questo studio di *Eveline*, così come negli altri studi precedenti sul ricordo e sulla temporalità, è associato alle foto e alla loro capacità di raccontare il mondo in sequenza e in parallelo al testo scritto. Da qui ne consegue, la collaborazione d'ordine dialogico con Mattia Montes e con le sue fotografie.

Note

[1] Les photographies qui accompagnent le texte sont de Mattia Montes. Elles suivent en parallèle le texte en circonscrivant et en amplifiant, par les images, la portée de notions pris en compte dans l'analyse d'*Eveline*.

[2] D'après U. Eco (1996), Joyce conçoit l'épiphanie comme une situation récurrente, non seulement de l'art, mais de la vie aussi : Eco ne procède pourtant pas à une analyse qui permettrait de dégager les mécanismes textuels de l'épiphanie. Scholes (1982) analyse *Eveline* en combinant trois méthodologies (inspirées respectivement de Todorov, *Grammaire du Décameron*; Genette, *Figures III*; Barthes, *S/Z*), mais il n'utilise pas l'approche greimassienne, qui, me semble-t-il, pourrait mieux rendre compte de la notion d'épiphanie chez Joyce.

[3] Je n'envisagerai que l'épiphanie d'*Eveline* pour mieux expliciter le type de montage dont parle la critique : bien que j'aie privilégié l'aspektualisation, la nouvelle – considérée comme la métaphore d'une situation morale (déf. 2) – concerne tout le parcours génératif du sens.

[4] Dans le *Potemkine* «les *brouillards d'Odessa* sont comme un maillon qui relie la peinture pure à la musique... une peinture particulière qui, à travers le montage, a abordé le rythme des substitutions des *intervalles réels* et la succession sensible des répétitions *dans le temps* : autant d'éléments qui, à l'état pur, sont spécifiquement musicaux» (1968: 30). Autrement dit, la peinture, au même titre que la musique, a un

rythme qui est produit par un montage de lignes, de plages et de couleurs: tout cela relève de l'aspectualisation qu'il ne faut donc pas limiter à un seul domaine de l'art.

[5] Il cite encore un système de planchettes entrecroisées qui se déploient en long, en produisant un passage dynamique de la première forme à la deuxième. L'aspectualisation est donc une mise en procès qu'on peut relever aussi bien en littérature que dans les autres arts.

[6] On devrait ajouter un cinquième point c'est-à-dire la situation morale globale qui est le résultat des jugements de valeurs et de la généralisation des traits des personnages et des situations.

[7] Si les éléments généraux relevés par Greimas (1987) correspondent à ceux de la nouvelle en question – l'épiphanie étant donc une sorte de saisie esthétique – il faut aussi souligner la différence d'agencement dans les structures sémio-narratives et discursives qui caractérise le style de Joyce.

[8] Selon les Formalistes russes la fabula concerne la succession chronologique des événements tandis que l'intrigue est la construction artistique produite par l'auteur.

[9] Il faut dire que la trame poétique du texte est construite aussi autour d'un autre indicateur, jamais ("never"), qui, ici, ne sera pas pris en compte.

[10] Si "maintenant" permet une alternance passé/présent, la force aspectuelle de "maintenant" dans cette nouvelle est toujours de type duratif. Mais, contrairement à ce qu'on pourrait penser, "maintenant" peut assumer différentes fonctions aspectuelles. Greimas et Keane le démontrent dans l'analyse d'un quatrain du poème *La Cigale et la Fourmi* de Jean de la Fontaine: en s'opposant à *Nuit et jour*, «... expression globalisante de la durée ... le maintenant du maintenant du message apparaît alors, du fait de cette projection négative, comme une ponctualité réduisant à zéro le temps d'autrefois» (1990: 59). Il faut se demander alors si l'alternance du temps dans la mémoire d'Eveline n'est qu'une apparence illusoire et si l'insistance, dans la nouvelle, sur la durativité n'est pas, par conséquent, qu'un effet ultérieur de paralysie.

[11] La paralysie est rendue dans le texte par l'utilisation de procédures diverses : si l'indistinction des valeurs vie/mort en est une, il faut aussi anticiper, dans l'analyse, l'arrêt du programme narratif d'Eveline à la fin de la nouvelle.

[12] En effet, peu avant dans le texte on trouve cet énoncé : "that was a long time ago; she and her brothers and sisters were all grown up". La traduction de Jacques Aubert (1974) y ajoute "maintenant": «Il y avait bien longtemps de cela; comme ses frères et ses sœurs, elle avait maintenant grandi». On pourrait donc dire que ce "maintenant" est une catalyse qui permet d'opposer la vie insouciante de l'enfant à la vie d'adulte: on met en place la catégorie enfant/adulte homologuée à celle d'euphorie/dysphorie.

[13] Un des axes de ma recherche, dans la comparaison de nouvelles des *Dubliners*, est aussi la forme des expressions corporelles dans la "syntagmaticité" des états passionnels (attenteàfrustrationàcolère, etc.). Pour ce qui concerne les formes de manifestation de la signification corporelle comme source d'un sens "fondamental", cf. Landowski (1996) selon lequel le corps, par sa (co)présence, aspectualise – avec d'autres corps et avec le monde – le sens et produit des interactions que l'auteur appelle "intersomatiques".

[14] Dans la traduction de Jacques Aubert (1974), le théâtre est décrit comme un lieu inhabituel dans lequel «elle nageait dans l'allégresse» (le texte original dit : "She felt elated") : le théâtre, à la différence de ce qu'on constate dans le texte original, est donc ici mis en scène comme un espace ouvert et surtout marin. En effet, c'est en traversant la mer qu'Eveline ira à Melbourne avec son amoureux et la mer est son univers propre puisque Franck est un marin qui vient l'arracher à son univers de platitude et d'immobilité. Evidemment, la traduction améliore le texte de départ parce qu'elle insère une métaphore qui suit ces principes : les espaces ouverts (le marché, la gare) se transforment en espaces fermés et les espaces euphoriques (le théâtre, le champ de jeux) sont construits comme espaces ouverts. Cela confirme l'hypothèse selon laquelle les métaphores, et les figures rhétoriques en général, ne devraient pas être isolées du texte auquel elles appartiennent mais devraient être analysées en tenant compte de l'entière structuration du texte. Lotman (1973) le montre bien en analysant *L'infini* de Leopardi: «Il m'est doux de faire naufrage dans cette mer» est une métaphore qui dans l'ensemble du poème met en scène et justifie toute une série de catégories sémantiques (compact/diffus, haut/bas, etc.) qui s'intègrent dans l'organisation actantielle : un spectateur observe un paysage sur une colline et la vue d'une haie déclenche la chute du haut vers le bas, de la terre vers la mer. La noyade est une sorte de fusion dans un élément diffus: la mer.

[15] Si la paralysie est manifeste dans l'épilogue, où Eveline ne se conjoint pas à son objet de valeur, elle est aussi présente dans tout le déroulement de la nouvelle: Eveline n'est pas un vrai sujet elle est au contraire "agie" par les autres. La composante modale des acteurs est déterminée dans *Eveline* par l'aspectualisation de l'espace et du temps.

[16] Il faut rappeler que le présent d'Eveline, en étant une charnière entre le passé et le futur et en fonctionnant à l'unisson avec l'espace seuil, n'est pas toujours fixe mais oscille entre l'euphorique et le dysphorique.

[17] Jakobson (1977) a parlé d'une dominante spécifique de chaque époque, par exemple la musique dans le Romantisme et les arts visuels pendant la Renaissance. Si on applique cette idée aux textes eux-mêmes non seulement les composantes discursives mais toutes les couches du parcours génératif du sens pourraient être envisagées non plus comme des étapes fixes, mais en relation de dépendance hiérarchique selon les textes qui les informent.

[18] Le futur d'Eveline, temps euphorique, ne se présente que sous la forme d'un conditionnel improbable.

[19] Le continu ne sera pas l'absence de discrétisation mais la présence d'un état immuable qui réduit les différences au "même".

[20] Bien qu'Eveline à la gare maritime éprouve un égarement comparable à l'ébranlement du sujet décrit par Greimas, en réalité il ne s'agit que d'une forme de passivité.

[21] P. Fabbri rappelle qu'«un des moyens pour tricher et pour éduquer est de jouer sur la distinction entre programmes d'usage (les moyens) et programmes de base (les fins) en échangeant l'un pour l'autre. Il suffit de rappeler l'histoire de Castañeda et des enseignements de Don Juan: Don Juan dit à Castañeda qu'il pourra avoir la drogue qui lui procurera un contact avec l'au-delà, mais qu'il doit d'abord apprendre certaines choses. Castañeda reçoit ainsi une éducation terrible et rigoureuse. Quand l'initiation est conclue, Don Juan lui révèle que l'éducation n'était pas le moyen, mais la fin. La drogue n'était qu'une fausse fin qui avait la fonction de faire accepter la vraie fin – c'est à dire l'éducation – qui aurait été refusée sans l'idée d'une récompense» (1991). Il est donc évident que les mystiques n'obtiennent pas des "illuminations" d'une seule manière. Dans le cas de Castañeda, ce n'est pas le dépassement d'une frontière qui provoque l'état limite mais c'est l'épreuve de l'apprentissage – en soi une attente – qui se révèle un état limite (l'illumination) après l'énonciation de la part de Don Juan. Si on voulait comparer l'histoire de Castañeda à l'histoire folklorique du prince en quête de la princesse, on pourrait dire que celui-ci s'arrêterait à l'épreuve qualifiante, c'est-à-dire au moment où il acquiert la compétence. La tricherie de Don Juan permet de faire passer à Castañeda une épreuve décisive sans qu'il la considère comme telle; en outre, c'est la révélation de cette tricherie qui transforme l'épreuve décisive en épreuve glorifiante.

[22] Selon Hamon (1981) dans le naturalisme français du XIX siècle on peut parler d'un dispositif commun : la présence d'une porte ou d'une fenêtre sont le prétexte nécessaire pour introduire et rendre naturelle une description.

[23] On devrait donc élargir la fonction poétique et remettre en question la distinction prose/poésie en appliquant l'hypothèse de Jakobson au plan du contenu.

[24] Pessoa de Barros, en analysant les compositions que les Brésiliens rédigent pour l'examen d'entrée à l'Université, a montré qu'une même configuration aspectuelle du temps et de l'espace organise les textes. Elle écrit: «Dans les compositions, il y a donc un dénominateur aspectuel commun aux temps, aux espaces et aux acteurs, qui peut être articulé génériquement par la catégorie *continuité vs rupture*» (1991: 11). L'hypothèse de Pessoa de Barros est culturelle: les jeunes Brésiliens «assument pleinement les valeurs de la culture brésilienne et font l'éloge, au moyen de procédures d'aspectualisation, de la modération, de la prudence, de la discrétion» (114).

[25] Par exemple, Zilberberg (1993) montre que pour le Don Juan de Molière l'objet de valeur n'est pas tant l'accomplissement de son programme narratif mais la douceur, la lenteur par laquelle il aspectualise sa performance. En d'autres termes, ce qui est dysphorique pour Eveline – approcher la frontière – est euphorique pour Don Juan.

[26] Dans l'expérience "sensible" des mystiques occidentaux le parcours est souvent vertical: Thérèse d'Avila, par exemple, pendant l'extase, se sépare de son corps et est attirée vers le haut et le léger.

[27] Cf. P. Fabbri (1991).

[28] Dans le cas d'*Eveline*, une frontière spatio-temporelle interrompt une structure narrative (Eveline ne se conjoint pas avec son objet de valeur) en mettant un point final au parcours narratif du sujet. Il semble donc que l'aspectualité, en accord avec l'agencement spatio-temporel spécifique, concerne aussi les structures sémio-narratives.

[29] Greimas, dans l'analyse de *Deux amis* (1976), parle de l'espace que les deux amis parcourent comme d'une série d'épreuves proppiennes: la description met en œuvre un espace auquel les sujets se confrontent.

Références bibliographiques

- Barthes R., "Littérature et discontinu" in *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1965
Eco U., *Le poétique di Joyce*, Bompiani, Milano, 1966
Eisenstein S., "Le montage" in *Change*, Seuil, Paris, 1968

- Fabbri P., “La passione dei valori” in *Carte semiotiche*, 8, 1991
- Greimas A. J., Courtés J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979
- Greimas A. J., Keane T., “Ferrer la cigale” in *Espaces du texte - Spazi testuali - Texteräume*, La Baconnière, Neuchâtel, 1990
- Greimas A. J., *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Seuil, Paris, 1976
- Greimas A. J., *De l'imperfection*, Fanlac, Périgueux, 1987
- Hamon Ph., *Introduction à l'analyse du descriptif*, Hachette, Paris, 1981
- Jakobson R., “La dominante” in *Huit questions de poétique*, Seuil, Paris, 1977
- Joyce J., *Stephen Hero*, New Directions, New York, 1963
- [1914] *Gens de Dublin*, traduit par Jacques Aubert, préface de Valéry Larbaud, Gallimard, Paris, 1974
- Landowski E., “Viagem as nascentes do sentido” in *Corpo e sentido*, Assis da Silva (ed.), Edunesp, Saõ Paulo, 1996
- Lotman Iu. M., “Lettera del 28-9-1973” in Prefazione di R. Faccani a Lotman Iu. M., Uspenskij B. A., *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 1973
- Pessoa de Barros D. L., “Deux questions sur l'aspectualisation des blocs” in J. Fontanille (ed.), *Le discours aspectualisé*, Pulim-Benjamins, Limoges-Amsterdam, 1991
- Scholes R., *Semiotics and Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press, 1982
- Zilberberg C., “Seuils, limites, valeurs” in *On the borderlines of semiosis*, Acta semiotica finnica ed. by E. Tarasti, International Semiotics Institute, Imatra, 1993
-

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.

Alle radici della crisi dei nostri giovani



di *Giuseppe Savagnone*

Si parla molto oggi della situazione problematica dei giovani, insistendo su una serie di fenomeni – la droga, la violenza, la dipendenza dalle mode – che sono in realtà solo le manifestazioni di un cambiamento antropologico più profondo, di cui stentiamo a prendere coscienza perché coinvolge noi stessi, gli adulti, immersi a nostra volta nello stesso clima culturale. A ben vedere, anzi, quello che vediamo rispecchiato nelle nuove generazioni non è altro che il riflesso del nostro volto. Perciò è importante prendere coscienza, guardando loro, di ciò che sta accadendo, dietro i sintomi superficiali, per cominciare da noi stessi un percorso che in prospettiva consenta di superare la crisi in atto.

Senza dimenticare che quella che stiamo vivendo è anche una crescita, di cui sarebbe assurdo negare gli aspetti positivi. Nella società che qualcuno chiama “iper-moderna”, qualcun altro “tardo-moderna”, altri ancora “post-moderna”, i giovani – almeno nel mondo occidentale – fruiscono di una condizione generale di emancipazione e di libertà sconosciuta ai loro coetanei di un secolo fa.

A volte si sente rievocare con nostalgia un passato di cui si rimuovono spesso i limiti e le chiusure. Ma nessuno vorrebbe seriamente ripristinare il rapporto di totale dipendenza dei figli (e della moglie) dal padre-padrone, o gli stili autoritari che caratterizzavano la scuola e la Chiesa. Non si tratta di tornare indietro, ma di capire come andare avanti, in un contesto in cui il dissolversi di strutture sociali entro cui i giovani erano al tempo stesso protetti e rigidamente inquadrati determina l’apertura di nuovi orizzonti, ma anche un profondo smarrimento e reazioni scomposte.

La ricerca dell’autenticità

Quando si denuncia la “crisi dei valori”, non si tiene conto che in realtà dei valori nel mondo giovanile ci sono, anche se sono diversi da quelli del passato. Basti qui citarne uno, che per i giovani rappresenta un punto di riferimento fondamentale, quello dell’autenticità, in cui si esprime la fedeltà di ciascuno, nel suo essere unico e irripetibile, al proprio volto, alla propria verità.

Un posto fondamentale, nella prospettiva dell’autenticità, hanno, con la loro indefinita varietà e perfino con la loro contraddittorietà, le emozioni, in passato spesso represses, misconosciute, mascherate (perciò l’autenticità viene spesso identificata con la sincerità!) in nome di una ragione tirannica, che Freud ha denunciato come espressione del Super-Io e che trovava la propria espressione nei condizionamenti della famiglia, della società, della Chiesa.

Particolarmente evidente è stato questo processo di liberazione nel mondo femminile. Qui i modelli in cui identificarsi erano particolarmente rigidi. Si poteva essere “angelo del focolare”, oppure amante, o sguadrina. Tranne che nel caso di una vocazione monastica, che sottraeva a questa gamma di destini per aprirne uno diverso, ma anch’esso rigorosamente codificato. Nel mondo attuale una ragazza, al pari dei suoi coetanei di sesso maschile, ha davanti a sé una gamma indefinita di opportunità tra cui scegliere in base alle proprie inclinazioni. E non deve più nascondere i propri stati d’animo e le proprie pulsioni, anche in quell’ambito tradizionalmente dominato da una serie di tabù che era la sessualità.

Non si può negare, tuttavia, che la scoperta di un valore come l’autenticità, che dovrebbe garantire una maggiore capacità di essere se stessi, dia luogo invece ad affetti problematici. Come nota un lucido osservatore non sospetto di pregiudizi moralistici, Umberto Galimberti, alla scoperta delle emozioni corrisponde «un’emotività molto più incontrollata e uno spazio di riflessione molto più modesto». E questo, invece di potenziare la ricchezza dei sentimenti del soggetto, ha spesso l’effetto paradossale di indebolirli e anestetizzarli:

«L’eccesso emozionale e la mancanza del raffreddamento riflessivo» producono infatti, secondo l’autore, «1) lo *stordimento dell’apparato emotivo* attraverso quelle pratiche rituali che sono le notti in discoteca o i percorsi della droga; 2) il *disinteresse per tutto*, messo in atto per assopire le emozioni attraverso i percorsi dell’ignavia e della non partecipazione (...); 3) il *gesto violento*, quando non omicida, per scaricare le emozioni e per ottenere un’overdose che superi il livello di assuefazione come nella droga» [1].

Si può cercare di andare più a fondo. Una sollecitazione unilaterale della sfera pulsionale degli individui uccide lo stesso desiderio. Come osserva Massimo Recalcati, utilizzando il linguaggio freudiano, «è necessaria una perdita originaria, una differenziazione, un limite, una lontananza dalla Cosa materna perché vi sia desiderio». Ora, la cultura del consumismo «rigetta il limite, la mancanza, il desiderio (...). Il godimento deborda senza argine, senza freni (...), sospinge verso la consumazione dissipativa della vita». In questo modo si favorisce una «pulsione che conduce la vita verso un godimento tanto illimitato quanto distruttivo», che perciò diventa «pulsione di morte» [2].

Del resto, la caduta della tensione delle passioni nella nostra società è sotto i nostri occhi. Nel 44° Rapporto Censis, del 2010, troviamo, da questo punto di vista, una diagnosi spietata della situazione, che si adatta perfettamente anche alla situazione attuale: «Sembra avvenire ogni giorno di più che il desiderio diventi esangue, senza forza, indebolito da una realtà socioeconomica che da un lato ha appagato la maggior parte delle psicologie individuali attraverso una lunga cavalcata di soddisfazione dei desideri (...) e che dall’altro è basata sul primato dell’offerta che garantisce il godimento di oggetti e di relazioni mai desiderati, o almeno non abbastanza desiderati» (n.13).

Siamo davanti al paradosso di una cultura che ha posto in primo piano la liberazione del desiderio, anzi dei desideri, e che alla fine si ritrova a constatare il fallimento proprio della capacità di desiderare [3].

Libertà e autorealizzazione

Non meno problematico è il processo che ha portato i giovani a vivere in pienezza la loro libertà, sbarazzandosi del soffocante bagaglio di ideologie e pseudo-valori, ereditati dalla famiglia, dalla società, dalla Chiesa, che un tempo condizionavano la loro vita, imponendole una cornice precostituita e indiscutibile.

Anche a prescindere dal margine di retorica e di ipocrisia che spesso rendeva la loro osservanza più una formalità esteriore che il frutto di una reale adesione interiore, questo quadro valoriale condizionava pesantemente le scelte dei singoli che, in nome della patria, del rispetto per l'autorità, della morale dominante, dovevano sacrificare le loro più profonde inclinazioni. Ma anche in questo caso si assiste ad esiti contraddittori. A una enfasi della modernità sul tema della vocazione della missione, a cui veniva subordinata e spesso sacrificata la ricerca della felicità personale, è subentrato un vuoto di prospettive valoriali in grado di orientare e dare significato all'esistenza delle persone.

Nella morte delle ideologie, nella crisi delle fedi religiose, nel declino degli assoluti morali, l'autorealizzazione – prima misconosciuta – è diventata l'unico obiettivo veramente indiscutibile in base a cui fare le proprie scelte. Ma la realizzazione di se stessi dovrebbe essere la conseguenza, non il fine di queste scelte. Anche perché queste hanno, di per sé, una portata che non si lascia chiudere all'interno di una logica autoreferenziale. Al giovane che vuole fare il medico per realizzarsi si potrebbe legittimamente chiedere se davvero la medicina è nata perché i medici si realizzino o non, piuttosto, per curare i malati. E un professore che mirasse solo a realizzarsi facendo lezioni splendide che i suoi studenti faticano a capire avrebbe fallito anche l'obiettivo di realizzarsi veramente.

È ancora Galimberti a notare che «quando ci si autodetermina nell'assenza di qualsiasi orizzonte di senso che non sia l'orizzonte dell'Io, parole come “autodeterminazione”, “autenticità”, “individuazione”, “essere se stessi”, stanno semplicemente a significare che l'unico spazio disponibile all'esercizio della libertà è quello concesso dalla *cultura del narcisismo*» [4].

E continua spiegando perché ciò implichi, paradossalmente, la morte dell'individuo e della sua libertà:

«La *cultura del narcisismo* (...) si compone con la *cultura del relativismo*, per cui ciascuno, chiamato alla propria autorealizzazione, deve decidere da sé in che cosa questa consista, senza che nessuno debba o possa interferire in questa autodeterminazione (...). La cultura del relativismo indossa i nobili paludamenti della *tolleranza* (...). Ma sbarrare la porta alle richieste provenienti dall'esterno dell'Io, accantonare la storia, la natura, la società e ogni altro riferimento che non sia ciò che l'Io trova in se stesso, significa sopprimere le condizioni per cui qualcosa è più o meno rilevante e, nell'impossibilità di questa valutazione, sopprimere anche le condizioni per l'esercizio della propria libertà» [5].

Nella società dove finalmente trionfa la libertà, «ciò che passa è in realtà la cultura dell'*irrilevanza della scelta*» [6].

La disgregazione del soggetto

L'età moderna aveva avuto come protagonista assoluto il Soggetto: dal cogito cartesiano all'Io penso kantiano, all'Io assoluto dell'idealismo, la filosofia ne aveva celebrato il primato. Poi è venuto Nietzsche che, alle origini della post-modernità, ha definito l'io «una favola, una finzione, un gioco di parole» [7], dietro cui si nasconde un flusso caotico di cieche pulsioni e di percezioni frammentarie.

Un messaggio che ha trovato peraltro riscontro negli studi, di poco posteriori, di Sigmund Freud sulla psiche umana. Là dove l'età moderna vedeva, come caratteri peculiari del soggetto, l'autocoscienza e la libertà, il medico austriaco smascherava l'oscura presenza di un inconscio, a cui non si addice il nome di “*Ich*” (“Io”), bensì quello di “*Es*” (“Eso”), terza persona neutra, perché del tutto inconsapevole e soggetto a meccanismi incontrollabili. La coscienza, tanto esaltata fino ad allora dai filosofi e dai letterati, altro non è, per Freud, che una sottile crosta superficiale, impegnata a reprimere

e ricacciare nel buio i mostri emergenti dall'inconscio, sotto il controllo spietato di un tirannico Super-Io, a sua volta frutto di processi inesorabili.

L'antica immagine monolitica e auto-trasparente del soggetto si disgregava, lasciando il posto a una più realistica visione della complessità del soggetto, che include, tra le sue ricchezze, anche la sua fragilità. Ma questo ha anche aperto la strada a una esperienza del soggetto che implica aspetti fortemente problematici, perché lo priva di un centro interiore.

La differenza tra il modello antropologico moderno e quello post-moderno può essere rappresentata dal confronto fra un ritratto di Piero della Francesca o di Tiziano e un dipinto di Picasso. Nel primo il volto umano si trova rappresentato secondo una prospettiva armoniosa, unificante. Nel quadro di Picasso, invece, a prima vista è difficile capire di cosa si tratti. Poi, guardando bene, si scopre che gli elementi del viso – occhi, naso, bocca – ci sono tutti. Ma è come se ognuno fosse riprodotto all'interno di una prospettiva diversa e contraddittoria rispetto agli altri. Il soggetto che si manifesta in quel volto appare disgregato, irriconoscibile agli altri e forse anche a se stesso.

L'io a questo punto diventa, come dice Dennett, una società per azioni a maggioranza variabile, il risultato di spinte contrastanti, destinate a prevalere l'una sull'altra a seconda delle circostanze, determinando scelte prive di qualsiasi coerenza. Così, la valorizzazione della ricchezza della personalità assume oggi la forma di una disgregazione che le rende impossibile, in molti casi, avere quel minimo di unità che potrebbe consentirle di sapere chi veramente è e che cosa vuole dalla vita. In realtà il problema riguarda già gli adulti. Anche se, ovviamente nei giovani – impegnati in un delicato processo di costruzione dell'identità – si fa ancora più acuto, anche per la mancanza di punti di riferimento convincenti.

Il rapporto problematico con la comunità e con la realtà

Quando si parla di “morte delle ideologie” si rischia di nascondere il fatto che una di esse è sopravvissuta, vittoriosa su tutte le altre, e così potente da far dimenticare la sua natura ideologica. Mi riferisco a quello che uno studioso del liberalismo classico ha definito “individualismo possessivo” e la cui essenza sta nel considerare come già compiuto e autosufficiente l'individuo, liquidando sia la tradizione aristotelica, secondo cui l'essere umano è un “animale sociale”, sia quella cristiana, che evocava il vincolo di una fraternità originaria tra tutti gli esseri umani.

Nel mondo moderno dei tre termini presenti nello slogan della Rivoluzione francese – *liberté, égalité, fraternité* – solo i primi due hanno avuto fortuna, mentre il terzo è stato di fatto misconosciuto o apertamente contraddetto dall'enfasi unilaterale sui diritti e sul misconoscimento del senso di responsabilità reciproca. È a questa enfasi che si ispira tuttora l'economia capitalista. Nella post-modernità si è sempre più affermata una variante dell'individualismo che lo modifica profondamente e che è il *singolarismo*. Davanti alla minaccia della massificazione, di cui l'individualismo è solo l'altra faccia – perché elimina le relazioni che caratterizzano la singolarità delle persone –, si è sentito il bisogno di tenere maggiormente in conto la concreta realtà delle persone. Giù nell'ambito dei diritti, si è passati dalla tutela di quelli «dell'uomo», considerato astrattamente, a quelli «dell'anziano», «del malato», dei bambini», etc. La dimensione storica e comunitaria è entrata così a far parte della considerazione dei soggetti. Su questa strada si è proceduto fino a sostituire l'anonima e omogenea figura dell'individuo con quella, infinitamente variegata, delle persone in carne ed ossa. E quando oggi si parla del trionfo del *single*, è a questa variante singolarista che si fa riferimento [8]. Ormai l'economia – si vedano i messaggi della pubblicità –, la scuola, la sanità, prendono molto sul serio l'unicità di ogni persona, la valorizzano, si appellano ad essa.

La differenza è sostanziale. Mentre ciò che costituisce l'individuo, negativamente, è il suo essere un atomo irrelato agli altri atomi, perché definito solo dal possesso di se stesso, della sua attività e delle sue cose, ciò che caratterizza il singolo è, in positivo, la sua autenticità, l'essere quello che sente di essere e il poter vivere su questa base. Il guadagno è di una maggiore valorizzazione del carattere

personale, unico e irripetibile. Anche se la massificazione rimane, sia pure più subdolamente, dietro l'angolo. La pubblicità personalizzata non è meno rivolta a far acquistare a tutti lo stesso telefonino. Resta una profonda continuità con l'individualismo. Solo che, mentre quest'ultimo ignora il ruolo degli altri, il singolarismo lo ritiene essenziale, ma in funzione autoreferenziale. Al singolarista non basta essere autonomo dalla comunità, vuole essere riconosciuto da essa nella sua identità. Questo lo rende più battagliero nella sua rivendicazione dei propri diritti, perché non vuole solo poter fare senza impedimenti le sue scelte, esige che la società esprima un pubblico apprezzamento di esse e le consacri nella sua legislazione. In entrambi i casi i legami, però, sono negati. Dall'individualista perché per lui sono dei potenziali ostacoli alla sua libertà, dal singolarista perché per lui sono importanti, ma in funzione della sua persona.

In questa logica anche la politica è sempre più vista come finalizzata a conciliare le diverse preferenze soggettive dei singoli, date già per valide, senza ulteriore confronto pubblico che valuti la loro corrispondenza alle esigenze del bene comune. Tutto questo implica un diverso rapporto con la realtà. L'individualismo non è di per sé soggettivista. Per esso il mondo c'è, anche se è solo il campo di battaglia in cui ognuno deve farsi valere nella competizione con gli altri. Per il singolarismo la realtà è come io la sento e la vivo. Essa in sé non conta, al limite non esiste. In questo quadro la prossimità, negata dall'individualismo, lo è ancora più profondamente dal singolarismo. In questo, infatti, viene meno anche lo spazio comune entro cui ci si potrebbe approssimare. Ognuno ha diritto di vivere nel suo e di esserne riconosciuto il centro.

Anche se in realtà l'individuo non esiste, come non esiste il singolo (o l'*homo oeconomicus*) Esistono persone individuali e singole. L'aggettivo non si può trasformare impunemente in sostantivo senza misconoscere tutta una serie di altri aspetti – primi fra tutti quelli relazionali – essenziali per la sua definizione quanto la individualità e la singolarità.

Questo è vero già per la nascita delle persone. L'essere umano, a differenza degli altri animali, non nasce compiuto e ha bisogno di moltissimi anni per crescere e diventare se stesso. E non è vero che ci si fa da sé. L'esperienza dei cosiddetti "baby-lupo" ci insegna che, senza relazioni con altri esseri umani, non saremmo neppure capaci di postura eretta e di linguaggio articolato. Per non parlare di tutto il resto che è decisivo per dare a ognuno il suo volto

Il ruolo della tecnica e della comunicazione

Il quadro entro cui queste profonde trasformazioni antropologiche si verificano e determinano l'identità dei nostri giovani è il vertiginoso progresso della tecnica. Ormai «la domanda non è più: "Che cosa possiamo fare noi con la tecnica?", ma: "Che cosa la tecnica può fare di noi?"» [9]. Ancora una volta, bisogna evitare una facile e superficiale demonizzazione. Sperimentiamo tutti gli enormi vantaggi che per la vita umana rappresentano le innovazioni tecnologiche, in tutti i campi. Nessuno vorrebbe vivere in un mondo passato dove erano assenti.

Eppure bisogna fare i conti con i risvolti inquietanti di questi sviluppi materiali, che non sono solo una cornice esteriore della nostra vita, ma ne modificano profondamente gli stili e gli stessi contenuti. Basti considerare il ruolo che hanno i nuovi strumenti della comunicazione nel potenziare, e in una certa misura determinare, i caratteri problematici della identità dei nostri giovani, evidenziati più sopra.

La comunicazione orale e poi quella scritta, su cui per millenni la civiltà umana si è basata, fondandosi su suoni e su simboli che rimandano a referenti esistenti nella realtà, esige, da parte di chi le usa, lo sforzo intellettuale di decifrare il senso sia delle singole parole, sia del discorso nel suo insieme, per operare questo collegamento. Quella virtuale no. Già il messaggio sostituisce la realtà, perché ne simula perfettamente le forme visive e sonore, anzi, nelle realizzazioni tecniche più avanzate, anche quelle tattili.

Il risultato è una immediatezza che coinvolge la sfera emotiva senza dover passare attraverso la fatica della comprensione razionale e che favorisce una crescita incontrollata della sfera emozionale.

Nell'era degli smartphone i giovani crescono incapaci di una riflessione che sappia affrontare la distanza tra segni e realtà, come è richiesto nella logica del discorso parlato o scritto, e restano prigionieri di un fuoco d'artificio di stimoli che li sollecitano nell'«attimo fuggente», dando loro l'illusoria percezione di una autenticità che in realtà è solo superficialità.

Si collega a questo anche l'apertura illimitata che questi mezzi di comunicazione consentono e che è però sproporzionata alle capacità di valutazione e di discernimento di una persona che sta crescendo. Un tempo i bambini sapevano meno cose dei ragazzi e i ragazzi meno degli adulti. Oggi, in una società che mette lo smartphone in mano perfino ai più piccoli, tutte le sollecitazioni, tutte le esperienze, tutte le idee, sono a portata di mano e la loro massa è tale da impedire in realtà di dare a qualcuna un ruolo privilegiato. Nel dilagare dell'informazione, alla fine, tutto si equivale. Come nei buffet di matrimonio troppo abbondanti, diventa impossibile scegliere.

E tutto questo contribuisce a quella disgregazione del soggetto nella varietà delle sue esperienze di cui si parlava prima. L'immediatezza e l'invasività emotiva degli stimoli, dei messaggi, delle proposte, il loro succedersi caotico, incentivano la difficoltà del soggetto a realizzare una unità interiore. Il termine *logos*, in greco, può significare il discorso razionale, ma anche l'unione di elementi diversi che, senza fondersi, si articolano tra di loro. Il pensare unifica. Quando il moltiplicarsi delle informazioni e delle esperienze lo rende problematico, il soggetto si disperde in questa molteplicità, vivendone i singoli momenti come dei flashes di cui è difficile ricostruire il filo conduttore. Si vive «alla giornata».

Anche l'ampiezza della comunicazione, senza paragoni maggiore di quella del passato, non è esente da una radicale ambiguità. Perché è vero che oggi col cellulare si è raggiungibili da chiunque in qualunque momento, che su *facebook* si possono moltiplicare indefinitamente gli «amici», ma ciò ha un prezzo in termini di personalizzazione e di profondità dei rapporti umani. Estensione e intensità sono, spesso, inversamente proporzionali. La disponibilità a chiunque voglia inserirsi – implicita nel tenere il cellulare acceso durante un colloquio – è fatale a quel clima di intimità tra gli interlocutori che può nascere solo dal loro essere totalmente dediti l'uno all'altro. Allo stesso modo avere mille «amici» su *facebook* rende problematico esserlo davvero, fino in fondo, di qualcuno.

È la natura stessa del mezzo tecnico, del resto, che, mentre avvicina, al tempo stesso allontana. Il termine «schermo» in italiano indica sia una superficie su cui si delineano delle immagini, sia una barriera di difesa, che protegge dall'invasività di ciò che sta oltre. Stando davanti a quello del computer o dello smartphone abbiamo, secondo il primo significato, la possibilità di un accesso alla realtà immensamente più ampio di quella che la nostra condizione umana originaria consentirebbe, ma al tempo stesso (ed è il secondo significato) siamo difesi da questa realtà, dalle sue tragedie, dalla sua violenza. Lo schermo ci apre a tutto, ma – e forse è un bene, perché altrimenti rischieremmo di impazzire – ci rende spettatori, anestetizza la nostra sensibilità.

Anche il rapporto con la realtà creatosi con l'avvento del virtuale cambia radicalmente. Gli altri strumenti di comunicazione – soprattutto la scrittura – mantengono una evidente distanza da ciò che servono a comunicare. Nessuno può scambiare la descrizione scritta di un paesaggio con il paesaggio descritto, perché le parole sulla pagina, attraverso il loro significato concettuale, sono in grado di suggerire alla nostra fantasia ciò che vogliono esprimere, non di sostituirlo.

Una rappresentazione virtuale, invece, tende a identificarsi con ciò che comunica e nasconde la sua diversità da esso, favorendo l'illusione. Emblematico il diffondersi del giornalismo-spettacolo. In passato i due termini esprimevano esigenze molto diverse e inconciliabili: il giornalismo doveva essere fedele alla realtà, lo spettacolo era costruito dalla fantasia per comunicare immagini illusorie. Se oggi essi sono spesso uniti è perché, con l'avvento del virtuale, è possibile che la costruzione artificiale rappresenti la realtà naturale meglio di quanto non sia in grado di fare lo sguardo umano e possa, perciò, aspirare anch'essa al titolo di «realtà», pur non avendo una effettiva esistenza in natura. È in questo contesto che si è affermata l'idea di una «post-verità» che non è «vera», nel senso tradizionale di «corrispondente alla realtà dei fatti», ma neppure «falsa», perché è essa stessa, in qualche modo una «realtà», anche se solo «virtuale», anzi è l'unica che si impone immediatamente, esonerando dalla fatica della ricerca.

Che fare?

La nostra è la diagnosi di una crisi. Non è possibile in questa sede tentare di delineare una *pars costruens* di ampiezza corrispondente. Ma è giusto almeno indicare qualche pista. Una, in particolare, sembra costituire la sola vera alternativa a ciò che sta accadendo: l'educazione critica delle nuove generazioni.

Le agenzie educative tradizionali – la famiglia, la scuola, la Chiesa – sono state spiazzate dal dilagare incontrollabile dei nuovi mezzi di comunicazione, che ne sono diventati i veri “maestri”. Però una loro “alleanza educativa” potrebbe metterle in condizione di operare concordemente per valorizzare l'apporto questi strumenti – di per sé preziosi – in un senso diverso da quello che purtroppo attualmente è predominante.

Per questo è necessario integrare l'uso con quello dei modi di comunicare tradizionali: il dialogo e la lettura. Attraverso di essi si può recuperare quella circolarità tra ragione ed emozioni che è necessaria per il nascere di autentici sentimenti e far maturare il desiderio. «Ciò significa che la nostra emotività *può essere educata* e, se vogliamo una società migliore, *deve essere educata*» [10]. Così come, riattivando i canali del rapporto faccia a faccia e della calma lettura, si può sperare di aprire orizzonti di senso che restituiscano alla libertà la sua più profonda funzione. E, in questo modo, di consentire al soggetto di ricostituire una sua unità profonda, pur nella molteplicità delle esperienze che vive, attraverso momenti di “raccolimento” – nel senso letterale del termine – in cui ritrovare se stesso.

Si potrà così riaprire la via di rapporti meno autoreferenziali con gli altri e con la realtà. Il dialogo e la lettura possono essere le vie attraverso cui lo stesso virtuale, invece di sostituire la realtà, ne amplia gli orizzonti.

Certo, tutto questo richiede una ricoperta del significato dell'educazione e il ritorno dei “maestri” in una società dove essi sono stati ormai sostituiti dagli influencer [11]. È una sfida. Ma dovrebbe incoraggiarci a raccogliere la consapevolezza che da essa – molto più che da qualunque altro fattore – dipende ciò che saranno gli esseri umani del futuro.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] U. Galimberti *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007: 41-42.

[2] M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011: 47 e 55.

[3] Un ampio sviluppo del tema delle passioni e del loro ruolo nella vita morale si trova nel mio *Educare oggi alle virtù*, Elledici, Torino (Leumann) 2011 (prima ristampa 2012).

[4] U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000: 587.

[5] Ivi.:588.

[6] Ivi.: 590.

[7] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1975: 72.

[8] Cfr. D. Martuccelli, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris 2010.

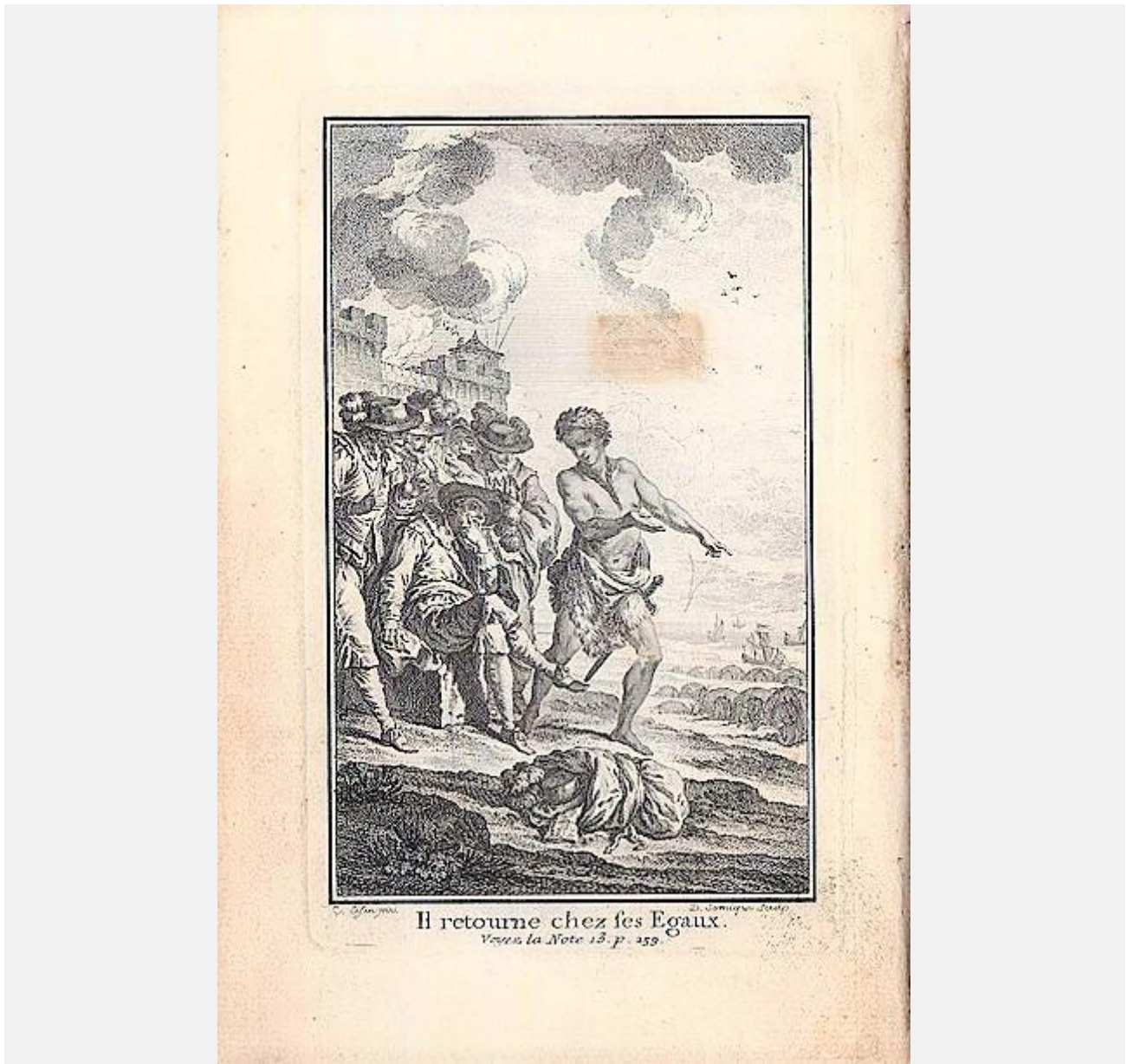
[9] U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit.:715.

[10] U. Galimberti, *L'ospite inquietante*, cit.:44.

[11] Sul ruolo decisivo dell'educatore e sulle condizioni per la sua rivalutazione cfr. G. Savagnone – A. Briguglia, *Il coraggio di educare. Costruire il dialogo educativo con le nuove generazioni*, Elledici, Torino (Leumann) 2009 (terza ristampa 2010).

Giuseppe Savagnone dal 1990 al 2019 è stato direttore dell'Ufficio diocesano per la pastorale della cultura di Palermo, di cui oggi cura il sito «www.tuttavia.eu», pubblicandovi settimanalmente un editoriale nella rubrica “Chiaroscuri”. Scrive per quotidiani e periodici e collabora con «Tv2000», «Radio in Blu», «Radio Vaticana» e «Radiospazio». Nel 2010 ha ricevuto il premio «Rocco Chinnici» per l'impegno nella lotta contro la mafia. Tra le sue pubblicazioni, *Quel che resta dell'uomo. È davvero possibile un nuovo umanesimo?*, Cittadella Editrice, Assisi 2015; *Il gender spiegato a un marziano*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016; *Cercatori di senso. I giovani e la fede in un percorso di libertà*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, *Il miracolo e il disincanto. La provvidenza alla prova*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2021.

Diritti umani e lotta di classe fra astrattezza e concretezza



Dal frontespizio di *Discorso sull'origine delle diseguglianze tra gli uomini* di G. G. Rousseau

di *Roberto Settembre*

Premessa

Io non ho visto, sono stato sul bordo, affermano alcuni. Ma il bordo non è il confine destinato a venir oltrepassato o difeso, poiché, se il confine separa, il bordo nasconde. Tuttavia, rimanendo sul bordo, se lo desidero, posso descriverne il senso, in quanto, se ho visto quel che accadeva al di là, restare in attesa degli eventi significa averne ricevuto gli impulsi.

D'altronde è ben possibile ignorare se l'energia negativa che permeava la percezione di chi è rimasto sul bordo sia uguale in qualità e inferiore in quantità al dolore sprigionato dagli esseri trascinati nelle onde di quell'oltre, ma il legame tra l'osservatore e quegli esseri è la viva percezione sensoriale di

ciò che è accaduto e accade. Ne consegue che un sentimento primario come l'amore strappa le difese, impedendo che il bordo sia un confine invalicabile.

Allora sapere, immaginare, sentire fanno un tutt'uno, così com'è l'azione del ricordare, del pensare e del fare. Ma parlare d'amore non significa indulgere al sentimentalismo, bensì richiamare il contrasto col suo contrario conoscibile, che non è l'odio ma il Male, sui quali spenderemo alcune parole.

Tuttavia, prima di affrontare questo aspetto vogliamo rilevare che la Lotta di Classe è letta dai suoi propugnatori come intrinseca alla Storia come creazione umana, effetto di un processo unitario pratico-teorico che dura quanto la vita dell'umanità, e negarlo, per essi, è una mistificazione prodotta dai rapporti sociali dominanti (cfr. Predrag Vranicki, *Storia del Marxismo*, II, Editori Riuniti 1973: 582)

Non solo, c'è, nei teorici della lotta di classe intesa come motore della Storia, l'idea astratta che l'uomo non sia soltanto l'essere più alto e il suo solo senso (sostanzialmente rintracciabile anche nei fautori dei Diritti umani), ma anche il suo destino, talché diventa *strumento di se stesso* nel perseguimento del fine ultimo progressista della dinamica storica, quando la verità si concretizzerà nella libertà dell'uomo finalmente conquistata (Vranicki *ibidem*) «nel corso dell'intera vita dell'umanità».

Tuttavia, per questo motivo, riteniamo che questo pensiero legittimi «l'uso umano dell'umano», per dirla con le parole di Norbert Wiener in una sua opera del 1950, citata da Stefano Rodotà nel n. 8/2015 di *MicroMega* (ivi:121). Ne discende il corollario di quanto sia sottile il passaggio dall' "uso umano degli umani", visti quindi come un mezzo, al loro "uso disumano", assimilabile all'*Ansmenzen*, parola che descrive la pratica di abbattere i capi più deboli in occasione della transumanza delle greggi per renderla spedita e proficua. Si tratta di una pratica codificata nel decreto di Adolf Hitler del 7-10.1941 con il precetto che ebrei, omosessuali, dissidenti politici catturati nei Paesi occupati dalle truppe naziste venissero trasferiti in Germania dove sarebbero scomparsi "nella notte e nella nebbia". Dopo tutto non dissimile dalla fucilazione di 800 mila kulaki o di migliaia di c.d. intellettuali su ordine di Stalin, o di centinaia di migliaia di devianti dalla retta via rivoluzionaria (si parla di 10 milioni di persone) durante la Rivoluzione Culturale scatenata per volere di Mao Tze Dong, e, mentre lo stesso Deng Xiaoping era costretto ai lavori forzati, suo figlio ventenne venne torturato e scaraventato dal terzo piano di un edificio per la stessa ragione per cui il 40 % della popolazione cambogiana, 4 o 5 milioni di esseri umani, venne sterminata per ordine di Pol Pot per mano dei suoi Khmer rossi. Parimenti decine di migliaia di desaparecidos vennero fatti scomparire nella notte e nella nebbia argentine, perché ritenuti ostili e di ostacolo al futuro radioso promesso dal Plan Condor, tre anni dopo la mattanza cilena di Pinochet.

Viceversa il riconoscimento della forza ideale e astratta dei Diritti Umani parte, sul piano normativo, dall'affermazione che il consenso volontario del soggetto umano è assolutamente necessario, sebbene non sufficiente, per qualsiasi azione del potere che leda la sua dignità fisica e/o psichica (così il Codice di Norimberga del 1946). Si tratta della creazione di una sorta di rinnovato *habeas corpus*, cioè la proclamazione del diritto all'integrità del corpo dell'uomo.

Cosicché, ridotto il riconoscimento del valore dei Diritti Umani a entità speculare al riconoscimento degli ineliminabili limiti della Democrazia liberale e delle sofferenze e dei danni inflitti agli individui da questa e dalle altre forme di organizzazione sociale, la persona viene privata della qualità di essere un "mezzo" per conseguire il fine ultimo del progresso dell'umanità, attraverso qualsivoglia artificio linguistico che lo giustifichi (si pensi al Ministero dell'amore orwelliano), ma, all'interno del flusso caotico e cangiante della dinamica storica, gli esseri umani, titolari di quei diritti, saranno essi stessi i destinatari e il fine di quel valore. Questo sul terreno dell'astrazione. Ma cercheremo di mostrarne anche la portata concreta.

Corpus

Abbiamo optato per una premessa e non per un'introduzione, poiché questa si sarebbe tradotta in una descrizione sintetica della tematica di questo breve saggio, il cui tessuto argomentativo si sviluppa

nell'analisi dei due principi in esame sul piano della loro forza astratta e sul piano della loro portata concreta.

Viceversa la premessa parte dalla figura dell'osservatore, i cui meccanismi cognitivi sono attivati dall'esito dell'osservazione e che si muovono, necessariamente, sia sul piano della razionalità intellettuale, sia su quello della razionalità morale, la sola forma di razionalità che consente di non spegnere il sostrato dell'affettività, con la conseguenza di porre l'individuo di fronte alle proprie, individuali responsabilità del suo essere nel mondo.

Ma ben prima di parlare dei Diritti Umani e della Lotta di Classe vanno spese alcune parole per definire in che senso vengono usati il sostantivo "Diritti", l'aggettivo "Umani", i sostantivi "Classe" e "Lotta", poiché, se il concetto di Diritto affonda le radici nei millenni, in quanto espressione del potere regolatore dei rapporti fra i membri di una società (si pensi al codice di Hammurabi) e fra di essi e nei confronti del potere (si pensi al Decalogo ebraico o alla legge delle XII tavole), per giungere alle forme sofisticatissime del diritto romano, la cui forza di espansione raggiunge e permea la modernità, l'aggettivo "umano" ha subito una significativa evoluzione filosofica e giuridica. Infatti, sebbene attenga all'essere umano come individuo, le modificazioni del pensiero su di esso si sono accompagnate alla modificazione del pensiero dell'essere umano su se stesso, ed è questo il dato fattuale che rileva nell'accezione moderna del concetto dei Diritti Umani.

Vogliamo dire che nella sua storia l'Umanità non è mai stata cosciente di se stessa allo stesso modo, poiché, nella sua declinazione giuridica, filosofica, letteraria e religiosa, le cose sono cambiate tanto da non rendere comparabili tra loro i significati attribuiti al concetto di umano, dominato dall'imposizione dell'idea di giusto e dell'idea di bene.

Tuttavia, atteso che l'idea di giusto, fatta salva la sua dimensione interiore, discende direttamente dal potere cogente e ideale del diritto, l'idea di bene è così ondivaga da non consentirne un univoco uso maieutico della Storia, sol che si pensi a come in suo nome siano stati avviati al rogo migliaia o sterminati milioni di esseri umani, poiché il sangue che scorre e la carne umana che brucia non sono un'astrazione da relegare nella comoda parentesi degli errori o delle sviste nella dinamica storica o come inevitabili danni collaterali.

Vogliamo cioè sottolineare come la forza astratta di un concetto così malleabile ne ha determinato una portata concreta talmente molteplice, da non consentire l'identificazione di un pensiero unidirezionale gestibile sul piano operativo dell'argomentazione senza obliterarne le vere conseguenze sul piano morale. Non useremo quindi il concetto di bene, né come strumento interpretativo della realtà umana nel suo divenire attraverso la Storia, né come meta ultima a cui avviare l'umanità pagando il prezzo marginale di orrori non altrimenti evitabili.

Viceversa, nel limitatissimo spazio di questo lavoro, cercheremo di vedere come e perché rilevi la dicotomia fra l'amore e il male, calibrando l'indagine sull'assunto che l'amore venga inteso come slancio ideale contro il dolore e l'ingiustizia e non come il legame positivo e armonico fra gli esseri umani nel senso trascendente ed emozionale, poiché questo, per quanto nobilissimo e luminoso, ne distoglie l'attenzione dalle dinamiche e dagli sviluppi del suo contrario, respinti nelle tenebre della negatività e affrontati solo con la forza astratta del concetto, ma senza la necessaria e proteiforme portata concreta dell'azione.

Ben diverso e assai più gestibile il concetto di "Male", la cui declinazione, abbisognando di aggettivi qualificativi per indicarne le cause, i pericoli e le conseguenze, ci permette di isolarne la portata pratica con riferimento specifico a quanto ci occupa, da un lato, cioè i Diritti Umani, e la Lotta di Classe dall'altro, dacché il male, così inteso, si è fatto storicamente antitesi dell'amore come utopia positiva del pensiero umano sui legami sociali.

Quindi l'amore, qui inteso come antitesi del male, costringe l'attenzione alla "Persona", non più ai suoi sentimenti soltanto, rifugio ultimo e forse impossibile di un mondo senza cuore, posseduto integralmente dalla ragione tecnologica e da quella identitaria, e così condannato a un destino totalitario (Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza 2017: 70).

Così il Male, che colpisce gli esseri umani, mirante a soffocarne la personalità e l'iniziativa individuale nei vari campi della vita, si mostra in modo fenomenologico, molto meno astratto del

Bene, e assai più seducente e iscritto nelle pulsioni predatorie del sapiens, tanto concreto da esserne campo d'indagine dalle religioni monoteiste, dalla filosofia (Kant afferma che «l'uomo stesso è l'autore del male»); Kierkegaard quando affronta la distanza che separa il regno ideale dall'universo fenomenologico maligno), dalla letteratura, sterminata. Si pensi a Baudelaire che vede nel male un processo continuamente in azione; a Dostoevskij in quasi tutta la sua opera; a Kafka, a Proust esaminato da Walter Benjamin, che evidenzia come il male circoli come l'elemento più naturale; a Beckett, a Gadda, per giungere a Carrere (si legga "l'avversario" fra i tanti), a Durrematt, a Bolano, testimone della dittatura di Pinochet, per il quale la Storia si identifica con un territorio sterminato di naturali barbarie, o a Sebald, nel suo *Storia naturale della distruzione* in cui si riflette il progetto churchilliano dell'"area bombing", fonte di ispirazione di Kurt Vonnegut testimone diretto della distruzione di Dresda, senza dimenticare Shakespeare, solo per citare alcuni esempi letterari, o nel mondo dell'arte, lo sgomento che suscita Guernica, o Him di Cattelan, il minuscolo Adolf Hitler inginocchiato, perversamente artefice del Male (Arturo Mazzarella, *Il male necessario*, Bollati Boringhieri, 2014).

Eppure la percezione del male sulla "persona", come abbiamo anticipato, non è identica nel tempo, proprio perché non è identica nel tempo l'idea di *Persona*, parola che nell'antichità classica definisce la maschera teatrale dietro alla quale si nasconde l'individuo attore, del tutto separato dal suo personaggio, cosicché dell'individuo attore non ci è giunto nulla. L'idea di *Persona*, infatti, nell'antichità è totalmente diversa da quella della modernità, tanto quanto

«i valori attuali, il liberalismo, la secolarizzazione, la tolleranza, il senso dell'ironia, l'interesse per le opinioni altrui, per quanto superficiali possano essere nella nostra società, erano allora del tutto assenti o al meglio presenti solo allo stato embrionale... Quasi tutti gli scrittori (medioevali) persino i rigoristi religiosi che si rifacevano all'egualitarismo della teologia del Nuovo Testamento e del Corano davano per scontata l'immutabilità della gerarchia sociale o l'innata virtù morale del ceto aristocratico con il servilismo verso i socialmente superiori e la compiaciuta coartazione dei socialmente inferiori erano condotte normali e persino virtuose, così come l'assunto generale dell'intrinseca superiorità degli uomini sulle donne» (Chris Wickham, *L'eredità di Roma dal 400 al 1000 d.c.*, Laterza, 2021: 617-618).

E lo stesso S. Agostino non si sottrae a questa posizione.

Ecco allora perché il rapporto fra la percezione del male e l'ideale di cosa sia bene prescinde nell'antichità dalle forme con cui si manifesta l'empatia moderna, talché la passione per i giochi cruenti non venne meno neanche fra i religiosi se non molto lentamente, con il diffondersi del Cristianesimo e la millenaria assuefazione morale alla schiavitù lo testimonia.

Detto questo, deve rilevarsi come individualità e personalità, entrambe attributi della persona intesa in senso moderno, si formino in determinate condizioni storico culturali, in società umane dove l'individuo prende coscienza di sé e dove domina il principio del gruppo o della tribù. Sul punto si noti come il principio del gruppo o della tribù sia antitetico a quello di chi prende coscienza della propria individualità (cosa che avrà rilievo nel tema che ci occupa), fenomeno che accade nella società attraverso il progressivo riconoscimento da parte dell'uomo della propria dignità e nella presa di coscienza del proprio isolamento, cioè della propria individualità (Aron Gurevic, *La nascita dell'individuo nell'Europa medioevale*, Laterza 1996: 191).

Ora, non essendo questa la sede per indagare, descrivendone l'evoluzione, come l'individualismo degli ordini economici del Medioevo abbia agito sulla formazione della consapevolezza di sé della persona, deve evidenziarsi, per comprendere le premesse della nascita (dovremo dire dell'invenzione sia come eruzione del pensiero, sia come scoperta di una verità storica) dei diritti umani e di come si pongano in relazione con la lotta di classe, che furono le famiglie, le unioni parentali, le comunità agrarie, le parrocchie, la signoria, il feudo, le gilde dei mercanti, le corporazioni artigiane, il comitatus, le confraternite monastiche, le sette religiose (e di queste vedremo quanto!), le fraternitas cittadine e così via a costituire il brodo di coltura di quella futura invenzione, poiché «ogni micro-gruppo possiede determinati valori, in parte peculiari di un dato microcosmo sociale, in parte comuni

a una serie di gruppi o alla società nel suo complesso, e l'individuo si associa alla cultura assimilando questi valori» (Gurevic, cit.:105).

Tuttavia per secoli l'identità della personalità venne definita dal di fuori, dalle istituzioni e dai rapporti oggettivi, prestabilita senza la soggettività, e questo trova la sua conferma nella storia delle lingue dell'Europa occidentale, «nelle quali molto lentamente e a fatica sono entrate le parole significanti personalità, individualità, carattere umano, mentre le parole con un prefisso che denota il rapporto dell'individuo con se stesso, con la sua autopercezione si sono fatte numerose solo a partire dalla Riforma» (Gurevic, cit.: 115).

Sul punto è interessante rilevare la stretta relazione antica fra l'individuo e la appartenenza a un gruppo e, per usare un concetto marxiano o weberiano, a una classe, dove la personalità muta secondo diversi gruppi sociali. Ma ciò che qui interessa è la loro occupazione, l'officium in tutte le sue declinazioni sociali, dove le diverse mansioni sono stabilite dal Creatore, dove gli individui non sono né uguali né interscambiabili e il concetto di lavoro non attiene solo alla sua funzione produttiva, ma significa anche “bisogno” “punizione” “tormento” “preoccupazione” e, soprattutto, “servizio” “sottomissione” “dominio” “fedeltà”, rispetto ai quali la personalità viene agita dalla libertà della volontà di scegliere la via del bene o quella del male sui binari dell'amore per il prossimo, che non deve intaccare, comunque, il pensiero che la ricchezza non sia distribuita in modo equo.

Sarà solo San Francesco a sostenere che l'abbiente deve cedere al misero il suo abito, ma presto i suoi adepti più fedeli, i cd. Francescani poveri, verranno perseguitati e uccisi, e il suo testamento, la sua biografia scaturita da chi lo conobbe e il suo insegnamento verranno distrutti. Anzi, lo stesso ordine francescano si trasformerà in una mano feroce al servizio dell'Inquisizione, insensibile agli orrori della concezione del bene teologico, e si spingerà nei secoli fino a fornire i «cappellani militari degli Ustascia croatini che nella seconda guerra mondiale inciteranno a uccidere i serbi e gli ortodossi» (cfr. Friedrich Heer, *Il Medioevo 1100- 1350*, Il Saggiatore, 1962)

Si noti come questo incontestabile “male” inflitto ai deboli resti allegramente estraneo alla percezione del dolore altrui, ad alcuna idea di pietas cristiana: si tratta cioè di un concetto di amore del tutto diverso da quello richiamato in premessa, che si incrinerà solo quando l'immobilità ormai millenaria del rapporto tra sudditi e potere verrà scossa dall'alterazione del rapporto di potere fra l'autorità dello Stato e la Chiesa, allorché il potere assoluto del monarca entrerà in conflitto con i soggetti del cui consenso attivo il monarca ha bisogno. E solo allora si comincerà a parlare di diritti della persona, mentre le strutture economiche della società mutano.

Si tratta tuttavia di un processo lentissimo, attraversato da immani ingiustizie e giganteschi dolori: si pensi alle repressioni spietate delle rivolte dei contadini, e alla catastrofe europea della guerra dei 30 anni, al termine della quale si getteranno le basi di alcuni principi regolatori dei rapporti internazionali rimasti validi fino a tutto il Novecento, come, ad esempio, la necessità di denunciare una lesione, vera o mendace, della propria integrità territoriale o extraterritoriale per giustificare una guerra contro un altro Paese, come farà la Germania nel 1939 contro la Polonia o gli USA nel c.d. incidente del Golfo del Tonchino quanto alla guerra nel Vietnam.

Ora, non essendo questa la sede per esaminare gli sviluppi storici, antropologici, sociopolitici e religiosi che portano alla modernità del XVIII secolo, riteniamo sia sufficiente rilevare che la radice da cui nacquero i diritti della persona prese a germogliare in Inghilterra, determinando una irreversibile rottura con lo Stato medioevale, con piena consapevolezza, come si legge nelle parole di Sir Thomas Aston, baronetto della Camera dei Comuni nel 1640, nel suo testo *A remonstrance against Presbitery*, dove scrisse: «È tempo che parlamenti, magnati, nobili, con la minore nobiltà e classe gentilizia discutano e stabiliscano le norme di governo e i plebei si sottomettano e obbediscano a esse» da cui emergono due dati di fatto. Da un lato, l'affermazione della necessità di un forte Stato centrale e quella di controllare la plebe, cioè i contadini facili alla rivolta; dall'altro, una perdita di influenza del potere della Chiesa negli affari dello Stato, talché entrò in gioco la questione dell'equilibrio fra il potere assoluto del monarca e l'opposizione parlamentare che tendeva a rafforzare i diritti del suddito, rendendoli inviolabili di fronte all'inferire del privilegio (Brian Manning, *Nobili, popolo e Costituzione*, in *Crisi in Europa 1560-1660*, ed. Giannini, 1968).

Ma l'onda della modifica degli equilibri di potere, mossa dalla necessità di armare gli eserciti che attraversavano l'Europa nei conflitti del XVI secolo ricevette energia dalla pulsione economica dei produttori agricoli e preindustriali, talché l'assicurarsi che il peso principale ricadesse sulle classi inferiori anziché sulle superiori ebbe l'effetto di spingere verso una progressiva consapevolezza circa il riconoscimento dei diritti. Non solo, se si pone attenzione alle guerre Franco Imperiali che sconvolsero l'Europa e l'Italia nel XVI secolo, per giungere come si è detto, a quella dei 30 anni del XVII, ne emerge un dato molto importante: cioè la composizione popolare di quegli eserciti, che non solo non potevano più impennare la loro forza principale sull'élite nobiliare dei cavalieri, ma che si strutturano sempre di più in masse di uomini dotati di armi da fuoco e addestrati a combattere spietatamente senza rispettare le regole cavalleresche. In specie l'esercito della Spagna.

Detto questo, deve affermarsi che nessun accadimento è mai davvero separato dagli altri: anzi sembra che la Storia europea, nel muoversi verso la modernità, accenda via via i suoi fuochi che illuminano la meta, anche quando singoli eventi paiono separati dal tempo e dalla geografia. Così nel continente germogliarono le prime avvisaglie della Riforma, se lo stesso Erasmo da Rotterdam, che la contrasta, si fa paladino di un umanesimo che passa dall'astrazione teologica su cui si fonda la dottrina autoritaria della Chiesa, a un rapporto personale con la scrittura, talché la lettura del Nuovo Testamento consente di instaurare un rapporto di conoscenza diretta con i personaggi che lo abitano, e in primo luogo con Gesù Cristo. Si tratta cioè del tessuto cognitivo che agita l'erasmiano *Enchiridion*, che significa "nella mano" destinata a contenere il libro sacro, attraverso l'idea di una religiosità interiore che lascia da parte l'autorità clericale ed ecclesiale (cfr. Alister e McGrath, *Il pensiero della Riforma*, Claudiana 1991). Infatti sorgono nel XVII secolo in Inghilterra, al tempo della guerra civile di Cromwell, in un mondo che aveva visto la crescita delle sue università e l'aumento delle persone culturalmente, i germi della coscienza di sé portatrice di diritti. E da lì quei germi transitano nel continente fecondando un terreno estraneo a quello dove agiva il potere dello Stato, in uno spazio dove l'intelletto umano si ribella all'imposizione e al sopruso, sopraffatto da secoli di predominio maschile che aveva eretto come verità universale la credenza (e parleremo infine di quanto le credenze determinino la perversione della conoscenza e dell'azione) della concezione primitiva della donna considerata impura e piena di ignominia.

Si tratta del concetto ricavabile dalla Genesi e dalle epistole di San Paolo. Dunque contro un mondo che affermava come la struttura della società in tutti i suoi dettagli era ordinato per disegno divino e non doveva mai essere manomesso sorsero gruppi religiosi, sette, come abbiamo anticipato, quali i Brownisti, gli Indipendenti, i Battisti, i Millenaristi, i Familisti, i Quaccheri, i Predicatori che misero in discussione la famiglia e il posto della donna, affermando l'uguaglianza spirituale di tutti i credenti e spingendo verso una fede esaltata nel giudizio individuale.

Così furono le donne, contestando la proibizione di San Paolo alla luce delle parole del profeta Gioele, secondo il quale Dio avrebbe riversato il proprio spirito sulle serve e che esse avrebbero profetato, a prendere pubbliche posizioni. Così accadde in Svizzera nel XVI secolo, dove un'anabattista si proclamò Regina del mondo e Messia di tutte le donne, e in Inghilterra nel XVII secolo, dove una certa Anna Trapnel affermò: «Coloro che il Figliolo rende liberi, sono di fatto liberi». Parimenti in America, nel Massachusetts, dove la teologa puritana e profemminista Anne Hutchinson, lottò alla guida dell'Antinomianismo incarnando con la sua attività un'evoluzione della condizione femminile nelle colonie inglesi, esponendo il suo pensiero liberamente e assumendo autorità dottrinale in un contesto ecclesiastico e politico che non accettava il ruolo pubblico e la libertà di parola delle donne in forza di una lettura restrittiva delle Sacre Scritture. Anne Hutchinson inoltre accoglieva uomini in casa sua per insegnare loro, secondo una promiscuità insolita in una società puritana, finendo vittima dei conestabili coevi, che limitavano il ruolo delle donne nella società puritana.

Furono dunque le donne a produrre concezioni avanzate sul matrimonio e il divorzio, elevando i contrasti religiosi nell'abito della famiglia e riproducendo in miniatura il dilemma dei contrasti nell'ambito dello Stato quanto al problema dell'obbedienza al magistrato empio. Infatti la volontà di limitare l'autorità di origine divina del padre quale sacerdote della famiglia nella sfera della coscienza rifletteva sull'esterno lo stesso conflitto di lealtà che avrebbe condotto alla separazione della Chiesa

dallo Stato inteso come organizzazione secolare per l'utilità dei suoi membri. Questo perché, venuta meno la sanzione religiosa, l'intera società era soggetta alla sfida e alla verifica del punto di vista della ragione, del diritto naturale, del consenso popolare e dell'interesse generale.

Fu allora che prese campo il principio che l'uomo e la donna erano nati liberi e uguali e potevano essere governati soltanto in base al loro consenso. Nel 1640 il filosofo sir Robert Filmer scrisse: «Ogni fanciullo, nello stesso momento in cui è nato ha un'importanza pari al più grande e saggio uomo del mondo... per non parlare delle donne che per nascita hanno altrettanta libertà naturale quanto chiunque altro». (Ibidem, *Crisi in Europa*: 450). Analogamente la posizione politica quacchera, con la fede nell'uguaglianza umana concretizzantesi nell'atteggiamento verso le donne, gli ebrei, gli indiani americani, nella richiesta di una giustizia economica e nella semplificazione delle leggi. (Ibidem: 463). La strada verso l'invenzione dei diritti umani era spianata.

Tuttavia la Storia, nonostante l'interpretazione lineare che ne danno il cristianesimo e il marxismo, non lo è affatto, cosicché deve evidenziarsi come la via che sembrava portare a un supposto progresso nel mondo delle relazioni umane regolate da un diritto mite, sembra interrompersi verso la fine del XVIII secolo, con Robespierre, per riaprirsi un secolo e mezzo dopo, mentre ancora oggi non è solo irta di ostacoli, e non ci sono garanzie per evitarne il definitivo tramonto, alla luce dei tanti nemici che la bombardano.

Tuttavia, non spettando a questo lavoro il compito di analizzare la temperie culturale che condusse alla teorizzazione circa l'esistenza dei diritti naturali, attraverso una descrizione delle idee giusnaturalistiche di Grozio, Hobbes, Spinoza, Locke, Pufendorf e Kant, ai fini che ci occupano basta rilevare come, sul piano delle idee e in termini di pura astrazione, sarà l'Illuminismo a voler liberare l'uomo dalle costrizioni della Storia, dal giogo delle credenze tradizionali e non verificate, teorizzando per la prima volta il liberalismo nel secondo trattato di Locke, nella *Risposta alla domanda cos'è l'Illuminismo* di Kant, nel *Discorso su l'origine delle disuguaglianze* di Rousseau.

Vogliamo dire che l'"invenzione" nel senso etimologico della parola, di questi diritti, connessa e conseguente al percorso secolare a cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti, non si esaurisce solo nell'espressione della volontà dell'individuo di elaborare un concetto filosofico e giuridico necessario alla salvezza degli esseri umani dal male che nel presente e nel passato ne ha causato infinite sofferenze, ma costituisce anche la materia ideale dell'Occidente, intendendosi per Occidente il mondo nel quale si è sviluppata la società aperta e lo Stato di diritto, e in ultima analisi la democrazia liberale (Zeev Sternhell, *Contro l'Illuminismo*, Baldini e Castoldi, 2006: 217).

Ma tutto ciò è tutt'altro che pacifico. Se questa spinta ideale e astratta si è concretizzata in una serie di progetti politici che ne avrebbero potuto consentire l'attuazione concreta, deve chiarirsi che l'opposizione a tali progetti è stata così proteiforme fin dagli albori da aver catturato le menti e la coscienza di élite e moltitudini (cercheremo più avanti di coglierne la ragione).

Questo perché, e nessuno in buona fede deve nasconderselo, sia il *Bill of rights* del 1689, quello americano del 1776, le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo dell'Assemblea nazionale francese del 1789, la *Declaration française* del 1793 sulla Solidarietà, quella del 1795 sui doveri, l'elaborazione dei principi mazziniani sui diritti e i doveri dei cittadini, il rapporto fra Dichiarazioni e le Carte dei Diritti e le Costituzioni, sia in USA sia in Francia, e poi, a poco a poco la concretizzazione dei diritti distinti in civili, sociali e politici, con il progressivo riconoscimento dell'individuo come essere fragile, indifeso, insicuro, garantito dallo Stato, mostrano come proprio all'interno di quelle norme sia possibile individuarne il senso, sia del loro contenuto sia della loro relazione coi fatti della Storia.

Ma ciò significa che la loro natura concretissima e niente affatto astratta si accompagna a un uso strumentale delle apparenti contraddizioni della loro declinazione materiale, tale da renderne appetibile una lettura opposta. E sarà questa lettura opposta che condurrà all'elaborazione di teorie astratte e molto seducenti, per quanto antitetiche fra loro, ma utili per alcune allo sviluppo sfrenato del mondo capitalista, e per altre al fine di combatterlo.

Eppure il punto essenziale, intorno al quale si snoda il senso di questo lavoro anticipato in premessa, è che entrambe le letture opposte sono state portatrici di tremendi conflitti e di immani dolori. Così si ponga attenzione al pensiero oppositivo che vide nell'Illuminismo lo spirito di un movimento di

conspirazione intellettuale il cui obiettivo era la distruzione della civiltà cristiana e dell'ordine politico e sociale da essa creato, per cui la conquista della felicità attraverso l'uso della ragione come unico criterio di legittimità di qualsiasi istituzione umana avrebbe cancellato la Storia, la tradizione, il costume, l'esperienza, e per garantire tutto ciò diviene legittimo usare la forza, poiché la difesa dei privilegi è la difesa della civiltà.

Sebbene, lo ripetiamo, non sia questo il luogo per indagare la struttura filosofica, ideologica e giuridica di tale opposizione, dalla fine del XVIII secolo gli avversari dei diritti dell'uomo trionfano su vari fronti, finché «agli inizi del 900 monta e poi tra le due guerre dilaga l'ondata dell'antirazionalismo, del relativismo e del comunitarismo internazionalista, e queste tre basi della guerra all'Illuminismo e ai principi dell'89 rivestono sempre la stessa funzione: combattere l'umanesimo e i valori universali tanto derisi, e infine la democrazia, ed è in questo grande laboratorio ideologico che si prepara la catastrofe europea» (Zeen Sternhell, cit.: 29).

Tuttavia, prima di proseguire desideriamo porre l'attenzione sui motivi per cui ci siamo dilungati sul germe da cui sono nati i diritti umani, per evidenziare lo spessore fattuale, la materialità degli eventi in cui hanno agito nei secoli generazioni intere di esseri umani attraverso esperienze, dolori, sconfitte, minuscoli trionfi sull'ingiustizia e sul male, e per far intendere come i diritti umani non siano viceversa il mero frutto di un pensiero astratto e privo di relazioni col mondo concreto nel quale sono nati.

Certamente deve convenirsi che anche l'ideale della lotta di classe germoglia dallo stesso humus, vale a dire come il concetto che la nutre sia il frutto di un'elaborazione filosofica delle idee. Viceversa i diritti umani sono il frutto di un pensiero collettivo che si è affinato attraverso i secoli e le moltitudini nelle menti dei loro destinatari, essendo il portato di un istintivo rifiuto del male patito nella carne e nello spirito. I diritti umani sorgono come un indistinto coacervo di principi morali coi quali dissipare gli ostacoli alla loro esistenza e alla loro crescita imposti dal potere religioso e da quello politico assai prima di quello economico. Liquidarli come una mera petizione di principi astratti è sbagliato e frutto di credenze irrazionali, come vedremo più in là, mentre le immani difficoltà che si oppongono al loro rispetto non sono ascrivibili alla loro astrattezza, né possono legittimamente essere definiti come il cavallo di Troia del complotto illuminista volto al trionfo della spietatezza della ragione solo per consentire la perpetuazione degli orrori contro i quali si è eretto il baluardo della lotta di classe.

Ma c'è un altro aspetto che dev'essere messo in luce quanto alla relazione tra la forza astratta delle idee, frutto delle credenze, e la loro portata concreta frutto dell'azione. Si tratta, da un lato, della venerazione della Storia intesa come il luogo naturale, cioè la natura stessa del mondo, dove svetta la continuità dei rapporti sociali prodotto legittimato dall'esperienza e dalla tradizione secolare, da difendersi con ogni mezzo, forza compresa e senza esitare, contro le argomentazioni della ragione illuministica che parla in nome delle norme e degli eterni concetti universali estratti dalle vicende umane che hanno leso l'autonomia e l'integrità dell'individuo.

Sull'altro lato la Storia è vista come espressione dell'antagonismo fra natura e ragione che mette l'uomo di fronte al dilemma della sua soluzione, ritenuta possibile solo attraverso la forza astratta delle idee, che condurrà a scoprire la verità. Tuttavia, una volta scoperta, la verità metterà in gioco la portata concreta di quelle idee (cioè la loro trasformazione in progetto politico) e si renderà necessario il superamento di quelle norme e di quei concetti universali, che attengono all'autonomia dell'individuo, dei quali si nega il valore eterno, ritenendoli il frutto della loro relatività. Così intesi, quel superamento sarà possibile soprattutto con l'uso della forza, con buona pace delle vittime innocenti. In entrambi i casi l'individuo e la sua autonomia soccombono sotto la portata concreta di due progetti astratti, mentre le loro vittime sono concretissime.

Detto questo, riteniamo che esista un'alternativa alle due visioni del mondo che proclamano la volontà di lottare contro l'ingiustizia, l'una conservando le antiche strutture di potere, l'altra progettandone l'abbattimento, ma entrambe specularmente unite nella lotta contro i diritti dell'uomo. Questo perché riteniamo i diritti umani, sul piano della loro ontologia astratta, il frutto dell'esigenza morale e psicologica di conciliare l'istinto della libertà e l'anelito all'uguaglianza. Ne consegue, riteniamo, la praticabilità di un sistema politico portatore in concreto di quelle idee in cui la libertà sia compatibile

con l'uguaglianza e in cui l'uguaglianza sia compatibile con l'autonomia dell'individuo e con la sua sovranità, in cui la libertà non sia definita solo come un intervento nella sfera individuale di ciascuno, ma come il diritto imprescindibile dell'uomo di essere padrone del proprio destino proclamando egli stesso le leggi che lo governeranno (cfr. Zeev Sternhell, cit: 35). È la visione kantiana, lo sappiamo; bel progetto astratto, ma irrealizzabile – affermano gli avversari in nome delle loro inossidabili verità desunte dall'osservazione fattuale e dalla speculazione filosofica.

Tuttavia, prima di argomentare ulteriormente, crediamo che sia necessaria una premessa, e cioè che ogni affermazione che si riflette nel campo storiografico e in quello politico procede da un tessuto di conoscenza, frutto del connubio tra informazioni e credenze, dove le prime sono reperibili in ogni ambito di ricerca, e le seconde costituiscono il criterio selettivo delle prime, per cui riteniamo la fondatezza dell'assunto di Giulio Cesare nel suo *De bello gallico*, dove affermò: «Gli uomini credono volentieri ciò che desiderano sia vero». Ne consegue che la verità desumibile dall'osservazione dei fatti è sempre sacrificabile, e l'indagine critica, così come quella seriamente scientifica, sono state e vengono spesso combattute senza esitazione come le guerre di religione hanno dimostrato. Oggi, se ci guardiamo attorno, accade quasi ovunque, dalle manifestazioni ottuse della *cancel culture*, alla criminalizzazione di interi gruppi umani, come un tempo gli eretici, gli infedeli, poi gli ebrei, i neri, gli immigrati, le comunità LGBT, e ovunque dove il potere non incontra i limiti imposti dal riconoscimento e dalla difesa dei diritti umani. Anche la scienza vi risulta piegata, dal divieto di insegnamento del darwinismo nei c.d. Jesus States USA, al tristemente famoso caso Lysenko del sovietismo, alla deriva anti illuministica dei Paesi islamici fondamentalisti, ai recenti proclami oscurantisti dell'ortodossia religiosa moscovita.

Sicuramente deve riconoscersi che l'invenzione dei diritti umani non ha impedito la loro brutale violazione attraverso le rivoluzioni che vi si sono accompagnate: quella americana, che li ritenne compatibili con la schiavitù, quella francese che approdò al terrore giacobino, quella sovietica, che proseguì nella loro persecuzione per settant'anni, quella dei regimi nazifascisti novecenteschi, quella islamica e *dulcis in fundo*, quella neoliberaista, esplosa col plan Condor e confluita nel “There is no alternative” thatcheriano, non ancora conclusa.

Ognuna di queste rivoluzioni è stata in concreto fautrice di orrori o in nome della libertà e dell'uguaglianza, o per negare l'una o l'altra affermandone l'incompatibilità reciproca su un piano di mera astrattezza, e naturalmente non è questo il luogo per esaminarle, ma è opportuno rilevare come tutto questo discenda dal modo e dalle conseguenze dell'azione del pensiero sui principi di libertà e uguaglianza visti nella loro relazione coi diritti umani. Vogliamo dire che, una volta venuti alla luce e postisi come strutture del pensiero identitario della società, i diritti umani sono diventati lo strumento del progetto liberale nel suo concreto adoperarsi verso la sua reificazione politica, nelle sue differenti declinazioni, democratico, socialista, internazionalista (cfr. Michael Walzer, *Che cosa significa essere liberale*, Cortina, 2023), o, all'opposto, come proiezioni della relatività della Storia e quindi da scartarsi per attuare i progetti politici antitetici al liberalismo.

Ma c'è un altro aspetto da prendere in esame: se l'invenzione dei diritti umani, il cui germe, come abbiamo visto, affonda nel dolore e nell'ingiustizia che nei secoli ha colpito gli esseri umani più deboli, il cui sviluppo teorico è viceversa il prodotto di una speculazione intellettuale, la loro declinazione concreta attiene, quanto agli strumenti usati per difenderli e/o reintegrarli, all'accertamento degli eventi lesivi, che, come tutti i fatti che incidono sull'integrità del soggetto o dei soggetti facenti parte di un gruppo innesca un procedimento cognitivo ancestrale, e cioè il rifiuto di riconoscerli una mera successione temporale o occasionale degli eventi, per quanto non innocente ma finalizzata a combatterli in vista di un vantaggio, attraverso la ricerca della causa delle cause.

Alla fin fine è lo stesso meccanismo mentale che ha determinato nella mente umana l'edificazione dell'impalcatura religiosa o di quella politica strutturata sul principio di autorità a cui viene delegata la protezione e la sanzione contro i devianti. L'impiccagione degli omosessuali in Iran segue questo schema cognitivo.

Ma non solo questo, poiché l'assunto di una stretta connessione tra natura e Storia, assimilando gli eventi naturali positivi e negativi agli eventi storici sui quali è sostanzialmente inutile intervenire, ha

giustificato ogni forma di conservatorismo politico-religioso, talché l'intervento della ragione come strumento di analisi critica volto a incrinare le credenze più salde, è stato visto da chi, su tali credenze, ha edificato il suo potere, come una minaccia da sconfiggere con ogni mezzo in nome delle leggi della Storia che lo giustificano. Parimenti la ricerca di leggi della Storia alternative, ha giustificato e giustifica l'edificazione di altri poteri così legittimati ad affermarsi e a perpetrarsi con ogni mezzo. Ne consegue che anche gli eventi traumatici connessi alle ingiustizie e alle lesioni dell'individuo sono facilmente inscrivibili in una lettura coerente con la relazione problematica di natura e Storia, la cui soluzione passa attraverso la scoperta della verità e il nesso trascendente fra cause ed eventi. Ed è su questo nesso che si incardinano le credenze sulla scorta delle quali vengono selezionate le informazioni.

Allora il mondo reale, se viene sottratto all'analisi critica della ragione, ma viene analizzato con la mente usata per ascriverlo o alla inevitabile e ineludibile verità della perpetuazione delle strutture sociali, col loro bagaglio di dolori, orrori e ingiustizie, o viene sottoposto a una lettura alternativa destinata a vedere in quell'apparente continuità una congerie di contraddizioni risolvibili con un progetto di radicale trasformazione del mondo per costruire la felicità terrena o quella trascendentale dei poteri religiosi, si oppone alla funzione dei diritti umani come strumento per limitare i danni del reale, rispetto ai quali il progetto di una società fragile e imperfetta come la democrazia liberale si erge come unica e attuale costruzione della mente mite e praticabile.

Ecco, a questo punto, mostrarsi come il potere della mente sia in grado di costruire ostacoli quasi insormontabili dalla ragione. Ed è significativo l'esame del linguaggio, come veicolo delle credenze più selettive, nel quale parole come "odio" "tradimento" "distruzione" "abbattimento" "nemico" "dittatura" siano mezzi cognitivi usati in modo mirato non solo per infrangere le obiezioni della ragione guidata dalla morale che fa propri i concetti di legalità e giustizia, fondamento teorico dei diritti umani, ma invocandone visioni diametralmente opposte come ha esplicitato Toni Negri in una recentissima intervista pubblicata dal quotidiano il Manifesto, dove ha rimpianto la fine in Italia della "giustizia di massa", teorizzata da una parte della magistratura negli anni 70, a causa della perniciosa rimonta dei principi di legittimità e legalità, che, viceversa, sono il fondamento stesso sul quale si ergono i Diritti Umani, se devono venir presi in considerazione nella loro portata concreta e non solo per la loro valenza astratta.

È indispensabile, cioè, se si vuole affrontare il tema con serietà d'indagine e non con l'afflato populista, chiarire che i Diritti Umani, superata la loro origine storico-antropologica, si pongono all'interno di un sistema coerente fra una teoria generale del diritto (perché i Diritti Umani appartengono al mondo del diritto e non a quello dei proclami politici) e una organizzazione politica (lo Stato democratico) attenta alla relazione fra libertà e uguaglianza.

Ne consegue la necessità di riconoscere la legittimità di chi è autorizzato a creare diritto (e non un dittatore plurimo come un partito o un singolo come il fuhrer, la cui bocca era la sorgente del diritto, secondo l'accezione di Karl Schmitt), affrontando il relevantissimo problema del costituzionalismo moderno, che attiene alla rappresentanza politica, questione già esaminata in un nostro precedente lavoro (Settembre, *Il paradosso della rappresentanza come finzione necessaria*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 62, luglio 2023), e, quanto alla giustizia, secondo quali standard i giudici devono prendere le loro decisioni nella materia che ci occupa (Settembre, *Etica, Giustizia e Pregiudizio*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 61, maggio 2023) su cui esaustivo e prezioso è l'ampio testo di Ronald Dworkin (*I diritti presi sul serio*, Il Mulino, 1982: 8). Si tratta di una questione cruciale che attiene alla portata concreta dei Diritti Umani.

In realtà il diritto come vogliamo intendere in questo succinto lavoro ha a che vedere col destino delle persone in quanto persone, poiché riteniamo che solo così possa cogliersi il riflesso di questo modo di fare giustizia anche sul benessere generale dei gruppi di appartenenza degli individui interessati, e intendiamo con questi i diritti fondamentali, cioè i diritti forti, che attengono alla relazione tra la libertà e l'uguaglianza. Questo perché violare un diritto fondamentale significa «trattare un individuo come se fosse qualcosa di meno di un essere umano, o come se fosse meno degno di considerazione di quanto non lo siano altre persone» (Dworkin, cit.: 289).

Sosteniamo quindi che non è moralmente lecito credere che il benessere generale, attraverso la violazione dei diritti, migliori nel lungo periodo, poiché «l'istituzione dei diritti si basa sulla convinzione che questa sia una grave ingiustizia e che valga la pena pagare dei costi, in termini di politica sociale o di efficienza sociale» (Dworkin, cit.: 289), a meno di tre condizioni, sostiene l'autore americano, e cioè che si dimostri «che i valori protetti dal diritto non sono realmente in pericolo nel caso specifico o...se il diritto in questione, includendo il caso specifico, leda qualche diritto fondamentale concorrente, o se il riconoscimento di questo diritto determini un costo abnorme per la società in termini di violazione della dignità e dell'uguaglianza» (Dworkin cit.:291). Circostanza che poi, nel nostro sistema costituzionale, attiene al giudizio di costituzionalità delle leggi effettuato col bilanciamento “di ragionevolezza” tra i valori in gioco.

Invero quella di Toni Negri è una pericolosa semplificazione della narrazione delle dinamiche sociali attraverso concetti che attivano le emozioni, evocando paura o indignazione e spingendo il destinatario ad abbracciarne la portata concreta, ma eliminando dall'indagine l'individuo come un essere da proteggere e tutelare. Viceversa, dall'idea di “Giustizia di massa” discende un corollario paradossale, e cioè che dalla frase attribuita falsamente a Joseph Stalin nel 1932 o 1933 sull'Holodomor: «La morte per fame di un uomo è una tragedia, la morte di un milione è statistica», che ben poteva essere attribuita a Goebbels o Himmler, ma i 3 milioni e mezzo di morti ucraini deliberatamente fatti morire di fame dai russi sono veri, emerge un concetto di massa visto come strumento per la lotta di classe contro la realtà cospirativa del mondo borghese, ritenuto per sua natura irrimediabilmente destinato alla sua «inevitabile implosione finale», sulla scorta della credenza che «non bastano neppure sostegni esterni qua e là, convinzione che sottende invece alle teorie dell'economista inglese John Maynard Keynes» (Millenium, *Capitalismo in crisi*, agosto 2023, Mauro Del Corno).

E qui siamo nel mondo della pura astrattezza: le masse, i gruppi sociali sembrano prescindere dai soggetti umani che li compongono. In realtà l'elusività di questa affermazione, ridotta a una singola riga rivela moltissimo, senza bisogno che in questa sede si richiami per esteso il contributo di Keynes alla salvezza di milioni di individui condannati alla fame e alla miseria dalla crisi di Wall street del 1929, proprio negli anni dell'Holodomor, talché si rimandano i volenterosi alla lettura delle opere dell'“economista inglese” citato in modo così superficiale. Si pensi a titolo di esempio a come Keynes avesse ideato gli accordi di Bretton Woods, disattesi, ma che avrebbero impedito le drammatiche conseguenze delle crisi della moneta.

Vogliamo invece sottolineare quanto simili atteggiamenti intellettuali mostrino come le prove, i dati di fatto, le evidenze vengano deliberatamente interpretate in un modo capace di confermare una convinzione già esistente, o respinte a priori perché contrarie a un assunto di verità. Questo perché le credenze codificate nelle religioni o nelle ideologie sono conseguenze collaterali di meccanismi innati, che forniscono il collante dei gruppi sociali, e addirittura «motivazioni di carattere idealistico per il sacrificio della vita: così, al prezzo di pochi soldati che muoiono in battaglia» (o di persone stritolate da una giustizia di massa insensibile alla legalità e ai principi del diritto) «una società diventa più efficiente nella conquista o nel resistere agli attacchi esterni», poiché «i nostri antenati evolutivi avevano bisogno di un immaginario guardiano morale per domare i loro impulsi animaleschi» (J. Bering, *The belief instinct*, Norton e Co. N.Y. 2012 in *La scienza dell'incredibile*, Massimo Polidoro, Feltrinelli 2023).

Detto questo, la credenza nei diritti umani, quali diritti fondamentali, come una concreta e materiale zona intellettuale riteniamo che discenda da concreti e materiali accertamenti sul campo, e non dagli spazi astratti della morale. È per questo che leggere l'art. 1 della Carta delle Nazioni Unite, che proclama la finalità di promuovere e incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzione di razza, di sesso, di lingua o di religione, mostra l'interrelazione tra il mantenimento della pace e sicurezza e il rispetto dei diritti dell'uomo, ma soprattutto l'art. 3 della Dichiarazione Universale del 1948 è determinante per capire quanto e come questo concetto sia concreto e non astratto, perché lì i diritti umani vengono elencati, uno per uno, e perché questa dichiarazione è estranea al concetto di classe, ma, dalla loro lettura, discende

costantemente la loro relazione con la tutela della libertà e dell'uguaglianza, il che meriterebbe almeno un altro lavoro come questo.

Li elenchiamo, dunque:

Il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza personale, al riconoscimento della personalità giuridica, alla tutela da parte della legge, al ricorso ai tribunali, alla presunzione di innocenza e al riconoscimento del principio dell'irretroattività della legge penale, il diritto alla vita privata (famiglia, casa, corrispondenza, onore e reputazione), al matrimonio, alla libertà di movimento e di residenza, all'espatrio e al ritorno in patria, diritto di cittadinanza, alla proprietà privata, individuale e collettiva, diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione e diritto alla libertà di opinione e di espressione; diritti squisitamente politici come di associazione e di riunione, di partecipazione al governo del proprio Paese e di accedere ai pubblici impieghi, nonché di elezioni a suffragio universale e uguale; diritti economici, sociali e culturali, come la sicurezza sociale, il lavoro, la retribuzione, il riposo, l'organizzazione sindacale, l'assistenza, l'istruzione, la partecipazione alla vita culturale e al progresso.

Su ognuno di questi sono stati scritti libri interi, densi di grafici e di nomi, e quanto concreto ne sia il riflesso nella realtà fenomenologica è facile desumerlo sol che si pensi ai nostri giorni, e all'oscena iniziativa della Procura della Repubblica di Padova contro i diritti dell'infanzia finalizzata a distruggere le certezze affettive e quelle giuridiche dei fanciulli. Quanto di più lontano possa dirsi dall'astrazione. Infine la Dichiarazione si chiude richiamando i doveri di ogni individuo verso la comunità e il divieto degli Stati, i gruppi e i singoli, di esercitare attività o compiere atti che pregiudichino i diritti e le libertà enunciati.

Allora, rimanendo sul terreno della realtà, riteniamo che la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo sia una diretta conseguenza di eventi storici come Auschwitz, ad esempio, e non solo, poiché sul punto vanno presi in esame due fatti storico-giuridici: l'apolidia tra le due guerre mondiali e la realtà dei lager e dei gulag, quando la privazione della cittadinanza di esseri umani inseriti nel tessuto giuridico del Paese di appartenenza era la prima mossa per privarli dei loro diritti (ancora i diritti umani) e, così privi di diritti e di ogni tutela, avviarli o alla fuga, in qualità di rifugiati (ancora in gioco i diritti umani, come si vede) o verso lo sterminio. Vengono in mente le parole di Vassily Grossman in *Vita e destino*, quando fa dire al colonnello delle SS che si rivolge al bolscevico suo prigioniero: «Il nazismo e il comunismo sono due facce diverse del medesimo essere». Da noi le leggi razziali con i loro mostruosi corollari fecero lo stesso.

Ben lungi dall'occuparsi di astrazioni, saranno le Dichiarazioni, a cui faticosamente hanno fatto seguito i protocolli e i patti, come la Convenzione sui diritti dell'infanzia (NY 1989) o nel 1966 il patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, uno sui diritti civili, e poiché i patti sono veri e propri trattati internazionali (che lentamente vengono ratificati dai singoli Paesi) ma che, come trattati, sono vincolanti per il Paese che li sottoscrive, a porre rimedio a tanto scempio morale, il cui primo impulso venne avviato dalla Società delle Nazioni con l'istituzione del famoso passaporto Nansen, che consentì, ancora più efficacemente dopo il '45, l'accoglienza dei rifugiati espulsi dai loro Paesi, visti singolarmente e non come meri numeri statistici che compongono la massa.

Tutto ciò è quanto di meno astratto possa darsi sul piano della valenza giuridica di un concetto. Ecco perché riteniamo che, ad esempio, il diritto del soccorso in mare (ampiamente codificato), il diritto di asilo (ampiamente codificato anche nella nostra Costituzione nonché nella Carta di Nizza), il diritto a fuggire dalla morte per inedia, o dallo sterminio per ragioni politiche, razziali, religiose; il diritto dei bambini ad avere cibo e sicurezza, non sono per nulla concetti astratti che peccano di concretezza, sebbene discendano da un fondamentale principio morale (Dworkin, cit.: 338).

Ma c'è di più, oltre alla Commissione dei diritti dell'uomo istituita dal Consiglio europeo nel 1946, a Roma, il 4 novembre. 1950, viene stipulata la Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, che entra in vigore nel 1953 (CEDU), e viene istituita la Corte europea dei diritti dell'uomo (CEDU) incentrata sul riconoscimento di un diritto di ricorso individuale a tutte le persone fisiche, ai gruppi privati e alle Ong che pretendono di essere vittime di una violazione dei diritti riconosciuti dalla Convenzione (art. 34 Cedu). E va detto che il ricorso è

esperibile verso ogni Stato firmatario della Convenzione e dà luogo a una sentenza vincolante che può portare a una condanna dello Stato violatore.

Ebbene, tutto ciò è entrato nella Carta di Nizza del 7 dicembre 2000 ed è assolutamente concreto, tanto quanto è concreta la circostanza che la nostra attuale Europa, abbagliata dalla credenza nella divinità del mercato, sia ancora incapace di sciogliersi dalle pastoie della globalizzazione neoliberista, esposta ai venti dell'interesse e della concorrenza crudele che usa a suo piacimento la libera circolazione del capitale, e perciò ancora più bisognosa della difesa concreta dei diritti umani in tutte le sedi istituzionali e attraverso la capillare funzione dell'informazione indipendente. Ma questo sarà l'oggetto di un prossimo lavoro.

Viceversa, richiamando le attuali argomentazioni, vorremmo asserire che chiunque sia concettualmente favorevole a giustificare o propenso a favorire un qualsiasi sistema politico che pratica la sopraffazione sul più debole, così estraneo alle parole di Michael Gorbačëv (*Ogni cosa a suo tempo*, Feltrinelli 2013: 460) al conferimento del premio Nobel: «Dobbiamo rispettare le peculiarità e le differenze che sempre esisteranno, anche quando i diritti umani e le libertà saranno rispettate in tutto il mondo», lo proclami apertamente e se ne assuma la responsabilità morale, poiché il suo assunto procede da una presunta superiorità morale dello spirito sulla concretezza del pensiero liberale, il cui valore precipuo è proprio la difesa dei diritti, sulla scorta della quale «due passi avanti e uno indietro sono meglio di tre passi sul corpo dei nostri avversari» (Michael Walzer, cit. *Cosa significa essere liberale*).

Vogliamo dire che, poiché ci sono individui che descrivono le idee con le parole, poi le parole con le parole, e infine attribuiscono ai fatti il significato delle parole, scavano un abisso tra sé stessi e le persone come esseri umani della ragione, del pensiero e della coscienza, talché diventa doveroso richiamare le parole di Sir Filmer: «Ogni fanciullo, nello stesso momento in cui è nato ha un'importanza pari al più grande e saggio uomo del mondo».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 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".

La sincera verità



di *Pier Giorgio Solinas*

Quando Gigi in una delle sue recenti briciole [1] ha messo in circolo una discussione, elegante e sottile, sulla questione della verità, la verità in matematica., mi sono sentito per qualche ragione che non saprei spiegare, indirettamente chiamato in causa. Non per la matematica, per carità. Quel continente austero è rimasto irreparabilmente inaccessibile per me nonostante la mia formazione filosofica, e i preziosi corsi di logica tenuti da Ettore Casari, e le molte ore di frustranti (per il docente amico) conati di iniziazione al pensare matematico che Gigi mi prodigava da ragazzo. Rimpiango, confesso, di aver perduto con il tempo anche i rudimenti della disciplina, che resta ai miei occhi, in ogni caso, un ideale epistemico senza uguali. Non per la matematica dunque, ma per il perdurante dubbio sulla validità, o sulle multi-validità del concetto stesso di verità prendo ora la parola e invito alla discussione. I paradossi dei Sofisti (Zenone, la tartaruga, Achille, la freccia), l'antinomia del mentitore etc. non mi turbano granché, benché risultino inossidabilmente seducenti e sovrani nel loro compiuto regime dialogico. Il discorso che segue si situa su un altro piano, non quello della decidibilità logica e della consistenza formale, ma su quello della validità per così dire simbolica e sociale: è il piano dei complimenti.

Ecco allora, per cominciare, una sommaria introduzione al problema: qual è lo statuto di verità che dobbiamo (o possiamo) riconoscere alle espressioni di riguardo, di cortesia, d'etichetta, o semplicemente di buona educazione che immancabilmente e immediatamente, anzi, spesso automaticamente indirizziamo all'ospite, all'amico, o anche allo sconosciuto nelle più diverse (ma appropriate) occasioni: una visita, un invito a cena, un appuntamento di lavoro o di intrattenimento, insomma ogni volta che incontriamo una persona, che apriamo o rinnoviamo una conoscenza?

Prendiamo qualcuna di queste formule standardizzate, magari le più banali, giusto per introdurre qualche esempio, quelle d'uso più comune nel fare le presentazioni innanzi tutto: «piacere...», «il piacere è mio», [e non solo in italiano, ma con puntuali corrispondenti in altre lingue, «nice to meet you», «enchanté»] etc.].

Ancora, spostandoci di qualche grado di intensità, e di confidenza in più frasi del tipo «ti trovo bene...», «è bello rivederti», e più in avanti, nei calorosi apprezzamenti sull'aspetto, sulla prestanta, sull'eleganza, nelle espressioni di cortesia che accompagnano le forme usuali di saluto e che ci si aspetta di ricevere e di ricambiare nel commercio delle buone maniere.

Questo ampio repertorio di generose cordialità, tanto scontate quanto obbligate (e obbligate) definiscono un diffuso tessuto di pratiche sociali sul quale si iscrive il flusso delle relazioni di contatto, di scambio, di incontro (o evitazione), tutto ciò che appunto appartiene all'universo delle buone maniere, alla cerimonialità minuta della vita quotidiana. Non c'è bisogno di precisare che gli esempi che ho riportato non mostrano che una frazione ridottissima del panorama dei convenevoli; una quantità di situazioni diverse, oltre a quelle del fare conoscenza e degli scambi di inviti punteggia il panorama delle relazioni di cui parliamo: le scuse, per esempio, o il codice gerarchico nelle precedenze (nell'entrare o uscire da una porta, nel servirsi e servire a tavola, nel ringraziare...). Ognuno di questi casi è corredato di una sorta di normativa consuetudinaria, un sistema di locuzioni e interlocuzioni codificate nel quale ogni persona a modo deve sapersi muovere e parlare con appropriatezza e naturalezza, in un gioco continuo di offerta e rinuncia, di performances e gratificazioni.

Permesso

Torniamo ora alla domanda di fondo, ma in maniera più esplicita, ossia: gli enunciati che abbiamo elencato, questo tipo di enunciati che chiameremo "di cortesia", dicono la verità o mentono? Sono vere o false le frasi con cui ci accomiatiamo, con cui presentiamo delle scuse, in cui attribuiamo all'interlocutore qualità e valore al di sopra di noi, le espressioni di stima e di piacere che somministriamo generosamente nei momenti di incontro, non senza sorrisi, strette di mano, baci, promesse di tornare ad incontrarsi, di ricambiare?

Prima di cominciare ad esaminare questi oggetti di comunicazione ritualizzata dobbiamo porre, però, un'altra domanda, ancora più radicale, o almeno, una domanda-precondizione. Dobbiamo chiederci se e fino a che punto abbia senso esercitare su questi atti comunicativi, su questi enunciati standard, un giudizio di questo genere, di accertamento della verità, sia essa verità fattuale, sia essa verità logica, verità di *consensus gentium* o altro, o se invece tutto questo mondo di scambi verbali-cerimoniali sfugga alle leggi ordinarie della falsificazione.

Quando infatti ci troviamo di fronte a frasi compiute, con soggetto, predicato e complemento, del tipo «il sole tramonta ad occidente», «gli uomini sono animali bipedi implumi» «i conigli volano di notte» ci sentiamo immediatamente in grado di emettere un decreto di validità; ognuna di queste frasi ci suona o vera o falsa. Ma quando diciamo all'ospite «faccia come fosse a casa sua», o a qualcuno che ci aiuta «non potrò mai ripagarti», o «ti sarò grato per sempre», tanto per fare ancora qualche esempio banale, ebbene, che tipo di giudizio potremo emettere quanto alla verità di queste espressioni, o al grado di verità che veicolano? Molte di queste espressioni, certo, non possono essere dichiarate né false né vere, un po' perché si presentano come dichiaratamente retoriche, o semplicemente perché non descrivono ma prescrivono, oppure auspicano, oppure scongiurano, etc. Tutti questi tipi di proposizioni, come ben sanno i logici e i linguisti, non dicono come stanno le cose, ma trasportano atti illocutori esenti da qualunque connotazione di giudizio.

Dire che una frase del tipo «permette che mi presenti?» è vera, o che è falsa, non avrebbe alcun senso, esattamente come non si può giudicare vera o falsa una frase del tipo «munirsi dello scontrino alla cassa prima di consumare»: nessuna di queste può essere valutata in base al fatto che dia conto o no del reale stato di cose, o che contenga una qualche contraddizione. Nondimeno, quando si esamina alla lettera il contenuto di una espressione cerimoniale che sembra affermare o negare, che proclama un valore, una gerarchia ... le cose si complicano, proprio perché, formalmente molte di quelle frasi retoriche e rituali enunciano dei giudizi, anche se, nella percezione comune, quei giudizi sono fatti per cortesia, per benevolenza, o, appunto, per complimento. Tanto è vero che, ad ogni espressione di apprezzamento, che afferma e loda, ci si aspetta che l'interlocutore, il destinatario delle lodi, risponda altrettanto enfaticamente negando, smentendo, insomma, stando al gioco, un gioco simmetrico in cui chi loda viene cordialmente trattato da mentitore e chi è lodato rinvia al suo interlocutore un complimento uguale o maggiore, per ricevere a sua volta un diniego, un rifiuto (sorridente e spesso compiaciuto)

Torneremo presto sul tema delle presentazioni, dell'*introducing*, con il suo corredo di «permette?» «piacere, il piacere è mio», e su quello del passare, entrare, attraversare soglie («si accomodi», «dopo di lei», «la prego»...). In tutto questo “introdurre”, precedere, cedere, passare, è un po’ come se venisse sottinteso un concetto di spazio invisibile, di confini e di varchi d’accesso controllati che marciano distanze di rispetto, soglie di attraversamento e appunto, permessi. In effetti diciamo «permesso?» quando ci presentiamo alla porta di casa d’altri; è questo il grado zero del permettere che si estende poi, metaforicamente, molto al di là della situazione primaria, fisica e spaziale.

Occorre qui ampliare l’orizzonte nei due sensi, dallo spazio fisico a quello prossemico e verbale così come, all’inverso, dalle parole agli spazi e alle *performances* corporee. Tutto questo insieme di atti, formule codificate, scambi e modelli di condotta corrisponde a quel che chiamiamo rituale; ed è su questo piano, non solo quello degli enunciati verbali, ma altresì quello degli enunciati rituali, che va posto il problema della verità, a sua volta allargato a caratteri e proprietà ulteriori: autenticità, intenzione, finzione, e, appunto, sincerità. Parlare di “enunciati rituali”, o di “enunciati gestuali” potrà sembrare strano, se non arbitrario. Un enunciato, lo ripetiamo, è fatto di significati, dice qualcosa sul mondo, afferma o nega, oppure prescrive, invita, etc. Che tipo di enunciato, o piuttosto, di atto comunicativo è quello della stretta di mano, del chinare lievemente il capo e sorridere quando si saluta o si fa conoscenza? Vi è qualcosa che si può paragonare a un enunciato quando si alza il bicchiere, si fa mostra di offrirlo all’altro, il quale fa esattamente la stessa cosa, simmetricamente, pronunciando la parola di rito (e solo quella): «salute!», «cin», «prosit»?

Possiamo dire tranquillamente che tutto il “significato” veicolato dal gesto, ossia dal modello rituale di comportamento, è una finzione: io fingo di passare a te il mio vino, dunque di fartene dono, ma in realtà me lo bevo immediatamente dopo; il mio gesto mente. Qualche nesso implicito, o soggiacente, fra lo spazio d’intorno alla persona (spazio o involucro prossemico, margine di rispetto), con i suoi permessi e concessioni, e il concetto di “presenza” (essere presenti, presentarsi, essere presentati) tanto sul piano linguistico quanto, di nuovo sul piano rituale, induce a pensare che il modo in cui noi comunichiamo, risponde ad un fondo di orientamento culturale che agisce molto più in profondità di quanto la nostra coscienza ci faccia vedere nel momento in cui gestiamo i comportamenti di scambio e di incontro. Gli scambi di cortesie formali, che dicono molto di più di quanto effettivamente impegnino a credere, e a cui nessuno realmente crede, vanno colti più come benevole simulazioni, come messinscena condivise da attori complici. Ma il gioco del dire e del negare è molto sottile, frivolo e un po’ maligno. Il gesto, certo, può mentire, ma mente dicendo di mentire, mente per gioco e chiama a partecipare i presenti all’inganno cordiale di cui ci si compiace insieme.

Disturbo

Abbiamo evocato l’idea di spazio, spazio simbolico (ci starebbe bene quella di spazio sociale, per dirla con Pierre Bourdieu), di margine, di densità prossemica, di accesso e permesso. Una sintesi convenzionale, tanto per intenderci, quella di “spazio rituale” può servirci a procedere nell’universo delle linee invisibili di interazione simbolica. Una tipologia di questi flussi, di questa geografia delle densità di relazione, forse una topologia (mi perdonino i *matematici*) può, o potrebbe, mettere in evidenza gli indici che rivelano l’affiorare delle soglie, le precauzioni del muoversi, dell’avvicinarsi, del contatto. Le spie verbali che ci aiutano non mancano, oltre al “permesso” di cui si è appena detto, un grappolo di termini che accentuano i tratti di inferiorità, di (finta) colpa, di perdono anticipato; primo fra tutti, il “disturbo”, e le “scuse”.

In questa etica minore, chi chiede è sempre in qualche modo portatore di offesa, di mancanza, e, appunto di disturbo. Chiedere qualcosa, entrare, avvicinarsi, domandare attenzione, o semplicemente usufruirne, o ottenere spazio, per il solo fatto d’essere presente (del mettersi in presenza, ancora la presenza!) comporta costi per chi di quello spazio è considerato titolare, significa sottrarre quote di risorse, simboliche o materiali che siano. Scusarsi in effetti equivale a riconoscere in anticipo la perdita che si produce sull’interlocutore, dunque, riconoscersi a priori nella posizione del negativo, del portatore di disturbo. Di qui le metafore dell’«essere in debito», del «ricambiare» e del

«ringraziare». La risposta educata, benevola e ospitale sarà allora quella dello schermirsi, del negare il negativo e rovesciare il rapporto: nessun disturbo, anzi sono io che ringrazio, ti sono grato per avermi dato il piacere della tua compagnia, e anzi mi scuserò a mia volta per i limiti del mio servizio, per l'insufficienza dell'aiuto che porgo, e così via.

Tutto questo complicato sistema di negazioni reciproche, di ricevere fingendo di rifiutare, di controscusarsi per il poco che si offre, chiama in causa la nota dialettica del dono, dell'obbligo e della gratuità nello scambio simbolico di benefici graziosi e soprattutto del *valore*. Due argomenti focali richiederebbero a questo punto di essere discussi. Il primo è quello del grado di verità, ossia del più o meno credibile (un po' sì, un po' no; e ancora, non metto in dubbio che tu sia sincero, e magari, che tu stesso sia convinto di quello che fai o di quello che dici, ma io ci credo un po' meno, non è del tutto falso, ma neppure tutto vero...) Il secondo tema è quello della misura comparata dei valori, i valori del beneficio dato e ricevuto, il giudizio di qualità, di pregio, o all'opposto, del danno e della perdita.

Quanto al primo tema limitiamoci a prendere atto del fatto che quantificare il grado di rispondenza di un giudizio alla norma di un ideale di verità completa e insindacabile richiederebbe una scala di riferimento su cui commisurare almeno statisticamente le performances di questi giudizi. Una sorta di parametro di persuasività, o di accettabilità, se non proprio di verità, può nascere dalla valutazione comparata fra due o più eventi: un complimento eccessivo, una deferenza esagerata, oppure all'opposto un apprezzamento troppo debole, formale o di circostanza, rendono indubbiamente poco convincente il contenuto del messaggio.

Si può dunque confrontare, soppesare la autenticità dei diversi gradi di messaggi, sia quelli di festa, sia quelli di lutto: più o meno... dunque. Ma più o meno che cosa? Un'espressione di cordoglio, o all'opposto, di felicitazioni, può essere più o meno sentita, o sincera, o più o meno credibile per quel che dice («una perdita irreparabile...»), o «ti meriti il premio che ricevi, sei il migliore» sono frasi che vanno soggette a diversi tipi di valutazione: da un lato chi le dice è più o meno veramente convinto, dall'altro quel che dice è vero o meno vero. È evidente che nell'insieme lo spettro di valori che il giudizio può implicare è fatto di sezioni o livelli non commensurabili: un giudizio può risultare sincero ma falso, oppure vero ma insincero, oppure vero e sincero, etc. E tutto ciò per diversi gradi di combinazione: più o meno sincero, più o meno credibile etc.

Il secondo tema focale di cui ho fatto cenno, quello del valore, il valore del beneficio, della risorsa simbolica donata, scambiata, offerta, richiede un diverso tipo di discussione. Lo strano gioco del reciproco deprezzamento che si gioca tra chi dà e chi riceve ha del paradossale. Quando si cede qualcosa, a titolo di gratificazione senza contropartita, vuoi fisicamente, vuoi che si tratti d'un bene immateriale, non è affatto insolito, né inaspettato che il bene ceduto venga proposto come «una sciocchezza» o addirittura un niente. Dall'altro lato, l'aiuto, il favore, il segno di omaggio o d'ospitalità ricevuti verranno esaltati oltremisura, così come il «disturbo» che l'invitante, o l'offerente si è arrecato con il suo donare o aiutare si trasformerà in un obbligo di riconoscenza senza limiti. In tal modo, si potrebbe dire, chi dà annulla il suo dare, mentre chi riceve, esaltando la generosità del suo partner e rammaricandosi per la privazione che l'accompagna, oppone ancora una volta negazione a negazione.

Per comprendere un po' meglio questo duello di cortesie, così come la comune convenzione di ipocrisie, e di commedia del perdere gioioso e del rifiuto – con uno strascico di finti risentimenti e di offese declamate: ciascuna delle due parti rischia di «offendere» l'altra, quello che riceve e finge di non accettare rischia di offendere l'altro perché, appunto rifiuta l'offerta, e quello che fa l'offerta o pronuncia il complimento perché teme d'aver offerto troppo poco... – per comprendere questa dialettica di scambio altruista, dicevo, di «niente» e «troppo», bisogna richiamare il paradigma del dono.

Pochi oggetti di cultura appaiono così enigmatici, perfino contraddittori, come il dono: volontario, gratuito e senza contropartita, da una parte, e allo stesso tempo obbligatorio, tacitamente calcolato, e competitivo dall'altro lato, lo scambio di doni resiste caparbiamente alle spiegazioni che si basano su principi di economia. Il carattere di generosità obbligata che a partire da Marcel Mauss è entrato a far

parte del modello formale (è obbligatorio donare, è obbligatorio ricevere, è obbligatorio contraccambiare), sembra sfidare la logica. Come può un atto, un comportamento, figurare come dovuto e contemporaneamente volontario, libero? E perché il dono può permettersi di violare le leggi dell'economia, contraddicendo il principio di utilità, di massimizzazione del guadagno e minimizzazione dei costi, a spese della controparte?

Parecchi antropologi rispondono a queste domande cercando di portare alla luce la vera sostanza dello scambio grazioso e gratuito che si trova al di sotto dell'apparenza: non è vero che non vi sia alcun calcolo di utilità nella generosità apparentemente disinteressata. Chi offre a piene mani, chi «non bada a spese» quando organizza un banchetto, o quando gratifica un amico o un collega stimato, perfino chi fa dono al Santo protettore o alla Madonna d'un gioiello prezioso o d'una opera di beneficenza, ebbene, ogni volta, che lo sappia o no, che lo aspetti o no, alla sua generosità ritornerà in qualche modo un compenso di non minore valore, in termini di stima, di buon nome o di prestigio, oltre che, «necessariamente» d'un dono corrispettivo che prima o poi i beneficiati, uomini o santi faranno a loro volta.

Non è il caso di addentrarsi troppo in questo campo, ormai classico in antropologia, perfino consumato ormai (anche se, ripetiamo, il rovello continua a rosicchiare nelle cantine della ricerca). Quel che ci interessa qui resta sempre limitato alla retorica delle relazioni, alle *fictio* verbali e rituali che ci fanno giocare, ogni giorno, e nelle più diverse occasioni, questi duelli di preghiera e di scuse, di disturbi e perdoni, di mancanze e rifiuti... Il paradigma del dono qui serve solamente da sfondo, una sorta di modello di confronto da tener presente per le analogie formali in un contesto che le cortesie ritualizzate qua e là imitano, ma che occupa tuttavia un diverso livello di pratiche culturali.

Figura

Tra le forme più ricorrenti di *excusatio*, nella danza dei complimenti, il binomio disturbarci/figurarsi offre una delle modalità esemplari del trattare le occasioni di rischio relazionale. Diremo «non dovevi disturbarti», esaltando il nostro rammarico per la pena che qualcuno si prende o si è preso per gratificarci o aiutarci (di nuovo, per un dono, ma anche per un favore, per un servizio disinteressato), così come, in risposta, restituiamo un «figùrati» a significare il «che vuoi che sia» o «niente, niente...» con il quale intendiamo scongiurare il rischio di scompenso e togliere d'imbarazzo il debitore. Figùrati, figurarsi, figuriamoci, con i suoi paralleli e complementari («ci mancherebbe!») evoca la *figura*, un nucleo simbolico piuttosto indeterminato, se non oscuro. Il figurarsi implica insieme la retorica dell'immaginabile, e quella della considerazione, dell'immagine di sé: è assurdo che tu ti scusi per qualcosa che non è né una colpa (tua), né una perdita (mia); respingo le tue scuse e rovescio il rapporto, figùrati se mi devi qualcosa!

Una bella o una brutta figura, fare una bella figura, o una figuraccia: tutti questi modi di dire indicano molto esplicitamente la dimensione pubblica della presenza sociale, il ben figurare appunto: l'evidenza della virtù, del successo di stima e di rispetto si attacca all'azione compiuta, al confronto tra l'agire di soggetti diversi. Siamo anche qui molto vicini al territorio delle relazioni compite, della *politesse*, e il fatto che nello schermirci d'un omaggio che si ci arriva come «obbligato» e che restituiamo come immeritato reclamiamo questo «figuriamoci!» – figuriamoci qui sta per qualcosa come «non è proprio il caso di ringraziare» «ci mancherebbe» o, altrettanto ritualmente «sono io che ti ringrazio» – apre un varco, una spia, proprio verso quella quarta dimensione della stima sociale che pervade la scena dei rituali di scambio nello spazio delle buone maniere.

Restano sullo sfondo, certamente decaduti, ma non del tutto inerti, diversi nuclei simbolici che si richiamano ad antiche culture e teologie: l'universo del sacrificio (con il suo complesso di elementi connessi non ultimo quello del dono di sé, della «vita»), quello della schiavitù (rendendosi al nemico vincitore il captivo rimette nelle sue mani se stesso e la propria vita, si fa servo, «al suo servizio»....) Nell'agone cortese che intesse con levità i piccoli momenti di simbolico asservimento all'ospite, il festeggiato non riceve altro che la finzione condivisa, l'omaggio d'un sottomettersi per effimera messa in scena retorica, come abbiamo detto ormai più volte. Ciò che lascia tuttavia un margine

inesplorato di dubbio è la questione della chiusura. Chiusura o conclusione: che esito avrà in definitiva il gioco di offerte/rifiuti, degli elogi al rialzo e del ritegno negatore, dell'onorare e dello schermirsi, del cedere il passo e del ri-cedere...? Qualcuno finirà per prevalere, certamente, una volta soddisfatti i doveri del reciproco compiacere, ma questa "vittoria", avrà il valore di una prova di verità? Chi potrà verificare in effetti da che parte sta la ragione, e prima ancora, se ha un senso cercarla?

L'altalena delle formalità di cortesia in realtà non trova dentro i suoi codici interni un criterio di decisione; il gioco potrebbe andare avanti all'infinito, fra un sì un no e un nuovo sì, o più propriamente nella sua sequenza di negazioni, in cui gli attori ad ogni passaggio si autodeprezzano. Si inchinano [2], si ritraggono, si sminuiscono. Il rituale, virtualmente inarrestabile, stenta a chiudersi; piuttosto si spegne o si esaurisce quando l'esercizio cortese di compiacimento arriva a un grado di saturazione tale da richiedere che si passi oltre, e che si esca dal gioco. Gli interrogativi che un logico esigente, o caparbiamente pignolo potrebbe continuare a porre restano inevasi tuttavia; alla fine dei conti chi aveva ragione? E chi l'ha avuta? Non è affatto detto che le parti fossero complici nel gioco delle finzioni; magari l'invitato non aveva voglia davvero di servirsi d'un'altra porzione della pietanza speciale che il suo invitatore insisteva per offrirgli, il suo garbato rifiuto non era un "complimento". O forse sì? Magari il padrone di casa (o l'avventore ospitante, come accade nei bar dei paesi della Barbagia, in Sardegna) si sarebbe offeso veramente se l'ospite non avesse accettato l'offerta? *Veramente* offeso? Oppure no, lo fa anche lui "per complimento"?

Nella giostra degli inviti fatti e ricambiati (ma anche, talvolta, declinati, «senza offesa», «come ricevuto») la prova di successo si vede nell'arrendersi, dell'una o dell'altra parte: accettare equivale a cedere le armi e gradire, per il piacere dell'offerente, il quale prega il suo ospite, gli implora il "favore" di accettare, salvo poi ridurre a «una sciocchezza» il valore dell'offerta. È lui dunque quello che ha avuto ragione, ha avuto ragione della resistenza dell'altro e con questo ha fatto valere il proprio regime di piacere, di valori e di partecipazione.

Ma prevalere non significa necessariamente stabilire la verità. È un modo per risolvere il confronto, certo, ma non assicura del fatto che le cose stiano proprio come vuole chi ha avuto ragione dell'altro. L'indeterminatezza resta, almeno sul piano impersonale d'un ipotetico giudizio "oggettivo". In realtà, non è possibile affidare alle regole interne del gioco questo giudizio. Per determinare i valori effettivi della gerarchia di rispetto, o addirittura di importanza, che il codice cerimoniale affida alla danza delle doppie negazioni non c'è altra via se non quella di uscire dall'universo rituale e dai suoi linguaggi, è necessario spostarsi su un piano meta-rituale (e metalinguistico) e affidarsi a parametri da convenire. Chi ha diritto al maggior grado di stima? Quale grado di attendibilità possiamo attribuire alla frase di elogio, di apprezzamento, sempre più verso l'alto, e insieme al nostro riservarci la più modesta delle posizioni?

In passato, sappiamo bene, l'etichetta delle precedenze, i codici di postura e di figura (seduti o in piedi l'uno rispetto all'altro, vesti e colori a seconda dei gradi di status...) si attevano a scale di valore note a tutti: alti o bassi natali, età, ruolo formale, etc. Di questo non rimane che un'intelaiatura sempre più fragile; l'uguaglianza ci lascia liberi di situarci come ci pare. O meglio, sta a noi mettere in atto forme e formule di rispetto secondo il gradimento, la nostra adesione a gradazioni di stima che si creano nell'agire quotidiano. Questo non vuol dire che non esista alcun sistema di riferimento, né che la scelta della modalità di cortesia sia completamente a discrezione degli attori. Ciò che la fluidità dei repertori di comportamento lascia aperto, e nuovo, è il fatto che in una certa misura la scena dell'incontro appare poetica: le parole fanno le cose, e i simboli generano posizioni, almeno quanto l'inverso.

Benché, in astratto, la questione della validità, e magari della o delle verità, possa essere affidata ad un'istanza esterna, ad un meta-sistema estraneo di codici di condotta previsti nella scena del gioco cerimoniale (auguri, scuse, inviti, deferenze, "offese", gradimenti, ringraziamenti etc), è chiaro che nessuno degli attori accetterebbe di uscire dallo spazio simbolico nel quale sta vivendo la sua performance cerimoniale, di rientrare di colpo nello spazio profano a prezzo d'una perdita drastica di

relazione. Proprio questa fuoriuscita dal codice provocherebbe la rottura dell'incanto, dalla frequenza d'onda della benevolenza scontata a quella dell'accertamento del valore e dello scompenso.

Mi fermo qui, Ho scelto pochi esempi, certamente una selezione molto ristretta rispetto alla immensa varietà dei moduli, delle occasioni, delle dinamiche. La stessa definizione dell'ambito che propongo, i "complimenti" pecca evidentemente di imprecisione (i complimenti intesi come convenevoli sono una parte, i complimenti come elogi sono un'altra). Vasti settori del panorama cui alludo, quello del ringraziare (*gratia*, gratis, gratitudine...) del corteggiare, del porgere, del salutare, dell'augurare sono rimasti da parte. Ognuno offrirebbe spunti molto interessanti, Ma qui, in una noterella di appunti, lo spazio e la pazienza di chi (forse) leggerà queste righe consigliano di trattenersi.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Questo mio testo fu presentato, ormai cinque anni fa come una *briciola* dedicata a Luigi Cerlienco (Gigi). Matematico, mio compagno di banco al Liceo Dettori di Cagliari, Gigi avviò nel 2016 una serie di *Briciole*, brevi testi di lezioni, di matematica, per non specialisti. A queste si aggiunsero altre briciole, inviate da amici, che Gigi trasmetteva poi ai partecipanti, nella sua mailing list. Ora le *Briciole* sono raccolte in un corposo volume (Cerlienco, *Briciole. Matematica e altre curiosità*, xedizioni, 2019).

[2] Un caso contro: il *pranam* è il gesto tradizionale che si fa, in India come forma estrema di omaggio o saluto, una sorta di prosternazione ai piedi del superiore (maestro, guru, prete o mistico, insomma, le figure di più alto rispetto). Per secoli questa volontaria auto-umiliazione marcava la disparità gerarchica tra il sopra di status, status rituale, e il sotto, l'allievo, l'inferiore, l'umile fra gli imperfetti. Qui il gesto, il suo contenuto simbolico si intendeva corrispondere ad uno stato reale di disparità, ad uno scarto di valore di cui l'atto esprimeva la indiscutibile effettività. Da notare che tra le due parti quella attiva era non quella più alta, ma quella più bassa; era l'inferiore che affermava e riaffermava con il gesto la gerarchia. Ancor oggi la deferenza si esprime con il gesto di omaggio, meno vistoso, ma ugualmente inequivocabile, del chinarsi a toccare i piedi; capita anche a me di ricevere questa forma di rispetto da ragazzi, studenti, anche all'Università, a Calcutta in occasione di lezioni, di convegni, di incontri accademici. In questo caso la questione della falsità o meno non si pone negli stessi termini che nel nostro campo dei complimenti; il confronto fra lo stato reale dei valori riconosciuti e quello delle espressioni di rispetto è sostenuto da un principio di corrispondenza: il gesto riflette la gerarchia, corrisponde ad una scala di valori che esiste, culturalmente al di fuori dell'occasione.

Pier Giorgio Solinas, ha insegnato per molti anni Antropologia Culturale ed Etnologia all'Università di Siena, e in diverse Università all'estero. Ha lavorato e pubblicato soprattutto sulla parentela, l'antropologia economica, l'etno-demografia e la cultura materiale, con ricerche sulla mezzadria toscana, sui pastori sardi immigrati in Toscana, sulle forme recenti di famiglia. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Colore di pelle colore di casta. Persona rituale, società in India* (2015); *Ancestry. Parentele elettroniche e linguaggi genetici* (2015); *Lettere dagli antenati. Famiglie, genti, identità* (2020).

Gli Italiani di Tunisia. Migranti due volte



di *Marcello Bivona*

I quattro mesi di campo profughi a Gargnano, a parte il primo terribile periodo trascorso ad organizzare la nostra vita, li avevamo vissuti come una vacanza. Era primavera, l'aria mite del Lago di Garda ci ricordava lontanamente le prime domeniche di mare nella nostra Tunisi. Il monte Baldo, con la cima innevata che gli conferiva un'aria elegante, era il nostro Bou Kornine stagliato davanti al mare de La Goulette verso Hammam Lif. L'odore dolce e lo sciacquo dell'acqua sulla spiaggia pietrosa del lago ci dava l'illusione di avere un piccolo mare.

Al campo profughi, tutto sommato, le giornate trascorrevano in un'illusoria tranquillità: quella che precede la tempesta. Tonton Pierot aveva scritto ai miei "venite a Milano, c'è il lavoro e ci sarà un raggio di sole anche per voi".

Dopo l'Indipendenza, la maggioranza dei rimpatriati dalla Tunisia, compresi molti dei nostri parenti, avevano optato per la Francia. Da Ventimiglia a Marsiglia e oltre, decine di migliaia di italo-tunisini trovavano condizioni di vita che facevano rimpiangere poco la Tunisia. Stessa lingua, il francese, e poi il clima, il sole, il mare, il cibo.

No, non ci dovevamo finire a Milano. Anni prima, Tonton Pierot si era installato a San Giuliano Milanese, un paese di poche migliaia di abitanti nella periferia sud della grande metropoli dove una casa costava meno che in città. Ci sono voluti anni per accettarne la nebbia, il freddo, la desolazione e c'è voluto del tempo per apprezzare il nostro nuovo mondo. I reumatismi della mamma e della nonna, gli sconforti di papà, manovale negli stabilimenti Montecatini in zona Bovisa, erano un incentivo a reagire, combattere e affermare la propria esistenza.

Nonostante tutto, Papà era contento di essere tornato in "patria". Una patria che non conosceva se non come concetto astratto. Noi italiani di Tunisia siamo stati migranti due volte. La prima quando i nostri nonni e bisnonni hanno abbandonato il sud d'Italia in cerca di fortuna, la seconda quando il rientro in "patria" non è stato che una nuova emigrazione. Con dolore e fatica abbiamo capito sulla nostra pelle che la madre non è colei che ti origina ma colei che ti allatta, ti accoglie e ti porta a diventare grande. Ci sentivamo italiani, ma la Tunisia era la nostra mamma. Come oggi l'Italia è la mamma di coloro che pur avendo origini "straniere" vi sono nati e cresciuti.

Milano l'ho vissuta sul bordo delle strade meno battute, in quell'equilibrio che ti permette di entrare ed uscire senza essere emarginato. L'ho attraversata sapendo quanto è difficile comunicare un

sentimento che non puoi contenere. Sparite le ciminiere e i fumi che ammorbavano l'aria, dissolta la nebbia che l'avvolgeva nei suoi infiniti toni di grigio, questa città pare rinata a nuove vocazioni. Dalla finestra di un grande caseggiato in fondo a viale Monza, una sera osservavo un tramonto di fuoco. Il sole moriva dietro la geografia dei binari della Stazione Centrale. Un lungo treno, controluce, si perdeva lento nei depositi di Porta Garibaldi. In fondo, il mosaico dei quartieri residenziali con i picchi degli alti palazzoni tra cespugli di alberi, erano la sua cornice. Mancava la linea del mare, l'orizzonte aperto sull'infinito, la sagoma di una nave di passaggio.

Questa immagine mi faceva riflettere sulle cose che Milano ci ha negato. Poi ho pensato ai regali ricevuti. A me ha donato la chiave per raccontare mia madre. Non è poco. Lo sradicamento da Tunisi era stato un dolore troppo grande per lei. L'ha portato dentro di sé per tutta la vita. È stato talmente grande che non poteva finire con lei e prosegue in chi l'ha amata. Era un dolore silenzioso, fatto di rinunce, ricordi, disagi e rimpianti. Mai un lamento, però. Mai uno sconforto o la tentazione di lasciarsi andare. La mamma viveva la sua nuova vita a Milano apprezzando ciò che di positivo le offriva. Di Tunisi collezionava le cartoline. Le ordinava nei raccoglitori che le regalavo. Le raccoglieva per noi figli. Era la nostra eredità, perché quando ci avrebbe lasciati, guardando quelle immagini avremmo saputo dove trovarla. La semplicità delle parole che componevano il suo meraviglioso lessico era la sintesi del suo permanere con naturalezza a cavallo di mondi culturali differenti. Il privilegio di apprezzare la sua ricchezza me lo ha dato Milano.

Il ritorno in "patria" apriva conti molto salati con la nostra identità. La lingua era uno degli scogli più ardui da superare. Con gli "italiani" non ci capivamo e dalle incomprensioni nascevano episodi involontariamente comici che ogni tanto ricordiamo perché entrati nella storia di famiglia. Una volta passò, come ogni settimana, il carro che vendeva frutta e verdura. Alla vista di una cassa di fichi, frutta che aveva sempre chiamato in francese, la mamma esclamò "oh, che belle fighe nere che ha, quanto vengono al chilo?". Mia sorella che a scuola aveva già appreso i rudimenti del gergo popolare, tirò il grembiule della mamma e nell'orecchio le disse "mamma, qui è una brutta parola, non si dice". Le avventure linguistiche continuavano allo spaccio alimentari. "Mi dà un rotolo di zucchero?" chiedeva la mamma, secondo l'uso degli italiani di Tunisi che usavano l'antico termine di "rotolo" come unità di misura corrispondente al mezzo chilo. "Un rotolo?... Signora, lo zucchero lo vendiamo a chilo". Un'altra volta la mamma chiedeva un pacchetto di carta igienica e la commessa rispondeva "la carta igienica la vendiamo a rotolo".

La mia mamma non ci capiva più nulla. Reinventava la sua vita per permettere a noi di avere la nostra. Era la scuola dei sacrifici, delle privazioni, per conquistare uno spazio che ci permettesse di avere dignità senza pretendere nulla. Erano i giorni della rabbia per ciò che avevamo lasciato nostro malgrado. Avevamo una marcia in più, un motore potente dentro di noi, fatto di lingue, culture, saperi e conoscenze che ci aprivano orizzonti infiniti e ci rendevano estremamente moderni, avanti decenni rispetto al Paese che ci accoglieva: il nostro Paese.

Una delle privazioni più grandi era la rinuncia ai cibi ai quali eravamo abituati. Soffrivamo per l'impossibilità di preparare i nostri deliziosi couscous di carne e di pesce perché non si trovava l'ingrediente di base: il semolone. E poi mancavano le spezie e certe verdure. Il pesce ce lo potevamo scordare, nella nostra cittadina non esisteva ancora una pescheria (supermercati e surgelati erano di là da venire).

Le cose presero a migliorare quando nei primi anni sessanta iniziò a consolidarsi la presenza della comunità pugliese, proveniente prevalentemente da Gravina di Puglia. I "terroni" portavano le loro abitudini alimentari e culinarie facendo arrivare periodicamente dalla Puglia, con grossi autotreni, quello che non trovavano a Milano. Si diffusero l'ottimo vino del Salento, il pane di Altamura, cicerchie, lampascioni, fave e cime di rapa, legumi di ogni genere, taralli, la semola per le orecchiette e l'olio extravergine di oliva, che pian piano soppiantò l'utilizzo prevalente del burro.

Un giorno tra la piccola comunità di noi "tunisini" corse una voce "Picciotte, arrivao u sdirro, finalmente putemo fare una cuscusata di kifia!", (nel nostro idioma siculo-tunisino lo sdirro era l'appellativo di semola e fare Kifia nell'arabo tunisino significa far festa, divertirsi). Era successo che nel forno di via Matteotti era arrivata la semola per fare le orecchiette e il pane di grano duro che

reclamavano i pugliesi. Il mulino fornitore, adeguandosi alle nuove richieste, poteva procurare una macinatura più grossa: quella per preparare il couscous. Partendo dal cibo, comunità diverse iniziavano a dialogare, capirsi e confrontarsi. Le differenze arricchivano, il vantaggio dell'uno era un'opportunità per l'altro.

All'occorrenza la mamma mi preparava un bigliettino per la signora Mina, la fornaia. La bottega era dentro un antico cortile. Aveva grosse travi al soffitto, l'arredo era composto da vecchi cassetti in vetro per contenere pasta, riso e farine venduti a peso. "Cosa vuoi nani?", mi chiedeva la signora Mina avvicinandosi con passo lento e pesante. Le consegnavo il bigliettino della mamma che leggeva a voce alta "Mi dà, per favore, un chilo e mezzo di semolone, quello grosso per il couscous, grazie". "Voi siete i tunisini, vero?" mi chiedeva con aria professionale. Mentre pesava la semola, aggiustandosi gli occhiali sul naso aggiungeva "Ma se l'è 'stò cuscus, una minestra?"

Quando la mamma decideva di fare il couscous era un evento. Per prima cosa andavano avvisati coloro che ne avrebbero avuto un piatto per pranzo: una vicina, un amico, un parente. La sera prima si mettevano a bagno i ceci che scivolavano nella bacinella colma d'acqua con un rumore di piccole pietre cadute dall'alto. La mattina dopo mi svegliavo col profumo dei peperoni gialli e rossi e delle melanzane viola che friggevano lentamente. In cucina era un tripudio di colori e profumi. Sui fornelli brillava il verde delle zucchine, l'arancio delle carote e dei pezzi di zucca, il biancore della verza, l'ocra dei ceci. Quand'era stagione si aggiungevano carciofi, cardi, fave fresche. Sorseggiavo la mia tazza di latte e seguivo i gesti e le espressioni della mamma che a un certo punto mi diceva "Ahia, sangomeo, ora mi dai una mano d'aiuto...macina les épices s'il te plait". Apriva certi sacchetti di carta o di cellophane che contenevano spezie misteriose da usare con estrema parsimonia perché arrivavano dai parenti di Tunisi o dal pacco di tata Felicie spedito da Marsiglia. Miscelava cannella, chiodi di garofano, pepe nero, boccioli di rosa. Caricava il vecchio macinacaffè e quando avevo finito di macinare, la mamma tastava la polvere tra il pollice e l'indice e mi chiedeva di ripassarla. La seconda volta la polvere scendeva velocemente e potevo concentrare lo sguardo sull'abilità di quelle mani che incocciavano la semola. Ne prendeva una piccola manciata, la bagnava con un po' d'acqua e con gesti veloci la faceva roteare tra il palmo della mano e la punta delle dita. Questo movimento faceva incocciare i grani fino a raggiungere la dimensione voluta.

Un'operazione magica che poteva fare solo la mia mamma e prima di lei la sua mamma. Quanta sapienza nel muovere quelle dita. La mamma premiava la mia attenzione spiegandomi come muovere i polpastrelli per ottenere i grani di couscous ma era come se volesse dire "Stai attento, guarda ma tu non puoi farlo...è un incantesimo".

Ora la cuscussiera carica di semola cucinava col vapore della carne e delle verdure che riempivano la parte inferiore della pentola e tutta la casa odorava di essenze ancestrali. Quelle mattine, intrecciando fili di memoria, la mamma tornava a Tunisi. In quel viaggio i fumi e i profumi del suo couscous entravano indelebilmente dentro di me.

Prima di mangiare ne portavo un piatto "bello conzato" a chi era stato promesso. Quando mi sedevo per assaporare il mio piatto preferito, la mamma prendeva dalla pentola un grosso ossobuco e mi versava il midollo che aveva riservato per me che dovevo crescere.

Dialoghi Mediterranei, n.63, settembre 2023

Marcello Bivona, è nato a Tunisi nel novembre 1953. All'età di cinque anni lascia la Tunisia a causa delle vicende che costringono la comunità italiana al rimpatrio. Da allora vive nella provincia di Milano. Il tema dell'Identità e della memoria sono presenti in tutta la sua opera. Lo strappo lacerante della partenza, l'esperienza disorientante della nuova vita in Italia, sono la base dei suoi racconti che siano scritti o filmati. Ha lavorato per molti anni come bibliotecario e organizzatore di eventi culturali realizzando diverse opere tra cui: *Clandestini nella città*, lungometraggio, prod. C.O.E., 1992; *Ritorno a Tunisi*, docufilm lungometraggio, prod. C.O.E, 1998; *L'Ultima Generazione*, romanzo, edizioni BESA, 2019; *Siciliani d'Africa – Tunisia Terra Promessa*, docufilm lungometraggio, prod. A. Campisi, 2022.

Tunis rend hommage à la Notre-Dame de Trapani, Madone de la Goulette!



Tunisi, La Goulette, 15 agosto 2023 (ph. Hatem Bourial)

di *Hatem Bourial* [*]

L'église Saint-Augustin et Saint-Fidèle est l'une des paroisses les plus anciennes de Tunis. Elle vient d'accueillir le 15 août, la célébration de la fête de l'Assomption, en présence de l'évêque de Trapani. Ce rituel qui est complété par une procession remonte à l'ancienne communauté sicilienne dont de nombreux membres étaient originaires de Trapani et vivaient à la Goulette, une banlieue de Tunis. On revient donc sur l'histoire de l'église de la Goulette et la procession de Notre-Dame de Trapani qui, depuis 2017, retrouve des couleurs.

L'histoire de l'église de La Goulette commence en janvier 1848 lorsque, par l'entremise de Joseph Raffo, le bey accorde un terrain à Monseigneur Sutter, archevêque de Tunis, pour qu'il puisse y construire un lieu de culte.

Ce terrain qui se trouve à l'intérieur de la ville verra le 19 mai 1848 la pose de la première pierre de l'église. Celle-ci ne sera complètement édifiée qu'en 1879. A l'époque, cinq prêtres s'étaient succédé à la tête de la paroisse qui englobait alors Carthage et le Kram.

Le plus fameux d'entre eux est demeuré le père Vincent qui compléta les travaux, procéda à la construction du clocher et installa les cloches de l'église. Ce capucin quittera La Goulette en 1891 et sera remplacé par l'abbé Leynaud qui restera dix ans à la tête de la paroisse et à qui l'on doit les

statues de Saint-Antoine, Saint-Vincent de Paul et Saint-François d'Assise. On lui doit aussi l'autel de la vierge de Trapani.

Viendra ensuite le fameux abbé Xavier Saliba demeuré dans la mémoire des sportifs comme le fondateur de la Jeanne d'Arc, une équipe de foot qui attira beaucoup de jeunes. Très vite, la Jeanne d'Arc aura un club de gymnastique et une clique de cinquante musiciens.

L'abbé Saliba conduira la paroisse pendant 38 ans, de 1901 à 1939. C'est de son époque que date la fameuse procession de la vierge de Trapani. Cette procession de Notre-Dame de Trapani quittait l'église vers le port pour bénir les bateaux des pêcheurs. Une foule se formait à sa suite et comprenait de nombreux musulmans qui eux-aussi cherchaient la bénédiction de la madone.

A la mort de l'abbé Saliba, c'est l'abbé Bédu qui lui succédera. Ensuite, la vie de cette église sera marquée par la présence des Augustiniens. C'est depuis cette époque que l'église porte le double nom de Saint-Fidèle et Saint-Augustin.

En effet, Fidèle était le prénom de Monseigneur Sutter, fondateur de cette église. On lui ajouta Saint-Augustin comme co-titulaire en 1954, après la célébration du seizième centenaire de la naissance de Saint-Augustin.

A l'époque, Sainte-Rita commencera à être célébrée à La Goulette. Une famille de Tunis, les Merciera, offrirent en 1952 une statue de Sainte-Rita et, depuis, des milliers de fidèles se sont pressés à ses pieds pour lui demander des guérisons miraculeuses.

Née en Ombrie, célébrée à Malte et en Italie, Sainte-Rita est nommée la sainte de l'impossible et pare de ferveur la paroisse goulettoise. Ainsi va la vie de cette paroisse qui fut confirmée dans son rôle, avec à sa tête les ermites de Saint-Augustin dont le dernier rendit l'âme à l'hôpital de Sidi Daoud.

Aujourd'hui, cette église est sous la houlette des Lazaristes après avoir été dirigée par des religieux salésiens. Avec le père Narcisse et le père Eric, Lazaristes, quatre soeurs de Mère Térésa continuent à faire vivre cette petite église de La Goulette.

A La Goulette, la tradition de la procession de la Madone remonte au début du vingtième siècle. Cette coutume est probablement née suite à une initiative de l'abbé Leynaud, curé de l'église de La Goulette. En ce sens, de très nombreux paroissiens de l'église de La Goulette étaient originaires de Trapani, en Italie.

C'est cet abbé qui est en effet réputé avoir installé les nombreuses statues de cette église ainsi que l'autel de la Vierge de Trapani. Prenant sa succession, l'abbé Xavier Saliba confirmera cette tradition et lui donnera un caractère emblématique.

Cet abbé d'origine maltaise veillera aux destinées de cette paroisse pendant trente-huit ans, de 1901 à 1939. Une plaque commémorative salue son dévouement et se trouve à l'intérieur de l'église.

Cette église est par ailleurs placée sous le double patronage de Saint-Fidèle (car son fondateur Monseigneur Sutter portait ce prénom) et Saint-Augustin (car des Ermites augustiniens de Malte ont longtemps été curés de l'église).

Revenons maintenant à la fameuse procession de la Vierge de Trapani, la madone, comme l'ont toujours nommée les Goulettois. A ses débuts, cette procession obéissait au rituel suivant: une messe pontificale suivie de vêpres puis de la procession proprement dite. Ensuite avaient lieu des illuminations de l'église, un feu d'artifice et un concert sur la place publique.

Pour la procession, la statue de la Vierge de Trapani est portée sur un brancard par une dizaine d'hommes. La foule, plutôt dense, tentait alors de toucher la statue qui passait les rues de la Petite Sicile pour se diriger vers le port afin d'y bénir les bateaux des pêcheurs, pavonisés pour l'occasion. Cette tradition s'est maintenue fort longtemps et il est de temps en temps question de la rétablir sans que l'idée ne connut de concrétisation.

La procession de la Vierge de Trapani avait lieu le 15 août de chaque année sur fond de célébration de l'Assomption. Elle donnait lieu à des cortèges impressionnants auxquels se joignaient Goulettois juifs et musulmans.

Aujourd'hui, la statue de Notre-Dame de Trapani se trouve toujours en l'Eglise de La Goulette, au-dessus de l'autel qui lui est consacré. Elle compte parmi les exemplaires légendaires de la convivialité tunisienne et, placide et recueillie, attend un jour prochain, d'heureux rendez-vous.

Et pour terminer ce parcours historique, voici une évocation de la célébration de l'Assomption, le 15 août de l'année écoulée, quand l'église de la Goulette s'est avérée trop petite pour accueillir toutes celles et tous ceux qui se sont rendus à la messe du 15 août présidée par Monseigneur Ilario Antoniazzi, archevêque de Tunis, et suivie de la procession symbolique de Notre-Dame de Trapani, et quelques lignes sur la célébration de cette année.

Cette tradition goulettoise a été pleinement respectée et la statue de la Madone a déambulé pour quelques instants sur le parvis de l'église puis au-delà du portail. À l'extérieur de l'église, sur la placette et les balcons alentour, ils étaient également nombreux. Quant au parvis, avec un écran géant en son centre, il était plein comme un œuf et tout un chacun pouvait suivre par le son et l'image, le déroulement de la messe.

Dans la salle de prières et aussi sur le parvis de l'église, des centaines de personnes communiaient donc autour d'une tradition goulettoise, le symbole par excellence de la Goulette. Et, pour respecter les coutumes, les plus âgés parmi les présents ont lancé le fameux «Viva la Madona di Trapani» qui a fusé à plusieurs reprises hier, dans le sillage de la Vierge de Trapani.

Cette année 2023, les présents étaient également nombreux aussi bien à l'intérieur de l'église que sur le parvis. Une foule importante s'est également rassemblée devant le portail monumental de l'église, attendant le début de la procession.

La messe s'est déroulée en présence des paroissiens et de nombreuses personnalités. Tout de suite après, la statue de Notre-Dame de Trapani a été transportée pour une déambulation qui est allée jusqu'aux portes de la mairie de la Goulette, avant de revenir à l'église. Le cortège a été suivi par un public important, de toutes les confessions.

Selon une coutume bien tunisienne, le 15 août marque la fin de l'été. Ou du moins, cette date est censée nous rappeler que le temps n'est plus aux bains de mer. Cette tradition a des origines précises. Géographiquement, elle est née à la Goulette dans la communauté des pêcheurs siciliens. Culturellement, elle a des origines chrétiennes puisque le 15 août est la fête de l'Assomption durant laquelle est célébré l'enlèvement miraculeux de la Sainte Vierge, au ciel, par des anges.

Ainsi, à la Goulette, les pêcheurs siciliens avaient pour tradition de sortir le 15 août avec une statue de la Vierge pour bénir la mer. Cette procession suivie d'une bénédiction est peu à peu devenue un moment œcuménique pour les trois communautés de la Goulette. Et, du coup, chacun a compris le fait comme il l'entendait.

Ce qui nous en reste aujourd'hui, c'est l'idée diffuse qu'après le 15 août, il faut éviter les bains de mer car l'été est fini. La preuve en étant la statue de la Madone qu'on sortait de l'église jusqu'au rivage, gage que la mer sera généreuse.

Ainsi, une fois l'an, la statue de Notre-Dame de Trapani sortait de la paroisse de la Goulette pour la fameuse procession. Des témoins du début du vingtième siècle racontent que cette procession n'avancait pas en rang mais qu'une petite foule entourait la statue portée par une douzaine de relayeurs. On raconte ainsi que chacun voulait toucher la statue, la caresser d'un mouchoir. Tout le monde prenait la direction du port où, pavés, les bateaux de pêcheurs attendent sur le quai.

La Madone viendra alors les bénir et augurer d'une année faste alors que juifs et musulmans se joignent aux chrétiens jusqu'à ce que la procession atteigne le rivage, après avoir traversé la ville. Cela fait désormais cinq ans successifs que la procession de la Vierge de Trapani a lieu le 15 août de chaque année sur fond de célébration de l'Assomption.

Lundi dernier, l'ambiance était bon enfant entre les youyous et les chants religieux. Acclamée, la madone était au centre de toutes les attentions sous les spotlights et les objectifs des smartphones.

Surpris et enchanté à la fois, Leonardo était tout ouïe, observant chaque geste. Venu de Trapani, la semaine dernière, il découvrait par hasard le rituel goulettois et filmait frénétiquement avec l'objectif de montrer ses vidéos à ses amis au pays. Leonardo n'en croyait pas ses yeux et dans son cas, c'était un véritable éblouissement. À son image, ils pourraient être nombreux à découvrir cette identité conviviale de la Tunisie.

Cette 15 août 2023, la célébration a été marquée par la présence de Pietro Maria Fragnelli, évêque de Trapani. Cette présence constitue un témoignage fort des liens qui unissent les différentes

communautés des deux rives de la Méditerranée. De même, toutes confessions confondues, musulmans, juifs et chrétiens ont donné à cette célébration, une dimension œcuménique.

En tout cas, cette procession du 15 août nous invite à réfléchir sur ces enjeux de rayonnement et précisément sur ce que des événements comme le pèlerinage de la Ghriba ou la procession de la Goulette disent de nous.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Abstract

Breve excursus storico della chiesa di La Goulette a Tunisi e della festa della Madonna a La Goulette, della sua lunga tradizione di origine siciliana e della sua ripresa, dopo la rivoluzione, dal 2017. Anche quest'anno, nel pomeriggio di Ferragosto, la Madonna è uscita in processione, accompagnata eccezionalmente dall'arcivescovo di Trapani.

Hatem Bourial, giornalista, scrittore tunisino e conduttore radiofonico, è un cultore degli studi sulla città di Tunisi, un mediatore culturale e un militante appassionato dei vari aspetti dell'identità tunisina. È autore di diverse pubblicazioni, tra le quali si segnalano: *La septième face du dé* (1990); *La souce noire* (1990); *Flagrant délit de nostalgie* (2002); *Le livre de Suleikha* (2022) e il monologo teatrale *La poupée sicilienne* (2023).

Erranze esistenziali e poetiche di Flaviano Pisanelli



di Rosy Candiani

Nella vita di ognuno esistono luoghi d'elezione che si radicano nelle esperienze e nella memoria e ai quali spesso si torna anche solo mentalmente o per fugaci ma inequivocabili frammenti di tempo. Questa è la Tunisia per Flaviano Pisanelli, che vi ha soggiornato per lunghi periodi, insegnando anche in molte università del paese, dal sud al nord e creando una fitta rete di affetti e amicizie, leggibili nella sua scrittura poetica. Queste voci e questi spazi, anche quando non esplicitamente evocati, traspaiono nei suoi versi attraverso scelte linguistiche nonché i bagliori della terra tunisina ove si distendono distese di profumi, di ulivi e agrumi, scaglie di mare.

Ed è quindi naturale che Pisanelli abbia presentato a Tunisi la sua nuova raccolta uscita per le Edizioni Ensemble di Roma, *Dietro l'Assente / Derrière l'Absent*. Si tratta della sua seconda raccolta bilingue, pubblicata a dieci anni dieci anni di distanza dalla precedente *Erranza e dintorni / Errance et alentours* (2013).

Eppure la scrittura poetica accompagna senza interruzione Flaviano Pisanelli sin dall'infanzia, dai suoi dodici anni, quando solo la nonna Fiorina incoraggiava questa passione insolita per un ragazzino della sua età.

*Gli anni sono impigliati uno a uno
tra la chioma bianca
uno a uno trattenuti
come gemme preziose.
Riconosco quella mano
sfiorare il mio corpo di bambino:
un'aurora limpida
sull'oscuro dei miei dubbi adolescenti.
Ti ho cresciuto – mi ricordi nel pudore
Tra visioni favole e magie – ricordo io (Piccolo Fiore, Fiorina)*

Ma la continuità della scrittura poetica – Pisanelli scrive dappertutto, su ogni occasionale lacerto cartaceo, e soprattutto la notte – richiede sempre un tempo abbastanza lungo tra la redazione e la pubblicazione, un tempo di riflessione e di scavo, di lavoro della parola e sulla parola: un lavoro di sottrazione per togliere il superfluo, per trovare la parola giusta che sia insieme senso e musica. Per Pisanelli scegliere la parola è fare, è dare forma e sostanza ad una realtà che “brucia” le distanze e le connessioni della lingua e crea le “parole condivise”, legate da un semplice trattino grafico, cerniera di tensioni.

*In questo tormento quieto
cercare la nota-segno
il denso della pioggia
un filo d'erba-alfabeto (Bellezza).*

Anche la scelta del bilinguismo si allinea al gesto verbale che annulla le distanze, i passaggi della traduzione, i processi logici della lingua.

Flaviano vive da venticinque anni in Francia, dove è professore universitario a Montpellier, intervallati da frequenti soggiorni in Tunisia, Paese d'elezione, dove vivo e quotidiano è l'uso della lingua francese. Francese e italiano sono per lui più che naturali strumenti di comunicazione, perfettamente interscambiabili. Pisanelli dice: «Da quando ho iniziato a sognare in francese, ho iniziato a comporre versi in francese». Ormai le due lingue si sovrappongono nella sua creazione poetica: non solo componimenti in francese o in italiano, ma sempre più sovente compresenza, un trapassare da una lingua all'altra, in un fluire spontaneo e armonioso che asseconda il flusso di pensieri e immagini poetiche. Per questo, nell'edizione della raccolta, la pagina a destra è quella dedicata alla traduzione, in una sinuosa danza tra le due lingue del poeta.

Nelle sue presentazioni tunisine della raccolta, a radio RTCI, ospite di Mourad Ayari a RTCI, e all'Istituto Italiano di Cultura, con Alfonso Campisi, Pisanelli si racconta e considera questa «la prima raccolta della maturità, ma non un traguardo»: un modo di vedere diverso rispetto alle prime raccolte più ermetiche, ove la scrittura permetteva forse di difendersi dal mondo. «Ora, attraverso la poesia, mi espongo all'Altro e alla vita».

Come la sua vita, la scrittura è viaggio e percorso che prescindono dalla destinazione:

*L'erranza non si percorre
si sta
dentro
dans l'éternité d'un souffle
nella durata d'una pronuncia
aux alentours
come in una casa (Declinazioni / Déclinations).*

Anche per questo motivo tutte le poesie di *Dietro l'Assente* presentano in calce il luogo che le ha ispirate e viste fissarsi sul foglio, la geografia testuale dei suoi punti di riferimento: la Sicilia, Roma, il Sud della Francia, la Tunisia, con tappe lontane nell'America Latina e a Goa (India): «Raccolgo i miei luoghi dislocati / come libererei spine dalle dita» (*Antologia di giorni*). I luoghi spaziali di Pisanelli hanno un epicentro a sud, nel Mediterraneo, culla di simboli, di mitologia e di archetipi. Luoghi di incontro e scontro, di accoglienza e condivisione.

Ma, nonostante la cura filologica della notazione spazio-temporale di ogni poesia, raramente i versi del poeta indugiano nel fissarne i particolari reali, fotografici: i riferimenti descrittivi sono luoghi non paesaggistici, scaglie di paesaggi colte nelle loro simbologie di condizioni umane, dettagli di riflessi dell'esistenza e del sentire, fisicità sensibile, tattile e olfattiva più che visiva. Anche in *Prière inachevée* il percorso à rebours verso «les demeures habitées et inhabitées» travalica l'orizzonte del luogo geografico per divenire paesaggio di esperienze, di partenze e di ritorni:

...
*Je vais vers l'horizon de mes terres-frontières:
les pins de la Ville Éternelle
écrivent en résine la saison du Grand départ*

...
*et le grand Sud insulaire
ses cieux errants
la violence du volcan-gardien
le pas lent de l'histoire
entre lumière et deuil
l'espoir cruel de la jeunesse.*

*Je vais vers l'aube de ma mémoire:
l'artifice niçois en coulisse
le bruit de l'eau sur les galets*

...
*la voix des platanes de Provence
souffle une vérité inavouable*

...
*mon corps transpire ses passions
d'autres présences m'habitent
d'autres silences me parlent.*

Je vais lentement vers le mystère de mon présent :

...

*Centripeto e centrifugo
per non essere uno:
la voix s'éparpille
et revient lente
dans la blessure.
Se retrouver enfin
dans les fragments-fossiles
dans l'ombre de ta main
dans ton silence
s'agitant à la fenêtre
à chacun de mes départs.*

Del resto la poesia ha il grande potere di rendere visibile ciò che nella quotidianità di gesti e situazioni non è facilmente rintracciabile: per Pisanelli la poesia lavora molto sulle assenze perché le assenze lasciano spazio all'immaginazione e alla possibilità di catturare non l'assenza, ma ciò che vive dietro l'assenza. Da qui il senso profondo del titolo: *Dietro l'Assente*, perché l'Assente si manifesta dentro la parola e assume colori e odori che – dice il poeta – «mi aiutano a far parlare i luoghi che costituiscono da sempre la mia vita, sostanzialmente i paesi del Mediterraneo, le diverse rive dei miei percorsi, anche la riva est, spesso trascurata, ma culla della cultura e delle religioni monoteiste che ci accomunano». L'Assente assume figure diverse che non sempre sono identificabili, ma che si manifestano in un "tu" interlocutore e destinatario dei versi del poeta.

Tra queste figure, il mare è il protagonista nei suoi versi e nella sua personale geografia esistenziale: elemento mai del tutto conoscibile, di pericolo, frontiera, luogo d'incontro e di mediazione:

*Anche il canto del mare
resta sordo tra le rive
ove il passo morde e strappa
e il passaggio non ha fine.*

...

*e resto fisso anch'io
a guardare di lontano
questo mare silenziato:
naufragi di barche
e uomini
contro ordine e misura (Mediterranea).*

La battaglia è immagine-simbolo vivente della frontiera, tra mare e terra, così come luogo dove il mare incontra la terra e scompare:

*nello zebrato
verde-biondo dell'onda
trascrivere versi*

e la provvisorietà eterna
del bagnasciuga (Riscrittura).

Lasciando al lettore l'opportunità di ritagliarsi percorsi o di inseguire temi cari al poeta lungo le cinque sezioni della raccolta, la conclusione torna sulla personalità di Pisanelli, sulle affinità e sull'inevitabile incontro-raffronto con i suoi modelli poetici, con i poeti che accompagnano anche la sua attività di critico, traduttore, docente universitario. Pisanelli è soprattutto un lettore di poesia perché, come sostiene: «la poesia non si scrive se non si legge poesia»; studioso e fine critico della poesia italiana contemporanea, li trova i suoi modelli, alcuni in assenza, in un confronto-assimilazione che resta “derrière l’absent”, come Pier Paolo Pasolini; altri sono riferimenti più espliciti, come i poeti ermetici, i grandi classici di inizio Novecento, Pascoli e Montale o, ancora, Alda Merini. Con essi il confronto serrato, profondo si fa in alcuni casi sottile filo di citazioni, allusioni, che possono costituire un intrigante percorso di indagine-lettura lungo le pagine della raccolta. Solo alcuni esempi, per suggerire i primi passi: *A lente grida*; “Andare sulla linea verticale [...]” (*Ossoluna*); “E torneranno quei buoi / a spingere in avanti / l’aratro / nel campo mezzo grigio / e mezzo grigio” (*L’anticamera del congedo*).

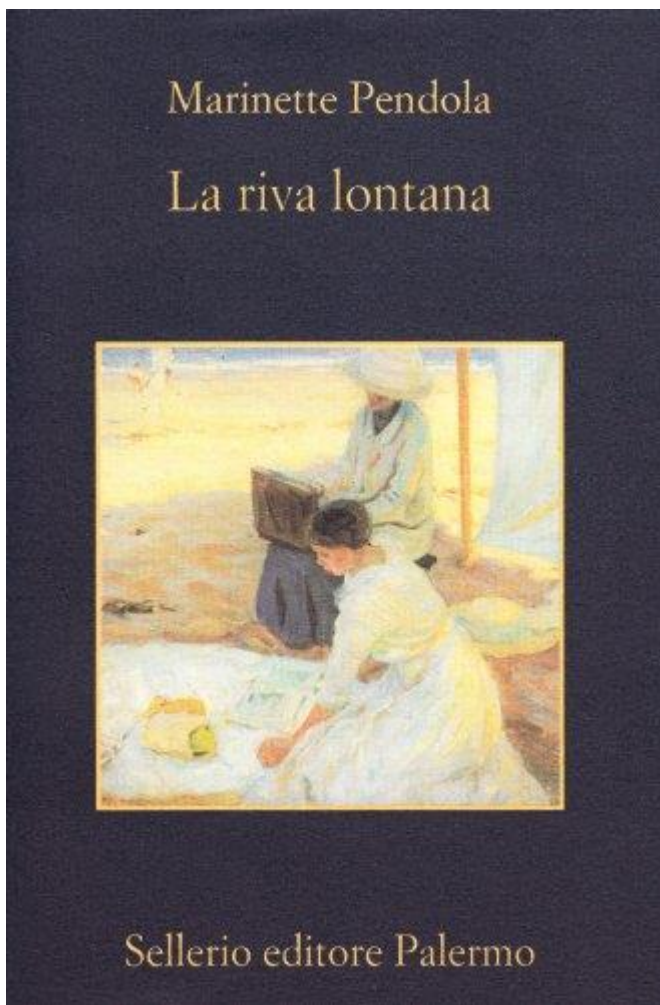
Un gioco di complicità, una sfida forse, tra poeta e lettore, sul filo delle comuni passioni poetiche, a risignificare le tante letture di un genere letterario spesso trascurato; come il mondo delle favole e dei miti che catturano il lettore Pisanelli: il mondo della fantasia pura (come le amate *Operette morali* di Leopardi), inutile come la poesia.

«Ciò che salva oggi la poesia è la sua inutilità – conclude Pisanelli –, il suo sguardo molteplice e centrifugo sulla realtà».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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.

Una riva non troppo lontana: l'emigrazione dei siciliani in Tunisia nel racconto cinematografico e letterario



di *Salvina Chetta*

«I primi ad arrivare furono i genitori di mia nonna materna sul finire del 1896, in provenienza da Villalba (Caltanissetta). Mia nonna materna nacque a Tunisi sei mesi dopo il loro arrivo. Mio bisnonno che in Sicilia era stato fornaio ed era mediamente istruito (al punto da far in seguito scuola serale spontanea ai braccianti siciliani in Tunisia), cominciò con il fare il venditore ambulante nei cantieri in cui lavoravano italiani e maltesi. L'epidemia di vaiolo che si diffuse nel 1897, colpì la famiglia e la costrinse a trasferirsi in campagna. Ciò abbassò notevolmente il tenore di vita. Mio nonno materno arrivò all'età di 17 anni nel 1913 o '14 insieme alla madre vedova, da Giarratana (Ragusa). Era contadino. Nel 1915 sposò mia nonna da cui ebbe sei figli. Nel 1900 arrivò la famiglia di mio nonno paterno da Sciacca (Agrigento). Mio nonno aveva allora 7 anni e la sua parabola tunisina durerà sessantadue anni. La famiglia di mia nonna paterna proveniente da Alcamo fece molta fatica a stabilirsi in Tunisia. I viaggi dall'una all'altra sponda furono frequenti fino al 1910 quando decisero di fermarsi definitivamente in Tunisia.

I miei nonni paterni si sposarono nel 1915 e nel '16 mio nonno venne chiamato alle armi ad Agrigento, venne riformato e non partecipò alla guerra. Tutti questi miei antenati erano contadini, ad esclusione dei bisnonni materni, e si stabilirono ad una sessantina di chilometri a sud di Tunisi, nella provincia di Zaghuan. In quella zona riuscirono con il tempo ad acquistare terreni e a vivere decorosamente

fino alla partenza per l'Italia nel 1962. I miei genitori si conoscevano sin dall'infanzia in quanto erano vicini di casa. Si sposarono nel 1946».

È questo un breve stralcio della testimonianza rilasciataci da Marinette Pendola. Nata a Tunisi nel 1948 da genitori originari della Sicilia, trasferitasi a Bologna nel 1962, insegnante di francese e scrittrice, Marinette è testimone e studiosa del fenomeno migratorio dei siciliani in Tunisia, degli usi e dei costumi di quella comunità di contatto formata perlopiù da italiani, maghrebini e francesi che tra la seconda metà del XIX secolo e per tutta la prima metà del Novecento si venne a costituire in quel lembo di terra del continente africano e che a pensarla così come viene raccontata dai pochi testimoni ormai rimasti ci appare favolosa per le relazioni e gli scambi tra le diverse culture: “Pigghimi, pigghimi i glaçons!” “Metti a zibbula na poubelle” sono frasi che riecheggiano nella memoria di Marinette, esempi di una lingua di contatto mista di siciliano, francese e arabo.

L'emigrazione dei siciliani in Tunisia assunse le caratteristiche di fenomeno di massa a partire dalla seconda metà del secolo XIX, contemporaneamente ai movimenti migratori che interessarono le regioni dell'Italia settentrionale (Veneto, Liguria, Friuli) e meridionale e che si diressero verso il continente americano e i restanti Paesi del bacino mediterraneo dell'Africa. Negli anni Trenta del Novecento in Tunisia la colonia dei siciliani contava circa 100 mila persone, eppure di questo fenomeno, ignorato dagli studiosi forse volutamente o perché appartenente alla storia minore, pochi conoscono l'esistenza. Siamo stati immigrati in Tunisia? Se lo chiederanno di certo i lettori inconsapevoli del romanzo “giallo” *Lunga è la notte* di Marinette Pendola.

La vicenda è narrata senza alcuna premessa o contestualizzazione storica. È una storia vera di un delitto realmente accaduto, precisa l'autrice, ma un lettore ignaro del fenomeno migratorio si chiederà sicuramente cosa ci facessero delle famiglie di contadini siciliani nel villaggio di Bir Halima a sud di Tunisi negli anni Trenta del Novecento. Al di là degli intrecci, l'opera ci restituisce un quadro interessante riguardante alcuni importanti macro aspetti del fenomeno migratorio: il lavoro, le gerarchie di potere, la lingua e la cultura. I siciliani in Tunisia che vivevano nelle zone agricole lavoravano la terra: una delle cause attrattive dell'emigrazione in Tunisia è proprio l'ingente disponibilità di terreni da coltivare; le donne siciliane vivevano nei villaggi con gli anziani e i bambini; i ruoli istituzionali erano assunti dai francesi, il brigadiere che conduce le indagini, il suo sottoposto e il medico sono di nazionalità francese e non parlano l'italiano, men che meno il siciliano.

Dalla fine della Seconda guerra mondiale la Tunisia non fu più meta di migrazioni. Quanti in quella terra avevano lavorato ed accumulato averi, quanti avevano raggiunto stabilità sociale, convivendo pacificamente con ebrei e musulmani, condividendo festività religiose e lingua, in una situazione di tollerante multiethnicità, quanti vi erano nati, figli o nipoti di siciliani furono rimpatriati. Alcuni partirono dalla Tunisia negli anni Quaranta del Novecento per obbligo dello stato protettore francese a causa delle rivalità belliche tra l'Italia e la Francia, la maggior parte, invece, negli anni Sessanta, privata dei possedimenti e del lavoro dallo stato tunisino che, in nome di una rigida politica di decolonizzazione, estendeva i provvedimenti non soltanto ai colonizzatori francesi, ma a tutti gli stranieri presenti nel territorio. Degli emigrati siciliani, pochi ritornarono in Sicilia: molti furono accolti nei campi profughi allestiti in diverse città italiane per stabilirsi definitivamente, dopo pochi mesi, nel Nord Italia delle industrie dove avrebbero facilmente trovato lavoro o in Francia perché ne conoscevano la lingua, la sentivano culturalmente più vicina dell'Italia o perché in Tunisia avevano lavorato presso un'azienda francese. A questo difficile ritorno, a questa nuova e reiterata “spartenza” Marinette Pendola dedica le pagine de *La riva lontana* e *La traversata del deserto*.

Quest'ultimo libro ci racconta l'odissea di una famiglia siciliana come tante espulsa dalla Tunisia, della partenza dal porto di Tunisi, dello sbarco al porto di Palermo, dei giorni di permanenza al campo profughi di Alatri e in fine dell'arrivo a Bologna, dove la famiglia inizierà una nuova vita.

Il sentimento di nostalgia dell'autrice per i luoghi dell'infanzia è presente nelle pagine de *La riva lontana*: è il giorno della partenza dalla Tunisia, «Un'alba grigia avvolge il paesaggio e stringe il cuore. Questa mattina, la terra si è svegliata immersa in un'insolita bianchezza. Insolita in questa terra d'Africa in cui vedo la neve per la seconda volta in tredici anni». L'auto dello zio accompagna la

ragazzina dal villaggio di Draa-ben-Jouder al porto di Tunisi, da dove si imbarcherà per l'Italia. Dai finestrini dell'auto il paesaggio si offre al suo ultimo sguardo evocando ricordi. I paesaggi evocati sono spazi pieni di luce, appartengono a un 'infanzia felice: «le montagne azzurre, non troppo elevate, che chiudono l'orizzonte», il villaggio di Hergla con le «casupole bianche, le finestrelle azzurre e il cimitero a strapiombo sul mare (...) una meravigliosa spiaggia bianca e il mare che si allunga dolcemente, quasi stiracchiandosi sulla sabbia». I paesaggi che evocano sono, invece, spettrali, solitari: «La strada grigia passa accanto a fattorie francesi con le loro costruzioni pretenziose e i cortili ormai senz'anima». Al momento della partenza dalla Tunisia parole di speranza pronunciate da una vicina confortano la ragazza: «Inch'Allah! Solo le montagne non si incontrano».

Ogni ricordo in *La riva lontana* è un incontro dell'esule con persone e luoghi del passato. I luoghi dell'emigrante, i paesaggi della memoria, quelli appartenenti ai ricordi, sono immagini congelate nel momento del distacco. Durante il viaggio in auto verso il porto di Tunisi, il desiderio della ragazza Marinette, consapevole del definitivo allontanamento dal paese natio, è quello di raccogliere tutte le impressioni, tutti gli odori, tutti i frammenti di paesaggio. Il ricordo, per mezzo della scrittura, è un modo per l'emigrante di superare la sensazione di avere una doppia appartenenza, di avere avuto, come afferma la scrittrice «due vite: una su questa riva quotidiana e viva, e una sull'altra avvolta in un alone mitico»:

«In Tunisia sapevo di essere italiana, ma era un'appartenenza remota, come un tratto somatico ereditato geneticamente. Come avevo gli occhi grigio verde di mio nonno paterno e i capelli corvini di sua madre, così ero italiana perché lo era la mia famiglia. In realtà ero tunisina, perché quella era la terra in cui ero nata ed ero cresciuta e non mi ponevo domande su questo dato di fatto. Altri miei compagni erano tunisini francesi, tunisini arabi (come si diceva) o tunisini ebrei. Adesso non so realmente quale sia il mondo al quale appartengo. Non mi sento completamente né italiana, né francese, né tunisina. O piuttosto queste tre identità interagiscono fra loro e tutte insieme, come tasselli di un mosaico, compongono l'immagine unitaria che mi caratterizza e in cui mi riconosco. Accettare queste tre componenti ha richiesto un percorso lungo e non sempre agevole. Solo ora, riesco a coglierne la straordinaria ricchezza. Sballottandomi di qua e di là dal Mediterraneo, la Storia in realtà mi ha fatto un grande dono: quello di farmi sentire a casa ovunque in questi tre luoghi, poiché nell'altro riconosco parti di me. Come dice Albert Memmi, “se gli uomini accettassero di essere questo e quest'altro anziché questo o quest'altro quanti drammi potrebbero essere evitati” e ancora Memmi “comme une mère, une ville natale ne se remplace pas”. E tuttavia, come la persona fattasi adulta si stacca dalla madre, ho pian piano preso le distanze dal mio paese di nascita. Complici la scrittura, sempre terapeutica, gli incontri con persone perse di vista sin dalla partenza e ritrovate più di trent'anni dopo, e i frequenti viaggi di ritorno che mi hanno permesso finalmente di superare quella sensazione di avere avuto due vite». (Dall'intervista inedita rilasciata da Marinette Pendola).

Un interessante contributo a testimonianza del fenomeno migratorio ci viene dato dalla letteratura filmica. Paesaggi della memoria, ma controllati dall'occhio vigile della telecamera, si avvicinano nelle sequenze di *Ritorno a Tunisi* del regista Marcello Bivona. Anche Marcello come Marinette appartiene all'ultima generazione dei siciliani di Tunisia. Il 15 aprile del 1959, quando fu costretto a rimpatriare con i genitori e quattro fratelli, aveva cinque anni. Il film *Ritorno a Tunisi* muove dai ricordi confusi dell'anno dell'Indipendenza tunisina, quando il grido “Augè Bourguiba! Augè Bourguiba!” era per Marcello bambino una filastrocca senza senso. Tunisi appare in immagini di repertorio: fotogrammi in bianco e nero o foto ingiallite. I ricordi dell'infanzia tunisina affiorano più nitidi durante un soggiorno a Tunisi negli anni Novanta: il ritorno a Tunisi è un ritorno all'infanzia: «Volevo capire com'era la città che non avevo conosciuto, cos'era rimasto di quei nomi, quei luoghi di cui sentivo parlare a casa mia».

La città è ripresa di notte, le luci dei night, dei cinema, la metropolitana fanno pensare a una città europea, a una metropoli a dimensione umana. «La palazzina a due piani dove abitavamo è sparita, tutto abbattuto per far posto alla nuova linea ferroviaria urbana». Rimane, però, la scuola materna. Le visioni suscitano ricordi: «dalle aule delle elementari giungevano gli echi delle filastrocche in arabo. Quelle cantilene poi venivano ripetute in francese, in italiano... e ogni lingua era la nostra lingua,

ogni accento ci apparteneva intimamente. Imparavamo un linguaggio che era la somma di tutte le lingue». I luoghi della Medina o del mercato resistono meglio alle influenze occidentali. È in questi luoghi che è possibile trovare uomini appartenenti alla vecchia comunità siciliana. Qui avviene l'incontro di un anziano falegname, il signor Salerno che racconta in siciliano e in francese. La telecamera si sposta poi nei luoghi privati. La casa di Clotilde Calò è un archivio storico, l'anziana signora custodisce gelosamente svariati documenti lasciati dagli amici italiani che partivano. Il bisnonno, Benedetto Calò, cospiratore carbonaro, nel 1837 si recò a Tunisi, perché obbligato dalla polizia austriaca a lasciare Livorno. Il padre di Clotilde creò per gli italiani in cerca di lavoro un asilo di prima accoglienza.

La tipografia Finzi, tra tutti i luoghi visitati, appare poco lesa dal tempo e dagli eventi storici. Qui, mentre gli italiani rimpatriavano, si dava avvio alla stampa del Corriere di Tunisi. La frenetica attività dei macchinari non ha cancellato nell'anziano proprietario i ricordi di un passato più florido, quando nell'azienda lavoravano cristiani, musulmani, ebrei. La mensa sociale, organizzata dall'Ambasciata italiana, è frequentata da anziani dimenticati da tutti, uomini che non avevano potuto o saputo lasciare il loro Paese. Nel regista affiora il ricordo del padre che ha finito la sua vita in Italia nel reparto grigio di una grande industria chimica, sperduto tra la nebbia di una città che non gli apparteneva.

Dopo un'intervista a Claudia Cardinale, eletta nel '57 la più bella italiana di Tunisi, appaiono immagini di un paesaggio desolato, malinconico, case diroccate, ciò che ancora resta della Goulette. Qui il regista incontra Maria Perera, anch'essa appartenente alla vecchia comunità di siciliani, ormai anziana e malata è accudita da una famiglia tunisina.

Nel film *Un confine di specchi* del regista palermitano Stefano Savona i paesaggi siciliani e tunisini si intrecciano, si mescolano fino a confondersi, si attraggono, si riflettono nel vasto specchio d'acqua del Mediterraneo. Nel documentario le vite di Ridha, Habib, Taufik, Mustafà, degli altri pescatori tunisini a bordo del peschereccio Prometeo e quelle dei siciliani di Tunisia si riflettono senza dualismo ontologico, non importa chi è l'immagine di chi, le storie si intrecciano e spesso addirittura si confondono. Il Canale di Sicilia è per i siciliani che emigravano in Tunisia e per gli immigrati tunisini che vivono a Mazara, Trapani o Pantelleria un luogo di mezzo, di transizione. Il viaggio permette ai migranti d'ogni tempo di superare la sensazione di avere due vite: una italiana e una tunisina. Il ritornare e il partire, frequenti per la vicinanza delle due sponde non rappresentano dei momenti di rottura, ma la possibilità di superamento della scissione tra "qui" e "laggiù".

Le acque del mare mescolano gli uomini delle due sponde, ma la terra fa nascere confini. I tunisini di Mazara del Vallo vivono nei quartieri del centro storico. Un garage è utilizzato come luogo di preghiera, sul muro un graffito tracciato con colore spray rappresenta una moschea; il paesaggio tunisino è stato ed è ancora in molti suoi tratti, espressione delle comunità siciliane che lo hanno abitato. I quartieri di Susa, Capaci Grande e Capaci Piccolo, il quartiere della Piccola Sicilia a Tunisi erano dei microcosmi culturali, luoghi dell'immigrazione, luoghi di approdo, paesaggi culturali dove i segni erano gli stessi dei luoghi di partenza. Commuove, alla luce della politica di espulsione dei nostri governi, ascoltare le parole dell'intervistato Antonino Passalacqua, residente a Tunisi e di origini siciliane mentre, riferendosi ai musulmani e ai cristiani, testimonia: «festeggiavano tutto assieme, festeggiavano l'Aiyd assieme». E Suliman, anziano pescatore tunisino, ricorda: «quando veniva la festa dell'Aiyd, mio padre ammazzava il montone e mi dava i piattoni da portare alla zia Maria».

Maria Concetta Maccotta descrive la festa della Madonna di Trapani che si celebrava ogni anno il 15 agosto alla Goulette e, meravigliata per la compartecipazione della comunità dei pescatori tunisini, esclama: «erano più accaniti di noi gli arabi».

Il film dà l'esatta percezione del grande e incessante movimento di uomini e cose che da millenni percorre incessantemente lo spazio mediterraneo e su cui riflette Antonino Cusumano, analizzando l'emigrazione come un fenomeno di lunga durata. I maghrebini, scrive Cusumano, «abitano nei paesi e nei paesaggi della nostra storia, nelle acque di quel Mediterraneo in cui ci siamo rimescolati e riconosciuti».

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv., *Memorie italiane di Tunisia*, Finzi editore, Tunisi 2000.
- Aa. Vv., *Mestieri e professioni degli italiani di Tunisia*, Finzi editore, Tunisi 2003.
- Barbero W., “I siciliani a Tunisi”, in *Tunisia Sicilia: incontro di due culture*, Atti e materiali, Università di Palermo – Facoltà di Lettere e Filosofia – Servizio Museografico, 1995: 157 – 166.
- Brondino M., *La stampa italiana in Tunisia, Storia e società, 1838 – 1856*, Edizioni universitarie Jaca Book, Milano 1998
- Cusumano A., *Il ritorno infelice*, Sellerio editore, Palermo 1976
- Cusumano A., “Quando il Sud diventa Nord. Le ragioni di una migrazione”, in “Archivio Antropologico Mediterraneo” numero 0, 1998: 19 – 33
- Cusumano A., “Antropologia e immigrazione. Il ritorno infelice trent’anni dopo”, in *Isole Minoranze Migranti Globalizzazione*, a cura di Giacomarra M., Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo 2007 vol. 2: 185 – 203.
- Melfa D., *Migrando a Sud. Coloni italiani in Tunisia (1881 – 1939)*, Aracne editore, Roma 2008
- Pendola M., *Gli italiani di Tunisia: storia di una comunità (XIX – XX secolo)*, Editoriale umbra, Foligno 2007.
- Pendola M., *La riva lontana*, Sellerio editore, Palermo 2000
- Pendola M., *La traversata del deserto*, Arkadia, Cagliari 2014
- Pendola M., *Lunga è la notte*, Arkadia editore, Cagliari 2020
- Scandone A., “Tunisi, la nostra America”, “La Repubblica edizione Palermo”, 14 novembre 2008

FILMOGRAFIA

- Bivona M., *Ritorno a Tunisi*, 1997
- Savona S., *Un confine di specchi*, 2002

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 “Nivura simenza” sulle scritture popolari.

Il disagio dell'etnografo. Riflessioni e inquietudini dopo il “campo” in Tunisia



Kais Saied

di *Giovanni Cordova*

Questo breve articolo per *Dialoghi Mediterranei* origina dal crescente disagio che in quanto studioso percependo negli ultimi mesi in relazione al peggioramento politico e al deterioramento del quadro sociale di un contesto (la Tunisia) che in anni recenti ho diffusamente attraversato per motivi di ricerca. Non sarò un ingrato a essere così critico rispetto all'attuale situazione politica del Paese dopo esserne stato ospite e aver goduto di ampi margini di sicurezza e libertà di ricerca? Non sarà che con questa reiterata postura critica e polemica finirò con il produrre dei danni, pur nelle minute dimensioni della mia voce e del mio statuto scientifico, a un contesto che invece avrebbe bisogno di ben altre rappresentazioni per godere di maggior credito tra turisti, *expat*, investitori e chi più ne ha più ne metta? La domanda non è retorica ma matura da un recente confronto con alcuni operatori che erogano servizi turistici e assistenziali rivolti a cittadini e cittadine di provenienza europea in Tunisia. Utilizzo il termine 'disagio', benché non sia sicuro che esso possa tradurre fedelmente delle sensazioni che sono progressivamente mutate in rabbia, impegno, tentativi velleitari di controinformazione e assunzione di limitate forme di *advocacy*. Eppure, gira e rigira, questa parola permane, impressa dalle mie dita mentre battono i tasti del computer. Certo, il 'disagio' è legato a un'esperienza di ricerca peculiare, l'etnografia, senza la quale esso nemmeno sarebbe sorto, convertendosi direttamente nelle fasi emozionali e nelle azioni che ho appena elencato.

Questo breve contributo non intende in alcun modo aspirare ai contenuti di un saggio sull'etnografia. Tuttavia, alcune considerazioni preliminari sono necessarie.

Perturbazioni etnografiche

L'etnografia è il registro pratico, epistemologico e metodologico con cui studiosi e studiose accedono a un terreno di ricerca aprendosi all'imprevedibile, al caos, al disordine che appartengono al fluire umano. Lungi dal poter essere condensata in un casellario preordinato – o peggio, prescrittivo – di norme, prassi e regole da seguire per acquisire risultati scientifici rigorosi, solidi e coerenti (falsificabili e riproducibili, come nelle scienze 'dure'), l'etnografia è la croce e la delizia di scienziati e scienziate sociali che la praticano. Condannata (o benedetta?) al «pessimismo dell'approssimazione ineluttabile» (Olivier de Sardan 2004), da una parte essa ha contribuito, associandosi al 'metodo' dell'osservazione partecipante, a fare la fortuna e il fascino fatale di un immaginario che solo recentemente (e faticosamente) l'antropologia è riuscita a scuotersi di dosso. D'altra parte, essa continua a rappresentare una sfida stimolante e angosciante per chiunque voglia cimentarsi nella co-produzione di una teoria sociale incorporata, situata, contestuale e "con i piedi per terra", che affiori dalle pratiche e dalle produzioni culturali di chi 'abita' il terreno della ricerca e dall'interpretazione (autoriale) di un'esperienza che nella maggior parte dei casi l'etnografo/a vive e realizza in solitaria [1].

L'antropologia, in particolare, fonda un sapere corrosivo, tendente alla decostruzione e all'incrinatura di modelli etici, comportamentali, politici e sociali che i gruppi umani sogliono considerare naturali, ineccepibili, ancorati alla consuetudine o, meglio ancora, all'inscalfibile piano mitico delle verità divine e universali. L'antropologia, nel prendere atto, perlopiù rispettosamente, di questa saldatura, ne svela il carattere arbitrario e profondamente culturale. Questo disvelamento non va però inteso nei termini marxiani dell'estirpazione di una falsa coscienza ingannatrice e riproduttrice di dislivelli di classe. Esso rientra piuttosto nel consueto "giro lungo" che l'antropologia non ha cessato di realizzare dalla sua nascita (e, anzi, ben prima della sua fondazione scientifico-disciplinare), nell'ambito del quale essa individua le differenze per istituire somiglianze, solidarietà, connessioni, terreni di muta e reciproca comprensione. Come afferma Michael Jackson in un importante lavoro di teoria antropologica, tale opera non può compiersi senza l'impegno a

«esplorare empiricamente l'esperienza vissuta delle persone reali nelle situazioni quotidiane prima di avventurarsi in suggestioni inerenti a cosa gli esseri umani abbiano in comune, indipendentemente dalle circostanze personale, culturali o religiose. Come afferma Veena Das, il nostro obiettivo "non è una specie di ascesa nel trascendente ma una discesa nella vita quotidiana" [...]» (2013: 9).

Oltre a suscitare valide e vivissime questioni di carattere ermeneutico e metodologico, l'etnografia come impresa idiosincratca dell'antropologo/a (da cui "l'essere stato là" di matrice geertziana) costituisce anche uno snodo esistenziale che chi ha condotto ricerca sul campo non può dimenticare o trascurare. Per questo motivo, non è raro che gli antropologi e le antropologhe sviluppino col passare del tempo delle riflessioni attinenti al rapporto tra se stessi/e e il proprio oggetto di studio. Questi approcci autobiografici aiutano a capire perché e come lo/a studioso/a si sia ritrovato a (pre)scegliere quell'oggetto di ricerca, a concentrarsi su una particolare sfumatura, su particolari categorie di attori sul campo e non su di altre.

L'etnografia e l'esperienza del 'campo' producono uno straniamento più o meno permanente nello/a studioso/a. Una dislocazione intellettuale, emotiva e perfino sensoriale; una destabilizzazione profonda che studiosi e studiose inevitabilmente provano nelle loro esperienze di ricerca. Se considerare la propria visione del mondo depositaria di una legittimità che affonda le radici nella natura, nel mito, nell'ordine 'normale' delle cose e nel 'buon senso' appare un orientamento più che diffuso a ogni latitudine, è vero al contrario che poco rappresentata è la tendenza opposta, ovvero lo sforzo di sottoporre a verifica i propri più intimi convincimenti obbligandosi a un allontanamento da sé che possa schiudere opportunità euristiche di comprensione dell'altro'.

Ora, indipendentemente dal successo o dall'insuccesso di questa operazione, l'etnografia è circondata da un alone di incertezza, pur nella straordinaria ricchezza epistemologica e nella fecondità delle

opportunità politiche che pone (ad esempio, considerare ‘scienza’ un discorso che attinge alla parola o alle pratiche delle classi che storicamente dispongono di pochi mezzi per far levare la propria voce e renderla udibile).

Per questo motivo, è assolutamente comprensibile che fare etnografia porti l’etnografo/a a sviluppare non solo una forte intimità sociale ma anche sentimenti di profonda gratitudine nei confronti delle persone e dei contesti con cui entra in contatto e grazie ai quali produce il proprio sapere (oltre che maturare un certo avanzamento nella propria carriera accademica o professionale). Da ciò deriva l’impostazione tendenzialmente legittimista con cui antropologi e antropologhe finiscono con il promuovere forme di difesa, supporto e rappresentanza anche politico-istituzionale dei gruppi sociali con i quali hanno interagito nelle loro ricerche, specie quanto questi corrispondono a categorie subalterne, vulnerabili e marginali, in ogni parte del mondo. Senza ricordare l’ambiguo e complesso posizionamento dell’antropologia “classica” rispetto al suo oggetto di studio, è emblematico a tal proposito l’impegno degli antropologi e delle antropologhe nei confronti dei gruppi indigeni che, specie in America Latina ma non solo, fanno i conti con una violenza neo-colonialista e capitalista agita da più fronti. Lo stesso potrebbe dirsi per le ricerche-azione e l’attivismo di studiosi e studiose che negli ultimi anni hanno studiato i processi migratori dalla lente della violenza strutturale, delle necro-politiche, del potere della burocrazia e delle istituzioni di istituire e ratificare esclusione e marginalità sociali.

Anche quando non sfocia in un posizionamento militante, il conforto che ‘gli informatori’ (per ricorrere al linguaggio naïf dell’antropologia d’un tempo) forniscono alla ricerca e a chi la esegue, assurgendo a punti di riferimento imprescindibili sul terreno all’interno di una relazione complessa nella quale non è raro che si attivino processi di transfert e contro-transfert (Crapanzano 1980; Devereux 2012; Piasere 2002), può più semplicemente assumere i contorni di un’empatia in virtù della quale l’antropologo/a sovrappone la propria traiettoria biografico/esistenziale (oltre che professionale) a quella delle persone che ha incontrato sul campo. Non è raro che nell’etnografia si vengano a creare relazioni che potremmo definire di amicizia, benché convenire su quanto questo sentimento sia effettivamente reciprocato e disinteressato richiederebbe una dose di realismo che, traslato su un più serio terreno epistemologico, non può non evocare la “finzione di comunità” che l’antropologo/a sul terreno imbastisce con i suoi interlocutori.

Tale orientamento empatico si sviluppa anche in relazione ai luoghi, ai contesti territoriali e geopolitici in cui si fa ricerca. Ciò è ancor più vero quando la ricerca etnografica si compie in quei siti che, nell’economia del sistema-mondo, possono essere definiti ‘periferici’ e che nella storia sono stati sussunti entro le maglie di colonialismo, sfruttamento predatorio di risorse (materie prime e manodopera), imperialismo, etero-direzione politico-economica affidata alle grandi organizzazioni internazionali (l’imposizione di piani di sviluppo, umanitarismo, controllo dei flussi migratori, ecc.). Ecco che, comprensibilmente, fare ricerca in tali contesti si traduce in una simpatia politicamente connotata.

Di ritorno dal ‘terreno’, l’antropologo/a compirà opere di sensibilizzazione prestando la sua voce in luogo di soggettività afone o, ancora meglio, aiuterà ad amplificare il punto di vista, le rivendicazioni, le richieste di aiuto, gli orientamenti polemici dei suoi interlocutori sul campo e della località/regione/Paese in cui ha condotto i suoi studi. È però possibile che questo rapporto venga se non incrinato quanto meno interrogato dalle possibili evoluzioni cui vanno incontro gli scenari politico-sociali dei contesti in cui l’antropologo/a ha operato. Colpi di stato, recrudescenze identitarie, ascesa al potere di fondamentalismi, curvatura autoritaria e xenofoba delle istituzioni, assunzione di posture politiche autoritarie. Si tratta di dinamiche che in ogni caso non andrebbero addebitate esclusivamente ai Paesi ‘ai margini’ in cui antropologi e antropologhe lavorano, dato che le relazioni di questi Stati con l’Occidente sono fitte e capaci di direzionarne gli orientamenti e le politiche. Cosa fa allora l’antropologo/a quando torna a casa e, dopo essere stato identificato – legittimamente o meno – come portavoce di una popolazione se non di un intero Paese, assiste a trasformazioni che interrogano modalità e termini di questa sovrapposizione?

Dov'è finito il profumo dei gelsomini?

Ho iniziato a dedicarmi alla Tunisia nel 2014. Come nel migliore degli strabismi e degli sguardi incrociati che l'antropologia invita ad assumere e a rivolgere contemporaneamente a se stessi e agli altri, la prima volta mi focalizzai sulla mobilità attuata da alcune categorie socio-economiche dall'Italia alla Tunisia. Una mobilità "inversa" rispetto a quelle che immaginiamo essere le forme prevalenti e unidirezionali dei flussi intra-mediterranei. In questo caso, una mobilità nord-sud, agita da imprenditori e pensionati italiani.

Negli anni successivi avrei invece dedicato le mie energie a esplorare i mondi morali e culturali dei giovani tunisini delle classi medie in via di impoverimento nella fase post-rivoluzionaria (o post-Primavera Araba), al fine di comprenderne le inquietudini, i turbamenti, la convivenza di registri morali apparentemente contrastanti: desiderio di autonomia e affidamento a vincoli sociali e familiari; sogno di mobilità e solidità di riferimenti identitari territoriali; grammatiche del Sé improntate all'autorealizzazione e all'emancipazione personali e reviviscenze religiose influenzate da fondamentalismi contemporanei (Cordova 2022). Studiare la gioventù in una fase di transizione (come viene definita la 'transizione democratica' che dovrebbe – o avrebbe dovuto – accompagnare la Tunisia dalla Primavera araba al consolidamento di un quadro democratico saldo e pluralistico) invita a percepire questa confusa temporalità secondo la lente di una liminalità che vede coincidere da un lato le incertezze di una stagione politica, destinata a scivolare ogni giorno di più nei recessi di un autoritarismo ormai senza remore, e dall'altro, le vite in attesa di tanti giovani che, nonostante i percorsi di studio o di formazione, maturano progressivamente la consapevolezza che questa transizione politico-identitaria ed esistenziale sembra non risolversi secondo modalità consuete, attese e desiderate. In altri termini, il futuro sembra non essere più l'automatico canovaccio di una temporalità ordinata e prevedibile.

Il presente ci restituisce un'immagine ancora più tetra. Come le austere sembianze del presidente Kais Saïed, che nel giro di un paio di anni ha esautorato il parlamento, accentrato prerogative legislative ed esecutive, imposto una riforma costituzionale, messo fuori gioco i principali partiti e leader politici e rimesso il bavaglio a media e organizzazioni della società civile [2]. O come la tragica immobilità dei corpi di Dosso Fati e Marie, madre e figlia camerunensi, tragica trasfigurazione di Hagar e Ismaele nelle Sacre Scritture ma private di ogni benefica epifania divina, la cui immagine nel deserto tunisino ha denunciato con violenza il silenzio e l'ipocrisia che stanno accompagnando la gestione e le politiche internazionali del fenomeno migratorio.

I pogrom contro i 'subsahariani', categoria essenzialista e razzializzata che in nord Africa alimenta stereotipi e polarizzazioni identitarie mai sopite, hanno concentrato le attenzioni della cronaca di questa estate. Le tipizzazioni antropologiche che plasmano i profili di appartenenza ed estraneità nel Maghreb sono radicate in modelli culturali le cui genealogie dell'alterità rinviano alla storia e agli itinerari di popolazioni che hanno attraversato la vasta regione sahariana: commercio, confraternite religiose, schiavi – anche dopo la ratifica formale dell'abolizione della schiavitù. Non è un caso che la Libia sia tristemente diventata così centrale nella tratta degli esseri umani, così come Paesi del Sahel quale il Niger, ovviamente. Allo stesso modo non è casuale la centralità di Sfax, in Tunisia, nelle partenze cui assistiamo negli ultimi mesi, visto il suo ruolo storico di snodo carovaniero tra Sahara e Mediterraneo.

Pratiche e configurazioni politiche altre rispetto ai modelli della statualità occidentale precedono dinamiche geopolitiche quali la fine del regime del generale Gheddafi o l'instabilità della fascia saheliana. Essere "neri", tratto fenotipico tutt'altro che inconsueto in un contesto storico di fluidità sociale e culturale, vede nel Maghreb l'assegnazione di uno statuto di persona differenziale, la cui inclusione nei modelli della 'cittadinanza' è ancora oggi un dato piuttosto provvisorio e non scontato, fortemente legato alla provenienza geografica, alla condizione sociale e professionale familiare, al prestigio assegnato all'ascendenza religiosa. La stratificazione culturale dei significati associati al 'cittadino' (*baldî*) e allo "straniero" (*barrânî*) è ampia e complessa. Rappresentazioni sociali e stigmatizzazioni e gerarchizzazioni politiche si sovrappongono fino a farsi indistinguibili. Nella storia

moderna della Tunisia (dal XVII secolo) le memorie dell'origine (sociale, familiare, individuale) si legano a doppio filo a una gestione comunitaria e politica complessa e cangiante della valutazione accordata all'estraneità. Come ricorda Adbdelhamid Hénia (2015), subalternità, lignaggio e provenienza si fondono in una coalescenza semantica tale per cui, ad esempio, nella città di Sfax la parola *gharīb*, “straniero”, è impiegata anche per denominare e individuare le persone povere. È evidente, tra l'altro, che lo spettro semantico della “povertà” è qui molto più ampio della mera certificazione del patrimonio materiale, associandosi piuttosto a una più estesa declinazione di capitale sociale e simbolico.

Bisognerebbe poi distinguere tra popolazioni originarie del Maghreb e della Tunisia stessa (i “neri” tunisini) e i migranti che dall'Africa Subsahariana si recano in Tunisia per varie ragioni: studio, lavoro e, solo marginalmente, maggiore prossimità all'Europa. La costruzione culturale del ‘diverso’ segue copioni diversi tra le due categorie, com'è facile immaginare. A un trattamento culturale ambivalente nel quale sono sussunti i ‘neri tunisini’ – specie nel sud del Paese (Scaglioni 2020) – corrisponde un'altra profilazione attivata, sia nel discorso popolare che tra le élites politiche – dei ‘nuovi’ neri.

In ogni caso, la profondità storico-antropologica delle categorizzazioni identitarie di inclusione ed esclusione non è sufficiente a spiegarci l'accelerazione e le modalità con cui la caccia ai migranti si è verificata in Tunisia nelle ultime settimane. Infatti, in continuità con una lunga tradizione di esternalizzazione delle frontiere e appalto delle politiche migratorie che vede l'Europa interagire senza scrupoli con Stati autoritari o che attuano azioni tutt'altro che rispettose dei diritti umani (basti pensare alla Libia), la caccia(ta) ha avuto avvio in Tunisia esattamente dopo la visita della premier Meloni nel Paese dei gelsomini. Non si tratta di una casualità. L'Europa chiede e promette; gli altri Paesi della sponda meridionale mediterranea devono eseguire, soprattutto se intendono avvalersi di linee di credito o di mediazioni privilegiate con istituti internazionali da cui dipende l'erogazione di finanziamenti (come il Fondo Monetario Internazionale).

Queste relazioni di dominio e subalternità incontrano solo parzialmente le resistenze di autocrati come il Presidente tunisino Saïed. I migranti subsahariani deportati in queste settimane nel deserto e che sono riusciti a sopravvivere sono stati presi in carico da organizzazioni umanitarie internazionali come l'OIM, le quali hanno potuto procedere con i processi di rimpatrio nei Paesi di provenienza. Del tutto comprensibile il desiderio di rimpatrio espresso da persone (donne e uomini con bambini al seguito) estromessi violentemente in pochi giorni da ogni configurazione possibile di domesticità, appaesamento, sicurezza. E, a proposito di sicurezza, missione compiuta per i governi mediterranei (delle sponde nord e sud) che senza alcuna remora hanno cacciato la polvere sotto il tappeto: i migranti sono tornati a casa loro, con il pretesto di disordini sociali e di minaccia alla sicurezza pubblica. Temi e registri discorsivi che riecheggiano con poche variazioni da una riva all'altra del nostro mare. Le parole di Meloni, Saïed e Minniti (l'ex ministro degli interni) si appigliano a repertori comuni: evocare il caos, costruire l'emergenza, seminare morte nel Mediterraneo.

Dal campo e da casa

Ritorno adesso, però, alla riflessione che voleva essere l'obiettivo di questo contributo e che invece è scivolata alle ultime righe. Se l'antropologo/a è un traduttore di culture, l'ermeneuta dei significati che gli esseri umani attribuiscono alle loro pratiche e alla loro vicenda storica, egli (o ella) può essere anche un traditore, esattamente come chi si cimenta nella mediazione linguistica. Questa constatazione non si limita alla possibile fallacia scientifica del lavoro antropologico: mal interpretare un proverbio; confondere un rapporto di parentela; equivocare sui nessi tra pratiche religiose; non cogliere la stratificazione storica di identità e rappresentazioni collettive; distorcere un vocabolo dall'ambigua referenza semantica. Il tradimento può essere morale e politico.

Parallelamente al mio lavoro sul campo, negli anni, ho incluso i temi confluiti nelle mie ricerche in un ambito di attivismo e di militanza. Le migrazioni; il controllo violento e scriteriato della mobilità; la categorizzazione selettiva che si abbatte sui maghrebini quando sbarcano sulle nostre coste, dal momento che quasi sempre si impedisce loro di presentare domanda di protezione internazionale; la

superficialità delle letture politiche delle turbolenze verificatesi negli ultimi anni; l'insostenibilità di modelli turistici che non portano ricadute egualitarie ed estese alla popolazione; l'allarmismo con cui è stata legata la questione migratoria al fenomeno terroristico, soprattutto dopo il 2011; gli interessi economici e geopolitici che determinano le politiche mediterranee delle cancellerie europee, compresa quella italiana. Sono tanti gli spunti critici che sanciscono la presenza attiva dell'antropologo/a nella sfera pubblica. Spunti che poggiano, tuttavia, su sentimenti di gratitudine, di simpatia e di vicinanza – affetti declinati in senso politico – nei confronti della popolazione tunisina, a partire dagli interlocutori e dalle interlocutrici incontrati/e sul terreno.

Ecco, antropologi e antropologhe sanno benne che ricondurre i pochi ai molti non è che una delle trappole dell'essenzialismo. Eppure questo scivolamento metonimico avviene quasi sempre, anch'esso in quanto conseguenza delle proiezioni immaginarie e sentimentali che caratterizzano, al pari del metodo e del rigore scientifico, la ricerca sul campo. Dunque la gratitudine agli individui particolari che sono stati conosciuti durante la ricerca e il rapporto con i quali è tracinato in una relazione che potremmo definire di amicizia trascendono in una sovrapposizione complessiva e totale. Ci si sente quasi 'familiari' di persone aventi la nazionalità del Paese dal quale si è stati ospitati. Si sostiene la causa di un popolo, o perfino di una nazione o di uno Stato, benché gli orientamenti politici del ricercatore possano non essere tra i più allineati alla configurazione statuale e istituzionale della politica.

Nel caso specifico di chi scrive, ciò ha comportato sentirsi solidali, oltre che vicini, alle tante persone che solcano il mare per cercare un futuro diverso, alle persone (disoccupati/e, lavoratori e lavoratrici, giovani e adulti) che scontano infinite ristrettezze della vita materiale addebitabili alla miopia e all'avidità di politiche ciniche, così come alle realtà di lotta che negli anni non hanno mai smesso di impegnarsi, pagando un prezzo altissimo, per veder realizzate le istanze portate avanti nei processi confluiti nella Primavera araba. Ma questa corrispondenza (empatia o, termine che preferisco, solidarietà) non deve obbligatoriamente tramutarsi in un sostegno indiscriminato allo Stato e alle sue istituzioni, benché la confusione sia legittima e comprensibile allorquando si tratti di Stati posti "ai margini" degli scacchieri geopolitici internazionali.

Due episodi da richiamare per sommi capi. A un importante convegno di studiosi e studiose delle scienze sociali, alcuni anni fa, una mia collega che aveva compiuto ricerche in Marocco esibiva fieramente sulla sua camicia, all'altezza della clavicola, una spilla tonda su cui era disegnato il simbolo della bandiera marocchina. La Tunisia non aveva ancora imboccato quel percorso di parziale retromarcia che ha inaugurato un paio di anni fa e a quel Paese tutti persistevano a guardare con grande simpatia. Guardando quella spilla, mi chiedevo invece come fosse possibile indossarla se non applicando un'amnesia selettiva nei confronti di diversi misfatti perpetrati dalla monarchia marocchina: dalla censura interna alla repressione storicamente agita contro gli oppositori politici, passando per il controllo vetero-coloniale delle popolazioni abitanti i territori sahariani occidentali. Si può rivolgere la propria simpatia alle persone originarie del o residenti in Marocco senza automaticamente parteggiare per il regime monarchico che lo governa?

Secondo esempio, sulla Tunisia. Avere a cuore un territorio, un contesto che evoca suoni, profumi, storie e persone ai quali si è legati non può tradursi in un' indefinita e approssimativa operazione di promozione turistico/culturale. Confrontandomi con persone e agenzie che – più che legittimamente – promuovono la Tunisia, le sue località e il suo articolato patrimonio culturale in circuiti turistici o per l'erogazione di servizi rivolti a categorie che vi si stabiliscono per altre ragioni, ho capito che l'interesse della ricerca non coincide e non può che essere irrimediabilmente diverso da quelli di altri operatori e operatrici. A distinguerlo è quella vocazione critica che invece infastidisce questi ultimi, i quali possono ritenere che denunciare le criticità strutturali o transitorie di una fase politica possa essere inopportuno se tale postura critica rischia di esercitare un impatto negativo sui flussi turistici, sui viaggi, sulle percezioni che del Paese hanno potenziali e attuali utenti/clienti di servizi di varia natura. Insomma, «Da che parte stai?» potrebbe essere la domanda di avvertimento a quel ricercatore o quella ricercatrice che pone a se stesso/a e ad altre persone troppe perplessità, troppi problemi.

Ma la gratitudine non può divenire miopia, sebbene il rischio che ciò si verifichi è sempre alto quando si mobilitano sentimenti che alterano i contorni delle prospettive e delle visioni. Il disagio che l'etnografia procura si espande al seguito dell'esperienza di campo. Rientrato a casa, l'antropologo/a non solo riflette su ciò che ha visto, sentito, toccato, gustato, odorato e compiuto. Mette a distanza ciò che è stato per guardarlo da una nuova prospettiva, arricchita e arricchente. Oltre alla tensione critica con cui generalmente parteggia per chi/colore con cui è stato in contatto, subentra anche il disagio. Cosa ho visto? Quali filtri hanno distorto la mia percezione? Sulla base di quale patto posso parlare in vece di altri? Ecco però che subentra il disagio di una seconda messa a distanza, anch'essa figlia – è bene ricordarlo – della medesima tensione critico-politica che anima ogni etnografia e ogni antropologia.

L'antropologo/a, si diceva, compie un “giro lungo” per tornare a se stesso e comprendere quel terreno comune di umanità che alimenta aspirazioni di eguaglianza pur nella diversità. Alcuni hanno utilizzato a tal proposito la formula della “critica culturale”, vero obiettivo dell'impresa etnografica (Marcus, Fisher 1998). Tornato a casa, l'irriducibilità si decompone, e nel gettare semi di reciprocità per la comprensione e l'azione reciproche, si capisce che gli attaccamenti che ci rendono esseri umani compartecipi del fluire storico non sono un ostacolo all'esercizio di quel lume della ragione critica senza il quale ogni opera intellettuale è destinata a restare flebile e incompiuta.

E anzi, proprio in ragione di quelle sincere solidarietà sviluppate sul campo, il posizionamento non può e non deve ridursi alla semplice riproduzione di bandierine, confini, frontiere, fantasmi autoritari e narrazioni distopiche. “Essere stato là” significa partecipare di un progetto comune e condiviso che volge all'emancipazione delle persone. Anche quelle che vivono nei Paesi i cui abitanti sono stati così ospitali nei nostri confronti. Anzi, proprio per loro – dotati come siamo, noi, di maggiori libertà, mezzi e casse di risonanza – dobbiamo compiere quelle lotte che i nostri compagni e le nostre compagne di viaggio non possono condurre. Anche contro i loro (oltre che i nostri) Stati, dal momento che, recuperati allo sguardo un po' naïf con cui guardiamo alle appartenenze e alle affiliazioni altrui, sappiamo che l'identificazione con lo Stato matura sempre in sentieri irti di cinismo, antipatia, diseguaglianze quando non di abusi di potere. In ogni parte del mondo. Cosa rappresenta per un tunisino o una tunisina uno Stato che nega possibilità di sviluppo? Che reprime, controlla, categorizza, sorveglia, disciplina – oltre che, certo, distillare dosi controllate di benevolenza paternalista? Basterebbe prestare più attenzione all'esperienza di vita dei soggetti che si incontrano sul terreno per coglierne una valutazione molto più disincantata del rapporto allo Stato e alle sue impalcature simboliche.

La complessità politica e affettiva (oltre che epistemologica e metodologica) della ricerca sul campo determina proprio questa compresenza di motivi apparentemente inconciliabili. Percepirsi ‘dentro’ e ‘fuori’, locali e stranieri, perenni abitanti della soglia, mediatori tra mondi, solidali ma critici. Pronti a schierarsi anche quando questo comporta la possibilità di veder tramutato il proprio statuto in quello di ospiti ingrati. Fare etnografia non significa diventare promotori o promotrici di un prodotto o dell'idea-rappresentazione di una nazione, bensì dell'umanità che la abita e delle cause che vanno sostenute per realizzare forme progressive di giustizia ed eguaglianza.

Ne va della nostra coscienza ma soprattutto dell'ambiziosa possibilità di fondare una nuova solidarietà di rapporti umani sul nostro pianeta, come si augurava Ernesto de Martino (2002).

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] In questo articolo provo per la prima volta ad applicare una modalità di scrittura che recepisca, senza imbarazzi per chi scrive, l'invito a una piena inclusività linguistica. Ho scelto di declinare i sostantivi e gli aggettivi per i quali avrei convenzionalmente dovuto utilizzare il ‘maschile universale’ flettendone le desinenze sia al maschile che al femminile. Mi rendo conto che questa opzione, già impiegata da diversi/e studiosi/e, possa appesantire e inficiare la scorrevolezza della lettura e chiedo pertanto a lettori e lettrici il beneficio di una benevola pazienza.

[2] Il tono inequivocabile con cui in questo contributo mi esprimo su Saïed non deve tuttavia far dimenticare quanto egli sia apprezzato da un'ampia porzione della popolazione tunisina. Né possono essere sottovalutate alcune letture, provenienti da osservatori e studiosi tunisini, nelle quali si afferma – e non senza ragione – che l'autoritarismo del presidente riconosce “dall'alto” e si nutre, in modo forse strumentale, anche di aspirazioni e registri che erano parte delle rivendicazioni espresse dal movimento rivoluzionario (cf. <https://www.middleeasteye.net/fr/opinion-fr/tunisie-referendum-constitution-kais-saied-transition-democratie>).

Riferimenti bibliografici

- Cordova G., 2022, *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Crapanzano V., 2000, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Sesto San Giovanni, Meltemi.
- de Martino E., 2002 (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Devereux G., 2012 (1967), *De l'angoisse à la méthode*, Paris, Flammarion.
- Hénia A., 2015, *Mémoires d'origine et gestion communautaire de l'intégration en Tunisie (XVIIe-XIXe siècles)*, “EtnoAntropologia”, 3(1): 73–88. <https://doi.org/10.1473/181>
- Jackson M., 2013, *Life Worlds. Essays in Existential Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Marcus G.E., Fisher M.J., 1998 (1986), *Antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi.
- Oliver de Sardan J.-P., 2004, *La rigueur du qualitatif. L'anthropologie comme science empirique*, “EspacesTemps”, 84-85-86: 38-50.
- Piasere L., 2002, *L'etnografo imperfetto*, Roma-Bari, Laterza.
- Scaglioni M., 2020, *Becoming the 'Abid. Lives and Social Origins in Southern Tunisia*, Milano, Ledizioni.

Giovanni Cordova, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia, Antropologia, Religioni (curriculum etnoantropologico) presso l'Università ‘Sapienza’ di Roma. Ha preso parte a progetti di ricerca inerenti al Nord Africa (Tunisia, Libia) e alle migrazioni internazionali. Attualmente è docente a contratto di antropologia culturale presso l'Università Federico II di Napoli e assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Catania, dove conduce uno studio sulla ritualità religiosa delle comunità di origine asiatica residenti in Sicilia. Ha recentemente pubblicato per le edizioni Rosenberg&Sellier il volume *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*.

Najet Gherissi: la dame de fer



Najet Gherissi

di *Diletta D'Ascia*

Ho conosciuto la scultrice tunisina Najet Gherissi per caso, alcuni amici mi hanno portato nel suo atelier a Gammarth, banlieue nord di Tunisi, sin da lontano ho iniziato a scorgere alcune sculture presenti nel suo giardino e il bleu outremer che caratterizza le sue opere. Najet ci aspettava sorridendo davanti la porta della sua casa atelier e, in effetti, prima ancora del suo lavoro, mi ha colpito questa donna così forte e generosa, come Tunisi stessa, una città che si mostra immediatamente con quelle note di accoglienza che le permettono di essere amata sin dal primo istante.

Nell'atelier di Najet si respira l'arte, non solo per la presenza di opere sue e di altri pittori e scultori che ho potuto ammirare, ma per un'atmosfera che forse si è un po' persa o dimenticata, uno spirito di condivisione in uno spazio che è anche un crocevia di artisti, un luogo che appare sospeso, in cui l'arte è protagonista e in cui ogni atto, opera, espressione diviene gesto di una rivoluzione culturale. Najet mi ha accompagnato in quello che è divenuto un piccolo viaggio nella storia dell'arte visiva tunisina contemporanea attraverso le sue opere, da cui è emerso quanto gli accadimenti storici più recenti abbiano inevitabilmente influenzato la produzione artistica degli ultimi anni in Tunisia.

Nata nel 1962, Najet Gherissi vive e lavora a Tunisi, ha studiato in Belgio a l'Ecole d'Art et de Décoration de Liège e, successivamente, ceramica al Bureau International des Métiers: fabbricazione di oggetti in ferro. Tornata in Tunisia, ha seguito corsi di pittura presso il Centre Vivant d'Arts de Rades e, dal 2004, realizza esposizioni personali e collettive in Tunisia e in altri Paesi; attualmente sta esponendo in Francia a Aix-en-Provence e il prossimo autunno le sue sculture saranno ospitate in Corea del Sud.

L'osservazione di ciò che la circonda influenza indubbiamente il lavoro di questa scultrice, curiosa, piena di fantasia, una persona che possiede l'abilità di rendere ciò che il suo sguardo attento cattura e di trasformarlo grazie alla sua visione, una donna che ha scelto il ferro come metallo prediletto per le sue sculture monumentali, la cui espressività è accentuata dal colore blu mediterraneo, il "bleu outremer" che la caratterizza e la distingue e che ricorda il blu di Henri Matisse e di Yves Klein, ma che richiama anche le origini profondamente mediterranee di quest'artista.

Ciò che personalmente ho colto e che mi ha affascinato è la delicatezza e allo stesso tempo la forza di queste sculture, i messaggi anche duri, sofferti che possono celare e che a volte colpiscono in modo inaspettato, basta osservarle da un'angolazione differente o nella loro completezza o soffermarsi a riflettere su ciò che realmente l'artista desiderava comunicare per rendersi conto di come quella dolcezza, quella delicatezza arrivi in realtà come un colpo durissimo che ci obbliga a riflettere, a divenire parte della sua arte, spingendoci a prendere una posizione.

Le sculture, i dipinti e le "tôles" di Najet Gherissi sono monumentali, per le dimensioni certamente, ma anche per l'impatto sull'osservatore; Najet, come lei stessa afferma, ha scelto di «lavorare sul monumentale», così come ha scelto il ferro come metallo da scolpire, una scelta coraggiosa e controcorrente. D'altra parte bisogna sottolineare che le opere scolpite da questa scultrice, sin dai suoi inizi, sono sempre state impressionanti per le loro forme originali, sia umane che animali, spesso realizzando animali antropomorfi e figure zoomorfe, ma anche per le loro dimensioni straordinarie che, inevitabilmente, necessitano di luoghi spaziosi.

Prima di approdare al ferro, Najet ha utilizzato ogni tipo di materiale, marmo, ceramica, legno, pietra, mosaico, dunque il suo è stato un lungo percorso che l'ha portata a scegliere in modo consapevole, ma anche istintivo, il ferro come metallo prediletto, materia povera e nobile allo stesso tempo, per cui ha provato e prova un amore particolare, è la sua fonte d'ispirazione. Quello che cerca di fare questa donna passionale e generosa è di dare a questa materia fredda la forma dell'amore, poiché la passione non conosce limiti né freddezza. In piena creazione il ferro si esprime in modo diverso, non è più il metallo di uso comune, ma diviene un mezzo d'espressione, una materia in divenire, un'opera che ci tocca e che obbliga a interrogarci su noi stessi. Ed è lì che lei interviene per creare una storia, per dare nuova vita al metallo, cercando di arricchire e di conferire nobiltà alla materia, rendendo il ferro simile e all'altezza di materiali quali il bronzo o il marmo.

Mi ha colpita profondamente la delicatezza di alcune sue sculture, una sorta di gentilezza che forse non ci si aspetta da un metallo come il ferro, ma è proprio qui che nasce l'arte di Najet, nel far dimenticare completamente l'utilizzo che si fa comunemente di questa materia per donargli una nuova vita, poiché «il duro è nel ferro, ma sono le emozioni a essere duttili»; il ferro, in fondo, è un ottimo conduttore che può essere scaldato, forgiato, attraversato dal fuoco, a differenza del legno che brucia e si consuma. «La violenza è nel ferro», afferma Najet, tra loro si instaura una lotta, «come quando si fa l'amore», e da questa lotta tra l'artista e la materia nasce qualcosa di diverso, di *altro*, è lì che lei interviene, anche in modo istintivo, dando un'altra vita all'opera. Ciò che accade quando quest'artista lavora la materia è dunque una specie di osmosi, una fusione straordinaria che si proietta poi fuori dal tempo e dallo spazio. Osservando le sue opere confessa di provare la stessa sensazione che si avverte quando si guarda un figlio, un figlio che sente illegittimo poiché senza padre, ma che vive con tutta la sua forza e la sua unicità, ed è in tale prospettiva che considera le sue opere in ferro non come oggetti di consumo, ma destinate a procurare un'emozione artistica.

Le opere di Gherissi nascono dalla sua immaginazione, visualizza l'opera, in un certo senso la sogna, «on est dedans» afferma con semplicità quando cerco di comprendere come prendono vita le sue opere; le idee arrivano così, a volte sente la necessità di realizzare uno schizzo, un lavoro preparatorio per la scultura – non bisogna infatti dimenticare che Najet non è solo una scultrice, ma disegna e dipinge – per poi lasciarsi guidare dal suo istinto e dalla materia nelle settimane o nei mesi successivi in cui lavorerà alla sua opera.

Najet ha realizzato diverse sculture con strumenti musicali, trasformando ad esempio un semplice primus, uno strumento tradizionale della cultura tunisina, un utensile che i giovani non conoscono e che veniva utilizzato nel passato quando si poneva la marmitta su un piccolo fornello a petrolio. Najet ha trasformato questo oggetto in uno strumento musicale, immettendovi, soffiandovi un'anima e facendolo diventare un'opera d'arte affinché possa resistere nel tempo.

Alcune sculture nascono a partire e recuperando materiali riciclati, ad esempio la scultura del toro è stata creata dal recupero di una moto; Najet nelle sue installazioni conferisce un'altra vita a semplici oggetti, è il caso di *La violiniste*, *Le temps*, *La femme au bouquet*, in cui forgia, piega sotto la sua forza e la sua creatività il ferro, rendendo omaggio, nelle loro dimensioni reali, a figure o a strumenti ormai scomparsi.

Diverse sono le sculture di Gherissi che vedono gli strumenti musicali protagonisti, a volte realizzati a partire dalla sovrapposizione di lamiera disposte in parallelo così da creare quella trasparenza e leggerezza che rappresentano la fluidità musicale. Abbiamo la percezione, osservandole, di sentire la musica provenire da queste opere, quasi l'occhio vedesse e rinviasse all'orecchio una musica invisibile scolpita da Najet. Emerge dunque anche il desiderio, sempre presente nell'artista, di far incontrare le arti e, con un'intenzione forse simile, ha dato vita a forme ibride tra pittura e scultura, iniziando a dipingere sul metallo e realizzando “*tôles*”, lamiera in ferro, scolpite e dipinte.

In questo percorso si è lasciata guidare, ancora una volta, dal suo istinto, scegliendo di non abbandonare del tutto la scultura ma di tornare alla pittura, dipingendo l'acciaio come fosse una tela. Nel suo atelier ho avuto la fortuna di poter apprezzare da vicino una di queste opere che a una certa distanza danno l'illusione di trovarci davanti a un dipinto su tela, per poi renderci conto che l'opera realizzata è frutto di un lavoro molto più lungo e laborioso; un'opera straordinaria, maestosa, dai colori vivaci, la lamiera diviene un supporto, una tela su cui lavorare, scolpire, incidere, un lavoro che richiede forza, pazienza, attesa. Mi spiega infatti che dipingere un'opera di questo tipo necessita di molto tempo e cura per scolpirla, si tratta di una pittura a olio su lamiera, dunque l'artista deve passare il colore in strati successivi, lasciando il tempo necessario affinché ogni strato possa asciugarsi, così da rendere le vibrazioni cromatiche che daranno vita alle figure dipinte.

La *tôle* è forata, affinché possa essere apposta dietro una fonte di luce che la illumini e che faccia riacquistare, a un'opera piatta, la tridimensionalità; sono opere lavorate con la fiamma ossidrica, tagliate, saldate, dipinte, quadri metallici che posseggono una forza visiva straordinaria, in cui a volte omaggia Cézanne o Picasso e che dipinge come scolpisce e lavora il metallo, o dipinti ispirati a Klimt, da cui ha tratto ispirazione per realizzare il suo “bacio”. La scultura “*La dame aux jumelles*”, esposta

al MACAM, Musée National d'Art Moderne et Contemporain di Tunisi nasce, ancora una volta, dall'osservazione e dalla curiosità di quest'artista, la quale trovandosi in un ristorante ha visto una donna con dei grandi occhiali... la scintilla creatrice si è innescata e Najet ha realizzato questa magnifica scultura in cui il cannocchiale prende il posto degli occhiali e in cui, ancora una volta, il bleu outremer è protagonista.

Al MACAM possiamo ammirare anche altre opere di Najet, il monumentale "*Body – Drawers*" e figure estremamente stilizzate con arti esagerati in cui l'uso del blu richiama la nostra attenzione come "*The man of the newspaper*", un uomo seduto intento a leggere un giornale, una figura longilinea come molte di quest'artista. Diverse sono le figure zoomorfe: la capra con uno strumento musicale, la monumentale giraffa, il gallo, un animale che ama e scolpisce frequentemente, basti pensare a tutta la serie "*Chair de poule*", da cui emerge anche la sottile ironia del gioco di parole che trasferisce nella materia. Ironia che ritroviamo nella splendida scultura di una donna africana, incinta; Najet aveva infatti compreso che alla mostra in cui avrebbe esposto l'opera avrebbero preferito non fosse una donna nera a essere rappresentata e così ha deciso che la donna sarebbe stata incinta, con una grande pancia, pronta a generare altre donne e uomini neri.

In queste sculture si riconosce l'umorismo di questa donna, l'aspetto più dolce e quasi innocente presente ad esempio in "*Le talon rouge*", chi di noi da bambino non ha indossato le scarpe di un genitore? In quest'opera vediamo le scarpe rosse, enormi, che una figura blu, un bambino, cerca di indossare, emerge l'ironia del soggetto scelto, ma anche un lavoro maestoso, il corpo blu con un grande cappello e la presenza di alcuni fiori sulla figura donano all'osservatore un senso di quiete e un istintivo ritorno all'infanzia.

L'infanzia, ma in tutt'altra declinazione, è protagonista anche di "*Le jugement*", un'opera dura, che si impone e ci chiama a riflettere, tragica e dolce allo stesso tempo. Si tratta della scultura di un bambino con una cartella che con il dito indica qualcosa: nel vederla d'istinto si immagina un ragazzino che va a scuola, un'atmosfera di serenità, un bambino con tutta la vita davanti a sé. La scultura è dipinta con i colori che Gherissi predilige, il blu oltremare, il rosso della maglietta, ciò che il bambino indica potrebbe essere qualunque cosa, ma è solo voltandoci e vedendo l'opera nella sua interezza che, improvvisamente, comprendiamo chi sia quel ragazzino.

Di fronte alla scultura, Najet ha realizzato una *tôle* in cui ha ritratto i capi di Stato responsabili della morte del bambino, che non è altri che il profugo siriano morto annegato in mare e ritrovato sulla spiaggia alcuni anni fa, che divenne un simbolo di tante vittime. Il suo gesto acquista un significato del tutto diverso, è un *j'accuse*, forte, netto nei confronti dei responsabili, di chi ha rubato l'infanzia e ogni sogno d'avvenire. È un'opera dura, Najet sceglie di mostrarci il bambino ancora vivo e questo ci destabilizza, ci colpisce ancora più profondamente, afferma infatti che per lei quel ragazzino non è mai morto, lo immagina vivo, ma questo ci spinge anche a pensare a tutti gli altri bambini che sono morti e, molto probabilmente, moriranno. La tridimensionalità delle figure che fuoriescono dalla tela di acciaio rende l'opera viva, grazie anche alla mescolanza di generi. L'artista riesce ancora una volta a esprimere l'emozione, l'energia, il movimento, i gesti del corpo tramite il vigore del tratto e la forza del colore.

Questa tecnica in cui arriva a una fusione tra il dipinto di una *tôle* e una scultura era già stata utilizzata dalla scultrice in altre opere, ad esempio in *Un passo avanti*, realizzata nel 2014 in cui due piedi umani sfondano un muro, suggerendo un momento di liberazione. Questo gesto incarna il momento della svolta, mostra il movimento deliberato di un individuo che desidera e agisce per liberarsi dall'oppressione. Un gesto che può essere anche visto come rappresentativo di un movimento collettivo che ha rotto il silenzio durante il periodo della rivoluzione, un passo tra molti fatti e molti ancora da compiere, un primo passo che innesca un processo di liberazione e che ci ricorda che qualunque rivoluzione, affinché possa compiersi, è un processo in continuo movimento.

Vi è una scultura monumentale di Najet Gherissi che in qualche modo ha segnato artisticamente il momento della rivoluzione, realizzata durante il periodo in cui Ben Ali era ancora al potere, con un significato dunque differente da quello che poi assunse, rimasta nel suo atelier a causa di uno slittamento della mostra in cui avrebbe dovuta esporla e poi presentata al pubblico in piena

rivoluzione. Il 18 ottobre 2011, dunque alcuni giorni prima di quel 23 ottobre che ha segnato la Tunisia, una data indimenticabile per i tunisini che hanno potuto votare per la prima volta in piena libertà, ha avuto luogo un'esposizione collettiva, "*Je vote*"; finalmente liberi dalla censura politica che avevano subito nel periodo precedente la rivoluzione, gli artisti si trovavano ora di fronte a un'altra censura alla quale, con coraggio e resistenza, si opposero. Najet Gherissi ha installato, il 18 ottobre 2011, la sua scultura monumentale in avenue Bourguiba, nel centro di Tunisi. Un gigante da cui escono figure che vengono stritolate, calpestate, alcune le vediamo nel tentativo di rovesciarlo, letteralmente, facendo forza sotto il suo tallone per sollevarlo e spingerlo a cadere in avanti. L'opera era destinata a ricevere i graffiti e i segni degli artisti e del pubblico presente, tuttavia i salafiti si presentarono attaccando gli organizzatori e gli artisti presenti a avenue Bourguiba, tentando di bloccare l'esposizione e di distruggere l'opera di Gherissi.

L'arte diviene, dunque, concretamente il simbolo della resistenza, un segno di speranza grazie agli artisti che si assumono dei rischi con le loro opere. In quel periodo, a seguito della primavera araba, viene messa in atto una vera e propria rivoluzione culturale da parte degli artisti che scendono in strada, coinvolgendo il pubblico, organizzando mostre ed esposizioni al di fuori dei contesti museali. Per gli artisti la città non è più un luogo da rappresentare, ma uno spazio dove agire e lavorare alla trasformazione della realtà.

Najet parla a lungo della mancanza di opere d'arte negli spazi pubblici nelle strade in Tunisia, manca in questo senso una tradizione, basti pensare che alcune opere monumentali di Najet commissionate da alcune città in Tunisia sono state rubate, tra cui "*Le cheval de Jukurta*" esposto in una rotonda a Gafsa, nessuno sa dove sia finita quest'opera voluminosa e pesante, stesso destino per "*Le cheval fleuri*" a Kasserine, manca dunque una certa abitudine a vedere e a esporre opere d'arte al di fuori di contesti e spazi più tradizionali, una consuetudine che gli artisti dopo la rivoluzione hanno iniziato a rompere.

Spiega bene il concetto un'espressione che utilizza Najet per parlare di questo periodo, afferma «on a attaqué la rue», gli artisti hanno portato l'arte nelle strade, poiché l'arte viene creata per se stessi e per gli altri e crea una connessione tra le persone, spinge a riflettere, a porsi domande, ecco dunque comprensibile – ma non certo giustificabile – la reazione degli integralisti che si sono sentiti minacciati dall'opera di Najet, percependo la potenza e la forza dell'arte in un momento in cui si riversava nelle strade, così che tutti potessero esserne pervasi. Probabilmente non tutto il pubblico aveva e ha gli strumenti necessari per comprendere un'opera d'arte, ma essere circondati dall'arte cambia la percezione delle persone, modifica la visione che hanno di loro stessi e del mondo, li spinge ad aprirsi agli altri, fin quando l'arte non arriva infine a rispecchiare la città come "ville ouverte". Najet mi parla ad esempio di alcune sue esperienze con i bambini con cui ha dipinto o altri di un quartiere popolare che ha accolto nel suo atelier, racconta che questi ragazzini si sono interessati con grande curiosità alle sue opere, rimanendone affascinati, le hanno posto domande, così che questi incontri divengono anche un atto concreto per salvarli dall'oscurantismo o anche da un appiattimento al quale spesso assistiamo.

"On a attaqué la rue" non è tuttavia solo il simbolo della connessione creatasi con il pubblico, ma anche il simbolo del diritto dell'artista di poter creare liberamente. Dopo la rivoluzione gli artisti hanno occupato le strade, i luoghi pubblici e i muri con le loro performances, installazioni, graffiti, non è insolito oggi, infatti, vedere magnifici graffiti e murali realizzati da artisti; dopo la rivoluzione l'arte è divenuta, concretamente, per tutti, irrompendo nelle strade e nella vita delle persone, così che in questo periodo si può dire che l'arte non sia mai stata così vicino alla gente e alla vita.

Le gallerie d'arte dopo qualche mese hanno iniziato a organizzare esposizioni collettive, Najet stessa ha preso parte a diverse mostre con le sue opere, la Printemps des Art ad esempio è stata la più grande manifestazione in Tunisia mai realizzata, con 150 artisti provenienti da tutto il Paese; nel 2015 è stata fondata un'associazione e sono state promosse una serie di esposizioni con artisti di tutto il mondo. Hanno lavorato e vissuto insieme, dando vita a una convivialità divenuta carburante per la loro arte, in uno scambio continuo, in cui non solo hanno sperimentato artisticamente, ma ne sono usciti

arricchiti da un punto di vista umano, poiché la relazione umana era stata posta al centro dell'esperienza.

A guardar bene, gli artisti impongono oggi una riflessione sull'opera d'arte in relazione ai nuovi media e ai nuovi luoghi di esposizioni; hanno fatto ricorso a nuove pratiche e nuove forme d'arte (street art, installazioni, performance, video art, digital art, video mapping...) rompendo con le forme convenzionali delle generazioni precedenti. Oggi molte manifestazioni condividono l'idea di recuperare luoghi solitamente non destinati all'arte e mai pensati per accogliere attività artistiche, spazi che offrono agli artisti la possibilità di installare le proprie opere al di fuori del contesto abituale; il museo e le gallerie d'arte non sono più i luoghi privilegiati per accogliere le forme dell'arte contemporanea. Il patrocinio di Vermeg, in questo periodo, è stato per Najet come per molti altri artisti, un sostegno fondamentale, che ha permesso di creare e dare vita a molte mostre ed esposizioni. Le sculture di "bancs", di panchine, sono un'altra serie interessante di questa scultrice, una delle prime opere che ho scorto nel suo giardino e che ha realizzato in decine di declinazioni differenti e che hanno assunto dopo il periodo della pandemia un significato ancora più profondo. Le sculture delle panchine hanno sempre una figura zoomorfa o umana e accanto un posto lasciato vuoto, il vuoto dedicato a "qui est parti", coloro che sono partiti per un altro mondo, Najet evita sempre di evocare in modo diretto la morte, ancora una volta si percepisce la sua delicatezza e sensibilità.

In una di queste sculture vediamo la figura di un signore con alcuni fiori, Najet raffigura qui un uomo che ha perso la donna amata e che continua ogni giorno a sedersi su una panchina e a portarle dei fiori. La panchina diviene luogo di comunicazione tra il cielo e la terra, l'atto di sedersi su uno dei suoi bancs, assume una connotazione più profonda, ci si siede, si ricorda chi è partito, si instaura un legame, un modo per fermarsi, riflettere, forse sentirsi meno soli e poter colmare il vuoto lasciato.

Najet Gherissi non ha scelto di essere un'artista, ma di essere se stessa, si pone "devant la matière" ed è così che nasce un'avventura, la creazione di una storia, ogni volta diversa, ma fedele alla sua visione dell'arte e della vita. Najet è stata la prima donna e la prima scultrice ad aver scelto il monumentale, il blu e il ferro; *la dame de fer*, come l'hanno soprannominata poiché da questo corpo piccolo ed esile emerge un'incredibile forza, energia e ironia, con questa materia ha scritto e continua a scrivere una storia di convivialità, esperienze di dialoghi e conversazioni ricche e piene di follia.

Najet si dice ottimista, poiché crede fortemente che la vera rivoluzione culturale stia iniziando, sebbene non in molti se ne rendano conto, tuttavia quando vede i giovani uscire per la strada e afferrare i loro strumenti musicali o dipingere i muri dando vita a nuove forme d'arte interessanti e commoventi, questo le dà speranza per il futuro. L'arte, d'altra parte, è la vera rivoluzione innescata, è una forma di resistenza, l'ossigeno della vita, il motore che continuerà a mantenere viva la rivoluzione e a spingerci a credere che un mondo come quello creato dall'immaginazione di Najet Gherissi sia possibile e vicino dall'essere concretizzato. Da parte mia voglio credere che le sue sculture rubate abbiano scritto una nuova storia, che si siano inserite nel percorso di una rivoluzione culturale, nel sogno di comunicare e risvegliare dall'oscurantismo, che abbiano incontrato persone che siano rimaste affascinate, destabilizzate e che siano state spinte a riflettere da quel *bleu outremer*, quel colore che resiste a tutte le intemperie e che sottolinea, ancora una volta, la presenza e la comunanza nel Mediterraneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Diletta D'Ascia, laureatasi a Roma al D.A.M.S. in Teorie psicoanalitiche del Cinema, ottiene un riconoscimento di merito al Premio Tesi di Laurea Pier Paolo Pasolini, con la sua tesi. Vive e lavora tra Roma e Tunisi; dirige e scrive vari cortometraggi e mediometraggi e pubblica articoli e saggi in varie riviste. È fondatore e Presidente dell'Associazione Culturale Gli Utopisti, con cui dal 2010 si occupa di realizzare corsi di formazione di cinema e progetti legati al sociale, in particolar modo contro la violenza sulle donne.

Fuggiti da stranieri, morti da sconosciuti: politiche e geografie di vita e di morte nel Mediterraneo tunisino



Sfax, cimitero di tombe senza nome (ph. Silvia Di Meo)

di Silvia Di Meo

Sotto il pelo delle acque mediterranee di Kerkennah o Mahdia, nella camera mortuaria dell'ospedale Habib Bourguiba di Sfax, nel deserto di Ras Agedir oltre il check point di Ben Gardane che separa la Tunisia dalla Libia, nella terra polverosa del cimitero di Lajmi a Sfax, giacciono, senza riposo, diverse migliaia di corpi di persone senza nome, sconosciute. Una necrogeografia – che articola le sparizioni forzate del bacino centrale – dove “sconosciuti” diventano tali perché etichettati come “stranieri”: i “neri”, i “migranti”, i “diversi” che popolano, vivono e lavorano gli spazi di passaggio, di arrivo, di partenza ma soprattutto di controllo della Tunisia. Così, “stranieri” e “sconosciuti”, diventa un binomio inscindibile su cui si articolano le politiche e le geografie di morte delle frontiere.

Le persone migranti decedute sono seppellite come “sconosciute” dopo un percorso impervio dal Paese di origine lungo la rotta migratoria mediterranea, dove le politiche di non accoglienza dell'Unione Europea hanno esternalizzato le proprie frontiere provocando la morte violenta di chi le attraversa. Queste frontiere trovano ragion d'essere non solo nella negazione della vita, ma anche nella rimozione della morte, delle storie e della Storia; queste frontiere rendono estranei e stranieri ad un luogo le persone non riconosciute come aventi diritto di esistere; rendono ostili gli spazi marginali impedendo il riconoscimento di un nome o di un'identità poiché spogliano la vita degli “altri” di tutto il suo valore.

In uno scenario simile, la Tunisia è diventata nel corso degli ultimi anni, principale attore nell'implementazione di queste politiche, nonché principale area geografica dove corpi di persone straniere, poi rese sconosciute, hanno attraversato, vissuto e combattuto i meccanismi frontalieri di razzializzazione che svalutano le loro esistenze.

La terra maghrebina a sud del Mediterraneo è stata progressivamente trasformata in una zona di sicurezza migratoria dove le persone sono respinte dentro specifiche categorie svalutanti: gli infetti e gli untori durante l'epoca pandemica, i responsabili di una "sostituzione etnica", gli oppositori della tradizione culturale e religiosa locale, sono tante le definizioni criminalizzanti che li colpiscono da più parti: privati in terra del diritto d'asilo e dei diritti fondamentali, deportati alle frontiere libiche e algerine e lasciati morire nel deserto; perseguitati in mare, uccisi o lasciati morire.

Tunisia, inferno nascosto

Per molto tempo, gli studi sulla violenza migratoria hanno distinto il genocidio, inteso come uccisione cosciente e attiva, dalla morte in migrazione, intesa come passiva accettazione della perdita di vite umane nell'impegno di salvaguardare i confini. Tuttavia è importante dimostrare come questa distinzione tra genocidio e gestione della migrazione mediterranea è ormai sempre meno netta: sulla passività delle autorità che lasciano morire i naufraghi attraverso omissioni di soccorso o ritardi nell'avvio di procedure di salvataggio, si innescano responsabilità attive – tangibili, visibili e documentate – nel causare direttamente e coscientemente le morti. Il mare tunisino, in particolare, è oggi scenario di questo consapevole e attivo meccanismo di attentato alla vita e di naturalizzazione della morte.

A partire da luglio 2021 [1] ho incontrato in Tunisia diverse persone di origine subsahariana sopravvissute a naufragi "provocati" dalle autorità intervenute nelle acque di Sfax. Il 10 luglio di quell'anno, la Guardia Costiera tunisina aveva fermato una barca di circa 40 persone subsahariane, mettendole in pericolo:

Uno degli uomini della Guardia costiera tunisina è montato sulla barca e ci ha chiesto dove andavamo, noi abbiamo risposto che andavamo in Italia, lui ha risposto che nessuna andava in Italia ma che saremmo morti lì (...) ci ha detto che avrebbe controllato la barca per capire se era a posto e lasciarci andare, è andato sull'altra barca e ci ha chiesto di cosa avevamo bisogno, noi abbiamo risposto acqua, sulla loro barca c'era altra acqua, ci hanno ripetuto che saremmo morti lì, noi abbiamo pensato che volessero dei soldi, qualcuno di noi ha controllato per dare soldi, ma loro non volevano soldi ma ci hanno ripetuto che saremmo morti lì. Hanno lanciato l'ancora dentro la nostra barca, buciandola, e l'acqua è cominciata a entrare, la gente ha cominciato a urlare, quelli del lato destra sono saltati verso l'altra barca, la nostra si è rovesciata (Majolie, migrante camerunense, 2021).

"Ci hanno detto che saremmo morti lì". Majolie e gli altri sopravvissuti ripeterono più volte queste parole durante il lungo racconto. Un atto verbale e materiale di violenza che nei mesi successivi continuai a registrare nelle testimonianze di altri fatti analoghi. Infatti, nel corso del 2021, 2022 e 2023, le intercettazioni in mare ad opera delle autorità tunisine sono cresciute esponenzialmente e – parallelamente – i casi di naufragi provocati [2]. Speronamenti, uso di armi o bastoni, furto di motori accompagnano la promessa di morte dei militari che intercettano le barche delle persone subsahariane in mare [3]: "Non c'è Italia per voi, morirete qui"; "il vostro viaggio si ferma qui"; "non toccherete terra" sono le frasi che vengono pronunciate prima o durante le aggressioni.

Anche i respingimenti via terra dalla Tunisia verso la Libia – che dal 2019 sono diventate pratiche ricorrenti – vengono praticati con le stesse intenzionalità. Kone, una sopravvissuta a uno di questi episodi, mi raccontò nel 2021 quello che lei aveva vissuto con la sua famiglia nel limbo libico:

Era notte e ci hanno lasciato in mezzo al deserto. Eravamo circa 50/60 persone, davanti ai pullman c'era la polizia tunisina, sia davanti che dietro. Nel deserto ci hanno ordinato di andare verso la Libia, hanno

cominciato a picchiare tutti e ci hanno detto che non avremmo più rivisto nessuno, che sarebbe finita lì (Koné, migrante ivoriana, 2021).

Le autorità tunisine da diversi anni sono solite attuare pratiche di respingimento alla frontiera libica, abbandonando nel deserto uomini, donne e bambini senza alcuna assistenza, minacciandoli con le armi di recarsi in Libia, aggredendoli e colpendoli fisicamente. Il caso del respingimento di centinaia di persone subsahariane nel luglio 2023 – prelevate dalla città di Sfax e abbandonate nel deserto libico – ha goduto di grande attenzione da parte della cronaca internazionale [4], sebbene non sia stato il primo caso di un atto così violento ma solo uno dei più eclatanti che dal 2019 contraddistinguono le politiche migratorie in Tunisia [5]. Infatti, da Sfax, al mare aperto fino al confine tunisino-libico esiste una geografia mediterranea – più o meno visibile – all’insegna della militarizzazione che ha disegnato spazi di morte (Kobelinsky 2017) coincidenti spesso con zone d’ombra.

Una necrogeografia che è stata invisibilizzata a lungo in Tunisia, sottotraccia di una carta europea dell’accoglienza: considerata Paese sicuro, la Tunisia è stata eletta ad alleata dell’Europa nel controllo migratorio e nella gestione delle domande di asilo e di protezione. Con questa veste, è stata supportata logisticamente dalle grandi organizzazioni internazionali e sostenuta economicamente e pubblicamente dagli Stati europei nell’implementazione di procedure di accoglienza e selezione, godendo di un’immagine pubblica rispettosa: Paese aperto, democratico e accogliente, soprattutto paragonato alla vicina Libia. Eppure, dal ritorno volontario forzato fino alla strategia della pseudo-accoglienza, sono numerosi i metodi utilizzati per controllare, smistare e allontanare le persone migranti, non solo da parte del potere securitario delle forze dell’ordine ma anche dai funzionari delle grandi organizzazioni Onu dell’Oim e dell’Unhcr [6].

Una gestione umanitaria della protezione e dell’accoglienza che ha mascherato a lungo un approccio repressivo, offrendo alle persone richiedenti protezione una versione umanitaria di politiche securitarie [7]: “*La Tunisia è un l’inferno nascosto*” ripetevano le persone migranti che hanno affrontato gli sfratti dai centri di accoglienza di Unhcr e Oim a Medenine, la mancanza di assistenza medica e legale a Zarzis, la negazione del diritto di asilo a Tunisi, il razzismo diffuso capillarmente, nel silenzio invisibile che ha coperto a lungo queste violenze [8].

Con il discorso del Presidente tunisino Kais Saied, nel febbraio 2023, è stata ufficialmente legittimata l’escalation del razzismo contro i “nemici” della Tunisia [9], divenuti di fatto un diversivo alla rabbia sociale scatenata dalla gravissima crisi economica: la legittimazione – verbale, pubblica, ufficiale – della discriminazione razzista ha approvato un vortice di violenza fisica, verbale e sociale verso le persone nere residenti o transanti in Tunisia [10], rendendo visibile la loro esposizione alla razzializzazione conclamata socialmente e politicamente già da diversi anni. Omicidi, pestaggi, aggressioni per strada hanno incendiato la terra oltremare rendendo ancora più pericolosa la vita di coloro che – da stranieri – vivevano in Tunisia.

Prima i tunisini ti schiacciavano il piede sorridendo. Prima negavano che ci respingevano in Libia o ci abbandonavano in mare, prima era l’inferno nascosto. Adesso ci uccidono per strada, in mare e in terra, e non lo negano più. Siamo ufficialmente il nemico e siamo costretti ancor più di prima a scappare (Bintou, migrante ivoriana, 2023).

Con il progressivo sostegno europeo – rinnovato recentemente dall’ultimo Memorandum tra Italia e Tunisia [11] – la Tunisia ha ormai dismesso ogni maschera di regione accogliente, mostrando un nuovo volto pubblico: da “inferno nascosto” è diventata visibilmente una terra ostile alle persone straniere e migranti per cui la fuga in mare è diventata l’unica strada percorribile:

Fuggiamo da stranieri in un Paese dove abbiamo vissuto, lavorato, dove abbiamo chiesto accoglienza e abbiamo trovato razzismo. In mare veniamo fermati dalla guardia nazionale, gli stessi che ci hanno cacciato dalla Tunisia e non ci hanno mai riconosciuti (Majolie, migrante camerunese, 2023).

Se da un lato l'Europa delega alla controparte tunisina, in una logica di esternalizzazione dei confini, il compito di controllare le frontiere e la migrazione non autorizzata, dall'altro insiste sulla necessità di fermare i migranti con ogni mezzo necessario, arrivando ad accettare l'uso della violenza in mare e in terra contro le persone che tentano di attraversarlo, pur di mantenere la sovranità nazionale degli Stati europei.

In tal senso, la morte in e per migrazione non va intesa soltanto come un effetto collaterale delle politiche di deterrenza, ma il prodotto diretto della violenza politica di frontiera implementata dall'Unione Europea. Tale logica sostiene il sistema necropolitico (Mbembe 2003) europeo che governa le zone di confine (Khosravi 2019), dentro il quale la morte e la sparizione vanno analizzati come passaggi complementari e non scindibili all'interno della complessa macchina della selezione ed espulsione che colpisce le persone in movimento. Come già emerso nel saggio di Salvador e Denunzio (2019) gli elementi caratterizzanti questo tipo di morti sono: l'alto numero di vittime, le dinamiche di opacità che le rendono invisibili, la violenza specifica riservata a una certa comunità, la frammentazione delle responsabilità e la negazione del riconoscimento.

Iscritti in una storia specifica, i naufragi non vanno letti come tragedie incontrollabili né come fenomeni inarrestabili. Essi sono il frutto di politiche ben precise che irregolarizzano lo spostamento delle persone che si muovono da sud verso nord e fanno del rischio della morte o della morte stessa un normale passaggio del processo migratorio. Pertanto, morire al confine è solo l'ultimo anello del sistema di repressione e violenza che governa e modella il regime frontaliero, costruito su una geografia di spazi di morte intrecciata ad un insieme di politiche di violenza.

Corpi interdetti

Dentro la logica securitaria che domina il governo degli spostamenti umani nel Mediterraneo, è possibile rintracciare una linea di continuità tra le violenze contro le persone migranti – o meglio, il tentativo di annientamento costante di qualunque loro traccia – e la gestione dei loro corpi dopo la morte: se i corpi viventi delle persone in movimento sono percepiti come una potenziale minaccia alla sicurezza e costantemente monitorati attraverso i dispositivi di frontiera e i suoi approcci punitivi, i cadaveri degli aspiranti migranti vengono ignorati e abbandonati dalle autorità statali e internazionali. Così, la necro-violenza che colpisce le persone in movimento ricade sui corpi di quelli il cui movimento è stato arrestato dallo stesso dispositivo frontaliero, condannandoli all'oblio di un silenzio senza giustizia e all'anonimato di sepolture senza memoria.

Di corpi sconosciuti e senza nome ne è piena la Tunisia. Questo perché – tanto in Tunisia come in tutta l'area euro-mediterranea – le autorità ufficiali non tengono registri delle sparizioni e non utilizzano un sistema di ricerca unico e condiviso dagli attori preposti a tale scopo, lasciando spesso i corpi in fondo al mare o compiendo sepolture senza che vengano raccolte le informazioni necessarie all'identificazione (Kobelinsky, 2019; Zagaria, 2019). Così, in assenza di una procedura univoca di recupero e identificazione dei corpi, nonostante gli sforzi di associazioni di cittadini e società civile, la maggior parte delle salme rimane inaccessibile e non identificata: le persone migranti morte e disperse vengono ignorate e la gestione dei loro corpi circoscritta dall'ambiguità legale e burocratica (Robins, 2016). Tale noncuranza è in Tunisia un elemento trasversale – a prescindere dalle nazionalità – ma particolarmente marcato nel caso delle persone di origine straniera, in particolar modo subsahariana.

Dalla partenza per mare come estranei alla morte e al seppellimento come sconosciuti, si tratta di un *continuum* di negazione delle esistenze, costruito e implementato da diversi attori: la Guardia costiera, la Croissant Rouge tunisina, il Comitato Croce Rossa internazionale, la Polizia scientifica, la Medicina legale degli ospedali e i Comuni.

In questo team articolato e composito, è alla Guardia Nazionale che viene riconosciuto un ruolo preminente: le sue mansioni di dissuasione delle partenze – financo alla morte – rappresenta, secondo gli attori implicati nei processi di recupero e identificazione, una prassi ufficiale, che ben spiega la continuità tra le operazioni di morte e quelle di recupero dei morti.

Noi non vediamo che i cadaveri ma la guardia marittima conosce tutti i migranti che cercano di partire. Fanno una barriera e cercano di bloccare le loro partenze. Credo ci sia una collaborazione tra Tunisia e Italia per limitare le partenze lungo tutte le coste. La guardia nazionale si occupa anche di recuperare i corpi, noi non abbiamo possibilità di farlo. Loro sono i primi che hanno a che fare con queste morti (Dottor Samir Matoug, responsabile medicina legale Università di Sfax, 2021).

È alla Guardia nazionale che si rivolge la Croissant Rouge Tunisina o il Comitato della Croce Rossa Internazionale quando quest'ultime vengono contattate dalle famiglie di persone disperse o dalle comunità locali. Queste organizzazioni umanitarie avrebbero un iter specifico di accompagnamento dei familiari – dal riconoscimento delle vittime fino alla sepoltura. Tuttavia, come dichiarato dai rappresentanti e funzionari di tali organizzazioni, questo tipo di supporto logistico e burocratico non è sempre praticabile, in quanto le volontà dei singoli soggetti territoriali coinvolti – dalle forze di polizia ai Comuni – viene spesso a mancare, determinando ritardi e inadempienze.

Inoltre, secondo il personale medico e sanitario degli ospedali di Sfax, tale procedura viene applicata quasi esclusivamente per le persone migranti di origine tunisina: i corpi delle persone straniere in Tunisia sono per la quasi totalità dei casi non identificate e sepolte senza riconoscimento a causa delle difficoltà – dettate da discriminazioni sistemiche – che impediscono ai familiari presenti sul territorio tunisino di accedere a tali procedure. Questa mancanza è stata più volte rappresentata dalle persone straniere che hanno tentato di identificare i propri cari, rivolgendosi alle autorità competenti in materia:

Mi sono recata più volte all'ufficio della Guardia nazionale di Sfax per identificare mia sorella morta in mare. Non mi hanno voluto ricevere, hanno detto che non si poteva fare, che non sapevano dove fosse il corpo. Mi hanno impedito di vederla e di seppellirla (Bintou, migrante ivoriana, febbraio 2023).

Nel corso del 2023, in coincidenza con la diffusione di un'intolleranza sempre più capillare in ogni ambito della vita sociale, la situazione è ulteriormente peggiorata e i familiari subsahariani di persone decedute in mare non solo non hanno avuto nessuna possibilità di poter accedere alle procedure di riconoscimento in autonomia, ma sono stati anche abbandonati dagli organismi umanitari della Croce Rossa Internazionale che si è sottratta alle attività di accompagnamento delle famiglie giustificando tale mancanza con l'assunzione di nuove procedure interne a fronte della situazione di repressione politica e sociale.

Intanto, gli ospedali locali di Sfax – luogo di maggior concentrazione dei cadaveri delle persone migranti recuperate dal mare – si sono riempiti di corpi di sconosciuti che hanno sostato per mesi nelle camere refrigerate adibite a tali scopo e poi sono stati inumati senza nome; centinaia sono rimasti nella camera mortuaria dell'Ospedale universitario Habib Bourguiba senza un nulla osta delle autorità che autorizzasse la procedura di tumulazione, anche in mancanza di posti disponibili per il seppellimento nei cimiteri locali [12]. Così, mentre i familiari di queste persone richiedevano a gran voce il diritto di poter riconoscere e seppellire i propri parenti, le autorità lasciavano che i corpi marcissero nei corridoi degli obitori [13].

Queste criticità sono state aggravate dal fatto che non tutti gli ospedali o gli uffici di medicina legale in Tunisia effettuano il prelievo del DNA dai cadaveri o la raccolta dei dati *post mortem*, soprattutto quando numerosi naufragi verificatisi in contemporanea sovraccaricano le strutture ospedaliere e alimentano il lavoro delle équipes mediche. Ciò comporta che nessun riconoscimento potrà essere facilmente e agevolmente effettuato a distanza di tempo dalle inumazioni, limitando ulteriormente il diritto al riconoscimento e alla cerimonia funebre per queste persone “non degne di lutto” (Butler 2013).

Come dimostrato dal caso di Zarzis del 21 settembre 2021 – quando i corpi di 18 persone tunisine partite in barca verso l'Europa e morte in mare furono seppellite nel Cimitero degli sconosciuti Jardin d'Afrique senza alcun riconoscimento – tali inadempienze sono strutturali e raccontano molto

dell'approccio che ha guidato e guida il soccorso, la ricerca e l'identificazione dei corpi delle persone migranti, ma anche il rispetto dei diritti fondamentali, in particolare quello del lutto e del diritto a conoscere la verità per i familiari [14]. In questo senso, il caso di Zarzis è stato rivoluzionario: il movimento 18/18 nato da questa tragedia ha lacerato la cortina di silenzio che avvolge il dispositivo di frontiera mediterraneo, ha de-naturalizzato la morte per migrazione e l'ha fatta tornare un tema di dibattito, mettendo in discussione in Tunisia la credibilità delle procedure messe in atto per il recupero dei cadaveri e la loro identificazione nel corso degli anni. Il tema è stato riaperto, dentro un processo pubblico che non riguarda solo il naufragio dei 18 di Zarzis ma il sistematico approccio al tema degli scomparsi nell'area maghrebina ed euro-mediterranea.

Queste sepolture anonime o non sepolture – che testimoniano delle morti a causa dell'esternalizzazione delle frontiere europee e degli accordi con i Paesi terzi – hanno sollevato numerose questioni che riguardano la Tunisia ma anche i Paesi mediterranei: Quale supporto per le famiglie che denunciano le scomparse alle autorità? Quali procedure hanno guidato la ricerca e l'identificazione delle centinaia di vittime, autoctone e straniere, seppellite nel territorio nazionale? Quali risorse umane e materiali sono state effettivamente impiegate allo scopo di ricercare e identificare gli scomparsi?

Oltre al governo tunisino, anche quelli europei non hanno mai davvero provveduto a risposte efficaci rispetto a tali domande e richieste (Cattaneo 2018) [15]. Questo perché è nella natura di queste politiche migratorie, quelle stesse che provocano le morti in mare, la non assunzione di responsabilità dei conseguenti massacri dovuti alla negazione di viaggiare in maniera sicura, all'omissione di soccorsi fino alla negligenza vera e propria nella gestione dei corpi senza vita.

Sappiamo che di migranti morti in mare ne è piena la Tunisia: non solo l'area di Zarzis – dove il “Cimitero degli sconosciuti” si è riempito fino ad esaurirsi e il “Jardin d’Afrique” ha quasi raggiunto il limite massimo – ma soprattutto la zona di Sfax dove, nei tre cimiteri comunali, sono sepolti centinaia di corpi non identificati, in particolare di persone di origine sub-sahariana. I tre cimiteri – il Cimitero cristiano, il Cimitero di Route Gremda e il cimitero Lajmi – si rassomigliano nella loro anonimità: tombe contraddistinte da codici e numeri, archiviate dalle autorità in maniera sommaria. Su alcune tombe compare un anno di nascita o di morte, ma sono una minoranza rispetto al totale delle lapidi avvolte dall'oblio. Collocati su strade dissestate e terrose, lontano dalla città di Sfax, questi cimiteri sono un deserto di anonimi e anonime, in un luogo la cui esistenza è sconosciuta così come tante delle spoglie che vi riposano sotto le dune di sabbia e le correnti di aria.

In questa geografia della morte, i corpi dei deceduti e delle decedute continuano a muoversi. Non tutti i corpi dei cadaveri che sono stati recuperati nelle acque di Sfax vengono seppelliti nel governatorato di riferimento: possono essere spostati e interrati a Zarzis, a Gabes o in altre città tunisine anche molto lontane tra loro, a seconda delle disponibilità che i comuni offrono per la sepoltura. Perciò, spesso famiglie e comunità intere sono costrette a muoversi in un peregrinaggio tra i luoghi di frontiera che segue la morte in tutte le tappe della sua realizzazione: dalle spiagge agli uffici delle autorità, alle camere mortuarie fino ai cimiteri.

Zarzis è in tal senso emblematica: negli ultimi due anni, la cittadina ha ospitato moltissimi corpi di persone migranti recuperate in altri luoghi di frontiera – di partenza e di morte – collocati sulle spiagge di Sidi Mansour, di Mahdia o di Djerba. Tutte persone senza identità, i cui corpi sono stati spostati dal mare alla spiaggia, «morti sospesi né dimenticati né ricordati vivono nella misura in cui sono corpi interdetti» (Beneduce 2010: 165). Un controllo dei corpi interdetti che si applica anche dopo la morte: corpi rimaneggiati, trattati, spostati, congelati, sotterrati, riesumati.

Damnatio memoriae

In mano agli uomini delle istituzioni di Medenine, Zarzis e Sfax sta il dispositivo di frontiera di gestione delle morti delle persone migranti: attorno a loro si articola un quadro specifico di quelle che sono le prassi ufficiali dello Stato, le sue contraddizioni, i suoi vuoti e le sue apparenze. Uno Stato che esercita un potere sulla vita, sulla morte e sul lutto e lo fa frammentando queste responsabilità tra

più soggetti e tra più realtà: anche in questo caso, l'apparato umanitario concorre, insieme alle forze dell'ordine, alla gestione di ciò che resta del complesso processo migratorio. Una migrazione la cui violenza non viene registrata: senza corpo non c'è crimine, quindi non c'è colpa, quindi non c'è possibilità di giustizia.

I tentativi di criminalizzare le persone migranti – additate a scafisti, trafficanti di uomini o spacciatori – fanno parte della retorica [16] che sostiene l'assetto securitario del sistema di frontiera [17]. Specularmente, l'abbandono delle loro salme e la noncuranza con cui vengono trattate le loro spoglie, appartengono a quello stesso regime che sancisce non solo chi ha diritto a viaggiare e chi no, ma anche il diritto al riconoscimento della morte e al lutto.

A dirigere il sistema di gestione e controllo dello spazio Schengen che produce queste morti e sparizioni sono dunque i governi che sembra vogliano cancellare dalla memoria collettiva ogni traccia delle persone che hanno perso la vita o sono scomparse ai confini (Kobelinsky e Le Courant, 2017: 159). In tal senso l'impatto politico del trattamento dei corpi delle persone migranti è proprio il loro essere abbandonati, innominati, rimossi, invisibilizzati ma anche criminalizzati, come coloro che li difendono o li ricordano.

La storia ufficiale delle migrazioni nel Mediterraneo si fonda pertanto su una costante negazione: delle violenze commesse contro le popolazioni che si spostano, delle sofferenze prodotte su queste persone, delle vite umane e delle storie che appartengono loro. Tutto ciò rientra in un processo che possiamo definire di *damnatio memoriae*: l'oblio storico-politico è generato tramite una sistematica rimozione di queste storie e delle voci di chi cerca di raccontarle. Partiti dalla Tunisia perché considerati stranieri a quella terra – estranei ad essa – e quindi criminalizzati e violentati da un sistema economico e sociale fortemente razzista e repressivo – sono infine morti come sconosciuti, privati di identità e memoria.

Geografie e movimenti del riconoscimento

La frammentarietà e l'opacità nel soccorso, nella ricerca e nell'identificazione delle persone migranti, trova la sua ragione nel tentativo – politico, sociale, strutturale – di mettere a margine le conseguenze criminali delle politiche migratorie. Ma i “fatti scomodi” trovano spesso il modo di emergere, attraverso voci dal margine e contro-narrazioni che sfidano la “politica dell'oblio” (Fassin 2016).

Infatti, al cuore di questa negazione – politica e sociale – si genera una tensione che assegna a queste morti e a questa violenza una totale intollerabilità. Nell'ordine dell'intollerabile (Fassin 2005) che tocca la vita dell'individuo e dei gruppi di appartenenza, si trova la resistenza dei corpi nei quali resta inscritta la memoria del passato: sopravvissuti e sopravvissute, familiari e parenti, compagne e compagni di viaggio. Le configurazioni sociali della violenza strutturale si inscrivono e si radicano nei corpi delle storie individuali, in particolare in quelli delle donne e degli uomini che sopravvivono alla violenza direttamente subita o inferta ai loro cari: corpi che resistono alla cancellazione della storia (Fassin 2016).

Queste persone, portando i loro corpi nei luoghi della violenza che ha causato le morti, negli spazi in cui la morte viene burocraticamente sancita, nei luoghi di sepoltura anonima o presso gli uffici di quelle autorità silenziose in Tunisia o in Europa, tracciano una geografia mediterranea opposta alla necro-geografia del regime frontaliero: un peregrinare rivendicativo e resistente delle madri, sorelle, compagne e compagni, figli e fratelli che si muove ai due lati del Mediterraneo. Movimenti di donne e uomini che da vari Paesi del bacino mediterraneo costruiscono, lungo viaggi di denuncia e sensibilizzazione, una memoria collettiva e mediterranea sulle morti della frontiera che nasce proprio dai luoghi in cui le violenze si sono consumate [18].

Dunque, a fronte di questi spazi di morte disposti e costruiti politicamente, esistono altri luoghi di resistenza agli “inferni nascosti” che sono le frontiere. Le donne subsahariane che rivendicano i loro morti a Medenine [19], le madri e sorelle tunisine che ricercano i propri cari e denunciano la loro scomparsa alle autorità, i viaggiatori delle Carovane che attraversano l'Europa attraverso le voci dei familiari delle vittime delle violenze [20], le Commemorazioni [21] che celebrano le vite spezzate

dalla brutalità delle frontiere, le mobilitazioni in Tunisia delle famiglie. Una cartografia della sopravvivenza all'annientamento storico-politico e di vita rivendicata e vissuta nonostante la morte alla frontiera. Rivendicando una memoria contro l'oblio, rivendicandosi come memoria contro l'indifferenza, queste persone creano – negli interstizi del potere – strade alternative al riconoscimento della vita, della morte, dei diritti. Allora, nell'interazione che c'è tra gli effetti della struttura – il razzismo di Stato, la geografia e la politica di morte delle frontiere – e la libertà di agire dei protagonisti e delle protagoniste di questo campo, si ribadisce una presenza storica e materiale, simbolica ed empirica che contrasta geografie e politiche della sparizione e dell'assenza forzata.

In tal senso, denunciare la violenza dei respingimenti in terra e in mare, ridare qualificazione storico-sociale ai corpi, portare la memoria davanti alla frontiera sono oggi – in tempi di geografie e politiche di morte – radicali atti politici che riguardano tutta la comunità – migrante, locale, transitante, autoctona – che vive il Mediterraneo.

Sotto il pelo delle acque mediterranee di Kerkennah o Mahdia, nella camera mortuaria dell'ospedale Habib Bourguiba di Sfax, nel deserto di Ras Jedir oltre il check point di Ben Gardane che separa la Tunisia dalla Libia, nella terra polverosa del cimitero di Lajmi a Sfax, giacciono, senza riposo, diverse migliaia di corpi di persone senza nome, sconosciute. Eppure lo sforzo per non lasciarle andare all'oblio, per non permettere che siano annientate dalla rimozione storico-politica, è costante e continuato: una geografia di vita e resistenza mediterranea sta scolpendo le loro storie su una pietra d'inciampo, che il futuro troverà indistruttibile e inaffondabile, in nome della memoria di coloro che fuggirono da stranieri e morirono da sconosciuti.

Dialoghi Mediterranei, m. 63, settembre 2023

Note

[1] I risultati del presente articolo si inseriscono nel quadro della mia ricerca di Dottorato in Scienze Sociali – Curriculum Migrazioni e processi interculturali presso l'Università di Genova. Ho svolto un periodo etnografico in Tunisia dal giugno 2021 al dicembre 2022.

[2] Secondo il Forum Tunisino per i Diritti Economici e Sociali (Ftdes) – ONG tunisina che si occupa di diritti civili e diritti delle persone migranti – le intercettazioni in mare dall'inizio del 2022 sono state più di 29 mila (544 i morti nella traversata, dato aggiornato al 26 ottobre). L' Ftdes ha inoltre osservato che le operazioni della Guardia costiera tunisina [5] di recupero dei migranti dal 2020 ad oggi si sono moltiplicate. Dal 2011 ad oggi il budget di soldi destinati al controllo delle frontiere tunisine è progressivamente aumentato. Nel 2011 si trattava di 16.500.000 euro, nel 2017, 12.000.000 euro e tra 2020 e 2021, con l'approvazione dei progetti del Fondo di premialità, la parte più consistente del budget destinato alla Tunisia è stata allocata sul controllo delle frontiere: ben 19 milioni su 24 totali investiti.

[3] Si veda “Violenze della Guardia Costiera tunisina. Osservazioni dal Campo” di MeltingPot Europa: <https://www.meltingpot.org/2023/06/talk-a-sherwood-festival-violenze-della-guardia-costiera-tunisina-osservazioni-dal-campo/>;

[4] Si veda “Internazionale”: <https://www.internazionale.it/notizie/2023/07/27/migranti-tunisia-libia-morti-aiuto>; “The Guardian”: <https://www.theguardian.com/world/2023/jul/16/libyan-border-guards-rescue-migrants-left-in-desert-near-tunisia>; “Le Monde”: https://www.lemonde.fr/en/le-monde-africa/article/2023/07/31/they-want-to-kill-us-tunis-refugees-left-stranded-in-desert-speak-of-their-despair_6074063_124.html;

[5] Nell'agosto del 2019 è stato registrato un respingimento alla frontiera libica di 36 persone: <https://www.meltingpot.org/2019/08/i-36-ivoriani-deportati-al-confine-libico-sono-al-sicuro-in-tunisia/>; Successivamente nel 2021 e nel 2022, si sono ripetuti episodi analoghi nella stessa area frontaliera, come denunciati da ASF (Avocats Sans Frontières Tunisie) che hanno coinvolto decine di persone subsahariane, incluse donne e bambini: https://asf.be/wp-content/uploads/2022/07/FR_Communique-de-Presses-Refoulement-de-migrants-subsahariens-vers-la-frontiere-libyenne.pdf;

[6] Si veda il comunicato di AlarmPhone: <https://alarmphone.org/fr/2023/04/17/la-tunisie-nest-ni-un-pays-dorigine-sur-ni-un-lieu-sur-pour-les-personnes-secourues-en-mer/>;

[7] Si veda il rapporto di FTDES e Migreurop: « Politiques du Non – Accueil en Tunisie » <http://ftdes.net/rapports/ftdes.migreup.pdf>;

- [8] Si veda l'Espresso, 31 gennaio 2022 "Tunisia inferno nascosto": https://espresso.repubblica.it/mondo/2022/01/31/news/tunisia_strupri_violenze-335859012/;
- [9] Si veda Amnesty International: <https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2023/03/tunisia-presidents-racist-speech-incites-a-wave-of-violence-against-black-africans/>;
- [10] Si veda Dialoghi Mediterranei: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/vite-da-salvare-o-disuguaglianze-da-riconoscere-etica-dei-sopravvissuti-alle-intercettazioni-della-guardia-costiera-tunisina/>;
- [11] Si veda ASGI: <https://www.asgi.it/notizie/memorandum-tunisia-ue-sottoscrive-rastrellamenti-deportazioni-illegali-e-violenze-contro-migranti/>;
- [12] Si veda il rapporto prodotto dall'equipe medica dell'ospedale universitario Habib Bourguiba di Sfax: <https://www.emro.who.int/emhj-volume-28-2022/volume-28-issue-12/gestion-des-catastrophes-de-masse-liees-au-nauffrage-de-bateaux-dimmigres-clandestins-experience-du-service-de-medecine-legale-de-sfax-tunisie.html>;
- [13] Si veda La Repubblica: https://www.repubblica.it/esteri/2023/06/10/news/tunisia_obitorio_corpi_naufraghi-403847398/;
- [14] Si veda "Zarzis 18/18. Una mobilitazione in Tunisia per i morti nel Mediterraneo": <https://www.meltingpot.org/2022/10/zarzis-18-18-una-mobilitazione-in-tunisia-per-i-morti-nel-mediterraneo/>;
- [15] Si veda il rapporto di Mem.Med Memoria Mediterranea, La mer(e) Méditerranée: <https://www.meltingpot.org/2023/03/la-mere-mediterranee/>;
- [16] Spesso all'interno di questa narrazione, accuse del genere sono state rivolte anche ai e alle solidali, ai pescatori che effettuano soccorsi in mare, così come alle famiglie delle persone scomparse, soprattutto le madri e le sorelle tunisine che dal 2011 costituiscono la voce denunciante le omissioni di soccorso, le negligenze e la mancanza di volontà istituzionale nella ricerca di verità e giustizia.
- [17] Soprattutto quando si tratta dei migranti cosiddetti "economici" che provengono spesso dal Nordafrica, si tende a qualificarli come portatori e committitori di crimini per giustificare la logica respingente ai confini.
- [18] Si veda ad esempio il viaggio delle donne tunisine – madri e sorelle dei migranti morti e scomparsi dal 2011 ad oggi – che nel 2021 hanno attraversato il Mediterraneo, la Sicilia e Lampedusa per denunciare la scomparsa dei loro cari e cercarli nei luoghi di trattenimento e morte: <https://www.meltingpot.org/2021/10/il-viaggio-delle-madri-tunisine-in-sicilia-per-verita-e-giustizia-per-i-familiari-scomparsi/>;
- [19] Si veda FreeFemmes- Artigiane per la Libertà di Movimento: <https://www.meltingpot.org/2022/11/freefemmes-artigiane-per-la-liberta-di-movimento/>;
- [20] Si veda la Carovana 2023 per commemorare il massacro di Melilla del 2022: <https://www.meltingpot.org/2023/05/la-carovana-abriendo-fronteras-2023-a-melilla-diritto-di-migrare-diritto-di-vivere/>;
- [21] Si veda la Commemorazione a Zarzis del settembre 2022: https://alarmphone.org/en/2023/05/30/commemoracion/?post_type_release_type=post;

Riferimenti bibliografici

- Beneduce, Roberto
2008, *Introduzione. Etnografie della violenza*. In "Antropologia", 9-10: 5-48
2010, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Editori Laterza, Bari Roma
- Butler, Judith
2013, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books
- Cattaneo, Cristina
2018, *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Raffaello Cortina, Milano
- Fassin, Didier
2016, *Quando i corpi ricordano. Esperienze e politiche dell'AIDS in Sudafrica*, Argo, Biblioteca di Antropologia medica
- Khosravi, Shahram
2019, *Io sono confine*, Elèuthera, Milano
- Kobelinsky, Carolina
2017, *Exister au risque de disparaître. Récits sur la mort pendant la traversée vers l'Europe* in *Revue européenne de migration internationale*, vol. 33 – n° 2 et 3 | 2017
- Robins, Simon

2016, *Discursive approaches to ambiguous loss: theorizing community-based therapy after enforced disappearance*, *Journal of family theory & review*, 8: 308 –323.

Salvador, Ottavia e Denunzio Fabrizio

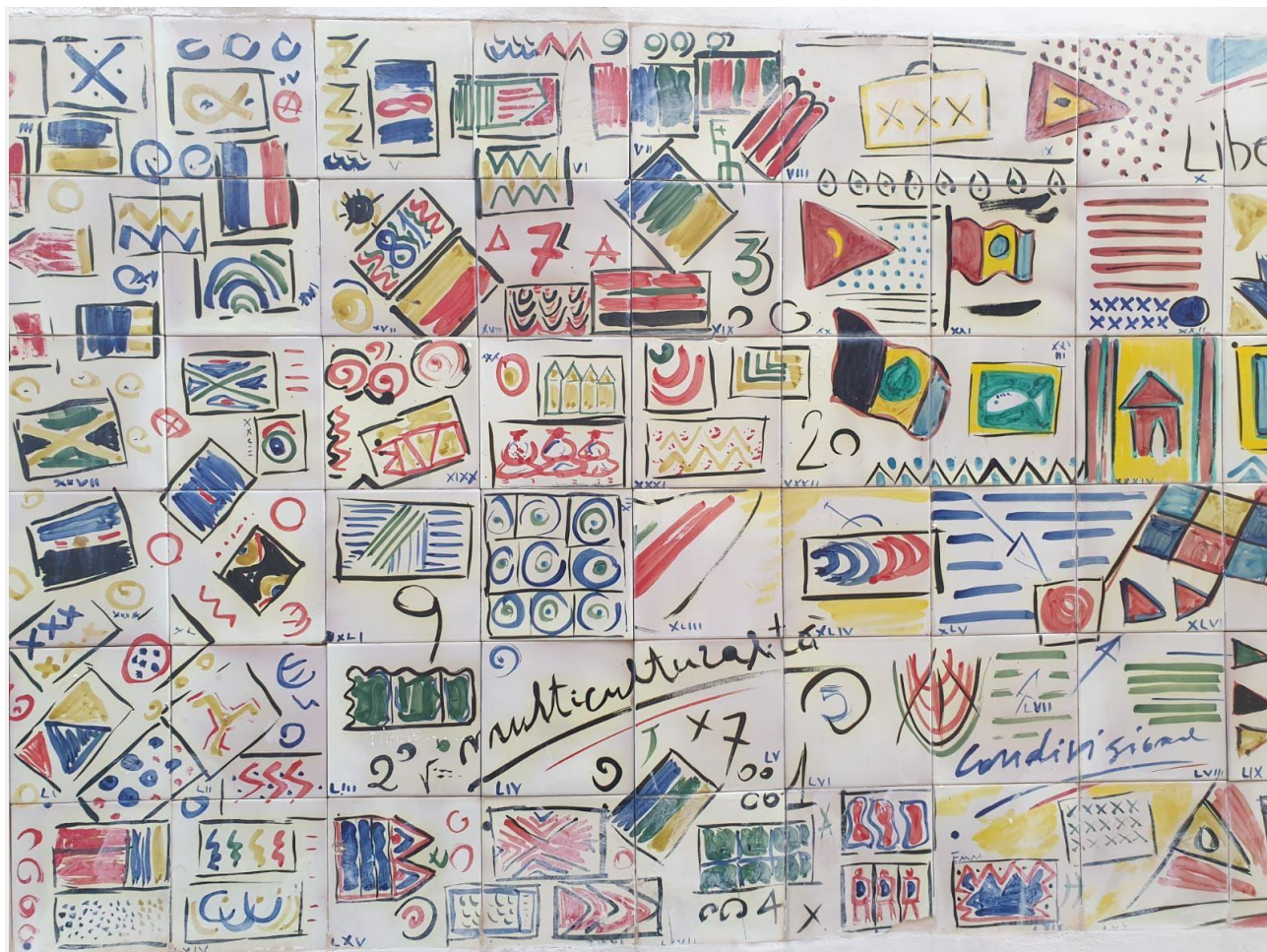
2019, *Morti senza sepoltura. Tra processi migratori e narrativa neocoloniale*, Ombre Corte, Verona

Zagaria, Valentina

2019, 'Une petite histoire au potentiel symbolique fort'. *La fabrique d'un cimetière de migrants inconnus dans le sud-est tunisien*, *Critique Internationale*.

Silvia Di Meo. antropologa, nel 2023 ha conseguito il Dottorato in Scienze Sociali – in ambito antropologia, migrazioni e frontiere – presso l'Università di Genova. Il suo terreno di ricerca è l'area mediterranea e i suoi confini esternalizzati, in particolare la Sicilia, la Tunisia. In questi campi si occupa di etnografia delle frontiere, di mobilità e mobilitazioni transnazionali, nonché di politiche migratorie europee. Si interessa di pratiche di memoria, di resistenze femminili e utilizza la fotografia per indagare i processi migratori, le storie di vita e di viaggio. È membro di Mem.Med Memoria Mediterranea e collabora con associazioni italiane ed estere impegnate nel monitoraggio e nella tutela dei diritti delle persone in movimento nell'area mediterranea.

“Mi sento un miscuglio”. Kamila e le altre donne tunisine di Mazara



Mazara del Vallo, Pannello murale (ph. Lavinia Giacobbe)

di *Lavinia Giacobbe*

Mazara del Vallo è da sempre un laboratorio ricco di spunti per indagare questioni relative alla migrazione e alla costituzione di comunità intrecciate e transnazionali; la sua cornice, il Mediterraneo, è sicuramente una lente privilegiata attraverso la quale osservare tutti i possibili fenomeni. È stato proprio attraverso il corso di Antropologia del Mediterraneo che ho avuto la possibilità di approfondire la questione legata all'identità delle donne tunisine (arrivate dalla Tunisia o nate a Mazara) attraverso la raccolta delle loro voci e delle loro istanze.

Ho deciso di intitolare il mio elaborato per la laurea magistrale “Le donne tunisine *di* Mazara del Vallo: stili di vita, spazi e pratiche”: utilizzando la preposizione semplice “di” ho voluto segnalare come la quasi totalità delle persone da me incontrate provi soprattutto un sentimento di appartenenza verso Mazara, che viene certamente negoziato con la stessa appartenenza alla Tunisia. Tematiche come il *miscuglio*, la percezione di sé stesse in quanto donne (e donne con un background migratorio) sono il corpo della tesi, che ha l'obiettivo di dare voce direttamente alle donne tunisine incontrate e coinvolte in interviste semi-strutturate.

Le cornici teoriche del transnazionalismo e dell'intersezionalità sono state fondamentali per dare una struttura alla mia domanda di ricerca e creare un percorso metodologico attraverso cui restituire il più possibile una rappresentazione fedele alla realtà, in cui i confini e le pratiche sono mobili e fluidi

come le persone. I trasferimenti non sono permanenti, i luoghi sono simbolicamente “a metà” tra il paese d’origine e quello di arrivo: è quanto si evince dalle parole delle intervistate.

Per loro, spesso, la questione identitaria diventa una lotta interiore che faticosamente giunge (o non giunge) ad un compromesso. Questo anche alla luce della condizione di totale invisibilità nel caso delle stesse donne, le uniche di fatto a vivere il territorio insieme ai propri figli, ma sorprendentemente spesso ignorate dalla letteratura più concentrata sulle attività di pesca dei mariti che vivono più a mare che a terra. Intervistando sette donne, ho ascoltato le loro opinioni in merito alla vita quotidiana, al rapporto personale con Mazara e con la Tunisia, nonché il rapporto con gli uomini, con i figli e con lo spazio.

Il testo delle informazioni è stato riportato interamente, senza intervenire su strutture grammaticali, sintattiche o lessicali, anche se esse non corrispondono alle norme dell’italiano standard e i nomi (anonimizzati) delle protagoniste sono stati schematizzati nella tabella per un più efficace orientamento da parte del lettore:

| | |
|-----------------|---|
| Amani, 60 anni | Arrivata a Mazara nel 1982 |
| Farah, 38 anni | Arrivata in Italia nel 2003 e a Mazara nel 2014 |
| Halima, 43 anni | Arrivata a Mazara nel 2002 |
| Zahira, 35 anni | Arrivata a Mazara nel 1999 |
| Hasna, 44 anni | Arrivata a Mazara nel 2003 |
| Kamila, 28 anni | Nata a Mazara |
| Aicha, 24 anni | Nata a Mazara |

Il rapporto con la Tunisia e lo stile di vita

Secondo Vertovec (2001: 573), i «network di persone transnazionali» condividerebbero forme di identità comune, spesso derivanti dalla comune provenienza e dai tratti linguistici e sociali ad essa associati. Numerosi studiosi delle migrazioni hanno quasi sempre riconosciuto che i migranti mantengono varie forme di contatto con persone e istituzioni del loro Paese d’origine. Il decennio scorso è stato testimone dello sviluppo di un approccio alla migrazione che sottolinea l’importanza delle relazioni dei migranti con loro famiglia, la loro comunità, le loro tradizioni al di fuori dei confini nazionali e questo favorisce la costruzione di identità diasporiche e multiple (*ivi*, 574). Le identità si snodano e posizionano gli individui nel corso della loro vita quotidiana, attraverso i luoghi di affezione o di appartenenza percepita (*ivi*, 578).

Le donne tunisine di Mazara del Vallo costituiscono ormai un esempio di migrazione femminile stabilizzato nel tempo e nello spazio, dato il profondo rapporto che le lega sia alla loro terra natale che alla nuova città di arrivo. Le prime sono giunte a Mazara all’inizio degli anni Ottanta con l’intenzione di ricongiungersi ai mariti, solitamente pescatori. Le condizioni in cui queste donne sono arrivate sono particolari, sia per l’assenza di normative che regolavano l’ingresso e la permanenza degli stranieri sul territorio italiano, sia per le difficoltà relative al nuovo contesto, tra le quali occorre evidenziare la questione linguistica, nonché la problematica di genere, il fatto di essere donne e soggette alla presenza di un marito spesso assente. Nello spoglio e analisi delle storie di vita e delle voci di queste donne, è possibile osservare come il tessuto sociale immigrato a Mazara sia mutato, soprattutto grazie al ruolo e all’organizzazione della comunità da parte delle donne.

Una prima differenza si può notare attraverso le parole di Amani arrivata a Mazara nel 1982. Amani descrive quel primo periodo così:

«[...] Sono venuta a Mazara nell'82. Sono venuta per mio marito, con il ricongiungimento familiare. Lui è venuto nel '76. Ho 5 figli, tutti nati a Mazara. Quando sono arrivata c'erano pochi tunisini. Sono venuta senza visto e senza niente, solo con il passaporto. In quel tempo c'era mia zia qua. Mio marito andava sempre al mare e io stavo da sola a casa, poi sono nati i figli, uno dopo l'altro. [...] Nell'82 c'era troppa paura. E poi gli uomini tunisini erano diversi [da quelli di oggi], la mentalità un poco chiusa. 'Non devi uscire'. Io alle 5 di pomeriggio non esco fuori, chiudo la porta e sto a casa. Per passare alla marina, non si può passare. Non c'è il marito perché è al mare e vado solo a fare un poco di spesa. Poi sono nati i bambini, sono cresciuti, sono andati a scuola» (Amani, 60 anni).

Anche chi è nata a Mazara, come Kamila, ricorda come suo padre sia venuto a conoscenza della possibilità di lavorare grazie alla costituzione di una prima catena migratoria.

«C'era il lavoro per una vita migliore, l'economia era meglio, c'era un passaparola fra le persone vicine a lui [a mio padre] a Mahdia, che gli dicevano 'vedi che a Mazara è meglio', quindi tramite il passaparola poi si sono spostati» (Kamila, 28 anni).

Al fine di dare una visione approfondita delle prospettive di queste donne riporto le loro testimonianze che strutturo sulla base di aspetti tematici centrali nel loro discorso, tra cui: le questioni relative alla lingua e all'integrazione, nonché rispetto all'identità delle donne in base alla condizione femminile e di immigrate.

La questione della lingua

La maggior difficoltà riscontrata dalle donne, nel primo periodo del loro arrivo o, nel caso di coloro che sono nate a Mazara, nei primi anni di scuola, è sicuramente quella legata alla lingua. Ben Yehoyada descrive la lingua dei tunisini a Mazara come un «misto di italiano, 'siciliano imbastardito' tunisino e francese» (2014, 65). Durante le interviste è emerso come ognuna delle donne adottasse diverse modalità per colmare il *gap* linguistico, tra cui i corsi di italiano promossi dalla Fondazione San Vito, l'apprendimento, grazie ai figli, attraverso i loro compiti di scuola, o attraverso una precisa scelta dei genitori di parlare italiano. La lingua deve essere considerata in questo caso come una variabile fondamentale per sentirsi integrata alla comunità mazarese. Secondo Hasna, infatti:

«Per dirti la verità, sempre, ogni paese in cui ti trasferisci trovi sempre la difficoltà della lingua perché io non so bene l'italiano, conosco il francese che è un po' simile. Per questo ho trovato all'inizio un po' di difficoltà, per la lingua. Per il resto non mi sono mai sentita "immigrata", perché mi trattano bene, la verità. Forse perché io prima di tutto rispetto la città e le regole del posto in cui vivo. Ho imparato l'italiano con l'integrazione con qualche italiano e poi con la scuola, quando i miei figli andavano all'asilo, piano piano con le mamme, con le maestre. Ho iniziato così, anche se adesso non parlo ancora benissimo italiano, ma cerco sempre di migliorare. Piano piano» (Hasna, 44 anni).

Farah, che è arrivata in Italia nel 2003, precisamente a Cattolica, in Emilia Romagna, dopo alcuni anni è tornata in Tunisia (per un periodo di 8 anni), dopo è arrivata a Mazara, nel 2014, e spiega che:

«Per me il problema è stata la lingua. Quando sono ritornata qua [a Mazara] dopo 8 anni in Tunisia avevo dimenticato tante parole, e volevo fare un corso di italiano, soprattutto per i miei figli, per aiutarli a scuola o per parlare con i professori. Si deve parlare bene, per i documenti, per tutto, senno non si capisce nulla e tutti ti fregano» (Farah, 38 anni).

Diversi, invece, sono i casi di Kamila e Aicha, nate a Mazara. La prima ha studiato fino alla terza elementare in Tunisia, mentre la seconda è sempre rimasta a Mazara, dove ha frequentato tutto il ciclo scolastico. Entrambe riconoscono nello studio un potente mezzo di emancipazione, ma anche una

sfida particolare, poiché, pur sforzandosi di parlare in italiano a casa, questo non sempre era possibile date le competenze linguistiche dei genitori.

«[...] C'era un conflitto, gli italiani ridevano della mia lingua perché io non sapevo parlare [bene]. È stata tipo una parola che fino ad ora non ho dimenticato: non lo so se si può dire la storia... so la storia di Pinocchio, a me sembrava tipo... in quel periodo parlavano, parlavano sempre di pidocchi, pidocchi, e io mi sembrava che la parola 'pidocchi' fosse Pinocchio. E dicevo 'pinocchio' invece di dire 'pidocchio' e loro ridevano. Di quella cosa mi è rimasto in testa che dovevo essere superiore studiando. Come mi devono volere? Studiando, sapendo le cose, dicendomi brava. [...] le maestre mi dicevano sempre, visto che spesso avevo i compiti sbagliati, mi dicevano 'ah ti sta insegnando una tunisina, devi dire a tua madre che devi studiare in italiano, parlare in italiano a casa, sempre in italiano'. Ma io ero un po' rivoluzionaria su ste cose, perché dicevo 'no, la lingua è importante, perché con la lingua si comunica, se io dimentico l'arabo non posso comunicare con mia cugina che sta in Tunisia'» (Kamila, 28 anni).

E Aicha, in relazione alla questione linguistica, afferma:

«Mia mamma inizialmente mi parlava solo in italiano, solo che a differenza di mio padre che parlava un italiano perfetto, lei parlava un italiano 'rotto'. Quindi io avevo imparato da lei, non dicevo 'io vado a mangiare' dicevo 'andare mangiare'. [...] quando ho imparato l'italiano, quando l'avevo fatto mio, i miei genitori hanno iniziato a parlare sia in italiano che in arabo, quindi ora ho un arabo tunisino molto fluente, mi faccio capire, capisco tutto. L'unica pecca è che non so leggere e scrivere» (Aicha, 24 anni).

La questione identitaria

In generale, come sottolinea Asami Tajiima, una giovane sociologa giapponese, ormai stabilmente residente in Italia, che ha condotto una ricerca sulle implicazioni identitarie delle donne tunisine a Mazara del Vallo, «è un problema di identità che si nasconde dentro il loro cuore. Più vivono in un Paese straniero per lungo tempo, e la loro vita diventa più stabile, più sentono una voce che le chiede "Chi sei?"» (Tajiima 2017: 158).

Il rapporto con la Tunisia può considerarsi come la naturale prosecuzione della convivenza tra tunisini e siciliani. Uno dei motivi che ha spinto alcune donne a stabilirsi a Mazara del Vallo riguarda proprio la pratica di passare le vacanze nella città siciliana (abitando a Mahdia) e, successivamente il contrario (andare in vacanza in Tunisia, essendo residenti in Italia), come spiega Zahira:

«Prima di compiere 12 anni andavo e tornavo, dopo sono rimasta per sempre qua [a Mazara]. Quando venivamo d'estate in vacanza io piangevo sempre perché volevo rimanere a Mazara, io e mio fratello» (Zahira, 35 anni).

Zahira continua raccontando il rapporto di sua madre con la Tunisia e la necessità di scegliere un solo luogo dove condurre la vita propria e quella dei figli, soprattutto a seguito della malattia del marito. La scelta però, non preclude per Zahira, la possibilità di "essere doppia":

«Mia mamma stava tra due Paesi ma voleva stare in un Paese solo, poi mio padre [ha cominciato a stare] un po' male, problemi ai polmoni, mia madre voleva stare sempre con mio padre. Siccome siamo quattro [figlie] femmine e un maschio, io e mio fratello siamo i più piccoli. Io e mio fratello siamo venuti con mia madre e siamo stati a Mazara per sempre e in Tunisia ci andiamo una volta ogni due anni. Però per vivere qui mia madre dice che non ha trovato mai problemi, le piace Mazara, però sempre uno non può lasciare il suo Paese. [...] Sempre c'è la cosa che...uno si sente male qualche volta, sempre due Paesi, sempre restiamo doppi. Uno si sente male quando chiude la casa in Tunisia [per venire a Mazara] e si sente male quando chiude casa a Mazara [per andare in Tunisia]. Non è come avere un Paese solo. Non lascerò mai Mazara e non lascerò mai la Tunisia, io sono doppia. Il mio sentimento è che mi piacciono tutte due. Quando [mi avvicino] a Mazara e leggo "Mazara del Vallo" [sul cartello autostradale], sento qualcosa, sono contenta, sento che è il mio paese,

sento qualcosa, e anche in Tunisia, in tutti e due. La verità, perché io a Mazara sono cresciuta, non posso dire che non è bella, non posso dire niente dei due Paesi, mi piacciono tutti e due» (Zahira, 35 anni).

Essere donne tra Tunisia e Sicilia

Ancora Ben Yehoyada spiega come, nel caso delle figlie femmine, queste siano spesso affidate alla custodia dei parenti del padre. Sul traghetto, indifferentemente dal suo percorso (Tunisia-Sicilia o Sicilia-Tunisia), «le madri si fanno estremamente vigili per assicurarsi che nessuna delle loro figlie si intrattenga con qualche “giovane teppista”. Hanno soprattutto paura di quelli che sono abbastanza lontani da sentirsi liberi di mirare alle loro ragazze, ma abbastanza vicini da credere di averne l’opportunità. In quello spazio liminale e galleggiante, le madri esercitano il massimo sforzo per proteggere l’onore della famiglia» (2014: 68). Anche attraverso le parole di Kamila, si intuisce anche un’altra condizione per cui la Tunisia rappresenta, per molte delle donne, un Paese dove ormai si sentono straniere, lontane da casa, e dove non condividono più alcuni elementi dello stile di vita di Mahdia:

«La nostra vita è troppo difficile, noi siamo divisi tra due posti. Sistemare tutto in Tunisia e fare tutto in Italia. È iniziato come se fosse un obbligo stare qua, e poi è diventata la quotidianità. Abbiamo comprato casa qua a Mazara perché era più conveniente che affittarla. Prima pensavamo ‘appena si pensiona papà, torniamo tutti in Tunisia’, ma ora che siamo cresciuti gli diciamo ‘papà, se vuoi andare, vai tu, noi non andiamo’. E infatti papà e mamma è da quattro anni che non vanno in Tunisia, perché per loro là è diventata una confusione, un mal di testa, che il pensiero è diventato strano. Loro vogliono tranquillità e vogliono pace tra loro; in Tunisia c’è ancora il sangue caldo, sono troppo vivaci, infatti papà e mamma da quattro anni non pensano neanche di andare in Tunisia, forse andranno in inverno perché hanno le olive, staranno venti giorni. Io la Tunisia la odio. Mia mamma mi diceva: quando stai qui [a Mazara] fai come dico io, studi, pulisci casa, e usciamo insieme – che per me andava, va bene – se prendi un buon voto alla fine dell’anno ti porto in Tunisia e lì ti puoi divertire. Questo da quando andavo alle medie. Andavamo in Tunisia e lì c’erano i miei zii che mi svegliavano presto perché ero diventata grande, mi dicevano ‘devi pulire casa, cucinare, perché devi trovarti un marito’. Dicevano a mia mamma ‘attenta, visto che i tuoi figli vivono lì [in Italia], poi si sposano con ‘italiani’. E quindi quando lei sistema le valigie per andare in Tunisia, io mi metto a piangere. Ho sviluppato quell’odio verso la Tunisia. Mi è ricominciata a piacere quando mi sono sposata, perché mi sono divertita lì, però più di tre settimane no. Io voglio vivere qua [a Mazara]» (Kamila, 28 anni).

Anche per Hasna, la Tunisia è diventato un luogo dove trascorrere delle brevi vacanze per poi ritornare a Mazara, questo anche per i figli perché:

«Normalmente ogni anno vado a Mahdia, però per dirti la verità, da tre anni non ci vado. Dato che i bimbi sono cresciuti qua, hanno tutti gli amici italiani, non hanno molti amici tunisini. E preferiscono stare qua. ‘Mamma, io vengo in Tunisia con te ma non ho amici, come passo l’estate?’. Tutti i nostri amici sono qua e preferiamo passare l’estate qua, ci divertiamo. È vero che in Tunisia c’è la nonna, gli zii, però i miei amici sono qui e per questo per colpa loro, non sono andata in Tunisia. Forse presto farò una scappata. Mi manca, è la nostalgia, è sempre il mio Paese, dove ho le mie radici. La mia nascita è lì, la mia infanzia, la metà della mia vita l’ho passata lì» (Hasna, 44 anni).

Amani, inoltre aggiunge che:

«Anche se vado in Tunisia mi sento strana, sento paura, mi sento... anche se c’è la famiglia, ma non lo so perché. Quando torno qua mi sento a me paisi. Appena scinnu dalla nave mi sento... ‘sono tornata a casa’. Quando vado in Tunisia, più di un mese non ci sto» (Amani, 60 anni).

D'altra parte, Mazara, per le sue caratteristiche, che la rendono molto simile a diverse città della Tunisia, non crea quel sentimento di straniamento e shock dovuto ad un posto totalmente nuovo, infatti:

«Appena sono arrivata qua ho pensato 'sono in Tunisia, forse abbiamo sbagliato posto'. Appena ho fatto il primo passo ho sentito l'adhan e la moschea e mi sono detta 'ma siamo in Tunisia o in Italia?'. Sentivo la mattina i tunisini che parlavano tra loro, mi sentivo come in Tunisia. Qua ti senti al tuo paese. Tra Mazara e la Tunisia per me è uguale, qua forse costa meno, gli stipendi sono di più qua. [...] A Mazara del Vallo non senti che non sei nella tua città, nel tuo paese. Al nord si sente, ma qua no. Non c'è differenza tra la Tunisia e Mazara, anche la gente... non ho trovato nessuna difficoltà. Anche se hai un problema ti aiutano, non ti lasciano senza aiuto. Sono sempre pronti. Ho trovato tutto bene qua [...]» (Farah, 38 anni).

La questione dell'inclusione

Non mancano certamente altre sfide che le donne si trovano ad affrontare in relazione alla loro identità e alla percezione di sé stesse in quanto immigrate, tuttavia le interviste rivelano che non ci sono mai stati grandi problemi relativi all'inserimento sociale e alla convivenza della comunità mazarese e tunisina.

Paola Rebughini, docente di sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche dell'Università degli Studi di Milano, nel suo volume *In un mondo pluralista: grammatiche dell'interculturalità* si concentra sul concetto di pluralismo, spiegando che «Sul piano antropologico il pluralismo non va inteso come un semplice accostamento di differenze, di identità o di comunità, quanto piuttosto come la normale coesistenza delle culture. Per l'antropologia, in particolar modo per l'antropologia interpretativa, tutte le culture sono intrinsecamente plurali e ibride, sono il prodotto di incontri, di traduzioni empiriche e pratiche, sono processi di continua invenzione e rielaborazione locale e situata; pluralismo, sincretismo, mélange sono quindi elementi essenziali di ogni cultura; poiché le culture "pure" non esistono» (Rebughini, 2014: 15).

Quanto discusso dalla Rebughini può essere d'aiuto per rappresentare le relazioni tra immigrate e autoctoni che si sviluppano sulla base della solidarietà e della condivisione. Di grande interesse, a mio avviso, è l'aneddoto raccontato da Aicha, la cui madre è stata impiegata per un periodo come badante presso l'abitazione di due anziani signori mazaresi, e si è inserita, inoltre, nel tessuto del vicinato, Aicha infatti racconta che:

«Inizialmente [mia madre] ha iniziato appoggiando una sarta qui in zona mia, poi si è resa conto che il guadagno era minimo, nel senso, ti dico, 2 euro per sistemarsi i pantaloni, 3 euro... Infatti poi parlò con qualche sua amica e le trovarono un lavoro come badante. Badante di due anziani che vivevano soli in casa, non erano a letto, facevano tutto da soli e avevano semplicemente bisogno di un po' di compagnia e un aiuto per sistemare la casa, e quando stavano male qualcuno che li venisse a trovare dato che non avevano figli. Mia mamma lavorò con loro dal 2010 al 2016, perché poi morirono. [...] Inizialmente era iniziato come un lavoro, in cui lei andava a lavorare e veniva pagata, poi però nel tempo si trasformò, anche per me, in una seconda famiglia. Perché loro trattavano mia mamma come una figlia e di conseguenza si preoccupavano per noi, pensavano a noi. A Natale i regali li facevano a noi, per i compleanni la torta non mancava mai, ci trattavano come loro nipoti. Sono arrivata a chiamarli 'nonno' e 'nonna', perché comunque colmavo la distanza fisica con i miei veri nonni, che c'erano pure. Diciamo che mi ritengo una ragazza fortunata perché ho avuto tantissimi nonni. Poi anche con le vicine di casa, alcune di loro le chiamo ancora 'nonne'. Diciamo che si è venuto ad instaurare un rapporto, non tra semplici vicini di casa ma proprio un rapporto di parentela, in cui tu ti senti parente di quella persona, ti senti un pezzo di quella persona. Tutto è iniziato con le mie vicine di casa, perché la domenica mia mamma faceva loro il piacere di accompagnarle alla chiesa più vicina a casa mia. Mia mamma lo faceva senza nulla in cambio, semplicemente perché le vedeva andare da sole, con il bastone, e quindi per paura che succedesse loro qualcosa per strada, le accompagnava all'ingresso della chiesa, le lasciava un'oretta e poi le andava a riprendere. Loro proponevano qualcosa in cambio, 5 euro, 10 euro, un pensierino... ma mia mamma rifiutava sempre perché per lei era un'opera di bene, di carità. Una di

loro perse la vista e chiese a mia madre non solo di accompagnarla all'ingresso ma di andare con lei dentro, per aiutarla a sedersi eccetera. Quindi mia mamma iniziò ad assistere all'intera messa con lei, infatti, più volte mia mamma si ritrovava a scambiarsi il segno di pace con altre persone quando mia mamma non è cristiana. Ma mi diceva 'è un segno di pace, alla fine tutti ci scambiamo un segno di pace, indipendentemente dalla religione'. Per anni ogni domenica mia mamma andava a messa. Poi quando sono cresciuta, tipo 11 o 12 anni, ho cominciato io ad accompagnare le signore a messa, perché magari mia mamma aveva da fare a casa... Nemmeno io lo facevo per avere qualcosa in cambio, però i regali per i compleanni non sono mai mancati, neanche per Natale, anche se noi non lo festeggiamo, l'uovo per Pasqua...mi trattavano davvero come una nipote... [...] La domenica facevano le lasagne e ne facevano senza maiale per me e me le portavano, mi pensavano [...]» (Aicha, 24 anni).

Mazara diventa quindi casa, per alcune 'una delle case' e per altre l'unica possibile.

«Qui a Mazara non trovi difficoltà di integrarti. Però c'è una cosa... parlo sempre della mia esperienza, di quello che ho vissuto qua... Io, per esempio, sono qui da quasi 19 anni, la mia idea è che dovunque vado rispetto la gente e le loro regole, così non trovo nessun problema. Mai uno mi ha trattato come un'immigrata, come straniera. Anche a scuola, tanti bambini trovano difficoltà perché... 'tu sei tunisino' 'tu sei così'. Io non ho avuto questo problema all'inizio. All'inizio ho dato un'educazione ai miei figli: tu devi rispettare il tuo amico, anche se vieni da un altro Paese. Per me, mai ho trovato una difficoltà, o razzismo o qualcuno che mi ha esclusa dalla società. Però ci sono anche tanti tunisini che non rispettano le regole del posto dove vivono. Se tu rispetti le regole del Paese in cui vivi, gli altri ti aiutano. Però se tu te ne fregghi, e non ti interessa delle regole, nessuno ti rispetta e nessuno ti dà un aiuto o una mano per imparare. E tu dopo dici: perché mi hanno escluso? O perché mi hanno guardato così? Perché tu hai iniziato. Tu rispetta le regole del Paese in cui vivi, e ricevi un rispetto, questo è quello che ho vissuto io in vent'anni qua» (Hasna, 44 anni).

Per Halima invece, la nostalgia è ancora forte, soprattutto in alcune specifiche occasioni, come lei stessa ci spiega:

«Per me, sono da 20 anni qua a Mazara, tranne per 5 o 6 anni che sono stata in Tunisia con i miei figli perché studiavano. Per ora mi piace qua, a Mazara. Il primo periodo è stato difficile, ma ora i figli sono cresciuti. È vero, mi manca mio marito, quando ci sono feste o a tavola, al compleanno...mi manca... però mi piace, sto tranquilla qua, i miei figli studiano. Mi manca la Tunisia solo nelle occasioni di feste come l'Eid o il Ramadan, mi manca vedere la mia famiglia che festeggia l'Eid, ma sono felice anche quando resto a casa, e festeggio con i miei figli, anche se alla festa manca sempre qualcosa. Per me, personalmente, la Tunisia manca solo per queste cose: il mese del Ramadan, per le due feste dell'Eid. Quando facciamo festa a Tunisi siamo tutta la famiglia, madri, cugini, fratelli» (Halima, 43 anni).

Anche per Amani, Mazara ormai costituisce una casa da più di quaranta anni. La condizione in cui viveva Amani durante il suo arrivo e per tutti gli anni in cui si è occupata dei suoi cinque figli, non le ha permesso di scoprire la città in autonomia; per questo, a seguito di una colazione in un noto bar di Mazara, mi spiega che ci sono ancora tante 'prime volte' per lei:

«La vita non era come adesso, adesso c'è tanta libertà [...] L'altra volta, quando siamo state insieme [in un bar sul lungomare] era la prima volta che m'assittava lì, manco u canuscivo. Mi sono divertita. Ora mi incontro con le altre donne al mercato. La vita è un poco dura per me. Mi sento una donna più forte, prima ero sempre scantata. Io mi trovo meglio con gli italiani, la verità. Coi tunisini... sempre c'è qualcuno che è chiuso. Dentro mi sento mazarese» (Amani, 60 anni).

Anche per Zahira, che soffre di una malattia per cui per lei spostarsi risulta particolarmente difficile, spiega che a Mazara si sente più a suo agio, soprattutto rispetto alla sua condizione:

«Quando cammino [a Mazara] mi sento più tranquilla, più libera. Il mio Paese [la Tunisia] non è brutto, è bello, sistemato, però non hanno cose adatte per disabili, qua c'è il bar e il ristorante [senza barriere architettoniche]. Posso spostarmi tranquillamente. Là in Tunisia c'è il mare, è bello, c'è tutto, però non posso

spostarmi da sola. Non ci sono le... [condizioni] per i disabili. Per questo a Mazara mi sento più tranquilla. Però non è che non mi piace il mio Paese, la verità» (Zahira, 35 anni).

Il ‘miscuglio’ e il futuro

Guardando al futuro, le donne in generale desiderano per i loro figli di far continuare loro gli studi in una città del Nord Italia, o piuttosto in altri Stati europei come la Germania, la Francia. Per loro stesse invece, la maggior parte desidera rimanere a Mazara, come testimoniano le parole di Kamila:

«Ci sono persone che mi dicono ‘eh se vuoi cercare il lavoro devi andare sempre fuori’, ma io dico ‘no, il lavoro lo voglio trovare qui, voglio stare qua a Mazara, perché non ci riesco a vivere lontana. Però a mio figlio lascerò scegliere come vuole lui. Come io ho scelto il mio futuro lui sceglierà» (Kamila, 28 anni).

Vivere tra due culture porta spesso a operare una negoziazione che mira a rendere “pacifica” la convivenza di identità complesse, o, come lo chiama Kamila, il “miscuglio”:

«Frequentavo più italiani che tunisini, perché come ti ho detto loro mi volevano e io vedevo che ero uguale agli italiani come studio, e quindi andavo sempre con loro. Da lì mi è iniziato a cambiare il modo di pensare: ah femminismo! Ah perché mia mamma è casalinga? Perché mia mamma è casalinga e non sa parlare l’italiano? Mia mamma è analfabeta. Non sa neanche scrivere. Io sono troppo legata a mia mamma e nel frattempo sentivo la [sua] cultura, le nostre tradizioni, ero sempre legata, quindi ho fatto il ‘miscuglio’» (Kamila, 28 anni).

Parlando poi della sua esperienza da studentessa fuorisede presso l’Università per Stranieri di Siena, racconta che:

«I miei coinquilini all’università si sono un po’ confusi con me, dicevano ‘non capiamo chi sei tu, di carattere... sei un miscuglio’. Cioè, a me piace il miscuglio, sia di lingua, sia di cultura, mi piace troppo la cultura tunisina e, allo stesso tempo, adoro quella italiana. Vanno in modo parallelo e non si incontrano mai. [...]. Quando mia mamma è venuta all’università a Siena, durante la settimana della laurea, mi ha detto ‘dai, portami in giro, fammi vedere!’ e io le ho detto ‘mamma, vedi che non la conosco bene’. Io in tre anni e mezzo non sono mai uscita dopo le otto di sera, quando si abbassano le saracinesche dei locali commerciali. Perché a Mazara mia mamma non mi faceva mai uscire la sera [con gli amici], quando i padri erano a mare, perché se ci vede un uomo e dice a papà che ‘tua figlia è uscita di notte’ e lui...succederà il manicomio, il casino! Hai capito il fatto del mio miscuglio? Anche se voglio uscire però dico ‘no, posso uscire la mattina fino alle otto [di sera]’. Quando mia mamma ha aperto il mio armadio e ha visto i vestiti che mettevo all’università, mi ha detto ‘ma questi sono da buttare’ e io le ho detto ‘no, perché se mi vesto bene, all’università c’è gente di tante nazionalità, e non voglio che mi guardano. Mi devo vestire male così nessuno mi guarda’» (Kamila, 28 anni).

Il rapporto con gli uomini

Il ‘miscuglio’, per Kamila, si ripercuote sulle sue scelte sentimentali, come continua a raccontare:

«Tipo, ti dico una cosa per la cultura tradizionale nostra: io a 23 anni mi sono sposata. Mi sono sposata perché noi tunisini non possiamo convivere, però, allo stesso tempo, io voglio conoscere il mio fidanzato, nello stesso tempo non devo avere fiducia, perché forse mi lascerà. Capito come? Era il miscuglio, fra ‘volevo’ ma ‘avevo paura’, volevo lasciare la mano però, allo stesso tempo, eh, non si fa, perché noi non possiamo. Infatti, per dire, io italiana, perché io ho la cittadinanza, non posso dire ‘noi’ e ‘voi’, dico ‘noi italiani’, ‘noi tunisini’» (Kamila, 28 anni).

La condizione di sposarsi prima di approfondire una conoscenza con il futuro marito, ha portato Kamila ad una situazione che ha avuto delle ripercussioni anche sull’intervista.

«Quando lui [mio marito], viene dal mare, cioè io mi annoio, perché mi sono abituata che mi sistemo le mie cose, ho la mia quotidianità. Quando lui viene, io mi confondo. E là inizia un battibecco, perché io devo poi pulire, cucinare per forza a mezzogiorno, quella cosa che non mi piace. Perché io sono libera. Sono la tunisina libera, che non vuole il maschio che si alza la mattina, io voglio uscire perché la mia testa mi dice così e lui mi dice 'ma dove esci?', già io mi innervosisco» (Kamila, 28 anni).

Durante questa conversazione, il collegamento con Kamila ha delle interruzioni. Mi spiega che è proprio suo marito che chiama, le chiedo se ha bisogno di interrompere l'intervista per riprenderla in un secondo momento, ma lei mi risponde:

«Non sono disponibile [riferendosi al marito], perché lui è a mare e quindi deve sapere tutto quello che faccio».

La conversazione continua ad interrompersi:

«Chiama, lui chiama, mi chiama perché non rispondo e vuole sapere perché non rispondo».

Le dico che non voglio creare problemi, quindi possiamo interrompere tranquillamente. Lei mi dice:

«Tranquilla, io devo avere un posto per me. Mia mamma è analfabeta e ha fatto tutto quello che poteva per farmi diventare come sono io, e io non voglio che lei pensi che non ho fatto niente e sono come le altre. Lei voleva studiare ma i miei nonni hanno detto 'no, come? Una ragazza che studia? No, i ragazzi si devono istruire. Ti dico un detto che diceva mia nonna 'i maschi sono come il sapone, prima sono sporchi, poi ci passi l'acqua e si puliscono velocemente. Le femmine no, un'impronta non si toglie'. È legata al Corano, la verginità, capito come?» (Kamila, 28 anni).

Per alcune delle donne intervistate infatti, il controllo operato dai mariti ha avuto ripercussioni sulla formazione, sulle scelte di vita passate e presenti, come nel caso di Farah, che, al suo arrivo in Italia, avrebbe dovuto continuare gli studi per ottenere un diploma, e invece, da ciò che racconta:

«Con mio marito avevamo detto che potevo riprendere una volta arrivata in Italia ma non è stato così, perché lui non ha voluto, dato che neanche lui ha studiato, e neanche io dovevo studiare, dovevo restare come lui, ignorante [...]. È questo il nostro problema: lasciamo che il marito comandi la nostra vita, e questo è un grande problema. Ormai ho cominciato a fare per me, ci saranno giorni più pesanti ma spero cambierà» (Farah, 38 anni).

Per altre, invece, qualcosa sta cambiando:

«Mazara è cambiata in 20 anni, è cambiata. Prima cosa: nella mentalità anche degli arabi, sono cambiati... Ti dico una cosa: prima se una donna tunisina andava a lavorare in bar o in pasticceria [fa un gesto con la mano come per indicare qualcosa che 'non va bene'], pensa da sola... questa non è una donna brava, questa ha abbandonato la famiglia, ha un marito che non comanda, hai capito? Adesso no, la donna ha più valore, adesso forse anche la vita... hai lasciato la donna, tu marito dai una mano per aiutare. Anche io, prima mio marito non mi lasciava lavorare in pasticceria o nel bar. Adesso hanno cambiato idea perché il mondo cambia, siamo nel 2021, c'è un'altra mentalità» (Hasna, 44 anni).

Il cambiamento si può osservare anche attraverso le parole di Aicha:

«Sono tunisina, sono musulmana, credo tantissimo. Per me la religione, l'Islam sono la cosa più importante della mia vita e se non recito almeno una sura prima di andare a letto non riesco a dormire. Ma comunque da un punto di vista sociale mi dissocio da quello che mi viene detto. Nel senso...io non nuoto coperta, vado a

mare in bikini, ho iniziato a fare la ceretta sin da piccola, faccio le sopracciglia anche se non sono sposata. Ormai tutti fanno così, i tempi sono cambiati. [...] Nel mondo arabo siamo evoluti, ma non quanto l'Europa, o l'America. [...] Nel mio caso ho la fortuna di essere una cittadina europea e mi adeguo a quella che è la donna nel mio contesto, quello italiano. Una donna che studia, che un giorno lavorerà, che vivrà da sola e non avrà bisogno di nessuno che la mantenga, questa è la mia visione di donna» (Aicha, 24 anni).

Alle forme di controllo da parte dei mariti di alcune delle intervistate, si aggiunge anche un controllo da parte della società di appartenenza: questi due elementi sono spesso collegati attraverso l'uso del pettegolezzo e, nei casi più gravi, con la calunnia. Questo spinge molte donne a non lasciarsi coinvolgere in attività che potrebbero "costare loro" voci da parte di altre persone che potrebbero riferire poi al marito. Un esempio ci è proposto da Hasna, relativamente alla realizzazione di uno spettacolo teatrale a seguito di un laboratorio promosso dalla Fondazione San Vito:

«La donna tunisina a Mazara è sempre nascosta. L'ho scoperto io quando abbiamo fatto teatro. Nel progetto della Fondazione abbiamo creato un corso di teatro e abbiamo fatto uno spettacolo. Le donne tunisine erano tutte d'accordo a partecipare ma appena hanno sentito che ci sarebbe stato un pubblico di persone che avrebbero visto lo spettacolo, tutte si sono ritirate: 'no, mio marito non vuole, no, non voglio che le altre mi vedano'. Hai visto com'è la mentalità? Per dirti la verità, tutti sono responsabili, ma loro non hanno cercato di cambiare la mentalità, anche quella dei loro mariti. Io voglio farlo, qual è il problema? Anche se mi vedono, se mi vedono in televisione, qual è il problema? Forse è anche l'uomo arabo che ha un po' questa mentalità: 'no, mia moglie non deve essere in televisione'. Ci sono tante donne che ancora non pensano a ciò che vogliono loro ma pensano a ciò che vuole il marito. Se piace al loro marito, hai capito? Chiedere il permesso va bene, ma se una cosa piace a te perché non farla? Io per esempio, anche quando mi hanno scelto per un cortometraggio, mi hanno chiesto 'ma tuo marito è d'accordo?'. Per me se io voglio, perché mio marito non dovrebbe lasciarmi fare? Cosa faccio di male? Il teatro è male? Hanno ancora questa mentalità un po'... ritardata» (Hasna, 44 anni).

La solitudine e la riscoperta di sé stesse

In ogni caso, l'assenza dei mariti, lontani in mare per mesi, ha come effetto per le donne quello di provare il senso di una profonda solitudine. Questa diventa spesso un vuoto incolmabile poiché il pescatore non è un mestiere sicuro. Tante delle intervistate raccontano di avere mariti, padri e parenti che, a causa della prolungata esposizione a vernici, scarichi e in generale ad uno stile di vita particolarmente duro e precario al livello della salute, si sono ammalati di malattie polmonari e, in alcuni casi, sono deceduti. La solitudine perciò accompagna queste donne, che devono assumersi la responsabilità di tutta la famiglia. Di seguito il racconto di Hasna su un'altra donna di sua conoscenza:

«È un po' difficile, con un marito che è sempre fuori e tu sei sola, devi fare più ruoli, devi essere presente per i figli con la scuola, badare alla casa. Fare tutto da sola è un po' pesante, però sono abituata. [...] Per esempio gli immigrati, soprattutto le donne tunisine, quando i loro mariti vanno a mare. Una volta ad una è successo che le hanno detto che il marito era morto, non le hanno portato neanche il suo corpo. E questa donna come può vivere in un Paese straniero, che non è il suo, da sola? Come fa? Come si integra? Soprattutto perché non hanno quasi nulla qua. Conosco una donna, suo marito prima si occupava di tutto, anche la spesa la faceva lui. Un giorno ha sentito che suo marito era morto in mare, e lei era persa veramente, persa, persa... manco sapeva dov'è il Comune, manco sapeva cosa fare. In questo caso, lei non sapeva nemmeno se il marito era vivo o morto, perché non hanno trovato il corpo» (Hasna, 44 anni).

Ritrovarsi, riscoprire la propria o le proprie identità in base al sentimento di appartenenza a due Paesi diversi, è stato l'obiettivo di una domanda a cui sono state sottoposte tutte le intervistate. Ho chiesto loro di descrivermi come si sentissero, al netto del loro percorso migratorio, ad essere una donna tunisina a Mazara del Vallo, di seguito le risposte di Hasna, Kamila, Aicha, Farah e Amani:

«Ti do un esempio: un bambino, sua madre è uscita a lavorare e l'ha lasciato con la nonna. Lui ha vissuto tutto il tempo con la nonna, ha pianto con la nonna, ha riso con la nonna, tutto. Ti sembra che questo bambino può dimenticare la sua mamma anche se lei è tutto il giorno fuori? E non può neanche dimenticare la nonna perché ha vissuto tanti momenti con lei, ha pianto con lei e riso con lei. È questo per me, non posso dimenticare la Tunisia e non posso dimenticare Mazara. Sono metà: metà tunisina e metà mazarese. A Mazara ho passato tanti momenti, ho pianto a Mazara, ho vissuto tante cose a Mazara. È questo» (Hasna, 44 anni).

«Penso ogni giorno a questa domanda. Hai presente Luigi Pirandello che ha fatto mille e una maschera? Io sono così, non capisco cosa sono, forse è il miscuglio che fa... io voglio essere me stessa, cioè io sono così, sono un miscuglio tra Mazara e mazaresi e fra Tunisia e tunisini, quando mi trovo con i tunisini di Tunisi, non quelli che vivono qua, quelli che stanno in Tunisia... con loro mi trovo strana. Allo stesso tempo quando sono con i mazaresi 'veri', non sono io, non faccio parte di questo gruppo. Quindi mi trovo...un miscuglio. Penso alla mazarese, però allo stesso tempo ho degli standard tunisini. E anche in Tunisia, mi piacciono i tunisini ma hanno i pensieri sbagliati. Quindi sono io, a volte non vado d'accordo con tante persone e penso che sono io che sono sbagliata. Ti trovi senza identità o con più identità» (Kamila, 28 anni).

Nel caso di Aicha, è doveroso sottolineare che quando l'ho conosciuta, si è presentata a me con un nome italiano.

«Io sono sempre stata nome arabo, sempre. Però la mia dottoressa, quando sono nata, per scrivere il mio nome... le è sembrato un po' difficile, quindi ha detto a mia mamma 'io la chiamo nome italiano', e quindi tutti gli italiani mi hanno sempre chiamato così. Quando sono arrivata in classe e ho detto il mio nome, la maestra mi ha detto 'ma sul registro non c'è nessuno con questo nome'. Io ho voluto farlo scrivere, a matita sul registro, ho un doppio nome, anche se sulla carta ne ho uno solo. Perché mi vergognavo di dire che mi chiamavo nome arabo, e vallo a spiegare chi sono, già dal nome si capisce che non sono una di loro. Che non sei come loro. [...] Io mi sono sempre sentita mazarese, sempre, anche quando non avevo ancora la cittadinanza. Poi però succedono cose che ti fanno cambiare visione totalmente. Non ti riconosci più. Sono cose che purtroppo accadono ma da un altro punto di vista per fortuna accadono, perché ti fanno capire chi sei. Io mi sono sempre reputata italiana con origini tunisine, fin quando un anno e tre mesi fa è venuto a mancare mio padre e lì ho cambiato totalmente visione. Oggi se mi chiedono 'sei italiana o tunisina' io rispondo 'sono tunisina ma ho la cittadinanza italiana e sono nata in Italia'. Fino ad un anno e mezzo fa rispondevo 'sono italiana ma i miei genitori sono tunisini'. Il perché di questo cambiamento te lo spiego: quando è morto mio padre ci hanno detto che la sua salma poteva fare un solo viaggio per essere seppellito: o verso Mazara o verso la Tunisia. Mia madre disse subito 'Tunisia' e io, che ero stata consultata, perché ero maggiorenne, ho risposto senza pensarci minimamente 'mio padre è ovvio che deve tornare in Tunisia'. Ho sentito l'esigenza che mio padre dovesse tornare nella sua terra natale. E lì ho detto: un giorno, quando sarò, e morirò anche io, anche io sentirò l'esigenza di andare nella mia terra natale anche se effettivamente non sono nata lì. Ma io in quel momento mi sono sentita completamente tunisina. E quello è stato l'episodio che per sfortuna è successo, ma per fortuna anche, perché lì mi sono realmente conosciuta, cioè lì ho capito realmente chi sono. E oggi alla domanda 'sei tunisina o sei italiana' io rispondo 'sono tunisina al 100 per 100 ma italiana per legge perché ho la cittadinanza'. Ora detengo entrambe le cittadinanze» (Aicha, 24 anni).

«Io sono una tunisina a Mazara e lo sarò sempre. Sono tunisina, non penso di essere italiana o mazarese, non puoi cambiare le origini. Ci sono delle donne che vogliono cambiare tutto, anche la religione, ma per me ormai è difficile. Tanti mi chiedono perché mi vesto occidentale anche se metto il foulard. Metto i jeans stretti, tengo il collo scoperto, mi vesto a modo mio. Faccio le preghiere a casa, cinque volte al giorno, ma non vado in moschea» (Farah, 38 anni).

«Io mi trovo meglio con gli italiani, la verità. Coi tunisini... sempre c'è qualcuno che è chiuso. Dentro mi sento mazarese» (Amani, 60 anni).

Come si è potuto evincere dalle interviste, le storie delle donne sono diverse sia per età che per il percorso migratorio. Possono tuttavia riscontrarsi dei punti in comune: tutte le intervistate sono mogli

di pescatori e madri di più figli. La questione identitaria, influenzata dal continuo spostamento tra Tunisia e Sicilia emerge maggiormente, insieme alla percezione di sé in quanto donne immigrate. Le sfide e le possibilità date rispettivamente dalla lingua e dalle modalità di inclusione a Mazara del Vallo continuano a fare parte delle modalità di vita di queste donne, nonché spesso di quelle dei loro figli o delle loro amiche connazionali. Mazara del Vallo, per molte di queste donne, diventa un luogo di appartenenza, una casa.

Emblematici sono gli esempi, soprattutto delle intervistate più giovani e nate (o scolarizzate) nella città siciliana che descrivono le modalità di convivenza con i locali, condividendo usi e tradizioni che vengono mischiate, come nel caso delle feste, specialmente Natale e Pasqua, o pratiche alimentari, come la commistione tra elementi culinari tunisini e siciliani.

L'ascolto delle voci di queste donne, insieme all'analisi degli stili di vita, degli spazi, delle pratiche che attraversano i confini geografici e culturali, costituiscono un'efficace prospettiva che, implementata attraverso politiche di inclusione e di riconoscimento sociale, può aprire scenari nuovi e inediti e possono confermare la città di Mazara che ospita da più di mezzo secolo la comunità tunisina un laboratorio antropologico di estremo interesse.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

Ben Yehoyada, N. "I pericoli morali del «mediterraneanismo» l'adolescenza pendolare/mobile/transnazionale/alla deriva dei migranti di seconda generazione fra Sicilia e Tunisia", in *Daedalus* 5, 2014: 57-74.

Bonafede, G., Picone, M., "Luoghi d'interazione e cittadinanza attiva: il caso di Mazara del Vallo", in *Planum*, 25.25, 2012: 1-5.

Cusumano A., "Quando il Sud diventa Nord. Le ragioni di una migrazione", in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, I, n. 1, 1997: 19-33.

D'Anna L., *Italiano, siciliano e arabo in contatto. Profilo sociolinguistico della comunità tunisina di Mazara del Vallo*, Centro studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2017.

Genta, V., "Donne migranti e soggettività. Priorità e scelte di vita tra Marocco e Italia". Tesi di Dottorato di Scuola di dottorato Società, Culture e Territorio, Università degli Studi di Genova, 2011.

Giacobbe, L. "Le donne tunisine di Mazara del Vallo: stili di vita, spazi e pratiche", Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Cultura, Politica e Società, 2022: 71-86.

Giglioli I., "The Production of an 'Arab' Urban Heritage. Mazara del Vallo's Casbah", in *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 26.1, 2014: 42.

Rebughini, P. A., *In un mondo pluralista. Grammatiche dell'interculturalità*, Torino, UTET, 2014.

Rocca, R., "L'attaccamento ai luoghi come modello interpretativo delle relazioni dell'uomo con la cultura. Una ricerca su un campione di ragazzi tunisini della città di Mazara del Vallo". Tesi magistrale, Università degli Studi di Palermo, 2014.

Tajiima, A., "L'Identità oscillante", in Canta C. C. (a cura di), *Ricerca migrante: racconti di donne dal Mediterraneo. laboratorio pluralismo culturale*, Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Scienze della Formazione, 2017: 157-167.

Vertovec, S., "Transnationalism and Identity", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, 4, 2001: 573-582.

Lavinia Giacobbe, nata a Messina, ha frequentato l'Università di Torino, laureandosi alla magistrale in Studi Internazionali con una tesi sull'identità delle donne tunisine a Mazara del Vallo. Attualmente è tornata in Sicilia dove si occupa di vari progetti, tra cui un archivio filmico tra Messina e Ortigia insieme alla Cineteca Dello Stretto.

Safia Farhat, a woman between art, education and politics



Penelope ii, 1971, weaving, Safia Farhat Museum, Radès, source: awarewomenartists.com

di *Roberta Marin* [*]

In the Tunisian art scene between the 20th and 21st centuries there is an artist who stands out among the others and that is Safia Farhat (née Foudhaïli). She made a name for herself not only thanks to her eclecticism in art and her inclination to experiment with all sorts of different materials and techniques, but also for her role as an advocate for human rights, particularly those of women, and as an educator. (Qassemi, 'Modern Arab art and the depiction of blue collar workers', 2016). Born into an elite family in 1924 in Radès, a port city about 9 km away from the capital Tunis, Farhat could attend the primary and secondary schools of the French Protectorate and was one of the few students to graduate from the colonial Tunis Institute of Fine Arts (Gerschultz, 'Farhat, Safia (1924–2004)', 2016a). She is considered a pioneer of modern art in Tunisia and was the only female member of the famous École

de Tunis (the Tunisian School), an art movement founded in 1948 which had the clear aim of breaking with the Orientalist trend of the time and the need of creating a truly Tunisian pictorial style. Other famous members of the same group were Yahia Turki (1903-1969), Ammar Farhat (1911-1987) and Abdelaziz Gorgi (1928-2008), just to mention a few.

Few years after the independence of Tunisia from the French and the promulgation of the progressive Code of Personal Status (CPS), which promoted the equality between women and men in many areas of the Tunisian society (Benanzato, 'Biennale arte, Safia Farhat: tutti i colori della Tunisia', 2022), Farhat co-founded with the journalist, art critic and feminist Dorra Bouzid the women's magazine *Faïza*, *Revue Feminine Tunisienne*, which ceased to be published only in the late 1960s after 62 issues. *Faïza* is still today remembered as the first and perhaps most famous Arab-African feminine francophone magazine (Talass, 'Trailblazers: Safia Farhat – Tunisian artist, educator and activist now gaining global renown', 2023). The artist was also behind the creation of the Tunisian Association of Democratic Women and at about the same time she started teaching at the School of Fine Arts in Tunis, where she was in charge of the atelier of decoration. In 1966 she was appointed director of the School, position that held till 1973. In her capacity as a teacher and, later, as a director, she put a lot of effort in reorganising the school curriculum and enabling students to learn not only the so-called fine arts, especially European painting, but also traditional arts and crafts, so important in Tunisia and throughout North Africa (Micaud 1968: 79). Under her supervision the School of Fine Arts was annexed to the national university system and became known as the Institut Technologique d'Art d'Architecture et d'Urbanisme de Tunis (ITAAUT). Farhat was the president of the Association des Peintres et Amateurs d'Art en Tunisie and together with her husband, the socialist politician Abdallah Farhat (1914-85), she founded the Centre des Arts Vivants (Living Arts Centre) in Radès, her hometown, which was donated to the country in 1981. The centre is still very active today and it promotes all sorts of artistic creation. It is organized into a number of separated spaces, each dedicated to different art forms, such as ceramic, engraving, weaving, and sculpture, but there also a dance hall, a photographic laboratory, individual studios for artists in residence and a library. Part of the centre has become the Safia Farhat Museum, which was inaugurated by the artist Aïcha Filali, Farhat's niece, in 2016.

Over the years Farhat has constantly tried to enhance Tunisian and consequently North African artistic traditions, paying great attention to craftsmanship. By doing so, she wanted to expose the true essence of Tunisia and allow the work of the artists to be recognized at international level. At the beginning of her career, Farhat focused on painting and portrayed local women and men dressed in the traditional way and accompanied by indigenous plants and animals of the region and everyday objects. The canvases overflow with colour and although the forms are rather sparse, almost simplified, the message that the artist wants to convey is clear and articulated: she aims to place Tunisian society in all its facets at the centre of her practice (Hancock, 'Safia Farhat', 2018).

Farhat had fruitful collaborations with important artists, such as Abdelaziz Gorgi, who was also her colleague at the Tunis Institute of Fine Arts. Both artists were very keen in giving new impulse and consideration to the artistic heritage and local crafts and successfully established a link between art schools and the public and private sector. With the common intention of reviving the purely Tunisian decorative art, they founded a design company, the Société Zin, in which numerous craftsmen from the most disparate areas of specialization were employed. Together with a group of skilled weavers, for example, Farhat produced large-scale tapestries, decorated in some cases with realistic scenes of daily life and in others with a more imaginative, almost surrealist approach. There are also some tapestries which evoke mythological legends, such as that of Ulysses and Penelope, or the epic of the confederation of tribes known as Banu Hilal, who migrated from the Arabian Peninsula in the 11th century initially to Egypt and then to North Africa. Farhat is considered a pioneer of the genre in Tunisia and because of that she was celebrated at the Biennale d'Arte in Venice in 2022 with the display of her diptych *Gafsa & ailleurs* (Gafsa & elsewhere), made in 1983. The two-part tapestry is large in size and presents a collage-like structure with three-dimensional effects, achieved by using different pile thicknesses, heights and textures. The colourful and lively scene shows on the one side

a horse galloping on the field between tall hills and on the other, what resembles a cluster of buildings with human beings, engaged in some sort of activities. The scene could be a faithful representation of the mountain oasis of Gafsa, but as the title suggests, it could be any other place in Tunisia or in the world, as much as a place of the soul. The artist represents a bucolic, verdant landscape where animals, human beings and nature live in a utopian harmony (Weisburg, 'Safia Farhat', 2022). By looking at the tapestry, the viewer would have the impression that the scene is not framed but continues beyond the borders of the textile in what resembles an ideal world. The technique adopted by Farhat was inspired by the traditional weaving craft of the women of southern Tunisia and most probably she employed the skilful weavers of Gafsa itself. The use of dyed, hand-spun wool was a tribute to these women and their weaving expertise and more generally to the old, sometimes ancient, Tunisian craft techniques.

Farhat is also considered part of the New Tapestry (or Nouvelle Tapisserie, a term coined by the Swiss critic André Kuenzi in 1973), a sort of trans-national movement in which artists were engaged in investigating the possibility of using fibres to create free standing, three-dimensional conceptual works of art. They would question the way in which tapestry and more generally weaving, macramé and crocheting had been used until then (Gerschultz 2016b: 5).

In other tapestries, held today at the Barjeel Art Foundation in Sharjah, the artist portrays two important moments in the life of a woman, such as the marriage and the maternity. In these artworks, the women are dressed in a traditional way and great attention is paid to details. The patterns of the fabrics and the style of the headdresses are carefully replicated.

The portrayed figures have a monumental aspect, inspired by sculpture. Scenes with similar monumental figures were designed for sets of national stamps, some dedicated to traditional clothes, as seen before in the Barjeel tapestries, but also to traditional architecture and local craft (Chebka lace). Farhat used the same artistic repertoire, drawn from Tunisian cultural heritage and local craftsmanship mixed with modernist art, to produce large murals. Some of them are still in place and decorate government buildings, hotels, banks and schools, such as the Central Bank, the National Tourism Office and the Tunisian Sugar Company. These lively and elegant murals were made using a selection of materials: ceramic tiles, paint, stone, iron and wool (Gerschultz, 'Safia Farhat's hybrid creatures in civic spaces', 2022).

Depending on the places where the murals were to be exhibited, the artist chose to portray human beings engaged in working activities, such as laborers and craftsmen, or fantastical figures surrounded by flowers and birds and various elements taken from the natural context. Geometric, abstract and stylized forms and shapes, typical of both her artistic repertoire and Tunisian craftsmanship, found their place there as well. In the ceramic tile mural created for the reception hall of the Hôtel Skanès Palace in Monastir-Skanès, the main character is represented by a naked woman with large almond-shaped eyes and long hair blowing in the wind and fixed by a diadem on the forehead. The creature seems to emerge from the sea and the whole scene is enriched by a series of highly stylized flowers, plants and other elements, probably symbolic. In the panels superimposed on the composition are respectively a pair of gazelles and a geometric, almost totemic representation of a living being, be it a tree, an animal, a human being or a blend of them.

In the interior of the Tunisian Sugar Company in Béja, however, the artist has created a more realistic mural, which shows some workers holding their tools and ready for what could be their work shift. They are portrayed as men with a strong, robust physique and well-defined facial features. In the distance there is a cluster of buildings, perhaps a stylized representation of their factory.

The versatility in art and the strong political and educational commitment of a woman and an artist like Safia Farhat cannot be easily summed up in a few words. Her artistic practice was steeped in politics and perfectly reflected her vision of a modern Tunisia, which struggled to reveal its identity, its true 'Tunisianess' after the years of French colonization, but was able to rediscover it, at least in part, in its millenary history and revival of art and craftsmanship. Safia Farhat has forged new generations of artists and women and her legacy cannot be belittled or overlooked.

[*] Abstract

La scena artistica tunisina del Novecento è stata caratterizzata da grandi artisti, che hanno raggiunto una certa fama sia entro i confini nazionali che all'estero. Nel corso degli anni però, alcuni di loro sono stati un po' 'trascurati' dai mercanti d'arte e dai collezionisti, e questo è il caso di Safia Farhat (1924-2004). Nel 2022 la sua figura di artista versatile e politicamente impegnata è tornata alla ribalta con grande enfasi e a livello internazionale grazie a Cecilia Alemani, la curatrice della 59esima Biennale d'Arte di Venezia, che ha voluto includere tra le opere in esposizione il suo arazzo 'Gafsa e altrove' del 1983. In quest'opera è evidente la maestria di Farhat nel rappresentare uno scorcio della Tunisia e il suo desiderio di utilizzare e celebrare le tecniche di tessitura tipiche della zona meridionale del Paese. Safia Farhat non solo ha dimostrato di essere un'artista poliedrica, ma è stata anche una donna che si è battuta per tutta la vita e in prima persona per modernizzare la Tunisia, e per far sì che le donne avessero gli stessi diritti degli uomini sia nella professione che in famiglia.

Riferimenti bibliografici

- A. Benanzato, 'Biennale arte, Safia Farhat: tutti i colori della Tunisia', *Askaneews*, April, 20, 2022, https://askanews.it/old/op.php?file=/cultura/2022/04/20/biennale-arte-safia-farhat-tutti-i-colori-della-tunisia-pn_20220420_00028, (accessed August 9, 2023).
- J. Gerschultz, 'Safia Farhat's hybrid creatures in civic spaces', *Post notes on art in a global context*, MOMA, Museum of Modern Art, New York, January 26, 2022 <https://post.moma.org/safia-farhats-hybrid-creatures-in-civic-spaces/> (accessed August 7, 2023).
- . 'Farhat, Safia (1924–2004)', *The Routledge Encyclopedia of Modernism*, 2016a <https://www.rem.routledge.com/articles/farhat-safia-1924-2004> (accessed August 8, 2023).
- . 'Mutable Form and Materiality: Toward a Critical History of New Tapestry Networks', *ARTMargins*, vol.5, no.1, 2016b: 3–29.
- C. Hancock, 'Safia Farhat', *AWARE: Archives of Women Artists, Research and Exhibitions*, 2018 <https://awarewomenartists.com/en/artiste/safia-farhat/> (accessed August 6, 2023).
- E. Micaud, 'Trois Decades D'art Tunisien', *African Arts*, vol.1, no.3, Spring, 1968: 46-55 and 78-84.
- S. S. Al Qassemi, 'Modern Arab art and the depiction of blue collar workers', *Qantara*, 2016 <https://en.qantara.de/node/41795> (accessed August 9, 2023).
- R. Talass, 'Trailblazers: Safia Farhat – Tunisian artist, educator and activist now gaining global renown', *Arab News*, April 3, 2023 (accessed August 5, 2023).
- M. Weisburg, 'Safia Farhat', *La Biennale di Venezia, 2022* <https://www.labiennale.org/en/art/2022/milk-dreams/safia-farhat> (accessed August 7, 2023).
- L. Yakoub, 'Abdelaziz Gorgi, Tunisia (1928 – 2008)', in *Dalloul Art Foundation*, Beirut, n.d., <https://dafbeirut.org/en/abdelaziz-gorgi> (accessed August 10, 2023)

Roberta Marin ha conseguito la laurea in Lettere Moderne con indirizzo storico-artistico all'Università di Trieste e 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.

Frontiere compromesse, “Borderscapes” e retoriche complottiste nella Tunisia contemporanea



di *Nicola Martellozzo*

La firma del *EU comprehensive partnership package with Tunisia* s’inserisce nella medesima strategia europea comprendente l’accordo con la Turchia (2016) e quello italiano con la Libia (2017, rinnovato nel 2022): un’esternalizzazione dei confini comunitari, che delega la securizzazione dei flussi migratori a Paesi (ambiguamente) alleati dietro la concessione di aiuti economici, più o meno vincolati ad un piano di riforme interne che, nei fatti, viene pressoché ignorato. L’accordo di partenariato strategico con la Tunisia, di cui il governo italiano si è fatto promotore, prevede un pacchetto di supporto finanziario di 105 milioni dedicato espressamente alla gestione migratoria. Lo

Stato tunisino ha però rifiutato sia la realizzazione di centri d'accoglienza, sia l'istituzione di zone di ricerca e soccorso (SAR) nei propri confini territoriali.

Di fatto, l'accordo si limita a un potenziamento dei mezzi a disposizione della guardia costiera tunisina per il pattugliamento delle acque «to fight irregular migration to and from Tunisia and on the prevention of loss of life at sea, including fighting against smugglers and human traffickers, strengthening border management, registration and return in full respect of human rights» [1]. Una simile dichiarazione d'intenti si scontra però con la realtà sociale della Tunisia, un Paese economicamente a rischio e il cui presidente ha pubblicamente stigmatizzato i migranti sub-sahariani come parte di una cospirazione internazionale. Questo breve contributo vuole concentrarsi proprio su questi due macro-temi – l'esternalizzazione dei confini e l'uso delle retoriche complottiste in politica – come particolari esempi di distorsioni del potere, riallacciandosi ai contributi dedicati al contesto tunisino nello scorso numero. In particolare, ho trovato particolarmente utili i saggi di Giada Frana e Chiara Sebastiani, a cui rimando per un approfondimento sulle condizioni socio-economiche della Tunisia e sul crescente autoritarismo del presidente Saied.

Frontiere e compromessi

La Tunisia oggi viene chiamata a rivestire il ruolo d'interfaccia nei flussi migratori africani che in passato toccò alla Libia: «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» (Sebastiani 2023). Considerando il caos civile dello Stato libico e la mano pesante della presidenza Tebboune in Algeria – oltretutto in tensione con il governo marocchino – si comprende perché l'Unione Europea e l'Italia guardino alla Tunisia come un riferimento nel Nord Africa. Dai porti di Sfax, Susa e Biserta partono rotte migratorie parallele a quelle libiche, avvantaggiate dalla maggior prossimità a Lampedusa, Pantelleria e alla costa siciliana. Certo, la Libia rimane ancora il Paese preferenziale nel Mediterraneo centrale, complice anche la sua instabilità politica e le numerose zone grigie che, se da un lato attirano migliaia di migranti con la speranza di un transito più “semplice”, dall'altro sono teatro di pratiche violente e di sfruttamento. La Tunisia gode sicuramente di un maggiore controllo territoriale, con flussi minori che però – a differenza di altri Paesi nord-africani – sono composti anche dagli stessi cittadini tunisini; molti, infatti, scelgono di lasciare il proprio Paese sia a causa delle condizioni economiche precarie (Frana 2023), sia per motivi politici vista la fragilità delle istanze post-rivoluzionarie.

Dal 2017 le coste tunisine hanno visto aumentare gradualmente il numero di partenze, e di conseguenza il numero di migranti sub-sahariani che scelgono il piccolo Stato nord-africano per transitare verso l'Europa. Una parte di costoro finisce per rimanere nei porti della Tunisia, costituendo una parte importante della popolazione locale, come nel caso di Sfax. Vista la facilità con cui si ricorre alla retorica dell'emergenza migratoria, con tutti i rischi insiti nell'adottare una simile prospettiva destoricizzante, è bene ricordare che già negli anni Novanta l'Italia aveva stretto accordi con il governo di Tunisi per contenere le partenze e favorire il rimpatrio dei suoi cittadini, a riprova di come questo Paese abbia una “storia migratoria” ben distinta da quella della Libia o dell'Algeria. Oggi più di allora, la massima parte dei migranti che partono dalle coste tunisine sono cittadini di quello Stato – più del 90% nel 2017 [2] – e solo una piccola componente proviene da Paesi sub-sahariani. Questo particolare spiega alcuni aspetti del *Comprehensive partnership package* tra Unione Europea e Tunisia: il fatto che vi siano così tanti cittadini provenienti dallo Stato di partenza rende più facile i rimpatri degli stessi; inoltre, i fondi *ad hoc* stanziati dall'UE come forma di sostegno al sistema socio-economico tunisino dovrebbero ridurre quei *push factors* che spingono le persone a partire. Inoltre, la minor estensione dei confini marittimi e il forte controllo territoriale dello Stato tunisino rendono i 105 milioni di euro un investimento di sicuro più “efficiente” che nel caso della Libia.

Come anticipato, la gestione dei flussi migratori si concretizzerà effettivamente in un rafforzamento degli apparati di controllo e sicurezza dei confini, senza che a questo si aggiunga la realizzazione di

infrastrutture dedicate all'accoglienza dei migranti né di apparati giuridici che tutelino richiedenti asilo e rifugiati. Categorie, quest'ultime, che lo Stato tunisino non distingue dai "normali" migranti, dato che non possiede una legge nazionale sull'asilo. Basterebbe già questa assenza a rendere scricchiolante la dichiarazione d'intenti del partenariato strategico sul rispetto dei diritti umani. Di fatto, questo tipo di esigenze ideali sono subordinate alle necessità della gestione migratoria, cioè al contenimento degli sbarchi sulle coste europee e alle pratiche di "smistamento" delle varie categorie (migranti economici, rifugiati, richiedenti asilo, ecc). Come ci ricorda Fassin:

«Not only does the control of immigration involve bureaucracies, but it also supposes technologies for the surveillance of the borders and the territory and for the detention and deportation of illegal aliens [...] The production of illegality and the arrest of tens of thousands of undocumented obviously pose problems of confinement in Western countries. Although immigrants may crowd the regular carceral system, states have also developed specific detention facilities for them to avoid proximity with criminals and to facilitate their deportation» (Fassin 2011: 218-219).

Ma si può anche giocare d'anticipo: per evitare di affollare gli *hub* e gli *hotspot* sul territorio nazionale basta spostare il confine un po' più in là, esternalizzando la frontiera europea sull'altra sponda del Mediterraneo. Più che una frontiera fisica, il grande arco che dalla Turchia passa per l'Egitto e arriva al Marocco va inteso come un «ubiquitous, techno-social, deterritorialised apparatus or regime producing geographically stretched borderscapes» (Hess & Kasperek 2019: 3); margini che non si limitano ad escludere e circoscrivere ma possono anche rendere opaco ciò che sta sotto quel contrassegno. Il *borderscape* del Mediterraneo centrale rappresenta uno spazio denso, stratificato e poroso che si sovrappone ai confini territoriali e alle *no man's land* delle acque internazionali. Denso perché costruito attraverso apparati di controllo, sicurezza e contenimento estesi su centinaia di migliaia di chilometri cubici; stratificato poiché la densità al suo interno varia a seconda della combinazione di attori e pratiche (istituzionali, private, illegali, ecc) e delle "zone" morali e giuridiche; poroso, infine, per gli spazi di informalità, corruzione, disinteresse o incapacità che persistono nelle strategie di gestione migratoria, i quali si traducono in altrettante tattiche di attraversamento del *borderscape*.

L'allontanamento dei confini comunitari e l'"ispessimento" degli stessi è un'approssimazione di un particolare immaginario europeo (nel senso di governo europeo) legato alla gestione migratoria: la visione tecno-scientifica «of a "smart", invisible yet selective border that is able to seamlessly distinguish between bona-fide travellers and unwanted migrants that were, labelled as "illegal migration"» (Hess & Kasperek 2019: 4); una visione utopica di gestione "leggera", smaterializzata e – almeno in parte – deterritorializzata entrata in crisi nel 2015, il cosiddetto "anno dei rifugiati". L'arrivo di decine di migliaia di migranti nei territori europei evidenziò tutti i limiti di un modello gestionale pensato per una situazione ordinaria, di flussi contenuti e facilmente "contabilizzabili". Invece di un confine "intelligente" e semi-invisibile, il Mediterraneo è diventato un enorme e pericoloso *borderscape*, pesantemente stratificato e incapace di distinguere efficacemente tra le varie categorie di migranti.

Gli accordi siglati con la Turchia, la Libia e la Tunisia hanno rappresentato altrettanti compromessi tra il modello europeo ideale e le necessità e i *desiderata* degli Stati designati come prime interfacce tra il sistema Unione Europea e i fenomeni migratori. Compromessi che, se mi si concede il gioco di parole, generano frontiere compromesse, spesso *ab origine* a causa delle instabilità politiche, dell'ambiguità normativa e delle fragili condizioni socio-economiche di questi Stati *gatekeeper*.

Tutto ciò è particolarmente evidente nel caso della Tunisia: qui le crescenti tensioni sociali sono sfociate anche in scontri tra cittadini e migranti, o finanche verso tunisini d'origine sub-sahariana. In particolare nella città di Sfax, principale porto di partenza verso l'Italia, i migranti sono stati oggetto di violenze, arresti e trasferimenti forzati, innescate dalla morte di un uomo tunisino avvenuta il 3 luglio. L'omicidio, presto attribuito a un sub-sahariano, ha scatenato un pogrom nei confronti di questa parte della popolazione cui ha fatto seguito il trasferimento di centinaia di migranti verso

delle *no man's land* sul confine algerino (a Ras Jedir) e su quello libico, dove molti hanno perso la vita. Il governo tunisino nega ogni responsabilità, e dal canto suo i portavoce di Tripoli rifiutano di accogliere questi migranti nel proprio territorio, lasciando centinaia di persone letteralmente in un limbo, sia dal punto di vista esistenziale che da quello spaziale: bloccati in un lembo (in latino, *limbus*) di terra ai confini di uno Stato che li ha cacciati, mentre l'Unione Europea siglava un accordo con quelle stesse istituzioni.

Non si tratta di un malfunzionamento nella gestione migratoria, di un'eccezione dovuta a situazioni straordinarie bensì di una conseguenza assolutamente normale dell'esternalizzazione dei confini, così come sono drammaticamente 'normali' i naufragi nel Mediterraneo o le violenze nei centri detentivi in Libia. Lo si voglia o no, la firma apposta al *comprehensive partnership package* accetta anche il compromesso con uno Stato guidato da un presidente che ricorre a narrazioni complottiste contro i migranti per rafforzare la propria autorità; lungi dall'essere un dettaglio minore in questa storia, le dichiarazioni razziste di Saied hanno infiammato una parte della società tunisina, esacerbando l'ostilità verso i migranti sub-sahariani. Un simile effetto non è dovuto tanto al consenso di cui gode il presidente – che anzi, è osteggiato da più parti – quanto invece dalla risonanza di certi temi nell'immaginario culturale tunisino contemporaneo.

Un complotto contro la Tunisia

Lo scorso febbraio, il presidente Saied ha sostenuto pubblicamente l'esistenza di un piano criminale «to change the composition of the demographic landscape in Tunisia and some individuals have received large sums of money to give residence to sub-Saharan migrants» (Blaise 2023). Gli immigrati sub-sahariani starebbero minando la “vera identità” tunisina – quella araba e islamica – sostituendosi gradualmente alla popolazione autoctona destinata a diventare una minoranza perseguitata; è facile riconoscere in simili affermazioni un richiamo alle teorie della sostituzione etnica e della minaccia di tracollo demografico, una sorta di adattamento locale del “Piano Kalergi” che anche il mondo politico italiano ha dimostrato di conoscere.

Le affermazioni di Saied puntano il dito contro un “nemico invisibile” all'opera da decenni per portare orde di migranti in Tunisia, un tema che condivide con molte altre teorie del complotto tre aspetti: propone un'interpretazione immediata e netta di un fenomeno complesso e sfaccettato come i flussi migratori; imputa la responsabilità del disagio sociale ad una causa esterna al sistema, preservando lo *status quo*; crea un bersaglio per la rabbia, la frustrazione e le conflittualità. Dato che però il “vero” antagonista rimane sempre nell'ombra, l'odio si scarica sui migranti sub-sahariani, come complici – anziché vittime – di questo piano.

Sebastiani si era già soffermata su queste retoriche complottiste, segnate da una «contrapposizione tra Neri e Arabi (musulmani) [la quale] appartiene specificamente a Kais Saied che, al pari del suo ispiratore Gheddafi, oscilla tra panarabismo e panafricanismo» (Sebastiani 2023). In effetti le retoriche complottiste del presidente tunisino mostrano notevoli somiglianze non solo come le posizioni del dittatore libico, e si collocano più in generale nel solco dell'immaginario culturale del Maghreb; con questo termine ci si riferisce solitamente all'area e alle popolazioni comprese nei cinque Paesi nord-africani che si affacciano sul Mediterraneo, ma più spesso ridotta al Marocco, l'Algeria e la Tunisia. Lungi dal costituire un contesto geografico e culturale omogeneo, l'idea di Maghreb è piuttosto un costrutto culturale vecchio di secoli, riattivato e ridefinito durante il colonialismo europeo (Mohamed 2012; Hannoum 2021).

La dominazione francese, in particolare, ha contribuito alla configurazione identitaria di Algeria e Tunisia, e del Maghreb in generale, come una zona separata dell'Africa, più in dialogo con l'Europa che con i Paesi sub-sahariani. Questa lettura si è mantenuta anche durante le guerre d'indipendenza: «d'après les formules choisies (Maghreb arabe, peuple du Maghreb arabe et non pas Afrique du Nord), il semble bien que la colonisation française ait réveillé l'arabité de ce Nord de l'Afrique et déclenché l'unité maghrébine» (Abbassi 2008: 121).

Significativamente, nella rilettura del periodo coloniale della Tunisia indipendente la presenza francese venne presentata come un complotto contro il Maghreb, basato su «la dénonciation d'une alliance entre "les étrangers" de l'extérieur et "les traîtres" de l'intérieur contre les "patriotes authentiques"» (Abbassi 2008: 121). Questa interpretazione torna anche nello Stato algerino, che nel corso della sua storia impiegò frequentemente narrazioni complottiste a supporto della propria autorità:

«During the 1954-62 war of independence, the revolutionary National Liberation Front (FLN) accused its various rivals, including certain urban economic elites, emigrant reformers, ethnic minorities, and rival political parties, of being "traitors" (*harkis*), colonial enemies within. Likewise, during the contemporary civil war, the 1994-1999 governments of General Liamine Zeroual decried the "terrorists" as a fifth column of "neo-colonialism," as a violent version of the *hizb fransa* ("French party") normally associated with "Westernized" journalists and other intellectuals. They specifically pointed the finger at a congeries of "foreign circles" from Tehran to "London and other European capitals" for contributing to the "fiendish process" of terrorism (through providing arms and sanctuary to outlawed groups) and seeking to "interfere" with and destabilize Algeria» (Silverstein 1992: 651).

I temi dei complotti cambiano nel tempo, adattandosi alle circostanze storiche e sociali; si prenda il caso di Boubekeur Benbouzid, ex ministro algerino dell'educazione rimasto in carica per quasi vent'anni, che *rumors* interni volevano sposato a una sorella di Vladimir Putin; voci che ci possono sembrare assurde, e che tuttavia «echoed the familiar idea that ruling elites serving foreign interests have mortgaged the country's future» (Serres 2023: 169). O ancora, consideriamo le accuse mosse al governo del Marocco da parte di alcuni media algerini, secondo cui i disastrosi incendi del 2021 erano stati provocati ad arte da alcune organizzazioni terroristiche (o gruppi politici dissidenti, come Rachad) con il supporto dello Stato confinante. Anche il Marocco, dal canto suo, è stato attraversato da narrazioni complottiste che ne hanno influenzato la politica interna, specie durante il periodo coloniale; i movimenti indipendentisti della prima metà del Novecento vennero considerati «as 'a British plot', or, in a later variation, as 'an Anglo-Saxon conspiracy' with Great Britain and the USA working together to undermine colonial rule in order to reap the benefits of newly independent client states for themselves» (Roslington 2014: 513). Questo atteggiamento paranoide dell'amministrazione coloniale è stato in parte ereditato dal Marocco indipendente, dove piccoli gruppi estremisti sostengono che l'Algeria stia tentando di indebolire il Regno attraverso la corruzione per espandere il proprio dominio sui territori desertici al confine dei due Stati. Una teoria che richiama la Guerra delle sabbie combattuta tra Algeria e Marocco per il possesso del Sahara occidentale; un conflitto di breve durata scoppiato nel 1963 e presto conclusosi per le forti pressioni internazionali e dell'Organizzazione dell'Unità Africana sul Marocco.

In sintesi, già a partire dal diciannovesimo secolo l'intero Maghreb «became a land of conspiracy in the colonial *imaginaire*» (Roslington 2014: 513), alimentato dalla rivalità e dalle azioni di *intelligence* delle potenze europee e, successivamente, dalla costruzione identitaria e territoriale degli Stati indipendenti. Lo stesso concetto di Maghreb è sempre stato rideclinato a seconda delle riformulazioni identitarie della Tunisia: «Il peut être aussi bien le coeur du nationalisme arabo-islamique qu'une annexe lointaine de l'Occident musulman ou encore un espace mal défini sur les rives sud de la Méditerranée. Le Maghreb semble en fait servir de décor au paradigme Tunisie. C'est un concept plus politique que culturel» (Abbassi 2008: 137). I temi al centro delle cospirazioni cambiano, adattandosi ai singoli contesti nazionali, ma rimane comune il sospetto di piani segreti tesi a indebolire la nazione o minacciare la popolazione.

In Tunisia ritroviamo lo stesso canovaccio del complotto di epoca coloniale, recitato da attori diversi: i pericolosi stranieri provenienti dall'esterno non sono più i colonizzatori francesi, bensì i migranti sub-sahariani; i traditori all'interno della nazione sono i membri di Ennahda, movimento politico fondato già nel 1981 ma divenuto effettivamente partito solo nel 2011, all'indomani della Rivoluzione dei Gelsomini. Il suo leader, Rāshid al-Ghannūshī, è stato arrestato nell'aprile 2023 con l'accusa di cospirazione contro lo Stato; già nel luglio 2021 Saied aveva esautorato il primo ministro Mechichi

e sospeso il Parlamento, alla cui presidenza vi era proprio al-Ghannūshī come leader del più importante gruppo d'opposizione. Alle accuse di Ennahda di stare attuando un colpo di Stato contro la rivoluzione, il presidente Saied replicò sostenendo di agire nell'interesse della nazione, per salvare la Tunisia da una cospirazione ordita dai movimenti islamisti coordinati internamente da Ennahda e esternamente dai Fratelli Musulmani, quest'ultima è un'organizzazione internazionale diffusa nella maggior parte dei Paesi arabi (seppur bandita in molti di questi), fortemente ispirata ai valori islamici. Domenico Copertino, che si è particolarmente interessato ad Ennahda nel corso della sua ricerca sul pubblico islamico tunisino (Copertino 2020), ricorda come nel tempo il partito abbia preso le distanze dalla Società dei Fratelli Musulmani, scegliendo un islamismo più moderato.

Dopo la sospensione del Parlamento, il rafforzamento dell'autorità di Saied è andato di pari passo ad altre esternazioni sulla minaccia interna rappresentata da certi gruppi e leader politici, e di nuovo all'inizio del 2023, riferendosi a poteri stranieri – “lobby” non meglio identificate – dediti a destabilizzare il governo tunisino e influenzare le elezioni. Il copione è piuttosto simile a quello statunitense durante la presidenza Trump, fenomeno che – non a caso – ha dato un'inedita visibilità e legittimità all'uso delle narrazioni complottiste nella politica nazionale e internazionale. Il “modello Trump”, con i suoi ammiccamenti a QAnon e la ripresa di molti temi del cospirazionismo *made in USA*, negli ultimi anni sta venendo esportato e riadattato in altri contesti culturali; nella Tunisia del presidente Saied, la componente d'oltreoceano è stata amalgamata a temi propri del retaggio coloniale e post-coloniale. Certo è che queste dichiarazioni, per quanto possano parere irrazionali e strumentali al consenso politico, come parte di un sistema di credenze eterodosse rispondono a determinate inquietudini sociali; nel caso del famigerato *Hizb Fransa* algerino vi era il timore di un potere coloniale pervasivo e violento; per i gruppi estremisti marocchini, il sospetto verso un'alleanza tra l'Algeria e altri Paesi africani riflette lo straniamento per un conflitto anomalo come la Guerra delle sabbie; nell'ormai classico studio di Fassin sull'AIDS in Sudafrica abbiamo la diffidenza verso certi “doni” della popolazione bianca alla luce dell'oppressione razziale.

In Tunisia una certa inquietudine nasce probabilmente dagli aiuti finanziari internazionali, che per molti Stati africani si sono rivelati un'arma a doppio taglio e che, più nello specifico, una parte della società tunisina teme possa minare l'autonomia del proprio Stato. Alla luce delle difficili condizioni socio-economiche, il Fondo Monetario Internazionale ha proposto alla Tunisia un pacchetto finanziario, ma le condizioni richieste «in particolare modo l'eliminazione delle sovvenzioni statali che riguardano determinati beni di prima necessità [...] 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» (Frana 2023).

Sarebbe riduttivo considerare il rifiuto di Saied verso le condizioni vincolanti al prestito del FMI solo come un gesto autocratico e nazionalista; seguendo gli studi di Copertino, ritroviamo in questa affermazione di autonomia rispetto alle interferenze economiche internazionali una delle sfumature del concetto di *karama*; ideale chiave per il pubblico politico tunisino all'epoca della Rivoluzione. *Karama* può essere tradotto con “dignità” ma il suo spettro culturale è decisamente più ampio, arrivando a comprendere una progettualità economica ed etica nei confronti della popolazione. Del resto, «sebbene il movimento-partito islamico Ennahda si sia a lungo battuto contro il dominio politico ed economico occidentale, dopo la rivoluzione esso ha dovuto fronteggiare pragmaticamente il rischio della fuga dei capitali europei. Negli anni in cui il partito islamico ha costituito la principale forza governativa (2011-2014), esso ha cercato di mantenere le corporazioni multinazionali nel paese» (Copertino 2020: 81).

Scartato il finanziamento del Fondo Monetario, pochi mesi dopo la Tunisia si è assicurata comunque dei fondi rilevanti attraverso l'accordo con l'Unione Europea, notoriamente meno rigida del FMI per quanto riguarda il piano di riforme. Un esempio di come le strategie di esternalizzazione dei confini comunitari vengano integrate strutturalmente nelle economie dei Paesi cui è delegata la gestione dei flussi migratori in partenza verso l'Europa. Le vicissitudini socio-economiche della Tunisia vengono così legate a doppio filo alla permanenza di una duplice condizione d'emergenza: una esterna, legata alle continue “emergenze migratorie” che anno dopo anno si ripropongono nel bacino Mediterraneo

e che giustificano il ricorso ad accordi di partenariato e delega della securizzazione; l'altra interna, con la persistenza di uno stato d'emergenza nazionale che giustifica le misure autoritarie del presidente Saied (Giuffré, Denaro, Raach 2022). A farne le spese sono sia i cittadini tunisini sia le migliaia di migranti che rimangono compressi e compromessi in queste frontiere stratificate e appesantite dai riverberi di immaginari cospirazionisti.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] EU comprehensive partnership package with Tunisia (June 2023), https://neighbourhood-enlargement.ec.europa.eu/news/european-union-and-tunisia-political-agreement-comprehensive-partnership-package-2023-07-16_en [controllato il 31/07/23]

[2] Forum Tunisien pour les Droits Economiques e Sociaux, *Rapport annuel Émigration non règlementaire depuis la Tunisie 2017*, <https://ftdes.net/emigration2017/> [controllato il 31/07/23]

Riferimenti bibliografici

Abbassi, Driss, 2008, "Le Maghreb dans la construction identitaire de la Tunisie postcoloniale", *Critique Internationale* 40(3): 115-137.

Akrimi, Yasmine, 2023, "The Disjunction of "Black" and "White" Africa. The Case of the Racist Campaign Against Sub-Saharan Africans in Tunisia", *Brussels International Center*, marzo 2023.

Belguendouz, A, 2005, "Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union Européenne: l'exemple du Maroc", *Cultural Conflicts* 57: 155-219.

Blaise, Lilia, 2023, "Tunisia's President Saied claims sub-Saharan migrants threaten country's identity", *Le Monde*, 23 febbraio, https://www.lemonde.fr/en/le-monde-africa/article/2023/02/23/in-tunisia-president-kais-saied-claims-sub-saharan-migrants-threaten-country-s-identity_6016898_124.html [controllato il 31/07/23].

Copertino, Domenico, 2020, "Libertà, dignità, autorità. Il processo rivoluzionario tunisino e l'attivismo islamico in una prospettiva politico-antropologica", *EtnoAntropologia* 8(2): 73-102.

Copertino, Domenico, 2021, *Antropologia politica dell'Islam. Islam pubblico in Tunisia e nel medio Oriente*, Bari: Edizioni di Pagina.

Fassin, Didier, 2011, "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times", *Annual Review of Anthropology* 40: 213-226.

Fassin, Didier, 2022, "Conspiracy Theories as Ambiguous Critique of Crisis", in Fassin D., Honneth A. (eds.), *Crisis under critique*, New York: Columbia University Press: 403-420.

Frana, Giada, 2023, "La Tunisia, tra inflazione, emigrazione e resistenza", *Dialoghi Mediterranei* 62, luglio 2023, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-tunisia-tra-inflazione-emigrazione-e-resistenza/> [controllato il 31/07/23].

Gazzotti, Lorena, Jiménez Alvarez, Mercedes G., Espiñeira, Keina, 2023, "A "European" Externalisation Strategy? A Transnational Perspective on Aid, Border Regimes, and the EU Trust Fund for Africa in Morocco", in Finotelli C. e Ponzio I. (a cura di), *Migration Control Logics and Strategies in Europe. A North-South Comparison*, Cham: Springer: 69-89.

Giuffré, Mariagiulia, Denaro, Chiara, Raach, Fatma, 2022, "On 'Safety' and EU Externalization of Borders: Questioning the Role of Tunisia as a 'Safe Country of Origin' and a 'Safe Third Country'", *European Journal of Migration and Law* 24: 570-599.

Gray, Matthew, 2010, *Conspiracy theories in the Arab world: Sources and politics*, New York / London: Routledge.

Hannoum, Abdelmajid, 2021, *The Invention of the Maghreb. Between Africa and the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hess, Sabine, Kasperek, Bernd, 2019, "The Post-2015 European Border Regime. New Approaches in a Shifting Field", *Archivio Antropologico Mediterraneo* 21(2): 1-16.

Mohamed, Hassan, 2012, *Between Caravan and Sultan. The Bayruk of Southern Morocco, a Study in History and Identity*, Leiden: Brill.

Pace Vincenzo, “Ghannouchi e il compromesso storico tra il turbante e l’elmetto”, *Dialoghi Mediterranei* 62, luglio 2023, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/rachid-ghannouchi-e-il-compromesso-storico-tra-il-turbante-e-l-elmetto/> [controllato il 31/07/23]. ,

Roslington, James, 2014, “‘England is fighting us everywhere’: geopolitics and conspiracy thinking in wartime Morocco”, *The Journal of North African Studies* 19 (4): 501-517.

Sebastiani, Chiara, 2023, “La Tunisia dopo il 21 luglio: quando il razzismo fa dimenticare l’autoritarismo”, *Dialoghi Mediterranei* 62, luglio 2023, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-tunisia-dopo-il-21-luglio-quando-il-razzismo-fa-dimenticare-l-autoritarismo/> [controllato il 31/07/23].

Serres, Thomas, 2023, *The suspended disaster: governing by crisis in Bouteflika’s Algeria*, New York: Columbia University Press.

Silverstein, Paul A., 2002, “An Excess Of Truth: Violence, Conspiracy Theorizing and the Algerian Civil War”, *Anthropological Quarterly* 75(4): 643-674.

Valluy, J. 2010, “L’exportation de la xénophobie de gouvernement. De la politique européenne des frontières à la repression dans les pays limitrophes”, in Fassin D. (ed.), *Les Nouvelles Frontières de la Société Française*. Paris: La Découverte: 175-196.

Nicola Martellozzo, dottorando presso la Scuola di Scienze Umane e Sociali (Università di Torino), negli ultimi due anni ha partecipato come relatore ai principali convegni nazionali di settore (SIAM 2018; SIAC 2018, 2019; SIAA-ANPIA 2018). Con l’associazione Officina Mentis conduce un ciclo di seminari su Ernesto de Martino in collaborazione con l’Università di Bologna. Ha condotto periodi di ricerca etnografica nel Sud e Centro Italia, e continua tuttora una ricerca pluriennale sulle “Corse a vuoto” di Ronciglione (VT). Ha pubblicato recentemente la monografia *Traduzioni del potere*, Quaderni di “Dialoghi Mediterranei” n. 2, Cisu editore (2022).

Calvino a Tunisi: un dialogo in nome della letteratura



di *Salah Methnami*

La morte di Italo Calvino nel settembre del 1985, all'età di sessantun anni ha impedito ad uno dei narratori italiani più importanti del secondo Novecento, di potersi recare negli Stati Uniti per tenere una serie di conferenze su invito dell'università di Harvard. La sua scomparsa non ha impedito però la pubblicazione postuma del volume *Lezioni americane* e la sua diffusione a livello mondiale.

A cent'anni dalla nascita dello scrittore ligure l'Istituto italiano di cultura a Tunisi ha organizzato a fine luglio un ciclo di incontri letterari per una riflessione sulla sua ultima opera pubblicata nel 1988. Un'opera che riproduce un dattiloscritto che la moglie Esther aveva trovato dopo la scomparsa di Calvino sulla sua scrivania in perfetto ordine dentro una cartella rigida e che aveva poi dato alle stampe. "Ai dialoghi tunisini su Calvino" sono stati invitati cinque autori, tutti tradotti in italiano:

Chokri Mabkhout, Inès Abassi, Azza Filali, Ali Bécheur e Amira Ghenim. Gli incontri iniziati a luglio proseguiranno fino ad ottobre.

Sei erano i temi iniziali delle conferenze che Calvino si accingeva a tenere ad Harvard tra il 1985 e 1986, di cui solo cinque già definite. Conferenze dedicate, come scrive chiaramente lui stesso all'inizio del libro «ad alcuni valori, o qualità, o specificità della letteratura che gli stanno particolarmente a cuore», e che avrebbero dovuto accompagnare l'umanità nel nuovo millennio. Valori, come *leggerezza, rapidità, esattezza, visibilità e molteplicità* che Italo Calvino riteneva indispensabili per far fronte alle nuove sfide del futuro.

Il titolo originale in inglese delle “lezioni americane” ci dà subito un primo indizio sul contesto temporale in cui sono stati concepiti i *Six memos for the next millennium*. Eravamo a metà degli anni Ottanta e il mondo intero si preparava a passare, allo scoccare della mezza notte del 31 dicembre 1999, da un secolo ad un altro. C'era tanta preoccupazione fra la gente per quello che veniva definito allora come il “millennium bug”, una ipotetica apocalisse informatica che rischiava di mandare in tilt il sistema bancario mondiale, le reti finanziarie, quelle elettriche e tutte le infrastrutture civili e militari che dipendevano interamente da calcolatori e da elementi contenenti chip.

Calvino non parla esplicitamente del Millennium bug, anche se fa un riferimento all'informatica e ai poteri che può esercitare un semplice software sul mondo esterno e sulle macchine. Informa subito il lettore della sua visione di ciò che lo circonda e della pesantezza che aleggia sulle figure umane, sui corpi celesti, sulle città e soprattutto sulla struttura del racconto e sul linguaggio. Nel primo capitolo di *Lezioni americane* sulla “Leggerezza” ammette che «il regno dell'umano sembra condannato alla pesantezza». Inizia così la sua ricerca di leggerezza. Un valore che è stato al centro del primo incontro di “Dialoghi tunisini su Calvino” di fine luglio. Ospite dell'incontro lo scrittore tunisino Chokri Mabkhout, autore del romanzo *L'italiano*.

Calvino è un uomo maturo che ha superato i sessant'anni ed è diventato uno scrittore affermato. Le *Lezioni americane* sembrano essere un'occasione per fare una breve pausa e guardarsi intorno. È il momento di fare una riflessione introspettiva sulle sue opere, sulla scrittura e sul mondo che lo circonda. Ammette, che da giovane scrittore, aveva cercato di cogliere una sintonia tra il movimentato spettacolo del mondo, ora drammatico ora grottesco, e il ritmo interiore picaresco e avventuroso che lo spingeva a scrivere. Da qui la scoperta dell'esistenza di un divario tra i fatti della vita – per riprendere le sue parole – e l'agilità scattante e tagliente che voleva animasse la sua scrittura. Confessa inoltre che il suo lavoro è stato il più delle volte «una sottrazione di peso alla struttura del racconto e al linguaggio». Rispetto all'opposizione leggerezza-peso è stato portato, come ha più volte sostenuto, a considerare la leggerezza un valore e non un difetto. Per sostenere la sua visione del mondo e della scrittura non si limita a citare solo opere letterarie ma va oltre la letteratura, chiamando in suo soccorso ogni forma di comunicazione poetica. A cominciare dalla mitologia.

Calvino cavalca i secoli per proporci diversi esempi di leggerezza che sono rinchiuse tra le opere del passato. La prima immagine che ci presenta è quella del famoso eroe della mitologia greca Perseo, l'uomo che fu in grado di uccidere la Medusa che trasformava in pietra chiunque incrociasse il suo sguardo. Per tagliare la testa di Medusa senza lasciarsi pietrificare Perseo si sostiene – scrive Calvino – su ciò che vi è di più leggero, i venti e le nuvole. Per raccontare il mondo in cui vive lo scrittore ligure fa un lungo giro evocando la fragile Medusa di Ovidio, il piccolo testamento di Montale e l'insostenibile leggerezza dell'essere di Kundera. Per sfuggire alla pesantezza del mondo che lo circonda Calvino vorrebbe volare come Perseo in un altro spazio, guardare il mondo con un'altra ottica, un'altra logica e altri metodi di conoscenza e di verifica.

Oltre all'aspetto estetico del racconto che ha caratterizzato la sua scrittura e su cui si è soffermato più volte nel suo primo saggio sulla leggerezza, Calvino, in quanto scrittore impegnato in un mondo colmo di tragedie, affronta anche il ruolo della letteratura e di ogni forma di comunicazione poetica nella cultura occidentale per combattere la pesantezza della vita e cercare di cambiare l'immagine che si ha del mondo. E se la letteratura non dovesse bastare chiederà aiuto alla scienza che a suo dire ha un legame molto antico nella storia della poesia. A questo proposito fa appello prima al *De rerum natura* di Lucrezio e poi alle *Metamorfosi* di Ovidio. Per entrambi tutto può trasformarsi in nuove

forme, per entrambi la conoscenza del mondo è dissoluzione della compattezza del mondo. Due esempi per ribadire come il valore della leggerezza è qualcosa che si crea nella scrittura.

Calvino non si risparmia nel cercare di elencare gli esempi di leggerezza che si possono scorgere nei testi antichi e ci porta ad un tratto a fare un giro tra il 13mo e il 14mo secolo, dove troviamo Guido Cavalcanti, Giovanni Boccaccio e Dante Alighieri. In una novella del *Decameron* del Boccaccio (VI, 9) appare Cavalcanti che passeggia meditando tra i sepolcri di marmo davanti a una chiesa, e l'incontro con la gioventù dorata fiorentina dell'epoca.

«... Vedendo Guido là tra quelle sepolture, dissero: “Andiamo a dargli briga”; e spronati i cavalli, a guisa d'uno assalto sollazzevole gli furono, quasi prima che egli se ne avvedesse, sopra e cominciarongli a dire: “Guido, tu rifiuti d'esser di nostra brigata; ma ecco, quando tu avrai trovato che Idio non sia, che avrai fatto?”. A' quali Guido, da lor veggendosi chiuso, prestamente disse: “Signori, voi mi potete dire a casa vostra ciò che vi piace”; e posta la mano sopra una di quelle arche, che grandi erano, si come colui che leggerissimo era, prese un salto e fusi gittato dall'altra parte, e sviluppatosi da loro se n'andò».

Un'altra immagine-simbolo rimasta impressa nella mente di Calvino che illustra in modo preciso, almeno per lui, il concetto di leggerezza in opposizione a quello di peso: l'agile salto improvviso del poeta-filosofo che si solleva sulla pesantezza del mondo. E a questa immagine si possono aggiungere tante altre attraverso i secoli come ad esempio quella illustrata nel capolavoro di Cervantes con Don Chisciotte che infilza con la lancia una pala del mulino a vento e che viene trasportato in aria.

Calvino, da onesto scrittore e intellettuale non ha mai considerato le ragioni del peso meno valide rispetto a quelle della leggerezza. Sostiene di aver più cose da dire sulla leggerezza. Un concetto che ha secondo lui almeno tre accezioni diverse in qualsiasi tipo di racconto: l'alleggerimento del linguaggio, la narrazione d'un ragionamento o d'un processo psicologico in cui agiscono elementi sottili e impercettibili e infine la presenza di un'immagine figurale di leggerezza che assume un valore emblematico.

Per Calvino ci sono due vocazioni opposte che si contendono il campo della letteratura attraverso i secoli: L'una tende a fare del linguaggio un elemento senza peso, l'altra tende a comunicare al linguaggio il peso. Optando per la prima, ha cercato di usare il valore della leggerezza come strumento esistenziale per criticare la miseria del mondo e la sua pietrificazione con la speranza di poterlo cambiare.

Il viaggio che intraprende Calvino per esporre le sue convinzioni personali nelle “Lezioni americane” è lungo e tortuoso. Un viaggio nei meandri di una cultura che lo ha visto nascere e fare i suoi primi passi nel mondo della letteratura e della creatività. Ed è questo uno degli elementi più significativi che lo scrittore tunisino Chokri Mabkhout ha tenuto a sottolineare nel suo intervento a “Dialoghi tunisini su Calvino” per commentare l'opera dello scrittore ligure. Sfogliando sia la memoria che i libri della sua biblioteca in cerca di esempi di leggerezza Calvino va a pescare dal vasto patrimonio della cultura e della letteratura occidentale. Cita Lucrezio e Ovidio, Cavalcanti e il Boccaccio, Cervantes e Shakespeare, Dante e Leopardi, Henry James e Cyrano de Bergerac, Kundera e Paul Valery, chiudendo il capitolo sulla leggerezza con il racconto di Kafka “Il cavaliere del secchio”. Unica eccezione un accenno alle *Mille e una notte* che grazie alla traduzione francese degli inizi del XVIII secolo aveva aperto alla fantasia occidentale gli orizzonti del meraviglioso orientale: tappeti e cavalli volanti e geni che escono da lampade.

I valori che Calvino elenca per il nuovo millennio si basano, secondo Mabkhout, su una narrazione troppo eurocentrica. Sfogliando la memoria e scavando nella cultura araba classica Mabkhout chiama in suo soccorso, solo per citare un esempio, due celebri poeti di epoche diverse Imr'Al Qais (501-544) e Al-Mutanabbi (915-965). Leggendo i versi di Imr'Al Qais, Mabkhout fa notare come il poeta dell'epoca preislamica riesce in un colpo solo a unire leggerezza e rapidità, due valori cari a Calvino, grazie all'immagine che evocano i suoi versi: la leggerezza del movimento del cavallo che galoppa velocemente come un lampo, e la rapida caduta di un elemento pesante, la roccia, dall'alto di un torrente, che comporta a sua volta il valore della leggerezza nonostante la pesantezza della roccia.

«Partii agli albori, dentro il nido di uccelli ancora, con un cavallo di pelo corto, grande e grosso, veloce e pronto ad ogni passo,

Sia a tornare all'attacco sia a fuggire, avanti o indietro.

Come roccia che dall'alto di un torrente scava come di vetro».

L'opposizione leggerezza-pesantezza che spiega Calvino nel primo capitolo di *Lezioni americane* andrebbe inoltre accostata, secondo Mabkhout all'opposizione di due dei quattro elementi essenziali della vita: L'aria e la Terra. Attraverso le immagini che Calvino evoca nella sua prima conferenza, prosegue lo scrittore tunisino, riusciamo a comprendere il ruolo della letteratura in relazione al mondo. Liberarsi dalla gravità della vita e dalla sua pesantezza (Elemento Terra) per saltare in alto (elemento Aria) sembra essere in conclusione per Calvino il ruolo che deve esercitare uno scrittore.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Salah Methnani, subito dopo essersi laureato nel 1987 all'università di Tunisi in "Lingue e letterature straniere moderne e contemporanee", si trasferisce in Italia. Nel 1989 traduce dall'arabo in italiano la raccolta di racconti *Il folle delle rose* dello scrittore marocchino Mohamed Choukri, edito dalla casa editrice Theoria. Il settimanale l'Espresso gli affida lo stesso anno un'inchiesta sull'immigrazione in Italia, pubblicata all'inizio del 1990. Da quell'inchiesta, che lo ha portato in giro per tre mesi in tutta Italia travestito da immigrato clandestino, da sud a nord nasce il diario di viaggio *Immigrato*, scritto a quattro mani con Mario Fortunato, edito da Theoria nel 1990, e ripubblicato da Bompiani nel 2006. Lavora come giornalista e autore di programmi. A partire dal 2001 entra a far parte della redazione di Rainews24, in qualità di redattore ordinario e a partire da gennaio 2011 inviato nei Paesi del Marghreb. Per circa due anni Methnani racconta in presa diretta con collegamenti, servizi chiusi e reportage la rivolta dei gelsomini a Tunisi, i milioni di manifestanti a Piazza Tahrir al Cairo, l'assedio e i bombardamenti delle brigate di Gheddafi contro la popolazione civile a Misurata. È successivamente inviato in Siria, Libano e sui fronti di guerra in Medio Oriente. Per i suoi reportage in Siria a Methnani è stato conferito nel 2012 il prestigioso Premio Internazionale di giornalismo Maria Grazia Cutuli.

“Riaccendere i fuochi”



CIP

di *Pietro Clemente*

Traggo questa immagine, che non ha nulla a che fare con i roghi drammatici di questa estate apocalittica, da un volume di Luciano Giacchè sulla Valnerina [1]. Già in un precedente editoriale ho fatto riferimento all'immagine dell'accendere fuochi come modo di condividere destini futuri. Giacchè adopera questa espressione riferendosi ai paesi che hanno perso abitanti, la usa nel senso di ri-costruire famiglie, focolari, 'fuochi', accezione quest'ultima usata negli antichi censimenti. In questo senso 'riaccendere fuochi' è come dire 'riabitare l'Italia', che è lo scopo che si prefigge 'Il centro in periferia' e il tema delle riflessioni e dei saggi presenti in queste pagine.

Una estate

Che estate dolorosa! Caldo equatoriale, disastri, quell'ondata di fango che irrompe su Bardonecchia come in un film apocalittico. Incendi dolosi con inneschi documentati in Sardegna, in Sicilia, in Grecia, a Tenerife, nelle Hawaii, disastri in California tra alluvione e terremoto. E poi la guerra senza fine in Ucraina piena di menzogne e di minacce, con le immagini paradossali di spiagge della Crimea dove bagnanti in costume da bagno fotografano i droni ucraini colpiti dalla contraerea russa. Le elezioni in Ecuador dominate dal cartello della criminalità della droga, situazione che non fa che delineare un assai gracile equilibrio mondiale. E poi i morti sulle nostre montagne, i sempre più frequenti femminicidi, le tragedie in mare quasi quotidiane dei migranti. Meteorologi, scienziati, movimenti ambientalisti ripetono che i segni dell'Apocalisse dell'antropocene sono ben presenti e che stiamo oramai vivendo dentro il grande disastro.

Credo che sia lo scenario più drammatico che ho vissuto nei miei 80 anni di vita. Le forze di destra restano negazioniste o scettiche mentre le forze dell'opposizione non sembrano sensibili all'apocalissi. Nella loro lista di priorità il clima viene dopo il salario minimo, le dimissioni di La Russa e la legge sulla cittadinanza ai migranti. Che dire del futuro ai figli, ai nipoti? Mio nipote mi ha consigliato di leggere *La strada* di Cormack Mc Carty. Ho letto il libro con l'angoscia di chi ha vissuto gli anni '60 e '70 dove le lotte politiche aprivano ad un futuro di speranze, di sogni, di cambiamenti importanti per poi assistere ad una progressiva implosione dove la ragione per cui si lotta ancora è forse più che altro una postura a cui non si riesce a rinunciare. Per i giovani l'apocalissi

incombe ma sono pochi quelli che cercano di contrastarla: sono abituati a viverci dentro. E noi che discutiamo sul destino delle zone interne, su uno sviluppo basato sui luoghi, sulla coscienza di luogo, sul valore del patrimonio delle tante diversità della nostra terra molteplice cosa siamo? E io chi sono quando nel leggere i testi del volume della Società dei territorialisti (qui segnalato e recensito) vedo aprirsi guizzi di luce nella mia mente ormai adusa al grigiore dei mondi concettuali? Io chi sono quando me ne infischio delle accise e degli extraprofiti – danze comiche nel teatro di un potere che si esercita nel vuoto –? Forse sono e siamo pazzi, animati da follia, chissà se da una santa o da una pura follia. Credo che i pazzi siano loro che sul palcoscenico del presente fingono che il mondo sia sempre lo stesso e non danno l'allarme del disastro in corso. Il nostro dibattito è ai margini del PIL, della Confindustria, della lobby dei consumatori, ed è per questo più vicino agli spazi di resistenza, ai luoghi dove è possibile che – come durante le guerre – la gente sfolli. Luoghi abbandonati e ritrovati, simboli di una altra storia del vivere, dell'abitare, del produrre. Possibili atolli dopo lo tsunami. È inutile illudersi ma è giusto continuare a pensare e a progettare.

Luoghi, storie

Passare dal dibattito teorico e dallo studio di prospettive e tendenze politiche alle pratiche della vita è oggi molto più difficile che nel passato. Non ci sono soggetti sociali cui riferirsi che possano equipararsi alla mitica classe operaia degli anni 60 e 70, o ai ceti medi produttivi, ai capitalisti, ai monopolisti, e agli imperialisti. Oggi questi soggetti-ceti hanno subito grandi mutamenti e non hanno più riscontri diretti nella politica e nemmeno nelle tendenze e nei processi se non nelle forme delle lobbies. Sono ceti mescolati e plurali: possono essere buoni o cattivi su tanti temi strategici, e quindi anche sul tema del riabitare l'Italia. Nelle aree interne ci troviamo in presenza di altre prospettive: residenti, classi d'età, distanze, servizi. Siamo nell'ambito dei pari diritti dei cittadini previsti dall'articolo 3 della Costituzione.

Quando si passa alla sfera delle pratiche ci si trova di fronte ad un pulviscolo incredibile di luoghi e di varietà che sono evidentemente risorse plurali, polifonie possibili, energie trascurate e dimenticate dalle quali possono scaturire nuove potenze produttive sociali e culturali. A lungo abbiamo visto queste dimensioni come limiti della modernità, e nel loro essere state dimenticate appare chiara l'esigenza e la traccia di una revisione del pensiero, di un ordine di nuovo tipo, di una formazione legata a competenze che non sono state tramandate. Mi pare a questo punto pertinente citare una canzone di Ivano Fossati del 2000 che recita che «la disciplina della terra sono i padri e i figli, i cani che guidano le pecore, tutti quei nomi dimenticati sotto la mano sinistra del suonatore». Ritrovare livelli attivi di formazione pratica, basati sulla tradizione del territorio e sull'innovazione tecnologica, è davvero cosa difficile e non condivisa nella scena sociale e culturale collettiva, nella quale ci sono tante esperienze positive ma una certa confusione generale. Tra letture (Val Nerina [2], Apuane [3]) e percorsi reali (per me la Val Pellice, ma anche l'Abruzzo e il paese di Gessopalena) si trovano difficili passati dimenticati e segni di difficili vite future.

La Val Pellice racconta il mondo valdese, le persecuzioni e la guerriglia di montagna a partire già dal 1600: è un territorio conteso, conosciuto e denominato palmo a palmo. Il piccolo museo valdese di Rorà è un percorso di storia religiosa, un piccolo museo, con pannelli e oggetti, legato al volontariato che certo non è un modello di novità e di comunicazione museale, ma forse proprio per questo mostra la sua forte ragione di esistere. È un presidio della memoria delle valli, dei luoghi impervi dove nacque la resistenza valdese che con tanti morti e una pazienza plurisecolare di esodi e di ritorni portò alla libertà religiosa. Rorà è il luogo centrale di quella guerriglia e della figura di Giosuè Gianavello che ne fu protagonista e ispiratore. Senza il museo quei luoghi potrebbero restare consegnati solo alle passioni alpine, alle passeggiate, al turismo generico. Su questo piano anche un piccolo museo può fare la differenza.

Oggi i musei tendono a ritrovare una funzione di innesto della memoria nel presente, non più solo di storia del passato. In queste pagine vi è un interessante ritorno ai temi del museo sia sul piano delle riflessioni su di esso, che su quello delle esperienze e delle narrazioni. Per *Il centro in periferia* il

museo delle culture locali non perde mai la sua funzione primaria di connessione con il territorio: è un presidio del territorio stesso, una sentinella contro la smemoratezza (Souhaila El Jinani, Mario Sarica). Pagine di libri o sguardi attuali, percorsi, piccoli musei, ai margini della nostra vita, mettono sotto processo quel che siamo diventati, quel che abbiamo fatto. Inurbamento, lavoro operaio, unificazione del mondo in un disegno di costruzione di una comune e nuova umanità, ci hanno fatto perdere il senso di quel mondo di differenze culturali, di saperi, di parole che oggi ritroviamo con fatica e dopo troppo tempo.

La differenza tra le diversità da valorizzare e le diseguaglianze da combattere sono ora nettissime. Confesso che anche io ho ironizzato sulla proposta del Club di Roma del 1968 e poi su quella di crescita zero del primo ecologismo. Un marxista anni 60 e 70, come me, come poteva non sorridere (ma anche i marxisti di ora continuano a sorridere) davanti a proposte che apparivano ingenui e regressivi. Ma la *decrescita felice*, ancora e di nuovo irrisa da destra e da sinistra, arriva quasi 40 anni dopo, e la consapevolezza della crisi planetaria è diffusa e sa di morte, Sorridere non è più possibile: le risate della politica possono essere ascritte alla categoria del riso sardonico, al nesso tra il riso e la morte. Negli anni '90 con la rivista *Ossimori*, in dialogo all'inizio con la ben più nota rivista ecologista *L'Arancia Blu*, tentammo (eravamo un gruppo formatosi all'Università di Siena) di dare all'antropologia un nuovo campo teorico, un campo ossimorico, senza coerenze obbliganti, in cui l'ecologia e le lotte sociali, il pensiero critico e le terapie sociali passate e presenti potessero convivere senza dogmatismo. Dopo dieci anni constatammo di non avere avuto successo.

Anche per questo ora, 20 anni dopo la fine di *Ossimori*, mi appassiona leggere le pagine di *Ecoterritorialismo* a cura di Alberto Magnaghi e Ottavio Marzocca. Sono gli atti di un recente convegno che aveva tra i propositi centrali quello di chiamare a raccolta vari studi sociali per cercare di farli diventare parte di un progetto comune. In queste pagine il volume viene commentato attraverso due interventi con vivaci discussioni (Barbera, Bindi). In apertura del volume Marzocca fa una rilettura delle teorie sociali e politiche del presente, mentre nei testi che seguono – in cui la storia della geografia e della sociologia vengono riviste alla luce dell'esigenza di trovare una dimensione comune di nuova ricerca non specialistica (o post-specialistica) – mi hanno decisamente appassionato. In questo volume manca un mio contributo perché non sono riuscito a scrivere un testo dove rappresentare l'antropologia italiana, che è ancora molto guardinga nel traversare questi temi. La mia esigenza di un approccio teso al 'centro in periferia', in uno spazio interdisciplinare o forse anche post-disciplinare in cui l'antropologia può dire molto se rinuncia a presunzioni di primato o di solitudine analitica, mi pare ancora agli inizi. Va segnalato però che dal 2022 è stato finanziato un PRIN nazionale su questi temi e da tempo alcuni colleghi (da Vito Teti a Letizia Bindi presente anche in queste pagine) vi lavorano sistematicamente.

Politiche

Nel volume sull'*Ecoterritorialismo*, Alberto Magnaghi ha scritto un testo (*La bioregione urbana, strumento multidisciplinare del progetto eco-territorialista*) che si propone di raccordare le strategie dell'ecoterritorialismo alle politiche e alle nuove figure di politici operativi. Scrive tra l'altro (ivi: 102):

«In questa direzione l'azione politica locale atta a produrre forme di democrazia comunitaria investe la cultura e la professionalità dei nuovi soggetti politici, attivi in diversi ambiti correlati in qualità di: promotori di processi di crescita della "coscienza di luogo", essenziali a stimolare conoscenza (esperta e contestuale) dei valori patrimoniali del territorio, da mettere in azione nei processi di produzione di ricchezza durevole; questa cultura dei luoghi è il bagaglio imprescindibile di una figura di politico che agisce nei processi produttivi, formativi, comunicativi, culturali atti a riconoscere nel patrimonio territoriale gli elementi di forza e peculiarità della capacità riproduttiva della comunità locale;

- esperti che elaborano progetti, gestiscono finanziamenti e politiche di settore a partire da programmi strategici elaborati dalla comunità di luogo di cui fanno parte attiva;

- abitanti e produttori in grado di condizionare a questi fini le attività delle amministrazioni locali verso l'autogoverno, riorganizzandone in forma intersettoriale l'attività, sganciandone gli obiettivi dall'eterodirezione dei partiti e delle strutture economico-finanziarie globali».

Riflettere su questa dimensione significa mostrare la strada che c'è da fare, la distanza tra stato delle cose e progetto. La riflessione attenta e competente di Luciano Giacchè sulla Valnerina, vista dal basso delle esperienze fatte nel territorio, mostra che quel territorio, offeso da esodo e terremoto, ha già avviato buone pratiche e ne ha anche misurato il potenziale successo, ma che «la Montagna che richiede l'impegnativo esercizio della 'virtù' per poter sottrarre al declino un territorio strategico per l'equilibrato sviluppo regionale e nazionale, continua a restare in terra nascosta alla vista, come "il lato oscuro della Luna"»[4].

È il tema della invisibilità dei territori marginali per le politiche di sviluppo che alternano le localizzazioni comunali tipo PNNR, prive di progetti comuni e incapaci di avere esiti di sviluppo equilibrato, con la totale assenza di politiche mirate alle località, ai territori.

Anche in territori come quello delle Alpi Apuane con epicentro Carrara [5] è possibile scorgere straordinarie polifonie di esperienza umana e associativa e forti conflitti che la rendono quasi emblematica dell'antropocene, giacché la produzione del marmo attraversa tutto il mondo occidentale lungo due millenni. Dalla difesa che impegna un volontariato di alto profilo per difendere le specie botaniche endemiche nell'ambito di un orto botanico alpestre di straordinaria qualità e storia, alle imprese private che ormai saccheggiano le cave e distruggono i luoghi, dall'Accademia di belle arti e la sua tradizione che difende la 'bellezza' e l'arte del marmo, all'associazione che da anni cerca di bloccare ogni attività estrattiva, si coglie l'assenza totale della politica sul territorio. Politica che non progetta ma galleggia, che critica chi è radicale ma non ha risposte, e che preferisce infine che tutto resti come è, per poi partecipare alla cerimonia funebre della catastrofe con un vestito ricordabile dai 'social'.

Anche noi che operiamo in questo ambito pensiamo, scriviamo, leggiamo ben saldamente nascosti alla vista, in attesa che qualche navicella spaziale scopra il lato oscuro della luna. Nei contributi che sono presenti in questo n. 63 di *Dialoghi Mediterranei*, si trova un'ampia gamma di momenti significativi del Riabitare l'Italia. Vanno dalle esperienze istituzionali più avanzate (SNAI) ma mai diventate centrali (Fresta che recensisce Tantillo), a valutazioni e progetti su territori marginali (De Marzo, Tomeo) o bilanci di lunghe esperienze (Seddaiu) e di dibattiti sugli stili nostrani (Grato).

Ma le politiche dell'ecoterritorialismo ci mettono di fronte alla realtà delle comunità locali, dove è facile trovare sindaci e giunte del tutto estranei ai temi che discutiamo. Sappiamo bene che l'ANCI opera anche per formare e coordinare sindaci e giunte, e che esistono associazioni specifiche di comuni di alto profilo, e per la Montagna l'UNCCEM è un nodo prezioso di scambi, progetti, rivendicazioni, ma è anche evidente che i sindaci a volte sono dei politici con ambizioni personali, talora poco informati e scarsamente rappresentativi delle comunità. Nel mondo gelatinoso delle liste civiche si nascondono aspetti spesso assai negativi. Bisognerebbe avere la pazienza di denunciarli uno ad uno e di stilare elenchi delle cattive pratiche. Anche per rendere più ampia la consapevolezza delle differenze tra quelle cattive e quelle buone.

La resistenza di Ornella

Il sindaco di Tricase sta conducendo una guerra personale per espropriare il paese di un'originale associazione, centro culturale e piccolo museo, che arricchisce la comunità con incontri culturali, con rappresentazioni pubbliche, accoglienza di eventi e con pubblicazioni sulla storia e gli usi territoriali. Si tratta di Lìquilab [6], una associazione nata da una legge della Regione Puglia formulata da Nichi Vendola, tesa alla promozione di centri culturali giovanili, legge quest'ultima assai apprezzata a livello nazionale. Questa associazione disponeva per la sua attività di locali concessi in comodato d'uso dai sindaci precedenti. Con l'insediamento della nuova Giunta, l'associazione si è vista via via

revocare il comodato, intimare lo sfratto, staccare la corrente elettrica, e infine apporre una catena all'ingresso.

Ci si domanda trasecolando: possibile che un centro culturale, un luogo attivo, con un archivio di cultura popolare di tradizione orale e un museo di strumenti di lavoro, che d'estate riempie la piazza antistante di gente per presentazioni di libri ed esecuzione di concerti possa essere oggetto di una simile persecuzione? Il sindaco persecutore non ha mai spiegato la ragione dello sfratto e dell'uso che ne avrebbe fatto. Ornella Ricchiuto, che è la ricercatrice territoriale intorno alla quale è cresciuta l'esperienza di Liquilab, ha chiesto e ottenuto il sostegno e la solidarietà della comunità scientifica, dell'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale e delle Soprintendenze, ma anche questo non è servito a ridurre a ragionevolezza il sindaco. La politica si è fatta sentire per il suo assordante silenzio, lasciando il vuoto intorno e costringendo Ornella a una battaglia giuridica perché accordi amichevoli erano esclusi e l'evidenza dei diritti culturali veniva totalmente negata.

Ornella ha fatto una esperienza che non esito a chiamare di 'resistenza' contro l'ingiustizia e la persecuzione istituzionale. Molti colleghi, molti collaboratori de 'Il centro in periferia' e la redazione di questa rivista hanno espresso solidarietà a Liquilab, ma il sindaco non ha voluto nemmeno vedere la rete nazionale di sostegno all'associazione che veniva crescendo. Ad un primo livello di giudizio il giudice del Tribunale di Lecce ha dato ragione a Liquilab, ha riconosciuto il valore di un comodato d'uso a fini culturali ed ha imposto di togliere il chiavistello e di restituire agibilità ai locali. Ma il sindaco non ha riattivato l'erogazione della corrente elettrica e intende continuare a opporsi alla riapertura di questo centro di vita pubblica. L'unica cosa che ha capito è che doveva togliere la catena che chiudeva l'ingresso ma non che doveva ripristinare l'agibilità culturale di Liquilab. Una prima vittoria per una battaglia che continua. Ornella Ricchiuto ci dà in queste pagine (vedi oltre) il racconto della sua resistenza, e notizia di una prima battaglia vinta.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] L. Giacchè, *Il lato oscuro della Luna in Terra, visto dalla Valnerina*, San Donato Milanese, Ed. dell'Asino, 2023: 63.

[2] citato

[3] Stefano De Martin, a cura di, *Cartoline dai monti di luna. Racconti di marmo, utopie cammini apuani*, Società editrice apuana, Carrara, 2022

[4] Cit.: 89

[5] Vedi il libro citato *Cartoline dai monti di Luna*

[6] Per esteso: Associazione ORS Osservatorio ricerca sociale centro studi politiche e ricerche sociali APS.

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.

Fare spazio ai luoghi. La crisi ecologica e il (difficile) ritorno del “terrestre”



CIP

di *Filippo Barbera*

Il volume *Ecoterritorialismo* a cura di Alberto Magnaghi e Ottavio Marzocca (Firenze University Press, 2023) si pone l'obiettivo di applicare l'architettura teorica di matrice territorialista e il concetto di *bioregione urbana* alle problematiche ecologiche e ambientali. Come esplicitato nelle pagine iniziali, la bioregione urbana è composta da città da risanare, scomporre, ricomporre, rigenerare, ricollegare alla loro campagna con nuovi “patti”; da sistemi fluviali che, rigenerando territorialità, consentirebbero agli abitanti di riscoprirli e custodirli; da campi per l'agricoltura bioecologica in grado di produrre ‘servizi ecosistemici’; da boschi da restaurare e riabitare insieme alla natura; da coste e dal loro rapporto da ricostituire con gli ambienti marini. Per rispondere a questo obiettivo, il testo si struttura in due parti: una prima che contiene scritti di diversa estrazione disciplinare, tutti orientati allo sviluppo dell'approccio eco-territorialista; una seconda che passa in rassegna, ricostruisce e analizza alcuni strumenti volti alla progettazione della bioregione urbana che, come prima chiarito, vuole essere l'orizzonte operativo dell'ecoterritorialismo.

In questa nota, riprenderò alcune delle tematiche del libro *Le piazze vuote. Ritrovare gli spazi della politica*, (Laterza, 2023, in stampa), il cui terzo capitolo è proprio dedicato ai luoghi.

Tra i molti temi affrontati, centrale per cogliere la cifra generale del volume e della prospettiva territorialista vi è proprio la differenza tra spazi e luoghi. Mentre lo spazio (assoluto) [1] è il contenitore immobile che racchiude e nel contempo separa cose e persone – siamo *nello* spazio e lo spazio è *tra* noi – il luogo rimanda invece al rapporto simbolico e materiale con il “terrestre”, alla vita quotidiana delle persone-nei-luoghi, all'infrastruttura della cittadinanza sociale, ai significati che la territorialità genera e tramanda nel tempo, ai confini mobili e porosi dei luoghi in relazione all'azione politica degli attori locali. A riguardo, Bruno Latour [2] ha sostenuto che fino a prima della crisi climatica – e fino a quando il progetto della globalizzazione è stato sostenibile – ci si poteva riferire allo spazio come qualcosa al cui interno collocarsi *anche solo* tramite latitudine e longitudine. Le appartenenze locali erano derubricate a residui del passato, irrazionali o limitanti e, in quanto tali, da superare. Con la crisi climatica e con l'infrangersi del progetto globale assistiamo al ritorno del “terrestre”, dove i luoghi e i loro correlati tornano ad assumere importanza. L'attenzione si sposta così verso le persone-nei-luoghi, in direzione del policentrismo dei *milieux* locali, e chiama in causa

l'intreccio tra dimensioni categoriali (classe, genere, etnia) e territoriali. Essere operaio o imprenditore in un paese di montagna è diverso dall'esserlo nella periferia di una grande città, piuttosto che nel contesto di una città media specializzata per funzioni produttive o in una conurbazione di città-campagne-frange metropolitane tipica dell'"Italia-di-mezzo" [3].

Lo spazio assoluto ha tre conseguenze principali, che il richiamo ai luoghi proprio della prospettiva territorialista permette di evitare: giustifica una postura centralista che pretende di applicare politiche rigide e indifferenti rispetto ai contesti e non, appunto, curvate sulle loro caratteristiche specifiche; nutre un'idea di sviluppo economico basata sul "mondo piatto", dove tutti i punti dello spazio sono intercambiabili/sostituibili, posto che possano essere collegati da adeguate infrastrutture di comunicazione e scambio [4]. Dal punto di vista culturale, terza conseguenza, ci consegna una rappresentazione di spazio naturale/selvatico contrapposta a quella di luogo di vita e produttivo. Uno sguardo tutto volto a trasformare gli spazi "altri" in paesaggi del tempo libero o della *wilderness*, ma non in luoghi di vita e di lavoro [5].

Al contrario, l'idea di luogo si basa su un'*idea di sviluppo* come progresso verso una sempre maggiore "libertà sostanziale" o "giustizia sociale e ambientale" di tutte le persone [6]. Si tratta di un approccio che non crede nel cosmopolitismo duro e puro come definito da Kwame Anthony Appiah [7], dove l'incontro con sistemi di valori e culture *altre* avviene al prezzo di negare la propria eredità linguistica, culturale e territoriale. Dove il locale si identifica invariabilmente con le appartenenze ascritte dalle persone a tradizioni, modi di vita e universi simbolici reazionari e da lasciarsi alle spalle in nome del globale. È, nella definizione fornita da Bruno Latour, il "terrestre" che sostituisce il "locale", dove chi mi è prossimo è anche l'ecosistema, le piante e gli animali come generative di effetti ma prive di *voice*, cioè la Terra nel suo insieme intesa come Gaia [8]. Il cosmopolitismo parziale non rifiuta le radici comuni, solo non le trasforma in gabbie escludenti sulla base di appartenenze pregresse e naturalizzate. La postura non è quindi nativista, ma aperta ai saperi e ai valori esterni in un'interlocuzione continua con altri luoghi-di-vita, favorita e non ostacolata dalla comune appartenenza alla lingua, alla tradizione, alle identità di luogo e al "terrestre".

L'affrancamento da un'idea di spazio assoluto ha ulteriori importanti conseguenze, ben chiarite nella seconda parte del volume (si vedano in particolare i saggi di Daniela Poli, Angela Barbanente e David Fanfani, Egidio Dansero e Beppe de Matteis, Giovanni Carrosio). Si pensi, per esempio, al problema dei confini delle strategie di sviluppo locale. Il confine dei luoghi non è separabile dalle strategie delle coalizioni locali che credono e investono nell'azione comune a sostegno del territorio [9], ma è *relativo* ad esse. È, appunto, un *campo qualitativo* che dipende dagli attori, dalle loro azioni e relazioni, non uno spazio assoluto e immobile che contiene e separa ciò che si trova al suo interno. Non esistono spazi di sviluppo che non siano anche luoghi di interazione tra attori, istituzioni, artefatti, oggetti e viventi non umani. Il territorio non è il mero contesto/contenitore spaziale dell'azione, rigido e immutabile, che esiste a prescindere da questa. Neppure è lo spazio fisico-geografico da disciplinare dall'alto tramite il disegno centralizzato di aree-obiettivo, o lo spazio dei flussi da sottoporre alla razionalità delle grandi *corporation* o alle logiche di accumulazione finanziaria. È, invece, un luogo di vita costituito dall'interno dagli attori (persone, attori collettivi), dagli attanti (tecnologie, infrastrutture, ecosistemi) e dalle istituzioni (economiche, politiche, socio-culturali) nella loro interazione reciproca.

Il volume in parola ci ricorda dunque che in ogni area esistono agenti e cicli naturali variamente combinati con attività umane, generatori di flussi, come quelli dei servizi ecosistemici, che si chiudono solo in parte nel sistema locale (si vedano i saggi di Monica Bolognesi e Stefano Bocchi) [10]. Il ritaglio delle aree, le strategie di sviluppo, le interdipendenze tra le diverse misure, sono dunque co-essenziali alle comunità di *agency* quali risultano dalle pratiche territoriali: gravitazioni su centri di servizi, mercati, reti, filiere produttive, legami funzionali, servizi ecosistemici, flussi di beni, servizi e persone (tema trattato nei saggi di Anna Marson, Carlo Cellamare, e di nuovo Daniela Poli). In molti casi ciò deve fare i conti con auto-rappresentazioni basate su identità storico-culturali reinterpretate e talvolta reinventate, ma non per questo meno importanti dal punto di vista dell'azione locale.

Dal punto di vista delle critiche che possono essere mosse al volume, si deve notare una certa cesura tra le due parti del volume che, pur connesse, tendono a muoversi su piani diversi. La prima è olistico-ricostruttiva, quasi con intenzioni “paradigmatiche”, mentre la seconda è analitico-operativa e affronta ambiti e problemi più specifici. A riguardo, la prima parte investe le “radici” della prospettiva territorialista che, come ricordato nel saggio di Marzocca, risiedono nel marxismo operaista. Se, come è stato scritto: «è impossibile non riconoscere un “operaista”, se ne incontri uno» [11], è pure impossibile non riconoscere un territorialista se ne incontri uno/una. Il rischio è il medesimo e cioè che alcuni termini e concetti (prima *general intellect*, ora *territorio*, stessa critica alla concezione prometeica dello sviluppo delle forze produttive, e così via) svolgano più una funzione perlocutiva di riconoscimento identitario che una funzione illocutiva e davvero analitica. Rischio, questo, acuito dalla decisa impostazione politico-normativa che caratterizza l’approccio. Il rischio non è certo unico o specifico dell’approccio territorialista, dal momento che tutti i tentativi fondativi e/o paradigmatici ne sono caratterizzati, specie se si pongono obiettivi pubblici.

Del resto, giusta la portata e gli scopi del territorialismo in rapporto alla crisi ecologica, sarebbe davvero un peccato se – per così dire – la funzione di riconoscimento interno a fini normativi avesse la meglio su quella analitica e teoretica. E a dirla tutta, la lettura dei saggi contenuti nella prima parte del volume lascia questa impressione. Prendiamo, per esempio, la questione relativa alla ridefinizione del concetto di “abitare”. Come viene più volte sottolineato abitare è diverso dal puro e semplice risiedere: abitare è innanzitutto curarsi dell’insieme di relazioni – materiali che ci collegano ai luoghi, alla terra, al cosmo. Per ricomporre le figure dell’abitare non-come-risiedere, la prima parte del volume associa l’architettura concettuale dell’eco-territorialismo a esempi di “micro-pratiche” situate che promuovono le esperienze di comunità, reti di produttori, aggregazioni di cittadini che ricostruiscono un *ethos* dell’abitare.

Gli esempi concreti rimandano ai casi raccolti dall’*Osservatorio delle buone pratiche territorialiste* sul sito web della Società dei Territorialisti e delle Territorialiste [12]. Come viene raccontato, si tratta soprattutto di esperienze di agro-ecologia, economia conviviale, accoglienza dei migranti, rigenerazione di borghi spopolati, gestione collettiva di beni e spazi urbani comuni, conservazione della biodiversità agro-alimentare dei luoghi, turismo responsabile, ecomusei. Non si può non rilevare che la montagna (di concetti) rischia di partorire tanti piccoli topolini che, come per esempio rilevato dal saggio di Dansero e Dematteis, rimangono bloccati nell’auto-contenimento locale della prospettiva territorialista. Di nuovo qui soccorre il pensiero di Latour: «la maggior parte dei beni *di cui viviamo* non si trovano nel mondo in cui viviamo». C’è, in altri termini, un rischio autarchico che rischia di depotenziare la proposta territorialista. Uno dei pochi successi delle politiche di lotta alla crisi climatica, le misure contro il buco dell’ozono, hanno seguito un modello tutt’altro che locale e “bottom-up”. Un modello di *problem-solving* inclusivo e socio-tecnico, che ha ridotto l’incertezza tecnologica delle soluzioni più adatte attraverso modelli di *governance sperimentalista globale* [13]. Il richiamo al terrestre di Latour obbliga a considerare il locale non come un livello di scala, ma come una strategia di uno o più gruppi di attori che mettono in pratica la *transcalarità* per scopi precisi. Tutto è transcalare, tutto connette il “vicino” al “lontano”: lo è l’acqua che beviamo, l’aria che respiriamo, il cibo e l’informazione di cui disponiamo. Così inteso, il locale rappresenta non solo i valori e gli interessi di ciò che è nativo, auto-contenuto, originario, legato alla tradizione e “più piccolo”, ma l’insieme del capitale territoriale di interesse *sovra-locale* composto da biodiversità, equilibri ecologici e idrogeologici, risorse primarie ed economiche, culturali e paesaggistiche [14]. Mentre i saggi contenuti nella seconda parte del volume trattano e affrontano questi aspetti, mi pare che la prima parte tenda a trascurarli.

Ancora, e a riguardo, manca nel volume anche una trattazione analitica del potere e delle diseguaglianze. Il primo viene evocato in nome del capitalismo estrattivista. E va bene. Ma non possiamo fermarci qui. Le seconde invece sono sorprendentemente assenti. Sappiamo però che nei luoghi concentrano e interagiscono diversi tipi di diseguaglianze: economiche (reddito e ricchezza), nell’accesso alle infrastrutture fondamentali della cittadinanza (trasporti, istruzione, servizi per la vita quotidiana), ma anche diseguaglianze di riconoscimento, di cui non si trova traccia nel volume.

Possiamo davvero trascurare il fatto che le prove empiriche indicano che le aree che hanno conosciuto processi di marginalizzazione e declino rappresentano un formidabile serbatoio di rabbia e risentimento, che si traduce spesso nel sostegno politico a forze populiste o nell'astensionismo? La geografia elettorale ci dice che il voto anti-establishment è fortemente concentrato in quei territori che hanno sperimentato storie di *declino economico* o dove lo spartiacque nei servizi di base tra aree urbane e rurali, così come tra luoghi forti e deboli, è particolarmente accentuato. Aree dove i valori, le priorità, le regole pratiche e gli stili di vita di chi abita in quei luoghi non sono *più* riconosciuti dai modi "ordinari" di funzionamento delle istituzioni e, quindi, dalle classi dirigenti che governano i centri di potere, dal disegno delle politiche e dalle regole che governano la distribuzione delle risorse. Sono, questi, luoghi dove la *capacità di aspirare* [15] a un futuro condiviso si scontra con il restringersi delle opportunità e del benessere (il tema del tempo e del futuro è trattato nel saggio di Antonella Tarpino). Luoghi dove il "noi" nativista basato sulla conservazione, sul rifiuto della diversità e con lo sguardo rivolto a un passato idealizzato prevale sul "noi" inclusivo orientato a un futuro più giusto. I luoghi umiliati e "da adottare", prima o poi, si vendicano. Questi temi e problemi non possono essere affrontati senza il ruolo delle istituzioni formali e delle politiche nazionali. Come prima scritto, la seconda parte del volume ne parla e, nel farlo, chiama però in causa modelli e concetti che mettono in discussione l'impianto "paradigmatico" della prima parte. Come se le diverse "prese" verticali e applicative dovessero – per uscire dal normativismo – fare i conti con livelli analitici e concettuali diversi.

Infine, due ulteriori punti. Il primo riguarda la natura della multidisciplinarietà chiamata in causa dai curatori del volume, come del resto accennato nella nota 5 a pag. XII. L'ecoterritorialismo dovrebbe confrontarsi non solo o non tanto con le scienze storico-sociali e con le discipline spaziali, ma con le scienze "dure", in primis fisica e biologia. Per non menzionare il ruolo dell'economia ambientale: possiamo davvero affrontare la crisi climatica senza affrontare il tema del valore e delle politiche industriali? Il rischio di una battaglia di retroguardia è enorme. Da questo punto di vista, il volume rappresenta un'occasione persa. In secondo luogo, e di conseguenza, appare troppo scarno il riferimento al tema ineludibile del metabolismo sociale e ai processi di interscambio natura-economia, che avrebbe meritato più attenzione. La riscoperta dei "taccuini ecologici" di Marx [16] e la diffusione globale del libro di Kohei Saito, *Marx in the Anthropocene. Toward the Idea of Degrowth Communism*, non possono essere ignorati da chiunque si ponga in questa prospettiva. Anche a queste domande l'ecoterritorialismo dovrebbe provare a rispondere.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Qui lo spazio non è l'intervallo tra le cose e le persone, il «contenitore che contiene e separa» (A. Corboz, *Ordine sparso. Saggi sull'arte, il metodo, la città e il territorio*, Franco Angeli, Milano 1998: 227-233). Lo spazio dei luoghi, in questa accezione, rappresenta un campo "qualitativo", «le cui proprietà sono definite sia dai suoi limiti sia dagli oggetti che in esso sono contenuti» (ivi: 230). Al contrario, lo spazio assoluto rimanda alla concezione newtoniana formulata nei *Principia mathematica*: «Lo spazio assoluto, che non ha alcun tipo di rapporto con l'esterno, per sua natura rimane sempre uguale a se stesso e immobile» (I. Newton, *De Philosophiae Naturalism*, Principia Mathematica, commento delle definizioni, II punto, tr. it. Principi matematici della filosofia naturale, Torino, Einaudi, 2018). Lo spazio di Newton è assoluto in quanto esistente indipendentemente dall'esistenza di corpi materiali (esiste in sé, non è un sistema di relazioni fra corpi); è dotato di proprietà indipendenti dall'interazione con la materia (non ha cioè caratteristiche dinamiche); è definito indipendentemente dalle misure e dalle osservazioni che si possono fare sugli oggetti sensibili. Si tratta di uno spazio sostanziale, dotato di realtà, un contenitore vuoto, indifferente alla materia in esso contenuta e all'osservatore che in esso analizza i movimenti della materia. Si veda: <https://www.roma1.infn.it/exp/webmqc/Lo%20spazio%20assoluto%20di%20Newton%20-%20Casadio%20-%20Levrini.pdf>.

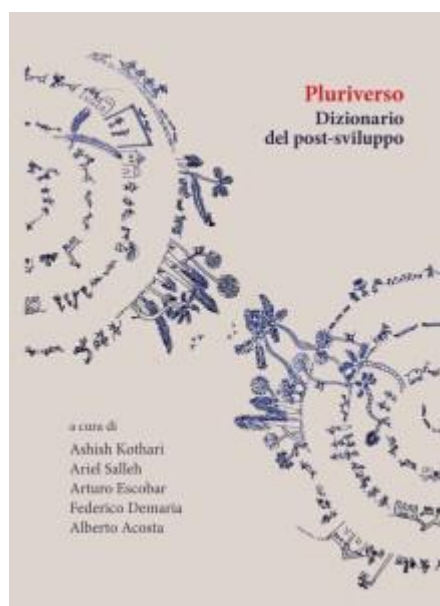
[2] B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

[3] Si veda F. Curci, A. Kërçuku, A. Lanzani, F. Zanfi, "Italia di mezzo: The emerging marginality of intermediate territories between metropolises and inner areas", *Region*, 10, 1, 2023: 89-112.

- [4] È l'idea di globalizzazione analizzata da T.L. Friedman, *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo* (2005), Mondadori, Milano 2007.
- [5] F. Barbera, A. De Rossi, "Per un progetto metromontano. Introduzione", in Idd. (a cura di), *Metromontagna. Un progetto per riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma 2021: 3-26.
- [6] F. Barca, "Il metodo nuovo per tempi migliori. Considerazioni fra vita, politica e tecnica", prefazione a S. Tulumello (a cura di), *Verso una geografia del cambiamento. Saggi per un dialogo con Alberto Tulumello, dal Mezzogiorno al Mediterraneo*, Mimesis, Milano-Udine 2022
- [7] K.A. Appiah, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei* (2006), Laterza, Roma-Bari 2007.
- [8] B. Latour, *Tracciare la rotta*, cit.
- [9] F. Barca, "Confini", in D. Cersosimo, C. Donzelli (a cura di), *Manifesto per riabitare l'Italia. Con un dizionario di parole chiave e cinque commenti di Tomaso Montanari, Gabriele Pasqui, Rocco Sciarrone, Nadia Urbinati, Gianfranco Viesti*, Donzelli, Roma 2020: 97-102.
- [10] G. Dematteis, A. Magnaghi, "Patrimonio territoriale e coraltà produttiva: nuove frontiere per i sistemi economici locali", *Scienze del territorio*, 6, 2018: 12-25.
- [11] <http://www.antiper.org/2023/08/11/turchetto-operaismo/>.
- [12] <http://www.societadeiterrorialisti.it/2019/01/22/schede-gia-elaborate/> - 03/2023>)
- [13] si veda: <https://sociologica.unibo.it/article/view/16916/16615>.
- [14] Tema peraltro presente in Alberto Magnaghi (*Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020), ma qui più sullo sfondo. Perché?
- [15] A. Appadurai, "The future as cultural fact: Essays on the global condition", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 14, 4, 2013: 649-650.
- [16] <https://monthlyreview.org/2016/02/01/marxs-ecological-notebooks/>
-

Filippo Barbera, Professore ordinario di sociologia economica e del lavoro presso il Dipartimento CPS dell'Università di Torino e fellow presso il Collegio Carlo Alberto, si occupa di innovazione sociale, economia fondamentale e sviluppo delle aree marginali. Tra le sue recenti pubblicazioni, ricordiamo: *Contro i borghi* (a cura di, con D. Cersosimo e A. De Rossi, Donzelli, 2022), *Metromontagna* (a cura di, con A. De Rossi, Donzelli, 2021). Fa parte del Direttivo dell'associazione "Riabitare l'Italia" (https://riabitarelitalia.net/RIABITARE_LITALIA/), è membro del Forum Diseguaglianze e Diversità e Presidente dell'associazione Forwardto (<https://www.forwardto.it/>). Scrive per "Il Manifesto".

Pluriverso bioculturale ed ecoterritorialismo. Temi e questioni aperte



CIP

di *Letizia Bindi*

Ecoterritorialismo è un testo collettaneo che invita a ripensare in chiave critica lo sviluppo dei territori, la progettazione localizzata, i processi decisionali circa le possibili alternative all'ontologia post-modernista della crescita, delle *megacities*, dei grandi centri economici, di potere, di progettazione immaginando invece soluzioni molteplici, calate nei diversi contesti, basate sui "patrimoni territoriali". Emerge da qui l'associazione con il *Pluriverso* di cui hanno parlato Arturo Escobar, Alberto Acosta, Federico Demaria, Ariel Salleh e Ashish Kothari (2021) e il nesso con la nozione di post-sviluppo e di "modi d'essere relazionali" che mi pare riecheggino in alcune riflessioni di Magnaghi, Mazzocca e di tutti gli altri autori di questo volume collettaneo.

Lo ricorda soprattutto per il monito che ne deriva a ripensare in modo radicale le politiche nei territori e dei territori, a riarticolare la relazione tra dimensione individuale e associativa, soggettiva e comunitaria, personale e politica dell'intervento e dell'azione di post-sviluppo – per dirla ancora con il testo a cura Acosta e degli altri – o di trasformazione in chiave ecoterritorialista del patrimonio bioculturale di luoghi e comunità. La nozione stessa di 'patrimonio territoriale' sembra riecheggiare quella di patrimonio bioculturale maturata nella riflessione antropologica di ascendenza latinoamericana, poi mutuata anche in altri campi etnografici e di riflessione teorico-metodologica, specialmente attenta all'intreccio inscindibile e sempre più critico, frizionato, contraddittorio e per ciò stesso complesso tra dimensione umana e più-che-umana, tra ontologie antropocentriche e nuovi approcci alle relazioni e alle coesistenze che hanno caratterizzato e caratterizzano alcuni dei dibattiti più stimolanti in ambito socio-antropologico, ma anche in quelle dell'economia politica di questo ultimo decennio.

Fatto salvo questo primo quadro di riflessione di fondo sollecitato dalla lettura del testo in questione, la raccolta di saggi si presenta come un lavoro condiviso di rifondazione e rilancio del discorso territorialista e delle prassi di progettazione e pianificazione da esso derivanti nella cornice, sicuramente più affollata di alcuni anni fa, dei diversi apporti alla cruciale questione della "coscienza dei luoghi", del contrasto ai processi di marginalizzazione, di infragilimento e spopolamento delle

aree svantaggiate, interne, rurali, montane rispetto ai grandi poli urbani, anch'essi, tuttavia, toccati al loro interno da ulteriori segmentazioni: le aree periferiche da recuperare, il verde periurbano, le connessioni tra aree rurali e consumo cittadino, quello che nel testo viene articolato da più punti di vista come "bioregione urbana" e che in altri contesti è stata definita, seppur con venature diverse, "metromontagna" (Rossi, Barbera 2021), "continuum rur-urbano" (Bauer, Roux 1976), "terzo paesaggio" (Clément 2005; Lai-Breda 2011).

Sono i temi che in questo ultimo decennio, in special modo, sono stati affrontati da diversi ambiti disciplinari di dibattito e di intervento: il bilancio critico dei programmi di sviluppo rurale (LEADER, PSR), i Piani Paesaggistici e Territoriali – più volte menzionati in questo lavoro e oggetto di alcuni saggi specifici –, la Strategia Nazionale per le Aree Interne, più recentemente, l'attuale accelerazione innescata dalla pandemia e dalla successiva attivazione delle varie linee di intervento territoriale del PNRR.

Sin dai primi saggi introduttivi si addensa intorno alla cruciale e mai pienamente sciolta variabile dello sviluppo sostenibile calato nei territori e attraversato in modo più energico dal tema ecologico e climatico, dai rischi di una narrazione della *green economy* non sufficientemente supportata da una *green society*, dall'urgenza di reindirizzare la pianificazione e la progettazione territoriale in una chiave di democrazia partecipativa. È un testo che invita a rileggere in chiave multidisciplinare l'approccio territorialista che multidisciplinare, seppur a partire da un nucleo urbanistico-paesaggistico, lo è sempre stato sin dalla sua fondazione allargando lo spettro alle competenze delle scienze sociali, delle "geografie ibride" (Whatmore 2002), degli studi sulle trasformazioni ambientali, sulle fonti rinnovabili, sulle vecchie e nuove economie dell'agricoltura tradizionale, dell'agro-industria, più recentemente dell'agro-ecologia, ma soprattutto con una speciale attenzione ai temi delle comunità di cura e delle comunità operose come chiavi di lettura di una nuova società possibile (Bonomi 2010, 2023: 124 e s.).

È così che la lettura dei diversi saggi anziché verticalmente può essere proposta attraverso l'articolazione e ri-articolazione di una serie di nozioni che hanno attraversato e attraversano il dibattito scientifico in materia di sostenibilità, trasformazione sociale e politica, cambiamenti e frizioni territoriali e che in special modo toccano corde molto vicine anche alla più recente riflessione antropologica.

Tra questi temi-nozioni il primo a occupare un posto sicuramente centrale quanto ambivalente è proprio quello di *comunità*, continuamente evocato nei vari saggi, implicitamente contenuto nella nozione stessa di "bioregione urbana" e connesso ai "mondi di vita" – si direbbe con Wittgstein – che attraversano questi territori necessariamente plurali che intrecciano dimensioni metropolitane e aree interne, ossi e polpe del Paese e dei Paesi. Che idea di comunità emerge da questi testi? Per un'antropologa il concetto può apparire in alcuni passaggi maneggiato in modo a tratti univoco, opaco, laddove da decenni la riflessione socio-antropologica ha lavorato per restituire l'imprescindibile frammentarietà delle comunità, la natura controversa, molteplice, caleidoscopica di questa definizione. Quali comunità sono protagoniste dei processi di formazione di una "bioregione urbana"? Quali comunità abitano i paesi, i piccoli luoghi delle "remote and rural areas" – come le definiscono tecnicamente i bandi europei per la ricerca e la rigenerazione –, o ancora le periferie urbane, i centri storici gentrificati? Quale comunità è pensata in questi saggi come soggetto culturale e politico di intervento, di azione, di trasformazione territoriale?

Talvolta sembra mancare, infatti, la consapevolezza che all'interno anche delle più piccole collettività, abitano componenti, aspirazioni, posture rispetto alle questioni cruciali per lo sviluppo territoriale molto diverse le une dalle altre e rispetto alle quali si impone con forza l'urgenza di un'indagine etnografica puntuale, vigile, capace di evitare gli approcci valutativi e di osservare/documentare/restituire puntualmente le diverse posizioni in campo, le scelte plurime e le aspettative che le diverse componenti culturali, sociali, economiche e politiche presenti in uno stesso territorio animano. Al tempo stesso è la nozione stessa di *communitas* (Esposito 1997) ad essere carica, storicamente e nelle diverse dinamiche sociali contemporanee, di molteplici accezioni: quella dell'abitare e appartenere heideggeriano, della com-proprietà che accomuna e che divide riscontrata

in Hobbes o nella riflessione provocatoria di Bataille. Al tempo stesso la nozione di comunità matura anche nel quadro della scuola olivettiana che ha a lungo influenzato anche la pianificazione e la progettazione urbanistica, quella anglosassone connessa dapprima agli studi americani sviluppati intorno ai paesi e alla provincia italiana della ricostruzione e poi quella impiegata per definire le mappe di comunità – *parish maps* – negli anni Ottanta, e ancora quella neo-comunitaria successiva al passaggio di secolo che prova a ripensare un’alternativa condivisa alle logiche estrattive e solipsistiche del turbocapitalismo, che guarda alla ‘decrescita’ o alla mitigazione degli aspetti più conflittuali e competitivi delle società e culture contemporanee ispirate al post-capitalismo globale. In tal senso non è ingenuo né semplice fare riferimento alla nozione di comunità parlando di trasformazione, di cambiamento, di rigenerazione e di ecoterritorialismo perché dipende in larga parte da questa nozione plurale, smerigliata la diversa accezione e lettura che potremo dare di questi concetti e processi.

Immediatamente connesso all’ambivalente concetto di comunità, vi è quello altrettanto cruciale in antropologia della “*coscienza dei luoghi*” o del “*senso dei luoghi*” – per riprendere in questo caso sia la definizione di Becattini (2015) che quella di Teti (2004) riguardanti quell’approccio olistico alla località capace di maturare nelle collettività un senso di appartenenza e al tempo stesso di ingaggio che è poi la “prima radice” (Weil 1949, non a caso tradotto da Franco Fortini in italiano nel 1954 per le Edizioni di Comunità) di ogni azione politica. Il senso dei luoghi ha a che vedere con la nozione di identità, ma anche con la variabilità degli sguardi, come «incontro tra uomini con pensieri e stati d’animo particolari e mutevoli nel tempo» (Teti 2004: 7) che non può prescindere dalle categorie di appartenenza, seppur esercitate criticamente così come “la coscienza dei luoghi” si presenta come «passaggio intermedio per riacquistare la responsabilità sociale» (Becattini 2015:1). L’ecoterritorialismo, in tal senso, deve essere letto come una prospettiva di progettazione territoriale che tiene insieme passato e presente, saperi territorializzati e innovazione sociale, che si pone come osservazione critica dei territori antagonista alle logiche di mercato, come fatto sociale – si potrebbe dire – che riarticola in modo nuovo e maggiormente cooperativo, democratico la relazione tra soggetti diversi in un dato spazio.

La terza nozione meritevole di riflessione che emerge da questo testo è sicuramente quella di *patrimonio territoriale*. Essa tiene insieme e solleva in modo ambivalente il nesso tra capitale simbolico, sociale e culturale di un dato gruppo o comunità e l’insieme delle risorse ambientali nelle disponibilità di quella stessa collettività, rinvia in modo articolato sia alla stratificazione critica recente intorno alla nozione di paesaggio così come la patrimonializzazione di porzioni sempre più ingenti di territori, pratiche, saperi in una logica che però fa somigliare sempre più il processo di messa in valore alla reificazione/mercificazione di ciò che si patrimonializza.

Se nel testo la nozione di patrimonio territoriale si qualifica piuttosto come capitale simbolico e materiale utile alla rigenerazione delle comunità di pratica, alla loro coscienza di luogo e dunque al loro potenziale di resilienza dinanzi ai processi di logoramento dei luoghi minori da parte dei grandi centri e capitali globali, dall’altra però la nozione di patrimonio territoriale rinvia anche a un rischio di crescente *mercificazione / reificazione* dei paesaggi così come delle risorse primarie derivanti dai suoli e dai luoghi come elementi competitivi nel gioco sociale dell’attrattività dei luoghi. Al tempo stesso, come già per la comunità, la nozione di patrimonio non è affatto neutra e scevra da ambivalenze e stratificazioni di poteri, anzi in certo modo si presenta come un campo di esercizio di poteri specialmente affollato: di esperti, di policy-makers, di attori locali, di grandi istituzioni globali, di imprenditori interessati a sfruttare il valore patrimoniale di certi luoghi per massimizzare i profitti di certi loro prodotti e così via. Dunque nuovamente, se da un lato il patrimonio territoriale può essere piuttosto semplicemente considerato come l’insieme di alcuni tratti distintivi di una data area geografica e culturale come elemento di valorizzazione e rigenerazione della stessa, dall’altro si deve reconsiderarne, in linea con una ormai più che ventennale tradizione critica, la sua assoluta non neutralità, i suoi aspetti conflittuali, la sua valenza non univoca, bensì fratta, plurale.

Proprio in connessione a questa pluralità di visioni e accezioni del patrimonio territoriale, deve essere analogamente considerata anche la nozione di *partecipazione*, di allargamento della base democratica

dei processi di sviluppo, di inclusione ‘dal basso’ nelle prassi ecoterritorialiste. Qui si apre, per l’insieme delle scienze sociali accanto a quelle della pianificazione e progettazione territoriale, un tema molto delicato, oggi particolarmente orientato verso la green transition e la sostenibilità, ma assai raramente declinato e osservato nelle sue molteplici implicazioni teoriche e metodologiche. Che vuol dire, infatti, partecipare? E di quale partecipazione si tratta quando si ragiona di politiche territoriali? In che modo è possibile concretamente includere la base più ampia della cittadinanza di un dato territorio nei processi decisionali che lo riguardano senza incorrere nelle semplificatorie rappresentazioni delle assemblee partecipative, delle presentazioni pubbliche dei piani paesaggistici e territoriali, dei laboratori organizzati qua e là nel quadro di progetti urbani e rurali di ascolto e design condiviso?

Questi processi che già rappresentano sicuramente un passo in avanti nel tentativo di progettazione consapevole dei territori e valorizzazione condivisa delle vocazioni di un dato luogo, non hanno infatti mai ricevuto, sino ad oggi, una loro sistematizzazione, raramente sono stati articolati in tappe puntualmente definite e scandite, misurate da indicatori o da sistemi qualitativi di accertamento del grado di consapevolezza e partecipazione. Quello della partecipazione è un nodo cruciale per questo tipo di riflessione, in tal senso: ha a che vedere con l’informazione e la formazione della cittadinanza ai temi esperti su cui è opportuno deliberare insieme, pone un tema di *public engagement* per gli studiosi a vario titolo coinvolti nei processi, solleva una questione di modalità per l’espressione di tutti rispetto ai nodi salienti, alle scelte di rilievo per il territorio e il suo sviluppo sostenibile: democrazia diretta, digitale, opinioni e dibattiti in rete, ritorno alla piazza, al porta a porta, all’informazione/formazione attraverso canali radiofonici, televisivi, a mezzo stampa.

Come portare a conoscenza e mettere in condizione realmente tutte e tutti di partecipare al processo decisionale? Come rendere edotti tutte e tutti anche di questioni rilevanti, ma spesso fortemente tecniche che da sempre vengono escluse dal dibattito pubblico proprio perché ostiche e per ciò stesso appannaggio di pochi, esperti e dei poteri che li ingaggiano e li foraggiano? Come si può sottrarre questo ambito di decisioni cruciali al tecnicismo e ai tecnocrati o ancora al controllo esclusivo dei grandi capitali riconsegnandolo alle comunità locali nella loro interna molteplicità e stratificazione? Il primo tema che si pone in materia di partecipazione è infatti quello della *comunicazione* (informativa/formativa/divulgativa), quindi delle modalità e occasioni reali di espressione pacata e collegiale delle posizioni in campo, poi della *mediazione* tra queste stesse posizioni e quindi di *gestione condivisa e monitoraggio* consapevole degli impatti da parte del maggior numero di cittadine e cittadini abitanti un dato luogo o comunque interessate/i ad esso, giacché vi sono molte e molti che si occupano e sono determinate/i a partecipare delle sorti di luoghi anche se non ne sono formalmente residenti, in conseguenza anche del cambiamento della nostra stessa forma di abitare, oggi più fluida, plurale, in molti casi, fatta di molte appartenenze, di “molteplici patrie” (Cirese 2003).

Qui ci soccorrono alcuni casi di studio presentati nel mostrare le modalità di partecipazione della cittadinanza diffusa ai Piani Paesaggistici e Territoriali o ancora nella realizzazione di alcune esperienze di rigenerazione di aree urbane e peri-urbane, a dimostrazione, se ancora ve ne fosse bisogno, di quanto sia importante la dimensione etnografica, contestuale per la comprensione di questi processi e accanto ad essa una *dimensione multidisciplinare* dell’osservazione e della programmazione che si caratterizza come un’altra delle variabili rilevanti per l’analisi di questo testo. Lavorare sui territori implica necessariamente un intreccio di discipline e di saperi che la scuola territorialista ha da sempre praticato, in realtà, ma che ora come non mai è richiesta di fronte alla maggiore complessità delle sfide ecoterritorialiste, si potrebbe inferire. Non solo l’intreccio, in certo modo consueto, tra la pianificazione urbanistica e la storia, la geografia, l’antropologia culturale e le scienze sociali più complessivamente, ma il dialogo imprescindibile con la dimensione economica, etica, con le scienze della salute e della cura, con la psicologia sociale e dei gruppi, le scienze della vita e delle coesistenze tra uomini e animali, tra uomini e natura. Nel testo di cui si sta discutendo l’evocazione della multidisciplinarietà come chiave di lettura non trova tuttavia una puntuale declinazione, comprensibilmente, giacché un simile programma richiederebbe e richiederà trattazioni

metodologiche e casi empirici specifici per poter essere articolato in modo adeguato. Ne deriva anzi, un richiamo verso questo approfondimento metodologico, questo confronto tra approcci e discipline come una delle modalità di attuazione concreta del programma ecoterritorialista che nel testo si intende fondare/rifondare.

L'altro termine chiave che richiede senza dubbio un approfondimento di lettura e discussione a partire dal testo è quello di *sviluppo* e di *sviluppo sostenibile* articolato e in dinamica tensione dialogica con il termine, anch'esso oggi sovraesposto nel dibattito, di *rigenerazione territoriale*. Entrambi fanno riferimento alle risultanze e agli obiettivi, in certo senso, dell'azione e del progetto ecoterritorialista: innescare meccanismi condivisi di trasformazione delle comunità e dei territori capaci di portare maggior benessere, inclusione, felicità tra gli abitanti di un dato territorio. Un maggior *benessere territoriale*, si potrebbe dire, forse con formula più neutra e maggiormente declinata sul registro delle cosiddette "comunità della cura", cui si è già fatto riferimento. È il grande tema delle società postcapitalistiche strette nella dicotomia della massimizzazione dei profitti, della sempre maggiore globalizzazione delle merci ancorché ammantata di nuove ri-territorializzazioni e welfare, di salute nella sua accezione olistica di *One Health* per l'uomo e l'ambiente e l'insieme di tutti gli esseri che con esso si interfacciano.

Come coniugare sostenibilità ed efficienza? Cura e performance economiche sempre crescenti? Su questo si sono avvicendate nei decenni teorie e dibattiti infiniti: dai cantori della decrescita felice o necessaria all'articolazione di una nuova economia civile o circolare, dal pensiero delle economie fondamentali a quello del rispetto condiviso per il patrimonio bioculturale come bene comune. La prospettiva ecoterritorialista si inquadra in questa scia, la declina nella forma della progettazione, prova a pensare soluzioni urbane, periurbane, rur-urbane di armonizzazione tra nuove agro-ecologie di precisione e innovazione sociale in agricoltura, tra città del quarto d'ora e bioregioni urbane in cui i bisogni, le risorse e le aspirazioni alla migliore qualità di vita sono realizzate attraverso progetti tagliati sulle esigenze locali, derivanti dall'ascolto e dalla partecipazione in una nuova forma di appartenenza territoriale che è in primo luogo una nuova forma della cittadinanza attiva e consapevole.

Ma che si intende davvero per rigenerazione? Altro termine, tra l'altro come già resilienza, preso a prestito dalle scienze della vita, in una crescente ricorrenza della metafora organicistica del corpo sociale e politico che ci riporta alle origini stesse della sociologia e allo stesso organicismo positivista e alle sue più recenti riattualizzazioni. Se il processo rigenerativo non può essere assolutamente ridotto alla sola riqualificazione materiale degli insediamenti, ma alla loro dinamica e vivente dimensione umana, esso ha essenzialmente a che vedere con il ri-abitare (Leshem-Pinkerton 2016; De Rossi 2018), con la riattivazione di coesione e legame sociale tra gli individui che abitano lo stesso territorio, con la riassegnazione di funzioni vitali a spazi divenuti col tempo obsoleti. In tal senso rigenerare riguarda i processi di rinnovamento, trasformazione, con la cura minuta delle attività che si compiono nei differenti luoghi, con attività comuni finalizzate alla riattivazione di legami tra le persone, al ristabilimento di fiducia nella cooperazione interpersonale e per questa via nuovamente su un intreccio estremamente mobile e delicato tra azione individuale e intervento politico, tra *public engagement* e *personal commitment*: un tema che nuovamente impone ricerche e approfondimenti multidisciplinari ad hoc per poter essere colto nelle sue molte variabili e profondità.

Gli ultimi due termini evocati dalla lettura del testo nella loro caleidoscopica definizione sono scalabilità e narrazione. Ha osservato di recente Anna Lowenaupt Tsing che «*scalability* (is) the ability to expand — and expand, and expand — without rethinking basic elements. Scalability is, indeed, a triumph of precision design, not just in computers but in business, development, the "conquest" of nature, and, more generally, world making. It is a form of design that has a long history of dividing winners and losers» (2012: 505).

A questa precisa, rassicurante *scalabilità*, Tsing oppone una «wild diversity of life on earth» (Ivi) che invita a una *teoria della non-scalabilità*. La scalabilità sarebbe, infatti, espansiva, progressiva, nemica delle differenze e delle varianti perché dispersive, "nemiche del progresso". Al contrario vi sarebbe una forza intrinseca delle varianti locali, delle piccole storie che permetterebbe, ancorché non

scalabile, non immediatamente progressiva, di immaginare forme alternative e sin qui non immaginate di organizzazione e plasmazione di mondi che proprio la natura, nella sua infinita ricchezza e variabilità, ci mostra. Il progetto ecoterritorialista si inquadra in questa linea, rilocalizza e riterritorializza, mostra e auspica soluzioni locali maggiormente adatte proprio perché adattate e adattabili al contesto naturale e sociale di accoglienza e di maturazione, permette di immaginare alternative non generaliste e per ciò stesso più armoniche, esposte a minore dispersione, minor sforzo, minor spreco di risorse naturali e umane.

In fondo a questa perorazione delle diversità come valore, si riconnette l'ultimo termine su cui merita per un momento soffermare la riflessione in merito a questo volume, cioè quello di *narrazione/narrazioni*. È solo a metà del testo, con il saggio di Sergio De La Pierre, che il termine *narrazione*, anzi «nuova *narrazione del mondo*» (ivi: 104) irrompe nel volume, anche se l'altro termine prossimo, quello di "*racconto*" torna assai più di frequente nei saggi di Bonomi, Tarpino, Volpe tra gli altri. Il territorio e la cosiddetta "*eco-memoria*" dei luoghi (Tarpino, ivi: 19, passim) sono in primis, oggi, *narrazioni* e *racconti*. L'appropriazione, l'appartenenza, l'identità vengono declinate nel racconto: racconto del passato, *narrazione* dei processi in atto di trasformazione e rigenerazione come buone pratiche, *narrazioni* prospettiche, eterotropie, immaginari che configurano e prefigurano alternative possibili, capaci di contestare e smontare l'apparente inesorabilità del "progresso scorsoio" (Zanzotto 2009) dell'Antropocene.

Il rischio che i processi si riducano alla loro *narrazione*, che le trasformazioni, i cambiamenti auspicati di paradigma si trasformino in racconto è alla portata anche se in questa stessa opposizione tra *narrazione* e realtà vi è il rischio di una dicotomia scienziata che è stata già da tempo smontata dall'approccio critico alle scienze e alla relazione tra storia e racconto. Le *narrazioni* dei territori costruiscono territori, i racconti dei patrimoni territoriali sono performativi, plasmano quei patrimoni, li attribuiscono. *Apprivoiser* ha nella lingua francese questo senso letterale di appropriarsi, fare proprio, ma nel senso proprio di plasmare, 'domare' di animale e di natura e in ciò dunque come atto di messa in forma del mondo che è in fondo l'atto antropocentrico del narrare i territori, gli uomini che li abitano, le loro scelte, il loro modo di abitare quei luoghi.

Le *narrazioni*, in questo senso, sono parte integrante in modo duplice del programma ecoterritorialista: lo corroborano, lo supportano nel descrivere mondi, nel restituirli e articularli in forme nuove, ma al tempo stesso, anche, lo contestano, aprendo la strada a nuove appropriazioni, a nuove egemonie tra chi narra e chi è narrato, tra chi vive e abita e chi si prende l'incarico di raccontare e sistematizzare quelle vite prendendo il rischio al tempo stesso di re-innescare nuove egemonie e dominanze, nuove standardizzazioni e gerarchie che ogni processo dinamista, trasformativo e rigenerativo si propone di smontare e non praticare. Si ripropone così un tema antropologico in certo modo classico: il racconto o la scrittura di chi? In senso soggettivo e oggettivo. Chi sta raccontando o descrivendo cosa? A partire da quale costruzione di autorità e titolarità? In nome e per conto di chi (Spivak 1988)? Un tema centrale dell'articolazione tra saperi esperti, rappresentazioni dei mondi di vita, presa di parola da parte di chi ha avuto nessuna o minor voce nella storia, nelle storie plurali dei territori. Forse è da questo fascio di domande e di questioni che il confronto, anche a partire da questo interessante volume, può ripartire nel lavoro critico che ci appare come unica garanzia, inestinguibile quanto forse interminabile dell'analisi e del confronto.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

- Bauer G.G., Roux J.M., 1976, *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Paris, Éditions de Seuil.
Becattini G., 2015, *La coscienza dei luoghi*, Roma, Donzelli.
Bonomi A., 2010, *Sotto la pelle dello Stato. Rancore, cura, operosità*, Milano, Feltrinelli.
Bonomi A., 2023, *Dai distretti sociali alle bioregioni urbane* in Magnaghi A. – Mazzocca O., *Ecoterritorialismo*, Firenze, Firenze University Press: 115-129.
Cirese A.M., 2003, *Cirese, Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Siena, Protagon.

- De Rossi A., 2018, *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli.
- De Rossi A. – Barbera F. (a cura), 2021, *Metromontagna. Un progetto per riabilitare l'Italia*, Roma, Donzelli.
- Esposito R., 1997, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Torino, Einaudi.
- Gilles Clément, 2005, *Manifesto del Terzo paesaggio*, Macerata, Quodlibet.
- Lai F., Breda N., 2011, *Antropologia del "terzo paesaggio"*, Roma, CISU.
- Leshem N., Pinkerton A., 2016, Re-inhabiting no-man's land: genealogies, political life and critical agendas. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 41(1): 41-53.
- Spivak G. C., 1988, *Can the Subaltern Speak?*, in Idem, *Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York, Columbia University Press: 66-171.
- Teti V., 2004, *Il senso dei luoghi*, Roma, Donzelli.
- Tsing Lowenhaupt A., 2012, "On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales", *Common Knowledge*, 18 (3): 505-524.
- Weil S., 1954, *La prima radice*, Ivrea/Roma, Edizioni di Comunità.
- Whatmore S., 2002, *Hybrid Geographies. Natures Cultures Spaces*, London, Sage.
- Zanzotto A., 2009, *In questo progresso scorsoio* (Intervista con Mario Breda), Milano, Garzanti.
-

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.

Contro la chiusura di Liquilab



Tricase, La sede di Liquilab sigillata

CIP

di *Ornella Ricchiuto*

6 Luglio 2023

“Senza parole.....”.

“Stasera suonerò nel luogo dove non si può chiudere la cultura e vivamente conosco le grandi opere di Liquilab.”.

“Un grande dolore, un vero lutto”.

“Che amarezza vedere chiudere in questo modo un luogo di cultura e arte e soprattutto un luogo aperto, accogliente e inclusivo per tutta la comunità”.

“Mi dispiace. Brava, bravi, non demordete! Il centro deve riaprire. Solo con il contributo dell’arte, della cultura del confronto e della comunità si può spingere per la crescita socio-culturale del Salento e per conservare la memoria e le radici del passato. Coraggio”.

“Che tristezza!”.

“I luoghi della cultura non vanno chiusi, ma valorizzati e supportati evidentemente per questa amministrazione la cultura non ha valore”.

“Un appello accorato che non deve rimanere inascoltato”.

“L’ultimo Atto di un Amministrazione che si serve di questi metodi per dimostrare... ‘Qui Comando io’”.

“Inaudito!”.

“Ma che cervello hanno questi amministratori? Si tratta di un’azione di prepotenza, di abuso, di calpestio della cultura. Non esiste alcuna giustificazione di fronte a questo atto. È una vergogna!”.

“Liquilab chiuso? La cultura a Tricase ha chiuso”.

“Un gesto subdolo e violento, frutto di ignoranza; produttore di ignoranza”.

“Certo che questa amministrazione ne combina una al giorno ma, questo atto, fa veramente rabbrivire, schifo schifo schifo”.

“Che grande perdita per Tricase!”.

“La cultura ha sempre spaventato i padroni !!! Ci preferiscono ignoranti”.

“La cultura, questa sconosciuta. Mi dispiace”.

“Ma è scandaloso, facciamo qualcosa, è proprio vero, hanno paura che chi ama veramente il popolo lo spinga contro di loro, invece dovrebbero collaborare con queste persone”.

“Spero sia solo uno scherzo. Non posso pensare che l’abbia fatto l’A.C. di Tricase”.

“La notizia mi ha sconvolto, è veramente assurdo chiudere Liquilab, è una vergogna”.

“Ma io volevo venire da voi a presentare il mio libro su Don Tonino che esce dopodomani”.

Questi sono alcuni dei commenti espressi dalla comunità all’alba della chiusura con i catenacci di Liquilab, il 6 Luglio 2023, dopo aver pubblicato un video-appello sulla pagina social di Liquilab. Quella comunità patrimoniale che – in base alla Convenzione di Faro «è un insieme di persone che attribuisce valore ed aspetti specifici dell’eredità culturale, e che desidera, nel quadro di un’azione pubblica, sostenerli e trasmetterli alle generazioni future» – la sera stessa si è stretta davanti alle inferriate chiuse con i lucchetti esprimendo creativamente il proprio disappunto nei confronti dell’atto dell’amministrazione comunale: un video-messaggio con delle parole chiave: amore, fiducia, bellezza, anima, cultura, inclusione, sole, collaborazione, amicizia, condivisione, felicità, lealtà, allegria, sorrisi, parole, passione, incontri, che è sfociato in alcuni canti e danze di protesta.

Nei giorni seguenti, nonostante l’assenza della sede fisica, i laboratori estivi di *cunti, ricamo e uncinetto, ceste e panari, pizzica pizzica e pasta fresca* sono continuati grazie alla signora Bianca che ha messo a disposizione la propria corte vicina a Liquilab.

Sono stati realizzati dei segni di bellezza attraverso il ricamo e l’uncinetto che sono stati appesi sulle inferriate di Liquilab insieme a due cartelli: “La cultura non si incatena” e “Liberate Liquilab. Avete messo le manette alla voce della storia”.

Anche le tirocinanti provenienti da varie Università d’Italia hanno continuato a svolgere il proprio operato seppur con le difficoltà di non poter accedere alla bibliomediateca delle tradizioni popolari, all’archivio, al Museo etnografico della vita popolare di Tricase e alle varie attrezzature che l’associazione mette a disposizione per il pubblico.

Perfino la Scuola Estiva di Storia delle Tradizioni popolari – non avendo ricevuto né il patrocinio della città di Tricase né l’autorizzazione della piazza – si è svolta all’interno di uno spazio privato, la corte Aymone, nel centro storico di Tricase. Si precisa che la Scuola Estiva è una manifestazione giunta all’ottava edizione con una rosa di partner a livello nazionale, tra cui due Istituti Centrali del Ministero della Cultura, e internazionale.

Al termine della Scuola, Eugenio Imbriani, Docente di Antropologia Culturale dell’Università del Salento e Presidente Onorario dell’associazione, scrive pubblicamente:

«(...) Peccato, abbiamo usato spazi privati sia per le lezioni che per le performances artistiche e abbiamo ricevuto l’ospitalità dei comuni di Andrano e di Castro. La piazzetta Dell’Abate, in cui operava Liquilab, quando le autorizzazioni venivano concesse, è rimasta tristemente vuota, tranne che per una metà, forse meno, occupata dai tavolini del ristorante che vi si affaccia. A chi dà fastidio Liquilab? Chiusa la sede, la sua attività impedita nelle aree pubbliche della cittadina... A chi dà fastidio? Ma la scuola ha avuto ugualmente luogo, sia le lezioni che le performances artistiche sono state molto seguite, i seminari sono stati tenuti da specialisti, personalità importanti della cultura, le esperienze di studenti e operatori hanno destato, come di consueto, curiosità e partecipazione. E adesso? Quei locali rimarranno chiusi chissà per quanto, gli accordi presi con le istituzioni interessate non sono stati rispettati, l’urgenza con cui veniva richiesta la restituzione dei locali al comune si è rivelata una banalissima scusa; un’altra cosa che ci è stata detta è che quei locali sono a rischio di

crollo, e probabilmente per quel motivo gli amministratori comunali hanno stabilito di metterci l'ufficio dell'assessorato alla cultura. Quando? Prima o dopo il crollo? (...)».

Al suo intervento risponde Don Donato Bleve – punto di riferimento da tanti anni della comunità di Tricase: «Ne tengano conto coloro che si candideranno alle prossime elezioni comunali, di questa pubblica offesa all'intelligenza della Città che viene fatta da chi dubito abbia un certo grado di amore per la Comunità e per il suo sviluppo culturale. Occorre sfiduciare questo comportamento. Perché non portarlo e discuterlo in Consiglio Comunale? In fondo si tratta di gestire beni “comunali” e non per un privato ma a favore della Cultura bandendo ogni forma di puntiglio “personale”».

La solidarietà nei confronti di Liquilab non è solo a Tricase ma giunge anche dai paesi limitrofi tant'è vero che il 28 Luglio 2023 la Biblioteca Comunale di Presicce-Acquarica, insieme ad altre associazioni e con il patrocinio del Comune di Presicce-Acquarica, ci invita all'interno della rassegna del Festival #riChiAmi dedicato alla memoria e intitola la serata: “Storie senza lucchetti. Memorie svelate, custodite, salvate dall'Archivio di Liquilab”. L'incontro ha previsto il racconto di Liquilab da parte di Ornella Ricchiuto attraverso video-proiezioni e le testimonianze delle più grandi e attive della comunità Liquilab (Tina Baglivo, Maria Teresa Viola e Maddalena Schifano) e della tirocinante Giulia Rizzo della Scuola di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici dell'Università di Perugia.

Nel frattempo stiamo diffondendo un appello #salviamoliquilab – Istituto di Cultura, Arte e Inclusione sociale LA CULTURA NON SI INCATENA a livello nazionale e numerosi studiosi della Comunità Scientifica e dei Piccoli Paesi hanno inviato una mail a salviamoliquilab@gmail.com esprimendo il proprio sostegno alla causa.

Ad oggi da parte dell'Amministrazione Comunale di Tricase giace il silenzio. Solo due interventi del Sindaco di Tricase su due testate giornalistiche locali “Il volantino” e “Il Gallo” in cui ribadisce la volontà di istituire la sede dell'Assessorato alla Cultura e al Turismo proprio nei locali in cui Liquilab da circa quindici anni opera per lo sviluppo socio-culturale del territorio del sud Salento. Il sindaco ancora una volta non apre un dialogo sui contenuti culturali e su una possibile soluzione per arrivare all'Accordo di Valorizzazione come era stato condiviso nell'incontro del 30 Maggio u.s. alla presenza dell'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale del Ministero della Cultura, della Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio di Lecce e della Soprintendenza Archivistica e Bibliografica della Puglia che hanno dichiarato di interesse culturale e storico particolarmente importante il Museo e l'Archivio di Liquilab, della Regione Puglia e dell'Università del Salento.

È passato quasi un mese, i beni vincolati dal Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio e tutto il patrimonio culturale sono rinchiusi, in stato di abbandono, nessuno li può valorizzare e fruire, proprio in un periodo di maggiore frequentazione turistica di Liquilab; tra l'altro i turisti chiedono come mai le iniziative dell'associazione non siano inserite dal Comune nel programma dell'estate tricasina.

In data 8 agosto 2023 il Tribunale di Lecce accoglie il ricorso d'urgenza presentato da Liquilab e condanna il Comune di Tricase all'eliminazione di tutti i lucchetti apposti ai cancelli d'ingresso e al pagamento delle spese legali; l'11 agosto la riapertura di Liquilab viene accolta con grande soddisfazione dalla comunità.

Tuttavia, all'alba della vittoria, il Sindaco di Tricase dichiara che è già pronta la causa ordinaria di sfratto. Una dichiarazione che non ci lascia ben sperare e che ci porta a chiedere un sostegno a maglie larghe affinché la mobilitazione popolare e scientifica aumenti nell'ottica di salvaguardia delle comunità patrimoniali.

Il caso-storia di Liquilab insiste nell'area interna del sud Salento, terra ai margini d'Italia contrassegnata da spopolamento e fuga dei cervelli, e coinvolge l'intera comunità nazionale che si occupa di cultura poiché si tratta di una vicenda ingiustificabile che porta alla distruzione dei luoghi della memoria costruiti dal “basso”, in periferia, e vissuti dalla comunità che ne è protagonista.

Ornella Ricchiuto, sociologa, ricercatrice in Antropologia Culturale ed Esperta in Economia e Management dei Beni Culturali e Patrimonio Unesco, si occupa di ricerca antropologica finalizzata all'identificazione, salvaguardia e diffusione del patrimonio culturale immateriale e materiale nel sud Salento. Collabora con la Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università del Salento. È fondatrice e presidente di Liquilab. Ha esperienza di: project manager, youth worker in progetti europei; regista di documentari di Antropologia Visuale; organizzatrice di eventi, manifestazioni e fiere; autrice di pubblicazioni a stampa e report di ricerca. Tra i suoi lavori: *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice*, Liquilab Editore, 2019; *Beni intangibili. Ricerche etnografiche nel sud Salento*, Liquilab Editore, 2018; *La comunità del Mito. Prime annotazioni per la ricerca*, in Palaver, vol. 7, Università del Salento, 2018; *CantiCunti. Una ricerca antropologica a Tiggiano nel Salento*, Liquilab Editore, 2017; *Oltre il tabacco. Storie di donne a Tricase. Una ricerca antropologica*, Liquilab Editore, 2015.

Musées au Maroc: Patrimonialisation et dialogue de cultures



Type de tapis exposés au musée boucharouite à Marrakech (ph. Souhaila El Jinani, Juillet 2018)

di *Souhaila El Jinani* [*]

Introduction

L'objectif primordial de cet article est d'explorer le rôle que jouent les musées au Maroc dans la patrimonialisation des objets patrimoniaux. Nous partons de l'idée que les musées ont pour but principal de sauvegarder, faire connaître et transmettre les objets patrimoniaux. Ils gardent le lien entre le Passé, le Présent et le Futur. Dans ce sens, nous nous inspirons de la réflexion menée par une spécialiste du patrimoine et des musées, Sophie Mariot-Leduc, selon laquelle «le processus de patrimonialisation repose avant tout sur le temps présent et l'exposition muséale est devenue le moment clef de ce processus. Elle permet de faire le lien entre le passé et l'avenir, entre les héritiers, les légataires et les découvreurs» (Mariot-Leduc S., 2014: 136).

Dans un contexte de mondialisation dans lequel les musées occupent une place primordiale, cette patrimonialisation incarne aussi un dialogue entre cultures. Dans son ouvrage *L'autre mondialisation*, le sociologue Dominique Wolton parle de «la cohabitation culturelle au plan mondial à l'aube du XXI^e siècle». Il considère que pour «amortir les effets de la mondialisation», il faut assurer une «cohabitation culturelle» par une «autre mondialisation» dans le «respect des identités» (Hurez S., 2004: 422). Nous estimons ainsi que les musées jouent un rôle important dans cette «cohabitation» et dialogue interculturel.

Pour répondre à cette question centrale et sans prétendre à l'exhaustivité, nous nous sommes basés sur les résultats d'une exploration de terrain effectuée entre 2018 et 2023 dans le cadre d'un travail d'une Thèse de Doctorat en Géographie en cours de réalisation au sein de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines qui relève de l'Université Mohamed V de Rabat au Maroc. L'approche empirique a privilégié une démarche qualitative basée sur deux instruments de recueil d'informations: l'observation *in situ* et des entretiens semi-directifs réalisés auprès des propriétaires et les responsables de certains musées publics et privés dans trois villes marocaines classées par l'Unesco *Patrimoine Mondial de l'Humanité*: Marrakech, Rabat et Fès.

Dans notre analyse, l'accent sera mis aussi sur les acteurs (investisseurs) à l'origine de la création de certains musées au Maroc. Il s'agit de savoir l'origine de ces acteurs, le contexte de leur investissement dans les musées, leurs objectifs et leurs représentations construites des musées, du patrimoine et de la ville. La réflexion tourne ainsi autour de quatre variables clés: musées, patrimonialisation, dialogue de culture et acteurs.

La patrimonialisation: l'institution du statut «patrimoine» pour des objets

Pour définir «la patrimonialisation», nous empruntons ce sous-titre à Jean Davallon. Pour ce sociologue et spécialiste du patrimoine et des musées, la «Patrimonialisation» est:

«L'acte par lequel un collectif reconnaît le statut de patrimoine à des objets matériels ou immatériels, de sorte que ce collectif se trouve devenir ainsi héritier de ceux qui les ont produits, et qu'à ce titre il a l'obligation de les garder afin de les transmettre» (Davallon J., 2014a: 1).

Pour lui, il existe deux manières d'étudier le processus de patrimonialisation. La première porte sur les politiques publiques et l'action des acteurs impliqués dans la reconnaissance du caractère patrimonial d'objets particuliers et leur valorisation. Elle concerne particulièrement le processus de l'inscription officielle d'un objet comme patrimoine matériel ou immatériel, à l'échelle nationale et / ou internationale. C'est le rôle des Etats et des institutions internationales, comme l'Unesco.

L'autre manière d'étudier la patrimonialisation porte sur sa dimension «symbolique». Il s'agit, selon Jean Davallon, de:

«saisir les modalités selon lesquelles les hommes du présent conservent des «choses» venues du passé et, en leur donnant statut de patrimoine, construisent un rapport à ce passé à travers la circulation des objets dans le temps et l'espace des cultures. [...] Les musées établissent une relation avec un univers invisible: non présent parce qu'appartenant au passé, mais à la fois attesté comme ayant existé et représenté – c'est-à-dire rendu présent – à travers (la mise en exposition) les dits objets patrimoniaux» (Davallon J., 2014a: 2).

Jean Davallon appelle ce rôle des musées: une «*patrimonialisation anthropologique et communicationnelle*» (ibidem).

Dans son article «Comment s'inventent de nouveaux patrimoines», Michel Rautenberg parle lui aussi de «*l'approche anthropologique du patrimoine*». Cette approche conçoit la patrimonialisation comme un processus qui répond à deux objectifs: l'un vise à rassembler la société autour de symboles de longue tradition; l'autre tente de constituer pour un groupe professionnel (dont les professionnels des musées) un patrimoine, immatériel ou matériel, qui soit un bien utile pour des projets touristiques (comme des projets de musées). Dans cette patrimonialisation, les habitants reconnaissent les objets patrimoniaux qui leur sont proches en les inscrivant dans leurs pratiques. La patrimonialisation selon cette approche de Michel Rautenberg n'est pas seulement liée à un sentiment nostalgique à l'égard d'un passé. Elle est aussi un «*fait social, à forte dimension symbolique*» orienté par les acteurs publics et privés (dont les propriétaires des musées) et lié aux enjeux économiques et territoriaux du présent (Rautenberg M., 2003: 19).

Partant de là, nous supposons que la création et la fréquentation des musées font partie de cette «*approche anthropologique du patrimoine*» et occupent une place importante dans le processus de patrimonialisation «symbolique» des objets mis en exposition. C'est, ainsi, dans cette manière d'aborder la patrimonialisation que se situe notre réflexion sur le rôle des musées dans le processus de «*mise en patrimoine*», à travers la conservation des objets patrimoniaux «*venus du passé*», leur mise en valeur et leur présentation au public, sous forme d'une «*mise en exposition*».

Les gestes de la patrimonialisation

Notre réflexion s'inscrit aussi dans l'analyse faite par Jean Davallon et développée dans son article «*À propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions*». Dans cet article Jean Davallon parle des «*gestes qui assurent la réussite du processus de la patrimonialisation*» (Davallon J., 2014b: 1). Il a repris le terme «Geste» – qu'il a utilisé dans son ouvrage *Le Don du patrimoine: Une approche communicationnelle de la patrimonialisation* (Davallon J., 2006) et dans son article «Gestes de mise en exposition» (Davallon J., 1986) –, afin de distinguer les pratiques de la mise en exposition des objets du patrimoine. Pour lui, ces pratiques et ces «*gestes de patrimonialisation*» varient selon les objets du patrimoine, les moments et les situations; c'est-à-dire selon les types de musées.

Dans ce sens, Jean Davallon a identifié cinq *gestes* qui définissent ce qu'il appelle «les conditions de félicité» du processus de la patrimonialisation et «l'opérativité de la mise en exposition comme rituel de représentation» (Davallon J., 2014b: 1-2):

◆ Le premier *geste* concerne «l'intérêt porté à l'objet» (patrimoine) par un collectif ou un groupe social. Il se traduit par la reconnaissance (le sentiment) de la valeur patrimoniale d'un objet. Reprenant le mot introduit par le spécialiste de la communication Umberto Eco (1993), Jean Davallon qualifie de «trouvaille» cette «expérience qui allie la perception d'un objet ordinaire, sans gloire, et le sentiment de «sublime du passé» ou de «beauté sublime» qu'il peut déclencher» (Davallon J., 2014b: 1).

◆ Le second *geste* correspond à «la production de savoir» sur l'objet et son monde d'origine. Selon Jean Davallon: «il n'existe pas de reconnaissance d'un statut de patrimoine qui se fasse sans production d'un savoir servant à établir la nature et l'origine de l'objet qu'il soit matériel ou immatériel» (Davallon J., 2014b: 2).

◆ Le troisième *geste* est lié à «la déclaration du statut du patrimoine». Selon Jean Davallon, «un objet ne devient patrimoine qu'à partir du moment où il est déclaré comme tel». Pour lui, cette déclaration

entraîne deux obligations constitutives du statut patrimonial: (i) l'obligation de garder les objets patrimoniaux matériels ou immatériels impliquant leur sauvegarde; (ii) l'obligation d'une mise à disposition symbolique de ces objets pour le collectif.

Le quatrième et le cinquième *geste* concernent respectivement la mise en œuvre de ces obligations: la mise à disposition symbolique de ces objets pour le collectif et leur transmission aux générations futures. C'est le rôle des musées.

A partir de ces «gestes», Jean Davallon explique le processus par lequel un «objet ordinaire» peut devenir un objet patrimonial qui mérite d'être préservé, exposé et transmis aux générations futures. C'est ce que nous allons essayer de montrer pour certains musées au Maroc.

Les musées au Maroc: Une patrimonialisation plurielle

En Juin 2023, le Maroc compte 132 musées, dont 18 publics, 47 semi-publics et 67 privés. Dans les musées que nous avons visités pendant notre travail de terrain dans les villes de Marrakech, Rabat et Fès, nous avons observé presque les mêmes «gestes de patrimonialisation» évoqués par Jean Davallon. Mais il y a une distinction concernant notamment les pratiques de la mise en scène (l'exposition) des œuvres. Ces pratiques varient d'un musée à un autre, selon les porteurs des projets muséaux, la nature de l'objet patrimonial exposé, la date et le contexte de la création de chaque musée. Cette distinction se traduit par une pluralité de musées. Nous allons présenter ici quelques cas de musées avec leurs «gestes» de patrimonialisation.

Musée *Boucharouite* à Marrakech: La patrimonialisation des tapis «*Boucharouite*»

Le musée *Boucharouite* est situé au cœur de la médina de Marrakech. Il occupe un ancien Riad qui date du 19^{ème} Siècle. Après sa restauration, ce Riad a été reconverti en musée en 2014 par Patrick de Maillard: un collectionneur Français, galeriste des expositions temporaires en Europe, et grand voyageur en Afrique, en Asie et en Amériques-Antilles. Lors de l'entretien qu'il nous a accordé le mardi 3 Juillet 2018 dans son musée, Patrick de Maillard a déclaré:

«Je suis Patrick de Maillard. Je suis tombé amoureux de Marrakech quand je suis arrivé en 2000. J'ai cherché une maison à acheter pendant trois voyages et j'ai fini par la trouver en 2000. Elle a beaucoup d'âme des siècles passés. [...] J'ai commencé par une maison d'hôte et très vite j'ai découvert en 2006 les tapis *Boucharouite* chez un ami. Je lui ai dit: «qu'est-ce que c'est ces tapis-là?». Il me répondait: «c'est du n'importe quoi, ce sont les tapis des pauvres, les tapis des ploucs, sans aucun intérêt. C'est pour ça que les femmes les ont cachés». Je lui ai dit: «mais non, ce que je vois ici, c'est ... Ok ... ce sont des tapis en bouts de chiffons; mais ce sont des artistes qui ont fait ces tapis-là». Mon œil me permet de détecter parmi ces tapis de très belles pièces, et j'estime que ces femmes étaient des artistes. C'est ma connaissance de l'art depuis 40 ans». Et donc j'ai dit à mon ami le vendeur: «ramène-moi tous les tapis des pauvres, des ploucs; moi je vais tous les acheter» [Entretien, Patrick de Maillard, 3 Juillet 2018].

Le musée *Boucharouite* à Marrakech est donc un musée consacré à l'art populaire Berbère, essentiellement aux tapis dits «*Boucharouite*» qui signifient en berbère les tapis tissés par des femmes à partir de bouts de vieux tissus vêtements, recyclés puis découpés et assemblés. C'est une méthode de fabrication artisanale de tapis au Maroc. La création d'un musée dédié à ce type de tapis traduit ce que Jean Davallon appelle «la découverte et le sentiment de la «valeur» spécifique d'un objet patrimonial». Ce «geste de patrimonialisation» a commencé en 2006, quand Patrick de Maillard, le fondateur du musée, a découvert par hasard ce type de tapis chez un vendeur de tapis dans les souks de la Médina de Marrakech. Lors de cette découverte, Patrick de Maillard a senti que ces tapis ont une «valeur spécifique» – pour reprendre un terme utilisé par Jean Davallon – qui fait qu'ils doivent être gardés.

Pour Patrick de Maillard, les «tapis Boucharouite» représentent une «trouvaille» qui signifie, selon Jean Davallon, le passage d'un «objet ordinaire» – sans aucun intérêt – à une «beauté sublime» qui mérite d'être mise en valeur (Davallon J., 2014b, p. : 1). Il a ajouté lors de notre entretien avec lui:

«J'ai acheté tous ces tapis et j'ai commencé à les lire, comme si je lis un livre, pour trouver les signes et les codes berbères par lesquels les grands-mères ont essayé de raconter leurs histoires» [Entretien, Patrick de Maillard, 3 Juillet 2018].

Après la création de son musée, Patrick de Maillard a cherché interpréter les codes inscrits dans ces tapis *Boucharouite* et, en conséquence, produire un « savoir » sur ces tapis. C'est là, l'un des «gestes de patrimonialisation» selon Jean Davallon.

Lors d'une visite guidée par lui à son musée, Patrick de Maillard nous a fait découvrir ses œuvres mises en exposition et il nous a expliqué les histoires que ces tapis racontent, en faisant une comparaison entre les femmes qui ont fabriqué ces tapis en *boucharouite* et certains célèbres artistes de l'art contemporain:

«Ces femmes-là ne savent pas qu'elles sont des artistes et racontent des histoires [...]. Qu'est-ce qu'elles expriment dans ces tapis-là ? Quatre choses, quatre sources d'inspiration: La nature : elles vivent dans la nature tous les jours. Les événements familiaux : les mariages, les naissances, les décès, etc. Le troisième élément est les événements sociaux, ce qui se passe dans la communauté, c'est-à-dire la vie de la communauté dans le champ, dans le souk, dans les fêtes, etc. Et le dernier, comme toutes les femmes du monde, leur propre fantasme, leur propre désir, leur propre rêve (...). Ce sont des artistes aussi importantes que Van Gogh, que tous les artistes de l'art contemporain du monde entier. Mais, ces femmes berbères ne savent pas qu'elles sont des artistes. La seule différence entre eux et les célèbres artistes c'est qu'elles n'ont pas de niveau d'éducation suffisant», a-t-il dit [Entretien, Patrick de Maillard, mardi 3 Juillet 2018].

Pour Patrick de Maillard, l'un des objectifs derrière la création du musée Boucharouite est la transmission et l'organisation de ce que Jean Davallon appelle « l'accès du collectif à l'objet patrimonial », qui est l'un des « gestes de patrimonialisation ». Dans ce sens, Patrick de Maillard a affirmé lors de l'entretien qu'il nous a accordé:

«[...] Ces femmes racontent des histoires, et moi je ne suis qu'un passeur. Le rôle d'un musée c'est d'être passeur; quel que soit le musée. On doit transmettre un savoir, un patrimoine; transmettre des émotions à travers ce que font les artistes. Donc, le plus important dans un musée c'est transmettre. [...] On a redonné vie à ce patrimoine grâce à ce musée. Les gens ont créé une dynamique autour de ces tapis-là» [Entretien, Patrick de Maillard, mardi 3 Juillet 2018].

Le musée Berbère à Marrakech: La Patrimonialisation de la mémoire berbère

Le musée Berbère a été inauguré en 2011, dans l'ancien atelier de peinture de Jacques Majorelle, au cœur du Jardin Majorelle, l'ancien musée d'art islamique. C'est un musée dédié à la culture amazighe. Il a été créé par le français Pierre Bergé (1930-2017), connu comme un homme d'affaires, mécène et collectionneur, actif dans le secteur de la haute couture, au même titre qu'Yves Saint Laurent. Ce musée Berbère expose de nombreux objets de la culture Berbère ; des habits et accessoires, des objets de culte, des instruments de musique, des mobiliers, etc. C'est une collection personnelle de Pierre Bergé et Yve Saint Laurent, comme il a expliqué Pierre Bergé, le fondateur, lors d'un entretien qu'il a accordé au mensuel *marocain* consacré à l'Histoire du *Maroc*, *Zamane*:

«Avec Yves Saint Laurent, nous avons, dès notre première arrivée au Maroc en 1966, porté un grand intérêt à l'art berbère. Avec le temps, nous faisons donc le tour des bazars de Marrakech et achetions des objets. À l'époque, la ville était beaucoup moins prisée par les touristes. De fait, nous dénichions les objets rares beaucoup plus facilement qu'aujourd'hui. La plupart étaient authentiques et anciens.

Mais la collection ne s'est vraiment étoffée que depuis quelques années, lorsque j'ai acheté 2 000 pièces en une seule fois» (Bergé P., 2019).

D'une grande attraction touristique, le musée Berbère met en exposition aussi un patrimoine immatériel, à travers les savoir-faire berbères, qui s'exprime dans la transformation de divers matériaux en objets, la réalisation artisanale, les objets domestiques du quotidien ou de fête.

Musée Mohammed VI de Rabat: la patrimonialisation d'art moderne et contemporain

Ayant ouvert ses portes au grand public en octobre 2014, le Musée Mohammed VI d'art moderne et contemporain à Rabat est la première institution muséale publique au Maroc à se consacrer entièrement aux arts contemporains, jusque-là essentiellement investis au Maroc par les institutions muséales privées.

Le bâtiment est du style andalou traditionnel, avec une grande halle lumineuse au centre et une façade d'une architecture néo-mauresque.

Ce musée compte aujourd'hui parmi les musées marocains et africains de renom grâce à la richesse de ses collections et le rayonnement de ses expositions. Il nourrit également des partenariats avec les plus grands musées du monde. Plusieurs peintures et sculptures y sont conservées et présentées au public. Chaque année, des expositions temporaires, d'ambition internationale, offrent aux visiteurs la possibilité de découvrir des œuvres d'art moderne et contemporain.

La Maison de la Photographie de Marrakech: la patrimonialisation d'une archive

La maison de la Photographie de Marrakech est une structure privée. Elle a ouvert ses portes en 2009. C'est une maison traditionnelle qui se trouve dans une petite ruelle de l'ancienne médina de Marrakech (rue *Ahl Fès*). Elle a été achetée, restaurée et convertie en lieu d'exposition de photographie par deux passionnés de la photographie, de l'art et des musées: Patrick Manac'h et Hamid Mergani.

La Maison de la Photographie de Marrakech est avant tout une collection de photographies sur le Maroc. Elle comprend environ 10 000 photographies réalisées au Maroc, particulièrement à Marrakech et sa région, entre 1870- 1950.

Selon Patrick Manac'h, cette collection de photographies est «une archive sur le Maroc». La Maison de la Photographie de Marrakech ne s'appelle, d'ailleurs, pas «musée». Mais elle a l'usage et la fonction d'un musée dont l'objectif est de sauvegarder et de transmettre une archive de photographies sur le Maroc, en donnant à ces photographies un nouvel usage : l'usage muséal. Il s'agit d'une « patrimonialisation d'une archive », pour reprendre une expression de Jean Davallon (Davallon J., 2014a: 18). Patrick Manac'h a précisé bien ce rôle de la maison de Photographie de Marrakech, lors de notre entretien avec lui:

:

«Les œuvres exposées sont des œuvres que nous avons rassemblées une après une. Ce n'est pas une collection héritée. C'est, encore une fois, j'insiste, la volonté de rassembler deux hommes et, curieusement, la volonté de rassembler une modernité. Je m'explique: j'ai tendance à penser que l'humanité constitue, au-delà du temps et de l'espace, un tout. [...] Nous sommes tous les héritiers de ce qui est eu avant nous, et nous avons un devoir de transmission. Et donc, les photographies ont été prises par des photographes; bien sûr, qui ont regardé le Maroc et qui, généralement, l'ont aimé avec leur culture, avec beaucoup de choses, mais qu'ils nous transmettent quelque chose qui ne meure pas; qui est la passion d'exister, avec ses tragédies, avec ses moments forts, ses beautés. Donc nous devons ressentir ça dans ce lieu. C'est un lieu paisible, un lieu harmonieux» [Entretien, Maison de la Photographie de Marrakech, 26 Juin 2018].

La Maison de la Photographie de Marrakech organise aussi des expositions thématiques, à la fois dans la Maison de la Photographie, mais aussi dans des écoles, en partenariat avec des institutions culturelles. Elle est aussi une maison d'édition. Elle a publié une collection variée de photographies,

de cartes postales et de catalogues. L'objectif de ces activités est la transmission et la socialisation à la patrimonialisation.

Le Musée de la culture juive de Fès: la patrimonialisation de la mémoire hébraïque

En Mars 2023, les travaux d'aménagement du musée de la culture juive de Fès ont été achevés. Financés par l'Etat marocain – une première dans le monde arabe –, ces travaux ont été réalisés par l'Agence de Développement et de Réhabilitation de Fès (ADER-Fès) dans le cadre d'un projet plus large de développement et de rénovation de la Cité précoloniale de Fès, dite la *Médina*, appelé «Médina de Fès 2018-2023» qui comprend aussi la rénovation de plusieurs lieux de culte juifs et musulmans.

La Fondation nationale des musées du Maroc a contribué à ce projet par la décoration des différentes ailes du musée et l'acquisition de plus de 200 objets d'art illustrant la culture juive du Maroc.

Situé à proximité du quartier juif, le Mellah, du cimetière juif de Fès – qui compte de nombreux rabbins éminents, plus que tout autre cimetière juif du Maroc – et du Palais Batha qui abrite le grand musée de l'art de l'islam, le bâtiment qui abrite ce musée est une grande demeure traditionnelle dont l'architecture est l'empreinte d'une identité spécifique. Sa restauration a été conçue selon les principes de l'architecture juive marocaine. Le musée se donne pour principale mission de préserver le patrimoine juif de la ville, en tant que composante de l'identité marocaine.

Le choix la ville de Fès pour ce projet de musée n'est pas anodin. «Capitale spirituelle du royaume chérifien» – selon la légende –, Fès incarne le modèle de la cité médiévale cosmopolite dont l'histoire du peuplement, depuis la fin du VII^e siècle, est celle de vagues de populations plurielles, musulmanes (arabes et amazighes) et juives, venues successivement pour y résider de manière définitive. Certains toponymes de cette cité, dont *Bab el-Kanisa* (la porte de l'Église), constituent des indices topographiques de la diffusion du christianisme à Fès où l'évêque et le personnel de l'église étaient certainement des figures de la société locale durant les premiers âges de la ville de Fès (Idrissi Janati M., 2017).

Le musée de la culture juive de Fès s'ajoute à deux autres Musées du judaïsme marocain, celui de Casablanca et celui d'Essaouira.

Le Musée des Confluences à Marrakech: la patrimonialisation de l'art universel

Le *Musée des Confluences – Dar el Bacha* à Marrakech est dédié à l'art universel où sont exposés des objets relatifs à la science et aux savoirs. Situé au cœur de l'ancienne Médina de Marrakech, *Dar El Bacha* où se trouve ce musée est un Palais du début du 20^e siècle, dont l'architecture illustre à la fois le savoir-faire traditionnel des artisans marocains et des influences de l'architecture européenne inspirée notamment d'Italie. Cette ancienne demeure a été récupéré en 2015 par la Fondation Nationale des Musées qui a immédiatement entrepris sa restauration pour en faire le «Musée des confluences».

Entre décembre 2017 et mai 2018, la Fondation Nationale des Musées a organisé dans ce musée une exposition itinérante intitulée «Lieux saints partagés au croisement des trois religions monothéistes», en partenariat avec le Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée de Marseille (MUCEM), et avec comme précepte: «un lieu saint peut être partagé par plusieurs religions». L'objectif étant la mise en lumière d'une composante majeure de la culture méditerranéenne dont l'enjeu est de rendre possible la coexistence des cultes et des religions. Cet événement prend tout son sens, à l'heure où l'actualité remet en cause la cohabitation ainsi que le dialogue entre les peuples. Il revêt une importance primordiale de par sa symbolique illustrant le message de tolérance, d'acceptation et de paix. Le public a pu s'imprégner de la dimension anthropologique de certains monuments et lieux saints, et découvrir des objets, d'œuvres d'art, de photographies et de vidéos provenant du MUCEM, mais aussi de collections marocaines. Présentée au musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée de Marseille en 2015, puis au musée du

Bardo à Tunis, l'exposition a investi le musée des Confluences de Marrakech, avant de s'envoler pour New York.

En Novembre 2018, la Fondation Nationale des Musées a organisé dans ce musée une autre exposition: «Voyages de Patti Birch : Passions et collections» qui présente certains objets issus de la collection constituée par Patti Cadby Birch, une philanthrope américaine et citoyenne du monde spécialiste de l'art et des musées, à travers ses voyages dans le monde pendant des décennies jusqu'à son décès en 2007.

Cette exposition présente une collection à caractère universel d'une valeur anthropologique constituée de plusieurs objets d'art islamique, asiatique, précolombien, africain et judéo-marocain.

Épilogue

Les musées présentés dans cet article sont des musées thématiques centrées sur des préoccupations très diverses. Chacun a ses propres objets et raconte une histoire particulière, mais ils ont tous une même démarche patrimoniale et un public de plus en plus large. Ces musées représentent certes des lieux d'archéologie, mais en même temps des espaces de dialogue entre cultures.

On peut conclure ainsi que les musées, comme lieu de la découverte, confirment la notion de la «diversité culturelle» et essayent de nourrir un dialogue universel en répondant à un même enjeu: la reconnaissance de la culture de l'*Autre* et l'instauration des valeurs de la paix et du vivre-ensemble, dans un monde de conflit et de replis identitaire. Partant de là, nous estimons que le musée représente un lieu alternatif non seulement de la socialisation au patrimoine, mais aussi à l'éducation interculturelle.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Abstract

Questo articolo affronta la questione del ruolo svolto dai musei in Marocco nella patrimonializzazione degli oggetti e nel dialogo tra le culture, in un contesto di globalizzazione in cui i musei occupano un posto fondamentale. Fornisce anche una risposta alla domanda riguardante gli attori (investitori) dietro la creazione di alcuni musei nel Paese nordafricano. Per rispondere a questa domanda centrale e senza pretendere di essere esaustivi, ci siamo basati sui risultati di un' esplorazione sul campo effettuata tra il 2018 e il 2023. La ricerca empirica ha privilegiato un approccio qualitativo. In termini di analisi si conferma l'idea che questi musei rappresentino certamente luoghi di conservazione e tutela dei beni storico-archeologici, ma anche spazi elettivi di dialogo tra culture.

Références

- Bergé P., 2019, «Le Maroc est devenu notre second pays», in *Zamane*, N° 48.
- Davallon J., 1986, «Gestes de mise en exposition», in Jean Davallon (dir.), *Claquemurer pour ainsi dire tout l'univers: La mise en exposition*. Paris, Ed. Centre de création industrielle, Centre Georges Pompidou: 241-266.
- Davallon J., 2006, *Le Don du patrimoine: Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Ed. Hermès Sciences-Lavoisier (Communication, médiation et construits sociaux).
- Davallon J., 2014a, «Une patrimonialisation des archives ?», Louvain la-Neuve, Belgique.
- Davallon J., 2014b, «À propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions», Conférence d'ouverture du Colloque Patrimonialização e sustentabilidade do património: reflexão e prospectiva. Lisbonne, Université nouvelle de Lisbonne, 27-29 novembre 2014.
- Davallon J., 2015, «Mémoire et patrimoine: pour une approche des régimes de patrimonialisation», in Cécile Tardy et Vera Dodebei (ed.), *Mémoire et nouveaux patrimoines*, En ligne, Open Edition Press.
- Musées* n° 1 (Nouveaux regards sur le patrimoine): 19-40.
- Eco U., 1993, «Observations sur la notion de gisement culturel», in *Traverses* n° 5: 9-18
- Hurez S., 2004, «Compte-rendu: Dominique Wolton, *L'autre mondialisation* (Paris, Ed. Flammarion, 2003)», in *Questions de communication*, n° 5 (Psychologie sociale, traitements et effets des médias): 422-423.
- Idrissi Janati M., 2017, «Fès: ou le réenchâtement cosmopolite d'une cité du sud de la Méditerranée», in Melyani Mohammed et Istasse Manon, *Fès intemporelle*. Paris, Ed. L'Harmattan: 27- 54.

Mariot-Leduc S., 2014, «Mémoire et patrimonialisation des objets: le cas de la culture technique», in, *Culture & Musées*, n° 24: 133-138.

Rautenberg M., 2003, «Comment s'inventent de nouveaux patrimoines: usages sociaux, pratiques institutionnelles et politiques publiques en Savoie», in *Culture et Musées* n° 1 (Nouveaux regards sur le patrimoine): 19-40.

Souhaila El Jinan, dottoranda presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane dell'Università Mohamed V di Rabat – Marocco e stagista presso l'Organizzazione mondiale islamica per l'educazione, la scienza e la cultura (Icesco) – Rabat. Il suo lavoro di tesi si concentra su Città e musei in Marocco. Le sue aree di interesse privilegiano temi della cultura, del patrimonio e del turismo, in particolare il ruolo dei musei nelle dinamiche del patrimonio, la socializzazione del patrimonio e il dialogo tra le culture.

Appunti di fine estate



Novara di Sicilia, Il Mulino “Giorginario”

CIP

di *Mario Sarica*

Nell'affollato e spesso disorientante spazio di confronto a più voci sullo stato di salute e sul futuro prossimo venturo della fitta rete dei musei etnografici, e non solo, fuori e dentro la Sicilia, spesso muti, silenziosi e ai più invisibili, non è affatto facile immaginare percorsi virtuosi di rigenerazione. Eppure, ormai uniche sopravvivenze di cultura materiale e immateriale della plurisecolare e in gran parte rinnegata storia del territorio, ahì noi!, i musei in molti casi, nelle residue testimonianze di civiltà agropastorale, vengono manipolati impropriamente come materia di “turismo delle radici” – questo lo slogan più in voga nelle ultime stagioni – da offrire spesso al consumo effimero di feste di piazza. Ecco, proprio di fronte a questa sorta di “deregulation culturale”, dagli effetti collaterali imprevedibili, e sovente mistificanti e parafolklorici, letalmente dannosi, credo proprio sia necessaria una salutare, come si dice, pausa di riflessione, necessaria a tutti i soggetti, da quelli istituzionali centrali e locali, agli operatori turistici, e in primo luogo agli addetti ai lavori, ovvero a quelli che per formazione culturale, studi, ricerche e opere, si muovono nell’ambito delle discipline demoeantropologiche museografiche, storia del territorio, fino alle tante società ed associazioni, diciamo così di categoria, dalla Simbdea all’Icom, all’Associazione nazionale dei piccoli musei, quest’ultimi in grado certamente di dire molto sul tema, ma soprattutto in grado di fare tantissimo sul campo.

E dunque, solo dopo aver preso consapevolezza delle necessità di unire le diverse risorse culturali specifiche disponibili, sarà possibile aprire un osservatorio permanente, un tavolo di confronto, chiamatelo come volete, per capitalizzare la ricca pubblicistica sul tema di questi ultimi anni, e i tanti originali contributi di studio, le esperienze vitali interdisciplinari che, nonostante tutto, sono a portata di mano, spesso dietro l'angolo, talvolta con contenuti e fruizione museale davvero innovativi. E a tal proposito non possiamo non evidenziare il ruolo 'rivoluzionario' sulle forme di comunicazione a partire dallo storytelling, ovvero alla narrazione orale sul web, di cui si è fatta prima pioniera solitaria in Sicilia, e poi interprete di alto profilo scientifico la sicilianissima Elisa Bonacini. Solo così è possibile io credo immaginare un nuovo orizzonte di rinascita per il turismo esperienziale e di paesaggi culturali antropizzati dalle pratiche silvoagropastorali plurisecolari, e dunque di quei luoghi del *genius loci*, chiamando a raccolta tutti i soggetti titolati, per immaginare un futuro, fuori dalle cattive pratiche delle scelte stagionali politiche effimere e clientelari, con spreco inutile di risorse pubbliche.

Ci piace ancora tornare sull'esperienza di studio e innovazione di comunicazione digitale di Elisa Bonacini a favore dei musei siciliani, sia di espressione istituzionale regionale, che quelli, davvero tanti autogerminati, che costituiscono la ricchissima trama interrelata di musei piccoli e medi, soprattutto etnografici, ma anche di arte sacra e storia locale e dell'emigrazione, dovuti spesso ad eroi e visionari, poco noti e considerati, ignorati dalla non sempre illuminata classe dirigente politico-amministrativa locale e regionale, cui vanno date nuove opportunità di crescita. Un altro insegnamento/monito che giunge dal percorso di studi e del fare instancabile di Elisa Bonacini – unica ed esemplare che, partendo da uno straordinario lavoro di ricerca sul campo in Sicilia, ha riversato i contenuti culturali in audioguida sulla piattaforma digitale izi.travel – ci dice poi in maniera chiara ed inequivocabile, che è urgente e prioritario inserire nei posti chiavi della Regione – leggi Soprintendenze, Città Metropolitane e Comuni – figure professionali adeguatamente formate alla conservazione e valorizzazione dei beni culturali, o in alternativa sottoscrivere protocolli d'intesa, affidando a cooperative e associazioni locali con credenziali affidabili, la gestione di siti culturali anche pubblici, spesso abbandonati al degrado e all'oblio.

Connettere e connettersi è il verbo dominante dei nostri giorni, non solo nei social, ma nello specifico tema che ci sta a cuore, ovvero il futuro dei musei, con tutte le realtà fortemente radicate sul territorio impegnate a vario titolo per un'offerta di turismo che affondi realmente le radici sulla perdita e spesso rimossa cultura del territorio, per rigenerare lo spirito originario dei luoghi, l'anima perduta delle comunità e dei borghi. Solo allora si potrà parlare di una "memoria del futuro", da declinare anche ad innovazioni tecnologiche e digitali, da applicare ad una ricerca permanente, che legga ed interpreti i cambiamenti inevitabili del territorio, sullo sfondo del lungo periodo storico, e delle sopravvivenze, anche di pratiche artigianali, cicli di lavoro, filiere corte agricole rigenerate, come quelle del grano, dalla coltivazione alla molitura, con mulini a pietra ad energia idraulica (esemplare il caso del Mulino "Giorginaro" a ruota orizzontale del Seicento di Ugo e Mario Affannato, a Novara di Sicilia); alla produzione casearia tipica, fino alle feste patronali, l'unico istituto folklorico, assieme alla Settimana Santa, al Natale e al Carnevale, dai forti caratteri identitari, sui quali investire con intelligenza imprenditoriale e culturale.

In una contemporaneità di pensieri deboli e cangianti, serve un pensiero forte condiviso, in grado di mettere a frutto le migliori risorse ed intelligenze culturali siciliane, che ci sono, e sono tante, che la governance del territorio, non riesce spesso a vedere. Fare rete, dunque, non con incontri di studio e tavole rotonde, ma individuando nuovi percorsi di sviluppo interrelato e di crescita armonica del territorio fra cultura e natura. E alla lista infinita e preziosa, per unirici alle parole di Umberto Eco, che la Sicilia vanta in fatto di siti archeologici, beni demotnoantropologici, culturali, letterari, storici, naturalistici, paesaggistici, fino ai borghi rinati e ai musei, straordinari presidi di cultura della microstoria locale, bisogna volgere lo sguardo, per recuperarli e rigenerarli come poli culturali dialoganti e coinvolgenti, per innescare la necessaria patrimonializzazione di tutti i beni culturali da parte delle comunità d'origine, alle prese in molti casi con un calo demografico inarrestabile. Un

approccio dunque dialogante allargato ed inclusivo, e non autoreferenziale, con scelte coraggiose e lungimiranti. Ma forse il mio è solo un sogno siciliano di fine estate ...

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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)*.

Rigenerazione e valorizzazione delle Aree Interne: criticità e sfide. Un caso di studio nel Salento



Il Salento sud

CIP

di *Caterina De Marzo* [*]

In Italia, un Paese ricco di diversità geografiche e culturali, emergono luoghi ai margini dell'attenzione collettiva che custodiscono autentiche e intricate narrazioni. Questi luoghi narrano storie che si estendono dalle valli e montagne alpine alle regioni interne dell'Appennino e alle isole del Mediterraneo.

Attualmente, il concetto di “area interna” ha attraversato un’evoluzione significativa rispetto al passato. In tempi passati, era principalmente associato a territori rurali poco sviluppati, caratterizzati da scarsa densità demografica, economie fragili e limitata attrattività. Oggi, invece, l’idea di area interna rappresenta una collezione di contesti autentici e complessi, ciascuno con la propria identità e condizione di marginalità. Tuttavia, queste condizioni marginali possono essere superate adottando un approccio olistico, che valorizzi le risorse locali coinvolgendo sia le istituzioni che le comunità. In questo contesto, il concetto di ‘turismo relazionale integrato’ emerge come un potenziale mezzo per contrastare l'emorragia demografica e promuovere lo sviluppo sostenibile, rappresentando un progetto completo, informativo e operativo che tiene conto della programmazione dei Fondi Europei finalizzati alla rinascita di queste aree. La globalizzazione e la bassa crescita economica che caratterizzano molte delle zone avanzate, negli ultimi anni, hanno suscitato un dibattito sulla natura delle politiche di sviluppo e competitività e sulla loro portata, contenuti e beneficiari.

Nel contesto del mio lavoro di ricerca mi sono concentrata sugli obiettivi della SNAI volti allo sviluppo locale, in particolare sulla valorizzazione del capitale naturale e culturale attraverso il turismo sostenibile. Ho preso in considerazione l'individuazione delle risorse, il superamento delle

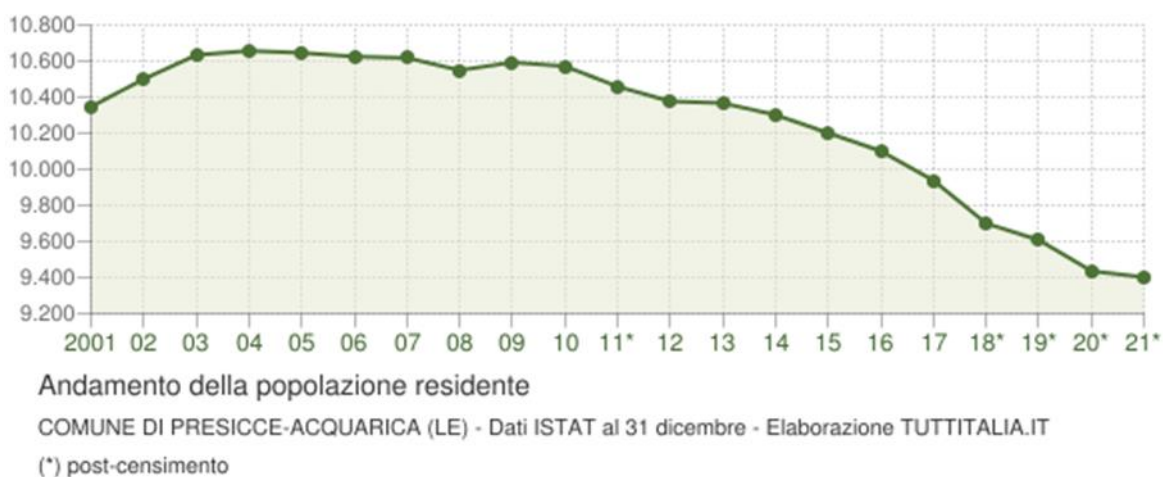
sfide e la promozione della collaborazione tra imprese locali, la valorizzazione del patrimonio culturale e la consapevolezza che le politiche siano adattate alle peculiarità e unicità locali e fondate su un approccio integrato tra le istituzioni e le comunità locali. Le politiche pubbliche passate, spesso incentrate sull'infrastrutturazione, trascuravano infatti le specificità territoriali. La sfida attuale è creare opportunità sociali ed economiche sostenibili per le popolazioni attraverso politiche a scala regionale e locale.

Sebbene le aree interne costituiscano circa il 60% del territorio nazionale, ospitano soltanto il 23% della popolazione italiana. La Strategia Nazionale mira a rovesciare questa tendenza, promuovendo la creazione di comunità sostenibili mediante investimenti nelle infrastrutture e nei servizi pubblici. Una comprensione approfondita delle sfide che affrontano le aree interne emerge attraverso tre narrative rilevanti: "l'Italia montana", che sottolinea le battaglie delle zone montuose e interne; "l'Italia delle disuguaglianze civiche", che mette in evidenza gli squilibri tra Nord e Sud; e "le Italie in declino", riferendosi alle regioni in forte regresso economico [1]. Queste narrazioni presuppongono l'importanza di un approccio integrato per lo sviluppo territoriale.

L'area interna oggetto specifico della mia analisi è il "Sud Salento" [2], con le sue peculiarità geografiche, radici storiche profonde e indicatori socio-economici distintivi. Un'area che comprende i comuni di Specchia (4.602 abitanti), Salve (4.485 abitanti) e Presicce-Acquarica (9.518 abitanti), per una popolazione totale di 18.605 abitanti [3]. Conformemente a dati recenti, il PIL di questa area manifesta una dinamica in evoluzione, caratterizzata da significative opportunità ma anche sfide notevoli. Il rischio di spopolamento è un problema che accomuna le aree interne, sebbene possa essere sovrastimato. Evidenze dalla ricerca "Giovani dentro" [4] condotta dall'Associazione Riabitare l'Italia dimostrano che due giovani su tre che risiedono in queste regioni desiderano rimanervi. Questo desiderio è guidato dalla percezione di una migliore qualità della vita in termini ambientali e da legami sociali più forti all'interno delle comunità locali. Molte delle persone intervistate partecipano attivamente ad attività associative o iniziative locali, contribuendo alla vitalità del territorio. Coloro che contemplan l'idea di partire sono motivati dall'opportunità di trovare lavoro altrove e di arricchire le loro esperienze di vita.

Una delle principali lamentele degli abitanti delle aree interne è la necessità di recarsi fuori dal proprio comune per accedere a servizi essenziali, un disagio particolarmente sentito dagli anziani. Superare queste difficoltà richiede una visione strategica che non solo affronti le sfide principali, ma anche promuova lo sviluppo locale sfruttando le specifiche risorse e valorizzando il principio di sussidiarietà sancito dalla Costituzione, nonché le opportunità offerte dalla complementarietà degli interventi europei, nazionali e locali. È su queste basi che si fondano la politica di sviluppo rurale e la strategia nazionale per le aree interne, costituendo il più ampio meccanismo di sviluppo territoriale integrato e di sviluppo locale disponibile per i decisori pubblici.

Negli ultimi anni, si è purtroppo registrata una inarrestabile tendenza al declino demografico. A titolo di esempio si riporta in questo grafico l'andamento della popolazione dal 2001-2021 di Acquarica-Presicce. La stessa situazione si riscontra per gli altri due comuni, di Specchia e di Salve.



Questa situazione pone interrogativi cruciali sull'integrità economica e sociale dell'area, oltre che sulla sua sostenibilità a lungo termine. La prospettiva di un territorio che vede diminuire gradualmente la sua popolazione residente solleva quesiti relativi alla salvaguardia e alla promozione del benessere delle comunità locali. Al fine di comprendere appieno questo contesto ho inteso adottare un approccio di natura empirica, con l'obiettivo di trascendere il mero ambito delle considerazioni teoriche e immergermi appieno nella realtà delle aree interne. Ho pensato pertanto di rivolgere alcune interviste a personaggi che hanno ricoperto e ricoprono ruoli importanti nella gestione della "cosa pubblica" sul territorio di riferimento, dal momento che ho ritenuto che queste persone potessero soddisfare il mio desiderio di scoprire elementi poco o del tutto inesplorati delle comunità locali e dei loro rapporti con il patrimonio culturale e ambientale. Le interviste possono rivelare le sfumature nascoste, le voci soffocate dalla quiete delle campagne, i pensieri dei "residenti attivi politicamente" che a volte si svelano solo nell'intimità di un confronto. Nella formulazione dei quesiti ho attentamente selezionato una gamma diversificata di aspetti, temi, interrogativi e curiosità che hanno guidato l'approccio adottato per questa indagine. Tra gli aspetti chiave che ho considerato vi sono:

- Dinamiche Socioeconomiche: ho esaminato elementi quali occupazione, reddito, infrastrutture e servizi pubblici;
- Partecipazione Comunitaria: ho esplorato il grado di coinvolgimento e partecipazione attiva delle comunità locali nelle decisioni che riguardano lo sviluppo del territorio;
- Politiche Pubbliche: ho analizzato gli interventi attuati per promuovere lo sviluppo delle aree interne, valutando il loro impatto e le sfide incontrate.
- Cultura e Patrimonio: ho preso in considerazione il ruolo del patrimonio culturale e ambientale nelle comunità, valutando come questo possa influenzare lo sviluppo locale e l'attrattività turistica;
- Sostenibilità Ambientale: ho considerato come le pratiche di sviluppo locale influenzino l'ambiente e la sostenibilità a lungo termine delle regioni interne.

Tra i temi cruciali affrontati durante le interviste:

- Leadership Politica: ho esaminato il ruolo dei leader politici nel plasmare o influenzare il futuro delle comunità locali.
- Economie Locali: ho approfondito le economie locali, esaminando settori chiave come agricoltura, turismo e industrie emergenti.
- Cambiamenti Demografici: ho osservato le tendenze demografiche, come lo spopolamento, e le loro implicazioni per lo sviluppo locale.
- Frammentazione Istituzionale: ho valutato come la frammentazione delle istituzioni possa influenzare il processo decisionale e la gestione delle risorse

- Collaborazione e Rete: ho indagato sulla presenza di collaborazioni tra diverse istituzioni e attori locali per promuovere lo sviluppo e affrontare le sfide.

La ricerca è stata guidata da un quadro teorico e progettuale che ha tracciato il lavoro. La pedagogia di comunità è stata la bussola, incanalando il focus verso l'empowerment e la partecipazione delle comunità nell'arte di costruire il loro destino. Le interviste condotte includono la voce di Antonio Lia, ex presidente del GAL Capo di Leuca ed ex Sindaco di Specchia, Giacomo Cazzato, Sindaco di Tiggiano e presidente dell'Area Interna, Antonio Ciriolo, attuale Presidente del GAL Capo di Leuca.

Antonio Lia, ex presidente del GAL Capo di Leuca ed ex Sindaco di Specchia (ex parlamentare)

Mi racconti la sua pluridecennale esperienza, mettendo in luce la visione che lo ha guidato nel "progettare" il borgo di Specchia, a quali esempi ha guardato.

Mio padre era Sindaco di Specchia e da lui ho appreso la passione per la politica, per il realizzare le cose a beneficio della comunità. Sono stato parlamentare e Presidente fondatore del Gal Capo di Leuca, oltre che più volte sindaco di Specchia. La mia esperienza acquisita su più campi mi ha permesso di strutturare una visione del territorio che andava al di là del presente e immaginare Specchia come è oggi: uno dei borghi più belli d'Italia. Per realizzare questo sogno mi sono attivato attraverso il PSR (Piano di Sviluppo Rurale) proprio del Gal Capo di Leuca, che all'epoca consentiva incentivi per chi avesse una casetta da ristrutturare in centro. Sono poi seguite altre iniziative di riqualificazione, come il programma di "Rigenerazione Urbana" della Regione Puglia e successivi interventi di animazione del territorio dagli eventi alle rassegne (vedi Cinema del Reale), dagli itinerari organizzati alla promozione fieristica, tutte azioni che hanno consentito continuità alla valorizzazione del territorio nel tempo.

Come pensa possa essere organizzato il "turismo" quale opportunità economica per i piccoli centri? Come pensa si possa incrementare l'attrattività dei luoghi?

Un turista, meglio chiamarlo "ospite", deve essere per noi qualcuno che viene a vivere il territorio e non solo a godere del mare in estate. Un ospite è più di un turista e prendendo parte della vita locale, fa esattamente ciò che fanno le persone del posto, quindi di fatto partecipa attivamente all'economia dei nostri piccoli centri a cominciare dalle attività enogastronomiche alle botteghe artigianali, ai servizi alla persona e così via. L'attrattività dei luoghi è valorizzabile attraverso la riqualificazione dei centri storici, la vivibilità degli spazi pubblici, i servizi di trasporto sostenibile e il coinvolgimento della cittadinanza attiva nella conoscenza e nella promozione del territorio (in questo l'associazionismo di qualità può svolgere un ruolo fondamentale). Il turismo ha anche bisogno di mobilità e in questo l'utilizzo strategico dei porti è fondamentale. Per questo già da molti anni ho cercato di proporre un intervento integrato tra i porti di Leuca, Brindisi e Taranto in modo da consentire un sistema logistico favorevole all'entroterra. Purtroppo però, i campanilismi e la miopia di visione politica non hanno consentito grandi scelte determinanti.

Il cinema può concorrere a questo scopo?

Certamente sì ed è per questo che ho già citato la rassegna del "Cinema del Reale" che ogni anno si tiene a Specchia, coinvolgendo artisti minori accanto ai più affermati e dando voce ai ragazzi dei nostri comuni del Capo di Leuca in particolare, consentendo loro di esprimersi attraverso questa stupenda arte e portando il paesaggio, la cultura e le tradizioni salentine, la vita reale appunto di questi luoghi, sul grande schermo nelle estati in cui i nostri borghi si riempiono di vita.

Come pensa si possa oggi valorizzare Cardigliano?

Cardigliano è un grande complesso attualmente in una fase di stallo. È stato pensato come un vero e proprio villaggio esperienziale dove il turista potesse vivere la vita locale a 360°. Attualmente avrebbe bisogno di un piano di riqualificazione adeguato alle sue potenzialità. La complessità degli interventi e le ingenti risorse necessarie, tuttavia, richiedono tempo e impegno amministrativo.

L'agricoltura (quale?) può essere un'opportunità per i giovani?

Oggi l'agricoltura si sta evolvendo. Dopo il disastro del problema Xylella anche il paesaggio salentino si sta rinnovando. Siamo in un'epoca di profondi cambiamenti e fra qualche anno l'agricoltura in particolare, con l'avvento delle nuove tecnologie, non sarà più quella di oggi. In questo processo evolutivo si possono inserire

nuove energie giovanili ma anche questo richiede sforzi economici che spesso il nostro territorio non è in grado da solo di avviare. Pertanto, io vedo la crescita dell'agricoltura di qualità nella nostra economia, in particolare con il coinvolgimento dei giovani e in questo specifico contesto storico, solo attraverso la realizzazione di iniziative progettuali che coinvolgano ricerca, impresa, associazionismo e istituzioni tutte insieme.

Quale funzione possono avere i GAL?

Il Gal ha avuto nel tempo la funzione di valorizzare il settore agricolo anche dal punto di vista turistico, in interconnessione con i centri storici che si facevano portatori ed espositori dei prodotti e delle tradizioni sapienti del mondo rurale. Oggi anche il Gal si sta evolvendo dal punto di vista non più solo del turismo rurale ma anche in quello socio-educativo e in questo sono necessarie nuove figure all'altezza delle sfide importanti che abbiamo davanti.

Nella voce di Antonio Lia, emerge una figura di grande orgoglio professionale e dedizione al proprio territorio. La sua esperienza, radicata nella politica e nella leadership, si manifesta attraverso la trasformazione del borgo di Specchia in uno dei borghi più belli d'Italia. Tuttavia, questo successo solleva una domanda cruciale: la classe politica odierna è in grado di comprendere le sfide dei territori che è chiamata a governare? L'esperienza di Antonio Lia ci fa riflettere sulla differenza tra una leadership politica con una visione lungimirante e un approccio più contingente. Il suo coinvolgimento profondo nel progresso di Specchia indica una comprensione della necessità di promuovere una crescita sostenibile, rispettando la cultura e il patrimonio delle comunità locali. Il confronto tra l'approccio di Antonio Lia e l'attuale panorama politico ci spinge a considerare l'importanza di una visione a lungo termine e di una leadership politica informata. Mentre alcune figure politiche potrebbero essere mosse da interessi immediati o da un approccio a breve termine, il successo di iniziative di rigenerazione come quella di Specchia suggerisce che un'impronta duratura può essere realizzata attraverso la comprensione profonda delle esigenze locali e delle risorse disponibili.

Nella voce di Giacomo Cazzato, Sindaco di Tiggiano e presidente dell'area interna, emerge una nota di speranza. Le aree interne hanno una forza nascosta, basata su economie di servizi forti e coesione sociale. Tuttavia, sfida dopo sfida, tra cui la frammentazione istituzionale e la mancanza di collegamenti efficaci, devono essere superate per liberare il vero potenziale. La collaborazione è il filo conduttore di Giacomo Cazzato, che invoca una visione condivisa. L'unità tra i comuni è vitale per un futuro armonioso, dove lo sviluppo è equilibrato e le risorse sono allocate correttamente. Il suo appello per la creazione di una rete sinergica è un richiamo a superare le barriere per creare una realtà sostenibile e prospera.

Giacomo Cazzato, Sindaco di Tiggiano, presidente dell'area interna

Le aree interne cercano di individuare problematiche specifiche, legate alle caratteristiche dei luoghi, e a forme di soluzione anch'esse altrettanto specifiche. Nell'area interna di sua pertinenza, quali sono a suo giudizio le criticità e le opportunità?

Iniziamo con le opportunità. Una delle principali è rappresentata da un'economia forte di servizi, che si contrappone all'assenza di un'economia di sopravvivenza. Questo offre un solido fondamento per lo sviluppo sostenibile dell'area interna. Inoltre, la qualità della socialità è un'opportunità da non trascurare, poiché favorisce l'interazione tra le persone e promuove uno spirito di comunità. Il controllo forte e la bassa incidenza della criminalità sono altri elementi positivi che contribuiscono a creare un ambiente sicuro e stabile per la popolazione. Da non dimenticare anche la vicinanza tra i comuni, che li rende facilmente raggiungibili e favorisce la collaborazione tra le diverse realtà locali. Infine, il patrimonio ambientale rappresentato dalle aree SIC (Siti di Importanza Comunitaria) e dai parchi offre opportunità per uno sviluppo sostenibile e la valorizzazione delle risorse naturali. Inoltre, l'artigianato di nicchia può rappresentare un'opportunità economica da sfruttare per la promozione del territorio.

Passiamo ora alle criticità. Una delle principali problematiche è la frammentazione istituzionale, che rende difficile coordinare le azioni e sviluppare una strategia comune. È necessario superare questa sfida e lavorare per una maggiore integrazione e collaborazione tra i diversi enti e istituzioni presenti nell'area interna. Un'altra criticità è rappresentata dall'assenza di un sistema di trasporto pubblico adeguato. La mancanza di collegamenti

efficienti può limitare la mobilità delle persone e ostacolare lo sviluppo economico e sociale dell'area. È quindi importante investire nella creazione di una rete di trasporti pubblici efficiente e accessibile a tutti. Infine, un'altra problematica è l'allocazione errata delle risorse. È fondamentale garantire una corretta distribuzione delle risorse finanziarie e infrastrutturali per sostenere lo sviluppo equilibrato dell'area interna, evitando disuguaglianze e concentrazioni eccessive in determinate zone.

Per affrontare queste criticità e sfruttare appieno le opportunità, è necessario un impegno congiunto da parte delle istituzioni, delle comunità locali e degli attori economici e sociali. Attraverso una strategia comune, basata sulla collaborazione e sulla condivisione delle risorse, possiamo superare le difficoltà e creare un futuro migliore per l'area interna. Grazie per l'attenzione e per l'impegno che ognuno di noi può mettere per contribuire al progresso di questa regione. Insieme possiamo fare la differenza.

Su cosa pensa prioritariamente che debbano concentrarsi gli sforzi per promuovere nell'area interna sviluppo locale?

Una delle principali aree di intervento è la rigenerazione dei centri storici. Spesso, questi luoghi rappresentano un importante patrimonio culturale e architettonico, ma possono trovarsi in uno stato di degrado e abbandono. Concentrare gli sforzi nella loro riqualificazione e restauro può contribuire a creare luoghi attraenti per i residenti e i visitatori, favorendo lo sviluppo di attività commerciali e culturali.

Un'altra priorità è la regolamentazione urbana, attraverso l'adozione di piani urbanistici che coinvolgano tutti i comuni dell'area interna. Questo è fondamentale per garantire uno sviluppo armonioso e sostenibile del territorio. I piani urbanistici possono definire le direttive per la pianificazione del territorio, l'uso del suolo, la creazione di spazi pubblici e la protezione dell'ambiente. Un'adeguata regolamentazione urbana favorisce l'equilibrio tra le diverse esigenze della comunità e promuove uno sviluppo ordinato e coerente.

Infine, un'altra priorità su cui concentrare gli sforzi è l'interconnessione sostenibile tra tutti i centri dell'area interna. Una buona rete di collegamenti e infrastrutture efficienti è essenziale per favorire la mobilità delle persone, la circolazione delle merci e lo sviluppo economico. Questa interconnessione può avvenire attraverso una combinazione di mezzi di trasporto pubblico, piste ciclabili e percorsi pedonali, che favoriscono la mobilità lenta e sostenibile.

Affrontare queste priorità richiede un impegno congiunto da parte delle istituzioni, delle comunità locali e degli attori economici e sociali. È importante promuovere la partecipazione attiva dei cittadini e delle organizzazioni locali nella definizione delle strategie e nella realizzazione dei progetti. Inoltre, è necessario garantire una corretta allocazione delle risorse finanziarie e infrastrutturali per sostenere queste iniziative. Promuovere lo sviluppo locale nell'area interna richiede un approccio olistico e integrato, che tenga conto delle peculiarità del territorio, delle sue risorse e delle aspirazioni della comunità. Solo attraverso un impegno comune possiamo costruire un futuro sostenibile, equo e prospero per tutti.

Che entità ha il fenomeno nell'area interna dello spopolamento? Come crede si possa contrastare?

Drammatico soprattutto sul versante ionico, più contenuto su quello adriatico, per un'assenza di una vera e propria economia dei servizi. Il fatto che Tricase sia la sede di uffici pubblici più importanti penalizza ad esempio il versante ionico. Pensiamo che Giuliano aveva 1000 abitanti negli anni 90 e poco meno di 400 oggi. È necessaria una forte infrastrutturazione sociale del territorio, con l'aiuto fondamentale del Terzo Settore e dell'Università.

Di quali servizi di infrastrutturazione avrebbe bisogno l'area interna per diventare attrattiva per le attività economiche?

Un contratto di servizio pubblico con intervento della Regione per il potenziamento delle Ferrovie Sud Est, più efficienza e maggiore numero di corse, un fondo per la progettazione dei sottopassi e l'eliminazione dei passaggi a livello. Una infrastrutturazione sostenibile con le ciclabili da Comune a Comune perché i luoghi sono facilmente raggiungibili e basterebbe servirli meglio con interventi agevoli. Esiste il degrado ambientale e abitativo delle aree costiere dovute ad un turismo intensivo e di massa.

Ritiene che si possa proporre un modello alternativo di turismo, che interessi oltre che le coste anche i paesi retrostanti?

Su Morciano, Salve, Patù e il versante ionico in particolare, a causa della forte intensità di presenza estiva e poi lo spopolamento progressivo che perdura ormai da anni. Stiamo lavorando con due avvisi sia ai paesaggi interni che alla rigenerazione dei centri storici. Il progetto Waterfront va da Castrignano del Capo (Leuca) a Ugento, è un progetto preliminare che presto sarà esecutivo perché finanziato con circa otto milioni di euro.

Riguarda la riqualificazione di tutto il litorale. Specchia, Miggiano e Montesano, hanno anche loro attivi progetti sperimentali sul paesaggio. Per il collegamento delle stazioni stiamo partecipando a un bando da dieci milioni di euro proprio questa settimana, riguarda tutti comuni delle aree interne.

Antonio Ciriolo, attuale presidente del GAL Capo di Leuca, porta l'attenzione sull'integrazione tra agricoltura e turismo. Questa sinergia non solo promuove la produzione locale, ma coinvolge anche i turisti nella vita autentica dei luoghi. Il GAL si posiziona come catalizzatore per l'innovazione e la rigenerazione rurale, un ponte tra tradizioni radicate e opportunità moderne. La valorizzazione delle tradizioni locali è il focus di Antonio Ciriolo, che vede nell'innovazione una via per coinvolgere i giovani e abbracciare il cambiamento. Questa evoluzione richiede un impegno collettivo, una partnership tra ricerca, imprenditorialità, associazionismo e istituzioni.

Antonio Ciriolo. attuale presidente del GAL Capo di Leuca

Quale pensa possa essere la funzione del GAL per favorire una politica di rigenerazione rurale nel contesto dell'area interna in cui esso è inserito?

Collegare agricoltura e turismo anche al sociale, in sinergia con la rigenerazione dei centri storici e la promozione del territorio, riabilitando la filiera e accorciandola a beneficio di una produzione tipica locale al 100%

Ritiene che il GAL possa assumersi il ruolo di soggetto capace di spronare e proporre forme di turismo relazionale in connessione coi progetti di rigenerazione rurale?

Recentemente il GAL Capo di Leuca ha modificato il suo statuto, prevedendo anche interventi socio-educativi, di inclusione, di partecipazione pubblica, in sinergia con il Terzo Settore molto attivo sul nostro territorio: questa nuova direzione può consentire di aprire possibilità prima inesplorate, con il contributo di tutti a 360°.

Quali caratteristiche dovrebbe avere questa forma di turismo per costituire un'integrazione del reddito da attività agrarie?

Sinergia con le attività produttive locali, valorizzazione delle tradizioni come esperienze di vita locale da far vivere al turista, coinvolgimento del turista nella quotidianità per il gusto della sana lentezza che è tipica del nostro territorio e che significa anche relax ovvero entrare in un'altra dimensione rispetto alla vacanza standard, una dimensione unica che solo il Salento sa offrire.

Come favorire un processo di avvicinamento dei giovani alla terra? Che modello di agricoltura ritiene sia praticabile oggi nel Salento, dopo la devastazione conseguente al fenomeno xylella?

Accorciando la filiera, rafforzando le capacità promozionali dei giovani, formando in maniera integrata gli stessi giovani a sviluppare competenza e innovazione continua. Con il cambiamento del paesaggio e le nuove tecnologie occorre puntare a investimenti nella ricerca e in modalità creative di valorizzazione delle tipicità, anche esplorando nuovi mercati e puntando su azioni di marketing mirato.

In tutte e tre le interviste, si evidenzia la richiesta di collaborazione e coinvolgimento per la valorizzazione e sviluppo delle aree interne. Una pedagogia di comunità si snoda attraverso queste narrazioni, un appello all'azione collettiva per creare coesione e generatività e può essere potenziata attraverso l'implementazione di una rete di collaborazione. Le reti consentono alle comunità di connettersi con altre realtà simili, condividere buone pratiche, risorse e esperienze.

All'inizio del mio percorso di indagine, ho affrontato questo studio con una serie di aspettative e ipotesi ben definite. Nel delineare il quadro delle aree interne e dei loro destini in evoluzione, mi sono concentrata su diverse prospettive e scenari che potrebbero essere sviluppati. Da un lato, mi aspettavo di scoprire segnali di declino socio economico nelle aree interne, un quadro caratterizzato da una fuga di popolazione, un calo delle attività economiche e una possibile carenza di opportunità. Ero curiosa di individuare, nel contempo, opportunità che potessero costituire il fondamento di una rinascita e valorizzazione delle risorse interne, legate a settori come il turismo relazionale e le innovazioni imprenditoriali.

La partecipazione attiva delle comunità locali nella definizione del loro futuro era un altro aspetto che mi incuriosiva. Immaginavo che le voci delle persone attive politicamente nelle aree interne fossero importanti per plasmare gli orientamenti dello sviluppo locale. Il ricco patrimonio materiale e immateriale delle aree interne era un elemento su cui ho focalizzato molta della mia attenzione. Ritenevo che queste risorse potessero costituire una base solida per l'identità e l'attrattività delle comunità, potenzialmente rappresentando un motore di sviluppo.

Man mano che avanzavo nelle mie interviste, le mie aspettative hanno subito una riflessione critica profonda. Le conclusioni alle quali sono giunta hanno rivelato una realtà più complessa e sfaccettata di quanto avessi inizialmente immaginato. Mentre alcuni aspetti delle mie ipotesi sono stati confermati, altri si sono rivelati meno lineari. Ho constatato che il declino e le opportunità spesso non seguivano una separazione netta. Piuttosto, erano strettamente intrecciati e le soluzioni non si presentavano in modo lineare. Le conversazioni con i politici locali mi hanno confermato la necessità di un ruolo attivo delle comunità locali nell'orientare il proprio futuro. Questo mi ha fatto riflettere sull'importanza di considerare non solo gli aspetti economici, ma anche quelli culturali e relazionali per raggiungere una prospettiva di progresso sostenibile.

Mi sono resa conto che il quadro delle aree interne richiedeva una lettura più profonda, autentica e le conclusioni tratte dalle interviste mi ha spinto a riconsiderare l'importanza di un approccio flessibile e dinamico nell'analisi delle aree interne, riconoscendo che la realtà è spesso più complessa di quanto possa apparire inizialmente.

Il Salento si trova al crocevia tra tradizione e innovazione, una terra di opportunità nascoste pronta a essere scoperta attraverso una prospettiva comunitaria e sostenibile. Da questa prospettiva, il patrimonio culturale e ambientale si rivela un elemento fondamentale per promuovere uno sviluppo equo e duraturo. Tuttavia, ogni azione di valorizzazione necessita, come ho già detto, di un pieno coinvolgimento delle comunità locali, che devono essere le autentiche protagoniste dei processi di creazione del valore.

Assumendo tale strategia, è apparso estremamente utile approfondire il costrutto di "turismo relazionale", poiché in grado di favorire una connessione autentica tra i visitatori e le comunità locali. Valorizzando le relazioni umane, il turismo relazionale può creare esperienze significative e profonde per entrambe le parti coinvolte.

L'ecomuseo è stato identificato come uno strumento cruciale per promuovere il turismo relazionale e, conseguentemente, lo sviluppo delle comunità nelle aree interne. La sua definizione e le sue caratteristiche mostrano come possa agire da catalizzatore per l'impegno comunitario, incoraggiando la partecipazione attiva e la valorizzazione del patrimonio locale. La progettazione partecipata, inoltre, si è rivelata un elemento chiave per il successo di queste iniziative, poiché coinvolge i membri della comunità nel processo decisionale e nell'elaborazione delle strategie di sviluppo. Questo coinvolgimento è essenziale per garantire che la comunità residente sia la vera protagonista nel valorizzare il proprio patrimonio e nell'offrire autentiche esperienze di interazione dell'ospite col territorio.

Nel contesto specifico del Salento, ho evidenziato e progettato l'opportunità di istituire un "Ecomuseo delle Relazioni Comunitarie" come Living Lab per la Ricerca, l'Innovazione e la Risonanza nelle Aree Interne. Questo ecomuseo fungerebbe da punto di riferimento per la comunità locale e stimolerebbe la collaborazione tra istituzioni, associazioni e singoli individui.

Per una progettista di interventi di comunità, il problema di quale futuro contribuire a realizzare – con riferimento specifico a queste aree – è essenzialmente capire come concorrere al costituirsi di volontà collettive e di visioni condivise, possibili e realistiche (Eco, 1997; Palermo, 2009; Vitale, 2009; Gregotti, 2014), maturare e far maturare l'idea di quanto e di come lo spazio e la sua organizzazione contino, quali elementi fisici fondamentali e imprescindibili delle stesse reti e infrastrutture digitali; ma anche la necessaria e consapevole presa in carico della dimensione del rischio, quale componente strutturale della società, della città, dei territori (Beck, 2000), da assumere all'interno di una prospettiva di governo del territorio multilivello.

Per affrontare queste sfide, è necessario considerare almeno quattro aspetti. Innanzitutto, bisogna ripartire dall'analisi della dimensione strutturale dei problemi, compresa la densità abitativa, la mobilità, gli spazi aperti e il benessere urbano. È cruciale anche prestare attenzione alle disuguaglianze sociali e spaziali, nonché ai divari di capitale sociale e culturale, per combattere tali disuguaglianze e promuovere l'equilibrio tra cittadini, governi, istituzioni e aziende. Inoltre, per una progettazione efficace del futuro è necessario coinvolgere attivamente la comunità e il suo patrimonio, considerando le possibilità d'azione e la cura delle fragilità territoriali e sociali. Questo può avvenire attraverso processi collaborativi e partecipativi che permettano di costruire una visione di futuro comune e di coordinare le azioni autentiche tra l'uomo e il capitale naturale. Le aree interne sono caratterizzate da una forte identità culturale e da un patrimonio naturale e architettonico di valore. Attraverso gli ecomusei, è possibile ricostruire e valorizzare la storia e la cultura locale, creare un turismo relazionale che integri l'offerta agroalimentare con l'ospitalità e le attrattive naturalistiche, storiche e artistiche del territorio.

Per raggiungere questi obiettivi, è necessario sviluppare un percorso di studio e ricerca che coinvolga i vari attori del territorio, compresi i cittadini, le amministrazioni locali, le università e le associazioni culturali. È importante anche promuovere il dialogo tra le diverse regioni e le politiche di sviluppo nazionali e internazionali per condividere esperienze e buone pratiche. Va abbandonata l'idea di modelli stabili e di previsioni a lungo termine, e invece adottare un approccio aperto alle eventualità, che consenta alle comunità di imparare e di assumersi la responsabilità del proprio futuro. È importante considerare lo spazio urbano come una fonte di relazioni e interazioni umane, e utilizzare il pensiero spaziale come accesso privilegiato alle forme concrete di vita e azione dei soggetti.

A guardar bene, le aree interne rappresentano una riserva di capacità che può essere rigenerata attraverso processi partecipativi e adattivi di rigenerazione sociale e urbana. È necessario promuovere un ritorno al territorio, un desiderio alla *restanza* valorizzando le infrastrutture sociali e sviluppando competenze e regole adattate alle specificità dei territori. Sapendo che l'intervento è da farsi sì direttamente sulle aree interne, ma immaginandole parti di sistemi più ampi, in grado di assicurare servizi. Deve affermarsi un principio ecologico, che connettendo realtà urbane e rurali, territori più sviluppati con territori meno sviluppati promuova comunanza, inclusione e relazioni più autentiche tra le persone, ma anche tra queste e l'ambiente.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Il presente articolo è ricavato dall'elaborato di tesi di laurea magistrale in Consulenza Pedagogica, discussa nel luglio 2023, presso l'Università del Salento, relatore il prof. Salvatore Colazzo

Note

[1] Lanzani, A., Curci F. (2017), *Le sei Italie-Viaggio in un paese diverso*, Laterza.

[2] cfr https://www.agenziacoesione.gov.it/strategia-nazionale-aree-interne/regione-puglia/sud-salento/L'area_interna_Sud_Salento_si_divide_in_14_comuni_dell'Area_Progetto,_che_racchiude_i_beneficiari_della_strategia_aree_interne_e_nel_quale_si_realizzano_gli_interventi,_e_in_4_comuni_dell'Area_Strategia,_che_completano_il_perimetro_di_tutti_i_comuni_associati_all'area_interna_Sud_Salento Comuni Area Progetto (n. 14) Acquarica del Capo, Alessano, Castrignano del Capo, Corsano, Gagliano del Capo, Montesano, Miggiano, Morciano di Leuca, Patù, Presicce, Taurisano, Salve, Specchia, Tiggiano. Comuni area strategia (n.4) Casarano, Ruffano, Tricase, Ugento (Casarano non ha sottoscritto la Convenzione per la partecipazione alla Strategia).

[3] I dati sono al 31 dicembre 2021.

[4] Cfr. <https://riabitareitalia.it/giovani-dentro-la-percezionedei-giovani-delle-aree-interne-del-paese/>

Riferimenti bibliografici

Costa, M. (2022), *Fu Turismo. Un accorato appello contro la monocultura turistica*, Raetia.

De Rossi, A. (a cura di). (2018), *Riabitare l'Italia: Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli

- De Varine, H. (1993), *L'ecomuseo: La fascinazione del tempo riconquistato*, Armando Editore.
- De Varine, H. (2010), "Ecomusei e Comunità. Il patrimonio immateriale del territorio e della comunità: contesto, ispirazione e risorsa dello sviluppo locale", in C. Grasseni (Ed.), *Ecomuseologie. Pratiche e interpretazioni del patrimonio locale* (Quaderni del CE.R.CO): Guaraldi.
- De Varine, H. (2014), "Gli ecomusei. Una risorsa per il futuro", in G. Reina (a cura), *Gli Ecomusei. Una risorsa per il futuro*: Marsilio.
- Rossi, A. (2011), "La pratica partecipativa negli ecomusei italiani. Aspetti, strumenti e potenzialità", in S. Vesco (a cura), *Gli Ecomusei. La cultura locale come strumento di sviluppo* Felici Editore.
- Santagata, W. (2017), "The Community Participation Paradox" in *Ecomuseums. Journal of Heritage Tourism*, 12(4): 394-408.
-

Caterina De Marzo, ha conseguito la laurea magistrale in Consulenza Pedagogica all'Università del Salento, con una tesi sul tema "Ecomuseo, Turismo relazionale e sviluppo di comunità nelle aree interne. Un caso di studio nel Salento", relatore il prof. Salvatore Colazzo. Ha collaborato con alcune riviste, tra cui "Nuova Secondaria", su cui ha pubblicato un saggio sull'*Outdoor education* sonora.

L'Italia dei paesi oltre la retorica di un “genere letterario”



CIP

di *Nicola Grato*

Da poco si è esaurito il soffio infuocato sulla Sicilia e sulla Penisola di questo anticiclone africano che ormai più niente ha di “anormale”, essendo diventato purtroppo una orribile costante delle nostre estati. Gli eventi eccezionali appartengono alla cornice di pensiero di chi non voglia fare i conti con la realtà e si industria a differire a dopodomani la questione ambientale.

Da poco è cessato il caldo torrido e soffocante, la cui “coda” ha lasciato qui in Sicilia devastazione, incendi, morti. I monti attorno la città di Palermo sono neri, sono l’inferno, e questo nonostante le improvvise assicurazioni fatte dal Presidente della Regione Sicilia sulla vigilanza che si presumeva “alta” nei confronti dei piromani e, ancor di più, sulla copiosa disponibilità dei mezzi in dotazione a Vigili del fuoco e Forestali. La Sicilia versa in una condizione drammatica, senza vie di comunicazione degne di un Paese civile, senza aeroporti; in questi terribili giorni fanno eco di orrore e sgomento le parolacce di Salvini sulla “necessità” di un ponte sullo Stretto.

Il tempo del cambiamento climatico non è una situazione esterna cui fare fronte con “armi” emergenziali, è la condizione propria e ineludibile del presente, è la condizione dell’essere umano. Suscita così un amaro riso la definizione di “transizione ecologica”: è proprio la parola “transizione” che cela l’immobilismo di un potere economico, finanziario e politico concentrato sempre di più e con sempre più raffinati mezzi a perpetuarsi.

Anni fa è stato addirittura istituito un “Ministero della transizione ecologica”, smantellato subito dalle destre oggi al potere, e rinominato “Ministero dell’Ambiente e della Sicurezza energetica”. Altro che ambiente, altro che sicurezza, altro che investimenti sulla ricerca di nuove fonti di approvvigionamento energetico. Nulla di nulla, mentre un cambiamento epocale è però in atto, senza alcun dubbio: ne risentono le città e i paesi della nostra Italia in egual misura, senza – a nostro modesto avviso – volersi appuntare per forza su una presunta specificità del cambiamento (climatico, di approvvigionamento energetico, di modelli politici) dei paesi e delle aree rurali d’Italia.

Per meglio dire: nei paesi altro non osserviamo che tutte le storture del Paese Italia e del mondo intero; esistono paesi di pochi abitanti bruttissimi e pieni di cemento come certe città, buone e cattive pratiche si osservano ovunque, in qualsiasi quartiere di Palermo e a Mezzojuso, nei paesi del Molise

o nelle aree interne della Sicilia: tutto il mondo è paese nel senso che la malattia dei piccoli centri è la malattia del Paese Italia, essendo l'Italia un "Paese di paesi".

Occuparsi dei paesi non deve in alcun modo diventare un "genere letterario": occorre capire come le persone vivono nei paesi e nelle città *oggi*, in questo presente. Ci interessano gli esseri umani e i rapporti che questi intrattengono tra loro e l'ambiente in cui vivono: abitudini, stili di vita, mode e il "mantello" del capitalismo e della patrimonializzazione dei luoghi che tutto copre; abbiamo come l'impressione, il fuggevole presentimento che l'attenzione nei confronti dei paesi stia invece diventando un "genere letterario", un semenzaio per la scrittura di troppi libri, pochi davvero interessanti, davvero indispensabili per capire il presente dei paesi e del Paese.

Chi scrive abita in un paese, non è un cittadino che parla di paesi e colleziona, come detto prima, pubblicazioni sui piccoli centri. Chi scrive crede fermamente nel valore dell'arte e nella scuola come veri motori di cambiamento del Paese Italia. Dei paesi al tempo del cambiamento si tratta in un bel volume (questo sì) di *Saperi territorializzati* a cura dell'associazione di promozione sociale "Centro indipendente Studi Alta Valle del Volturno" (CISAV) e intitolato *Paesi in transizione e transizioni in paese* del giugno 2023.

Questo "quaderno", secondo quanto è scritto dal collettivo CISAV in premessa, «mette a tema le *transizioni* focalizzando la riflessione sul contesto del paese in una duplice prospettiva: da un lato sollecita quesiti e analisi sullo stato dei paesi, sulle trasformazioni in atto, sulle piste di sviluppo intraprese e sul mutamento generale della *forma-paese* in un periodo di forti ripensamenti e attenzioni; dall'altro mira a discutere le transizioni nella loro pluralità, come processi micro scalari, soggettivizzati e situati, alludendo alla pluralità di mutamenti che investono le condizioni di vita, di lavoro, di appartenenza, di costruzione di identità e soggettività abitanti».

Soggettività abitanti, persone che abitano nei paesi: di loro, di noi vogliamo occuparci seriamente, mentre la messe di immagini dei paesi, di guide turistiche dei luoghi hanno il solo deliberato scopo di attrarre persone, "turisti", salvo poi respingerle subito dopo, perché i prezzi sono esorbitanti (Isole Eolie, Egadi, trapanese, catanese e praticamente quasi tutta la Sicilia). Cartoline, anziché luoghi in sofferenza e con bisogni precisi: «Nonostante siano territori in forte sofferenza a causa del progressivo smantellamento dei servizi di prima necessità, come presidi medici, scuole, farmacie, mezzi di trasporto pubblici, welfare sociale e culturale, queste aree subiscono una narrazione che risente di un immaginario obsoleto e anacronistico», scrive Anna Rizzo nel suo saggio "I paesi: un potentissimo serbatoio di forme" che "apre" il volume del CISAV. Continua Anna Rizzo: «Il destino narrativo dei borghi è ancora fortemente ancorato a sentimenti nostalgici, malinconici e di abbandono che appaiono inseparabili dalla loro storia. I paesi diventano marginali se non sono indagati con ricerche situate. La realtà sociale di molti di questi luoghi è profondamente cambiata e nuove modalità di abitare e di vivere nei paesi stanno emergendo» [1].

Anna Rizzo è anche autrice di un bel libro sui paesi, *I paesi invisibili. Manifesto sentimentale e politico per salvare i borghi d'Italia* pubblicato da Il Saggiatore. Uno dei libri migliori, più attendibili e documentati che siano stati pubblicati negli ultimi dieci anni sui paesi. I paesi bisogna studiarli, bisogna studiare la loro storia puntualmente e approfonditamente, ricercare testimonianze scritte (lettere, diari, autobiografie) e fotografiche che nei paesi sono chiusi in stipi e armadi e, soprattutto, ascoltare le voci di chi vi abita. A Bolognetta lo studioso Santo Lombino si occupa di raccoglierle queste storie, queste memorie. Un altro studioso opera a Mezzojuso: Pino Di Miceli possiede e cura un archivio fotografico formidabile del paese, un tronco vivo di cui possono leggersi gli anelli evolutivi con precisione. Paese è organismo complesso che necessita di conoscenza profonda soprattutto da parte di chi vi abita, chi vi giunge temporaneamente dovrebbe averne sacro rispetto, avvicinarsi alle case e alle cose con timore e tremore.

Chi abita ai margini non è un eroe, un "resiliente", un eremita tecnologico: sono persone, donne e uomini che con fatica si barcamenano in luoghi deprivati di cultura e scuola, di servizi e opportunità per i più giovani. Accade anche in città, accade perché le politiche degli ultimi vent'anni sono state segnate, marcate indelebilmente dal "berlusconismo", cioè da quella prassi politica che riunisce spregio per le istituzioni, corruzione, "taglio" dei servizi essenziali quali scuole e ospedali, condono

edilizio selvaggio e conseguente depauperamento del suolo e cementificazione. Come se non bastasse l'attuale governo di destra mette al centro della propria "agenda" la costruzione di un inutile ponte sullo Stretto, mentre le aree interne ed esterne, le periferie e i centri sono abbandonati.

Il presente del nostro Paese non conta più. Gli incendi e le alluvioni recenti hanno fatto notizia per poco, poi nessuno più si occupa delle conseguenze sulle persone e sui territori derivanti da queste disgrazie climatiche. «L'amarezza si colloca qui, negli spazi mancati di una stabilità politica e di una democrazia sostanziale, con funzione redistributiva dello Stato, a tutela dei soggetti che lo costituiscono, diversamente non si dà vera libertà senza giustizia sociale», scrive Rosa Amodei nel contributo intitolato "Ripensare il presente: diritto alla verità" [2], interessante articolo che tratta del "globale" come indispensabile dimensione del "locale": la guerra Russia – Ucraina interessa anche i piccoli paesi, scrive ancora Amodei: «Occorre partire dalle Regioni, dai Comuni, dalle piccole comunità, allargare la consapevolezza di tutti per una riconversione produttiva non monopolistica, sfruttando l'energia dei territori a favore di chi li abita, senza strumentalizzazioni» [3].

Il volume del CISAV dà ulteriori spunti di riflessione sugli usi del dialetto nel tempo del cambiamento ("Parole di memoria, direzione futuro" di Chiara Buongiovanni); sulle architetture delle aree marginali, sulle feste e sull'economia rurale. Molto interessante è, a parer nostro, il contributo di Mirco Di Sandro intitolato "La transizione passiva", spunti di riflessione su economie territoriali al collasso, logoramento dei rapporti tra le persone all'interno di un globale logoramento del clima. La panacea del famigerato PNRR si è subito svelata per quello che realmente era: soldi per mettere in sesto qualche muro, «qualche tetto è stato adornato a fotovoltaico, qualche palestra all'aperto è stata messa in cantiere (...) L'impressione comune è che i finanziamenti promessi e gradualmente stanziati non siano adeguatamente veicolati al fine di accrescere il benessere degli individui e potenziare servizi e infrastrutture necessarie», scrive Di Sandro [4], e si fa fatica a dargli torto dal nostro osservatorio siciliano: l'autostrada Palermo – Catania A19 è divenuta ormai da anni una strada provinciale a una corsia, la strada statale 121 Palermo – Agrigento subisce lavori ormai da dieci anni e non si intravede all'orizzonte un completamento.

C'è da disperare? No, certamente; da indignarsi sì, sempre, perché – annotava Seneca – «sa indignarsi solo chi è capace di speranza», e questa speranza non è un sentimento ideale ma un concreto operare *nei* luoghi. Come scrive efficacemente Stefano Panunzi, occorre «(...) suscitare una vera e propria filiera di invenzione creativa da condividere con enti locali, associazioni legate ai territori, scuole di ogni grado, imprese e professionisti. Si tratta di creare snodi di una filiera per la cura dell'esistente che metta al primo posto la rigenerazione strategica e condivisa del valore immaginario dei luoghi» [5].

Ci permettiamo di affermare che il "collante" dei diversi territori, dei paesi e delle città, delle coste e delle montagne in questo "benedetto assurdo Belpaese" continua ad essere la scuola della Costituzione, e oggi come settantacinque anni fa «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Anna Rizzo, "I paesi: un potentissimo serbatoio di forme", in *Saperi territorializzati. Paesi in transizione e transizioni in paese*, collana di studi critici autoprodotta e curata dal CISAV (Centro Indipendente Studi Alta Valle del Volturno), I edizione giugno 2023: 4.

[2] Rosa Amodei, "Ripensare il presente: diritto alla verità", in *Saperi territorializzati. Paesi in transizione e transizioni in paese*, op. cit.: 9.

[3] *Ibidem*: 10

[4] Mirco Di Sandro, "La transizione passiva", in *Saperi territorializzati. Paesi in transizione e transizioni in paese*, op. cit.: 28.

[5] Stefano Panunzi, “Rigenerare il valore immaginario delle aree interne”, in *Aree interne. Per una rinascita dei territori rurali e montani*, a cura di Marco Marchetti, Stefano Panunzi e Rossano Pazzagli, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2017: 104.

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, Vilaro. 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).

Paesanza. Per il diritto al paese



Castelbottaccio (CB)

CIP

di *Nicholas Tomeo*

Nei processi di ripopolamento delle aree interne, risulta necessario anche riconquistare un valore intrinseco positivo dell'abitare i paesi. Infatti, a partire dagli anni del cosiddetto boom economico, ovvero dai primi anni '50, abitare i paesi ha sempre di più assunto un'accezione negativa, come se l'abitante del paese portasse con sé un disvalore, un'inettitudine ereditaria, quasi questa fosse una condizione antropologicamente connaturata.

Come descrive il vocabolario Treccani, la parola *paesano*, propria di chi è nato in un paese o lo abita, significa anche ciò «che è caratterizzato da semplicità, genuinità... che è caratterizzato da limitatezza e arretratezza... limitato, chiuso». Non a caso, sinonimi di paesano sono anche *semplice* e *villano*. Al contrario, la parola *civile* deriva dal latino *civis*, ovvero l'abitante della città; a dire il vero, è proprio dal latino *civis* che deriva il termine città.

A tal proposito, sempre il vocabolario Treccani, ci dice che *civile* «indica [anche] agiatezza, decoro, buona educazione», laddove *villano*, ovvero la persona che abita la villa, cioè la campagna, è la «persona rozza di modi, poco civile e poco educata (come venivano polemicamente considerate le persone di campagna da parte di chi viveva in città)». È innegabile però quanto questa impostazione concettuale, in maniera più o meno esplicita, sia ampiamente diffusa anche nel presente e quanto i due termini, cittadino e paesano, assumano rispettivamente un valore positivo e negativo. Proviamo a chiamare *paesano* un abitante di Milano o Roma, e proviamo invece a chiamare *cittadino* un abitante di Castelbottaccio o di Montebello sul Sangro: i primi avrebbero certamente qualcosa da controbattere, a differenza dei secondi.

Ancora oggi il trasferimento dal paese alla città viene spesso visto come un tentativo di riscatto sociale, a differenza della migrazione inversa la quale, quando avviene, appare come se alla base vi dovesse necessariamente essere una sconfitta, un tentativo di scalata sociale andato male o, comunque, la fuga di qualche “eroe” che scappa dalla città per ripopolare i paesi dell’entroterra con la ricetta vincente della rigenerazione adatta.

L’attuale narrazione dei paesi, spesso trasformati in borghi, ossia luoghi estetizzati e impacchettati in preconetti attraverso processi di decostruzione e ricostruzione secondo immaginari scaturenti dalle aspettative delle persone provenienti dalle città – almeno per quei paesi che hanno avuto la fortuna, o la sfortuna, dipende dai punti di vista, di essere scoperti da chi vende pacchetti turistici attraverso depliant di viaggi –, fa propria quella semplicità sinonimo di paesano prima accennata; narrazione che in modo paternalistico strumentalizza la falsa idea di immobilismo paesano attraverso cui i paesi vengono raccontati come luoghi immutati nel tempo e in cui nulla è mai stato toccato dalla modernità. Eppure, nonostante questa accezione negativa dell’abitare i paesi, come sottolinea Rossano Pazzagli, l’Italia è un Paese di paesi, e sono proprio le aree interne, quelle montane e quelle rurali la parte del territorio italiano dove i piccoli paesi si concentrano maggiormente. Il boom economico, visto dalle aree interne e dai paesi, non assume i connotati positivi che l’economia classica di matrice liberista e capitalista descrive come miracolo economico italiano.

Infatti, come ormai ampiamente dimostrato, il modello economico e sociale adottato in Italia dal dopoguerra in poi, ha accentrato i servizi essenziali della scuola, della sanità e della mobilità nelle grandi città a valle e sulle coste. Questo processo, però, a dispetto di quanto impone l’art. 3 della Costituzione, ha escluso quasi un quarto della popolazione dalla partecipazione alla vita sociale, economica e politica, marginalizzato così oltre il 50% dei Comuni italiani e più di 13 milioni di persone e creando quelle che oggi identifichiamo come aree interne.

Verrebbe pertanto da dire che le aree interne non esistono perché, come ogni costruzione umana, anche quelle sono il frutto di politiche pubbliche portate avanti con coscienza a vantaggio delle città; le aree interne non esistono nella misura in cui sono state volutamente costruite: non sono una contingenza, un fattore naturale, ineluttabile, ma il risultato di modelli socio-economici che hanno industrializzato, urbanizzato e infrastrutturato i territori a valle – spesso distruggendoli – e accentrato nelle città i servizi essenziali, contraddicendo quel policentrismo che per secoli ha reso i paesi di montagna e di collina abitati, vissuti e attraversati da persone e comunità. Questo ha inevitabilmente reso i paesi delle aree interne di difficile e complessa accessibilità e abitabilità, negando nei fatti il diritto all’abitare a milioni di persone. Di pari passo si è radicato il modello metrofilo come il massimo desiderabile, la quintessenza della civiltà. Per rendersene conto basti guardare le pubblicità degli anni del boom economico che iniziarono a propinare modelli consumistici offerti dalle città e rappresentati come una possibilità di cesura con un immediato passato, paesano e rurale, visto come povero e arretrato e non più figlio dei tempi.

Nel 1957 a Milano aprì il primo supermercato italiano dell’attuale Esselunga, nel 1960 venne fondata la Despar, nel 1962 la Conad, nel 1967 la Coop e così via. Tutti marchi che aprirono supermercati nelle città e il carrello della spesa divenne il simbolo dominante: hai tutto a portata di mano, facilmente, in pacchi coloratissimi e pronti all’uso. Così, a partire dagli anni di quel tanto celebrato miracolo economico italiano alle aree montane e collinari restarono le macerie di un sistema economico e sociale che accentrando i servizi essenziali nelle città ha svuotato le case, le strade e le piazze dei paesi, dividendo famiglie e comunità.

Ma cosa sono i servizi essenziali se non diritti? Il servizio sanitario è il diritto alla salute (art. 32 Cost.); il servizio della scuola è il diritto all’istruzione (art. 34 Cost.); il servizio alla mobilità è il diritto allo spostamento (art. 16 Cost.). Sono proprio questi i servizi essenziali che servono ai paesi delle aree interne, ovvero alle persone che li abitano, per vedersi garantito e riconosciuto il diritto al territorio. Tanto che oggi più che diritti di cittadinanza – al netto del significato giuridico del termine *cittadino* e/o *cittadinanza* – dovremmo rivendicare i diritti di *paesanza*, ovvero il diritto al paese, a vivere il paese, cosa che può essere garantita e riconosciuta solo attraverso il libero accesso ai servizi essenziali.

Diritti di *paesanza* che nel politicizzare la rivendicazione dei servizi essenziali criticano il modello di sviluppo urbanocentrico – respingendolo perché escludente e classista – e, al contempo, reclamano l'estensione anche nei paesi dei diritti costituzionali: la cittadinanza, infatti, non si esaurisce meramente nel riconoscimento formale dei diritti sulla carta ma nell'accesso sostanziale di tutte e tutti ai diritti (differenza tra il primo e il secondo comma dell'art. 3 Cost.). Da ciò si evince quanto la cittadinanza sia una condizione della persona e della comunità, tanto politica quanto sociale, derivante dal riconoscimento dei diritti: se da questi vengono escluse persone e comunità perché lo Stato non rimuove «gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini» impedisce nei fatti la partecipazione di tutte e tutti «all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art. 3 Cost.), non si può parlare di cittadinanza effettiva.

Ecco dunque che va rivendicato un altro modello di spazio e territorio: quello del diritto all'abitare i paesi, ovvero il diritto di restare o tornare nei paesi, che non può che primariamente passare attraverso la diffusione dei servizi essenziali nei paesi stessi. Ma i servizi essenziali, come dicevamo prima, altro non sono che diritti e, dunque, per essere realmente tali devono essere garantiti a tutte e tutti, indistintamente: non basta infatti portare il servizio, ma è necessario che questo sia pubblico e senza fini di lucro. Se ad esempio in un territorio il servizio sanitario viene affidato interamente alle società private a pagamento, il servizio sulla carta c'è, ma non il diritto per i meno abbienti. Ed è proprio questo il discrimine tra diritto e privilegio: il primo è riconosciuto a tutte e tutti, il secondo resta nella disponibilità di chi può permetterselo.

Appena adesso si è fatto l'esempio del servizio sanitario a pagamento. Ebbene, nella stragrande maggioranza dei paesi delle aree interne il trasporto in ospedale per le visite specialistiche tramite l'ambulanza è per lo più a pagamento. Cosa facciamo di tutte quelle persone che non sono motorizzate, non hanno i figli o i parenti vicini e a cui non è garantito il servizio di trasporto in ospedale gratuitamente per sottoporsi, ad esempio, ad un elettrocardiogramma? Quanto vale, in termini di costi in vite umane e salute pubblica, il diritto alle cure per chi abita i paesi delle aree interne? Ecco un'altra differenza tra diritto e privilegio: il diritto viene riconosciuto a prescindere dal numero di utenza potenzialmente beneficiaria, il privilegio valuta i costi rapportati ai guadagni. Bisogna rivendicare il diritto al paese, ad abitarlo, a restarvi o a ritornarvi attraverso politiche pubbliche che, colmando l'assenza dei servizi essenziali, riempiono quei vuoti che restituiscono la dimensione dell'abbandono. Pertanto, affinché i paesi possano tornare ad essere abitati vanno rivendicati i diritti di *paesanza* attraverso il riconoscimento di tutti quei diritti essenziali i quali andrebbero garantiti indipendentemente dal numero di abitanti. Ecco ciò di cui hanno bisogno i paesi.

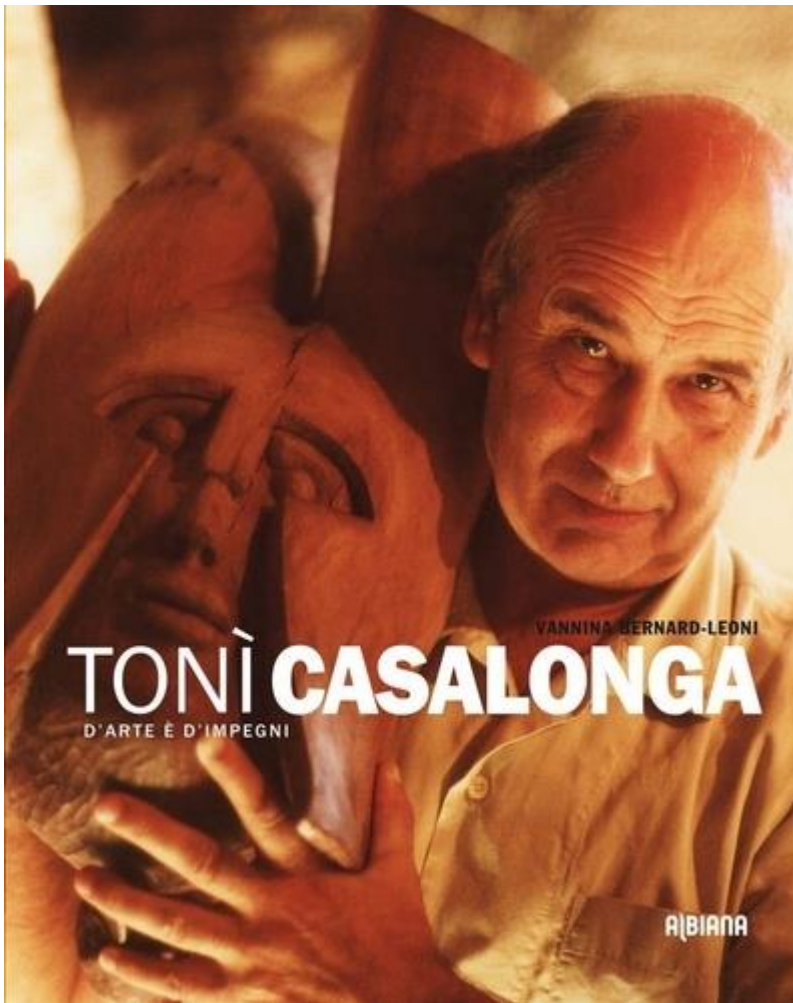
Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

- A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Bari-Roma 1997.
G. Carrosio, *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Donzelli, Roma 2019.
P. Clemente, *Paese/Paesi*, in M. Isnenghi (a cura di) *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Laterza, Bari-Roma 1997.
S. Locatelli, D. Luisi, F. Tantillo (a cura di), *L'Italia lontana. Una politica per le aree interne*, Donzelli, Roma 2022.
R. Pazzagli, *Un Paese di paesi. Luoghi e voci dell'Italia interna*, Edizioni ETS, Pisa 2021.
S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Bari-Roma 2012.
F. Tantillo, *L'Italia vuota. Viaggio nelle aree interne*, Laterza, Bari-Roma 2023.
V. Teti, *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli, Roma 2022.

Nicholas Tomeo, dottorando di ricerca in ecologia e territorio presso l'Università degli Studi del Molise con un progetto di ricerca sui beni comuni e i domini collettivi nell'area interna del Matese.

Militanza e creatività artistica nella Corsica che resiste



cip

di *Corradino Seddaiu*

On ne nait pas artiste, on le devient [1]

L'uscita del libro *Tonì Casalonga. D'arte e d'impegni* di Vannina Bernard-Leoni per la casa editrice corsa Albiana è l'occasione per riflettere sull'esperienza dei piccoli paesi, sulla Corsica e su Pigna e sulla figura centrale di Tonì Casalonga nonché sul suo ruolo fondamentale nella sua rinascita.

Vannina Bernard-Leoni è direttrice del Dipartimento di Innovazione e Sviluppo dell'Università della Corsica, co-fondatrice e co-direttore della rivista *Robba* [2] ed è una donna particolarmente attiva e coinvolta nella vita universitaria, economica e culturale della Corsica. Ultimamente si è occupata, fra le altre cose, della candidatura di Bastia a capitale della cultura europea. Ma Vannina è soprattutto una persona con cui abbiamo trascorso del tempo a discutere del passato, del presente e del futuro delle nostre isole del Mediterraneo, ospiti come associazione culturale 'Realtà Virtuose' sia nella sede della fondazione dell'università di Corte che nel Fab Lab adiacente ma anche nella sua stupenda dimora nel centro della città di Paoli, in compagnia delle sue bambine e del marito André.

Questo libro è quindi composto dalle opere di Tonì Casalonga (più di 850 scatti), ma anche dalle sue stesse pubblicazioni, dalle sue interviste passate. Intrecciando opere e osservazioni illuminanti, l'opera è concepita come un'enorme sala espositiva e offre quindi due o tre possibilità di vagabondaggio. Si può sfogliare per dare libero sfogo alla propria sensibilità e allo stato d'animo del

momento: ogni pagina è di per sé un particolare “momento” artistico, che fa appello ai sensi, alla percezione particolare di ognuno.

Il lungo percorso artistico di Tonì Casalonga coincide anche con l’età del movimento di rinascita culturale in Corsica, il *Riacquistu*. La sua energia militante, le sue creazioni, il suo lavoro possono apparire oggi come un filo rosso di questi anni di resistenza, resilienza e riconquista culturale. Il suo lavoro di “artigiano immaginario”, espresso in particolare attraverso la scultura, la pittura, i manifesti, i fumetti e, soprattutto, l’incisione, è diventato nel tempo l’impronta grafica stessa del periodo. Iconografo della Corsica contemporanea, Tonì Casalonga ne è certamente uno, non solo come artista che osserva il suo tempo, ma come attore testimone a pieno titolo.

«Artiste cardinal du *Riacquistu*, Tonì Casalonga a bâti une œuvre complexe, d’une grande richesse iconographique, impliquée et libre. L’ouvrage permet, à la façon d’une monumentale exposition, de découvrir, en compagnie de l’artiste, les lignes de force de plus de soixante années de création originale, multiforme, iconique... » [3].

Quando penso alla Corsica, ai suoi paesi e in particolar modo a Pigna, sono due i termini che vengono in mente: remoteness e gentrificazione. *Remoteness* è un termine anglosassone che si traduce in italiano con un termine raro la remotezza. È spesso usata per i luoghi marginali, per i paesi di montagna, le campagne e le periferie, anche se a dire il vero la *remoteness* viene spesso percepita anche da coloro che vivono in aree urbane rispetto alle relazioni, all’organizzazione di vita alienante che li circonda. Remoteness o estrema lontananza doveva essere ciò che pensava inizialmente Toni nelle sue prime esperienze di vita al di fuori dell’isola nelle Accademie e negli atelier d’arte di Parigi.

«Gli studenti venivano da tutto il mondo e da tutte le parti della Francia. Ho un ricordo terribile della prima esperienza. Tutti parlavano del loro posto di provenienza e delle bellezze nelle loro terre. Io non dicevo mai niente e se qualcuno domandava cosa ci fosse di bello dalle mie parti, io rispondevo niente... non avevo a quei tempi nessuna coscienza culturale legata alla Corsica» [4].

L’altro termine è gentrificazione. Quando Pietro Clemente parla di gentrificazione felice, penso sempre a Pigna. Qua la gentrificazione nasce dal capitale culturale. Pigna, piccolo villaggio della Corsica del nord è manifesto del piccolo paese che ce l’ha fatta a vincere la battaglia contro l’oblio e lo spopolamento. È cresciuta nel tempo ammirando e diffondendo musica in lingua corsa, saperi tradizionali, arte, agricoltura, equilibrio tra abitato e territorio. È diventata col tempo un punto di riferimento internazionale di artisti, artigiani, appassionati dai più svariati stili di vita che creano l’alternativa. E come ci raccontano le persone interpellate su Pigna «Tonì Casalonga è Pigna e Pigna è Tonì Casalonga».

Tutto nasce, nel 1962 appunto a Pigna in Balagna. Toni fonda insieme ad alcuni compagni l’atelier delle Pleiadi che prende il nome dalla costellazione amata, visibile nel cielo della Balagna: «come studente comprai una casa in rovina a Pigna, per il prezzo di una chitarra. Aghju persu un pocu u ciarbellu» [5]. All’epoca i visitatori erano pochi ma l’idea era quella di una casa a Pigna e una volta riuscito a guadagnare la somma necessaria la comprai. «Ogni estate i compagni della scuola di belle arti di Parigi trascorrevano un po’ di tempo a Pigna spalando macerie, rifacendo tetti e scale» [6].

«Pigna non è il mio villaggio – racconta Toni – La Balagna, l’ho scoperta all’età di otto anni: eravamo nel 1946 all’uscita dalla guerra, e in una società corsa tagliata fuori da anni da ogni relazione economica o culturale con il resto del mondo. Ad Aiaccio, dove viveva la mia famiglia, c’era poca roba se non al mercato nero e il babbo non ne voleva sentire nemmeno la puzza» [7].

Tappe fondamentali nel suo percorso sono le esperienze alla fine degli anni 50 alle Belle Arti di Parigi. «*Car lorsqu’ on reve de faire l’artiste, il n’y a alors qu’une destination: Paris*» [8]. È il 1961, dove in piena guerra d’Algeria, lascia Parigi per Roma per studiare all’Accademia di Belle Arti

di via Ripetta. È a Roma che avviene per Toni una rivoluzione copernicana, a Roma che era stata Caput mundi, centro del mondo, «*J'ai compris qu'il n'y avait pas de centre du monde*». Quello che credeva di trovare solo a Parigi o a Roma si può trovare senza dubbio anche altrove.

«Enfin, il y eut le retour en Corse; quand dans un ile endormie et déprimée par l'exode, il dut assumer ses premières responsabilités familiales, s'inventer une vie professionnelle au carrefour de plusieurs pratiques creative et trouver le sens de la vie...» [9].

Contro ogni previsione Toni sarà fra i primi della sua generazione a ritornare e l'installazione sull'isola non sarà una via di fuga ma un progetto di vita in sintonia con lo spirito alternativo dell'epoca che intende trasformare il mondo. Il ritorno in Corsica non è una rinuncia al mondo, ma la voglia di farsi conoscere altrove per il lavoro in Corsica e non di essere conosciuto in Corsica per aver lavorato altrove. Non esisteva più nessun centro del mondo.

Come associazione 'Realtà Virtuose' abbiamo conosciuto Toni qualche anno fa grazie a Pietro Clemente, siamo andati ad incontrarlo nella sua Pigna e da quel momento per lui eravamo diventati "gli amici di Pedru". Ha partecipato successivamente ad una delle puntate più interessanti della nostra rubrica "In viaggio", reperibile nell'archivio della pagina facebook di 'Realtà Virtuose'.

Per arrivare a Pigna ci si inerpica in una strada tortuosa e stretta ma, come spesso accade, le strade più pericolose da percorrere sono anche le più belle. Si attraversa il borgo di Corbara con la sua piccola bottega di "fruits et legumes" che vende i prodotti degli orti vicini e qualche km più avanti si incontra il maestoso convento di Corbara, il più grande di tutta la Corsica secondo quanto riportato dalle guide, costruito nel 1430 sul monte che domina l'area fino al mare. È stato il primo luogo dove da piccolo Toni ha potuto approcciare l'arte.

«Il convento viveva poi in una autarchia medievale: orti traboccanti di verdure, alberi carichi di frutti, alveari di miele, recinti di vitelli, mucche, pecore, capre e capretti. Cantine colme di vino, ma questo lo avrei scoperto più tardi! I domenicani, per la maggior parte intellettuali un po' troppo all'avanguardia per la loro gerarchia, mi fecero pian piano conoscere anche il mondo del pensiero, perché siamo andati per anni, con mamma, a passare il mese di settembre nel convento» [10].

A breve distanza appare il borgo in pietra di Pigna, come sospeso. Dall'esterno potrebbe sembrare uno dei tanti posti dell'entroterra della Corsica destinati all'oblio. All'ingresso del villaggio è situata la chiesa, poi si apre alla vista un dedalo di stradine strette di acciottolato, scalinate, passaggi curati puntellati di abitazioni dai balconi fioriti. Ogni angolo nasconde una bottega o un atelier dove artigiani e artisti di tutte le età lavorano, discutono, oziano seduti al sole o all'ombra a seconda della stagione, sorseggiano una bevanda, un caffè o fumano tabacco, insomma vivono nel paese e il paese. Lungo il percorso ci imbattiamo in diverse botteghe, con a guardia dell'ingresso il proprio gatto, interrotto da affacci che rivelano scorci dalla vista mozzafiato sulla costa.

Fra i numerosi atelier la nostra attenzione viene attirata da uno in particolare che lavora il vetro, all'interno una piccola Murano dove i colori e le forme si fanno apprezzare e rendono il viaggiatore desideroso di portare con sé almeno un pezzetto di quel mondo. Poco più avanti c'è anche "A Casarella", che merita di essere menzionata per il suo spazio. Una semplice terrazza acciottolata all'aperto con piccoli tavoli in legno e le sedie caserecce che raccontano la convivialità dei cortili di paese, i gatti che sonnecchiano, i fiori e i rampicanti che la circondano e un panorama incantevole sul golfo. Prendiamo atto di come un posto così piccolo possa essere a misura d'uomo senza stravolgere i tempi e gli spazi riuscendo contemporaneamente a venire incontro ai visitatori.

Incontriamo Toni la prima volta alla "Casa Musicale", una delle tante eccellenze tanto che Pigna è considerata ormai un vero e proprio atelier a cielo aperto. Luogo dove chiunque voglia esprimere la sua arte è benvenuto. Ma come racconta Toni non è sempre stato così. Affrontiamo il tema a noi caro dei piccoli paesi, dello spopolamento e delle prospettive.

«Pigna, prima non contava ormai che 40 abitanti, era un mondo che finiva, gli ulivi erano bruciati: se ne andava in fumo l'oro del Mediterraneo. Il silenzio della natura dopo i grandi incendi produceva un'impressione profonda di morte, di vuoto e desolazione» [11].

La Corsica, ci racconta, nell'800 aveva circa 400 mila abitanti, agli inizi del Novecento era crollata a 150 mila, praticamente disabitata, ora secondo l'ultimo censimento ci sono 335 mila residenti. Toni illustra il suo pensiero a proposito delle aree interne e racconta la sua esperienza in Balagna. «Non deve esserci il frettoloso bisogno assoluto di riempire il vuoto, questo avverrà quando ne verrà riscoperto il valore». Dopo una lunga pausa di riflessione ci introduce un detto corso "U mortu allarga u biu" consegnandocelo come invito alla riflessione sul lutto che migliora i vivi. Quando scompare un modo di vivere, si creano vuoti, si aprono spazi che sono la prima condizione necessaria per la mutazione: così scompaiono anche gli ostacoli, e nasce la libertà di fare.

Forte della sua esperienza sostiene che sia necessario aspettare e soprattutto accettare l'ora del vuoto, della morte. Afferma che solo dopo questo lutto si potrà prendere coscienza del valore, e le persone che lo faranno non saranno spesso quelle nate ma coloro che riconosceranno questo valore e lo trasformeranno. «Dove c'è perdita di valore non c'è azione».

«La prima delle condizioni, la possibilità di fare, non nasce dalla nostalgia del passato ma dalle opportunità aperte dalla sua dipartita, prendere il tempo come un amico. Perché dopo il tempo di una società che finisce senza risollevarsi mai più, ritorna il tempo del desiderio. Ieri, era necessario andarsene».

A Pigna le cose iniziano nel 1964 con la creazione di una cooperativa di artigiani, la Corsicada. Negli anni Settanta, questa cooperativa si allarga ai prodotti agricoli trasformati; poi al restauro dell'architettura tradizionale e infine alla musica. La cooperativa nasce per supportare l'artigianato artistico ma ha l'ambizione più grande di cambiare le cose in Corsica. Toni inizia a viaggiare nell'isola, in particolare nella valle d'Orezza per incontrare alcuni artigiani ormai rimasti senza lavoro col fine di coinvolgerli nella cooperazione e impedire la svendita dei loro manufatti. Poco a poco questo mondo ch'era "guasi spentu" conosce una nuova vita. «Avec les artisans traditionnels nous reiventions sans le savoir le circuit court qui permet de payer au juste prix le producteur et de vendre au meilleur cout pour l'acheteur» [12].

Nel 1967 la Corsica viene riconosciuta associazione di educazione popolare. È da quel momento che si riannodano i fili strappati dell'identità, che si intrecciano con quelli della creazione per una nuova tessitura. I saperi antichi, e le nuove conoscenze reinventano un nuovo modo di vivere i luoghi. Tutto ciò si è realizzato attraverso la sperimentazione, sia sul piano tecnico che logistico che sociologico.

«Nel 1969 la vicinanza fra la produzione artigianale e quella agricola ci convincerà tutti a prendere in considerazione il mondo della produzione agricola locale. si apre a Pigna la Casa Paesana che avrà la stessa organizzazione degli artigiani, e garantirà le produzioni locali. "fare e disfare e sempre lavorare" è il motto preferito a Pigna» [13].

Pigna, oggi, è un piccolo villaggio con un centinaio di abitanti stanziali, con un'età media di 30 anni. Non ci sono più case in rovina, poiché il villaggio è stato restaurato col tempo dagli sforzi degli abitanti. Ci sono artigiani, ristoratori, musicisti, artisti incisori di pitture-sculture, agricoltori e pastori. Ci sono anche negozi di artigianato e di agro-alimentare, ristoranti, alberghi, un auditorium di 120 posti, e un teatro all'aperto. E tutti gli anni si organizza il festival *Estivoce* che accoglie artisti da ogni parte del mondo. Racconta Toni Casalunga: «gli amici dicevano è bellissimo ma mica starete qui tutto l'anno?». Invece ora gli amici pongono la stessa domanda con uno sguardo di invidia. A Pigna si viaggia, si fa musica e arte e si vive nel mondo del nostro tempo. Toni è un pittore, uno scultore ma soprattutto è un pensatore della contemporaneità. Non sfugge dal prendere atto della realtà. Ci prefigura un aumento della popolazione nei centri principali e nelle aree periurbane a discapito dell'interno. Luoghi dove è in atto quella che definisce "normalizzazione", la rottura identitaria dove nessuno sa niente del vicino.

Se la tendenza non solo in Corsica pare essere questa, prendiamo atto comunque di un altro mondo possibile in quel di Pigna che non si racconta attraverso nostalgiche immagini del passato, del «si stava meglio quando si stava peggio», ma che esprime la volontà di essere luogo di resistenza ai grandi processi di omologazione attraverso quella gentrificazione, attivata da nuovi soggetti.

Questa comunità di destino lontana dai clamori e dalle ansie delle città metropolitane si descrive, si racconta nell'espletamento delle sue occupazioni di tutti i giorni, in un'esistenza dove la contemplazione e il sentimento sembrano prevalere rispetto alla frenesia. Piccole storie in Corsica si intersecano a formare un tessuto di esperienze, di azioni che danno origine ad un vissuto comune ricco di fili che si intersecano con altri e che formano nuovi tessuti-vissuti.

Il tessuto che si crea ed avvolge è composto da tanti fili che disegnano una cena conviviale con Brandon e Lena dell'associazione Insite e dell'università di Corte. Racconta di un articolo di *Dialoghi Mediterranei* posto su carta e messo in mostra in un piccolo comune. Colora i momenti di un caffè con Toni a Pigna. Scrive la stoffa con la memoria di una visita al Fab Lab con Vannina nel palazzo che fu del governo indipendente di Pasquale Paoli. Tessuto che avvolge un fiore che Jean Charles della confraternita di Pianellu dona nella festa di san Marcellu ad Aleria. Tessuto su cui si imprime l'ascoltare Saveriu e Martine a Sarra di Farru di fronte ai vetri colorati delle brocche che vanno ad incorniciare lo spettacolo del Golfo di Valincu. I fili creano il tessuto per la tovaglia che Veronique e Marianna distendono dopo uno spettacolo a Locu Teatrale per ringraziare i partecipanti o la tela dove Gerome e Maria Francesca di Allindi proiettano cinema d'autore nei piccoli paesi dell'isola.

Il lavoro monumentale dell'autrice Vannina Bernard-Leoni riesce a mostrare fra gli scatti, i disegni e le parole, la diversità dei temi, il posto essenziale che vi occupa la Corsica – la sua storia, la sua gente, i suoi costumi – e la cultura universale, in simbiosi con la storia dell'uomo, le sue scelte di vita, i suoi impegni, il suo pensiero. Ma mostra in maniera fondamentale l'ancoraggio dell'uomo nel suo territorio naturale, nella sua terra.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] *D'Arte e d'Impegni*, Bernard- Leoni, 2022, Albiana: 6.

[2] www.rivistarobba.com

[3] www.albiana.fr

[4] Intervista su pagina face book Realtà Virtuose, rubrica In Viaggio, febbraio 2021.

[5] *D'Arte e d'Impegni*, Bernard- Leoni, 2022, Albiana: 9.

[6] Ivi: 17.

[7] Intervista tv France Corse Stella

[8] *D'Arte e d'Impegni*, Bernard- Leoni, 2022, Albiana: 9.

[9] Ivi: 18.

[10] www.albiana.fr

[11] Intervista su pagina face book Realtà Virtuose, rubrica In Viaggio, febbraio 2021.

[12] *D'Arte e d'Impegni*, Bernard- Leoni, 2022, Albiana: 24.

[13] Intervista su pagina face book Realtà Virtuose, rubrica In Viaggio, febbraio 2021.

Corradino Seddaiu, laureato in Sociologia a La Sapienza di Roma con una tesi dal titolo “Paesaggi culturali. L'esempio dei Saltos de Joss nella Sardegna nord orientale”, è Presidente dell'Associazione culturale ‘Realtà Virtuose’, che opera nel nord Sardegna, con l'obiettivo di promuovere lo sviluppo e la valorizzazione dei piccoli borghi con un'attenzione particolare alle tematiche ambientali e sociali locali orientate verso il cambiamento dei paradigmi in agricoltura e nel turismo. Membro della Rete delle associazioni della Sardegna, attualmente collabora con sociologi della musica e tecnici del suono per la realizzazione di una mappa sonora dei territori (fiumi, risorgive, borghi abbandonati, chiese, botteghe artigiane) al fine di creare un archivio sonoro a disposizione della collettività e di artisti che ne vogliano rielaborare i suoni e i rumori dando vita a musica e forme d'arte.

Le mille iniziative dell'Italia spopolata



CIP

di *Mariano Fresta*

Dopo tanti libri sulle aree e i paesi spopolati e misconosciuti che spesso hanno il tono della nostalgia, ecco un testo in cui si parla delle mille iniziative, di singoli e di gruppi, che nascono nel segno della spontaneità e che cercano di dar vita a quei luoghi che per vari motivi sono stati abbandonati recentemente sia dagli abitanti, sia da quelle politiche, nazionali e regionali, basate su idee di sviluppo tendenti a privilegiare gli insediamenti urbani. Non che in esso siano assenti pagine in cui i ricordi e le espressioni sentimentali prevalgono sul resto, ma il suo aspetto più importante è dato sia dall'atteggiamento militante dell'Autore, sia dai racconti i cui protagonisti sono persone che, non accettando la visione del mondo odierna, tentano di creare situazioni di vita finalizzate alla rinascita di zone la cui storia è degna di non essere interrotta.

L'autore del volume, *L'Italia vuota. Viaggio nelle aree interne* (Editori Laterza, Bari 2023) è Filippo Tantillo, un ricercatore indipendente che lavora per Enti pubblici e che ha svolto indagini sociologiche per conto della Strategia Nazionale delle Aree Interne. Tale Ente, nato nel 2012 su proposta dell'allora ministro Fabrizio Barca (governo Monti), ha lo scopo di «dare risposta ai bisogni di territori caratterizzati da importanti svantaggi di natura geografica o demografica». Quei territori, continua il documento di fondazione dell'Ente,

«fragili, distanti dai centri principali di offerta dei servizi essenziali e troppo spesso abbandonati a loro stessi, che però coprono complessivamente il 60% dell'intera superficie del territorio nazionale, il 52% dei Comuni ed il 22% della popolazione. L'Italia più "vera" ed anche più autentica, la cui esigenza primaria è quella di potervi ancora risiedere, oppure tornare» [1].

Dietro il volume di Tantillo c'è, dunque il pensiero di Fabrizio Barca, economista e fautore di uno sviluppo economico e sociale capace di correggere le distorsioni e le contraddizioni del neoliberismo, che è stato assunto e promosso in Italia negli ultimi trent'anni da politici, imprenditori, giornalisti. "Meno stato e più mercato" è lo slogan che ha oscurato qualsiasi voce di denuncia dei pericoli cui si va incontro quando tutto si fa all'insegna del profitto privato. Con il risultato che chi non ha le forze per potere stare al passo finisce per essere abbandonato a sé stesso, sia come singolo sia come collettività.

In apertura di volume, infatti, l'Autore denuncia che, per impedire o quanto meno limitare il declino di tanta parte del Paese, non ci sia mai stato un qualsiasi intervento da parte dei governi che si sono succeduti negli ultimi anni; anche dopo l'epidemia di Covid, con cui si è toccato, per necessità, il punto più basso dell'inerzia politica, non si è sentito il bisogno di guardarsi attorno e vedere di rimediare agli errori del passato. Anzi, la ripresa è stata iniziata in continuità con le politiche precedenti, come se il blocco causato dall'epidemia fosse stato una breve e innocua parentesi da non prendere in nessuna considerazione.

Tantillo, davanti a questa totale e piuttosto scandalosa cecità, vuole dimostrare che tutte quelle aree considerate ormai perdute, hanno una vitalità e una volontà di ripartire che andrebbero sostenute. Per questo il suo sguardo è privo di quella nostalgia che talvolta intride le illustrazioni dei paesi abbandonati: sono poche, infatti, le pagine in cui si lascia andare a considerazioni sentimentali e altrettanto poche sono quelle occupate da riflessioni e analisi storiche: il racconto di esperienze pratiche fatte in prima persona o da altri impegnati come lui nei progetti SNAI o nate autonomamente costituiscono la parte cospicua del volume.

Il contenuto del libro è ripartito in sette capitoli intitolati a sette colori (Smeraldo, Rosso, Verde, Argento, ecc.) a cui corrispondono sette zone dell'Italia: Le Valli occitane, Il fiume Simeto e la piana di Catania, L'Appennino centrale, La costa ionica della Calabria, Le Dolomiti orientali, I confini mobili del Molise, ed infine La Sardegna centrale. Alcune di queste zone sono già state illustrate da altri Autori, per esempio la Tarpino per il Piemonte occidentale, Vito Teti per la Calabria, e come i molti studiosi che si sono occupati dell'Italia centrale dopo i tragici eventi sismici.

Si parte, dunque, dalle Alpi occitaniche. L'area è già stata studiata da Antonella Tarpino (*Il paesaggio fragile*, Einaudi, Torino 2016), tanto che sul piano delle considerazioni storiche si trovano notizie già presenti nelle pagine della studiosa, ma Tantillo riesce a individuare alcuni temi misconosciuti, come il tradizionale patriarcato di quelle comunità alpine, che potrebbe essere stato una delle cause dello spopolamento, perché esso è sentito come minaccia per il futuro, tanto da indurre i giovani, specie le donne, a fuggire altrove, dove trovare possibilità di studio e di lavoro. «Chi non aveva strumenti economici, educativi, psichici è rimasta incastrata in sistemi culturali, familiari, linguistici particolarmente retrogradi», scrive Angela Rizzo, citata da Tantillo.

In questa parte del libro comincia ad essere presente, come *leit-motiv* di tutta l'opera, la denuncia relativa all'assenza dello Stato, o del Pubblico, come lo chiama l'Autore: in questo caso fa sue le parole del presidente dell'Uncem Piemonte: «investire in aree interne significa fare un salto di paradigma, e in giro non c'è ancora consapevolezza di quale sia il valore reale di questa Italia "vuota"». Ma ad ascoltare queste riflessioni sensate non c'è il Pubblico, non c'è la Regione Piemonte che sembra essere distratta da altri problemi, né ci sono i Comuni, troppo piccoli per poter gestire una situazione di così enorme portata. E il guaio è che talora il Pubblico, anziché sostenere le nuove forme di attivismo sociale, reagisce con modi di paternalismo umiliante, quando non usa la forza «come succede in Val di Susa ... contro i movimenti che si oppongono alla linea dell'Alta Velocità Torino-Lione».

Le cose non cambiano se si scende al Sud, in Sicilia, lungo il corso del Simeto e nella Piana di Catania. È vero che qui sottotraccia esiste una certa forma di resistenza ereditata dalle lotte dei Fasci di fine '800, è tuttavia altrettanto vero che la cultura politica è spesso collusa con la mafia, o ha in sé caratteristiche mafiose che non permettono di sviluppare quelle soluzioni innovative che potrebbero aiutare a crescere o, almeno, a non decrescere. Un gruppo di ricercatori di Ingegneria e Architettura dell'Università di Catania, per esempio, ha avuto l'idea di costruire una mappa di comunità in cui le persone sono chiamate a tracciare i luoghi più significativi, quelli che sono in pericolo di essere persi e quelli che si desiderano per il futuro. Un modo, cioè, di coinvolgere la gente nella salvaguardia dei paesi. Ma per il momento l'iniziativa non ha avuto sbocchi.

La posizione geografica della Sicilia e soprattutto le pendici dell'Etna, nella fascia che va dal livello del mare fino a circa 1.500 metri di quota, hanno la prerogativa di offrire ambienti adatti a coltivare «avocado e fragole a pochi chilometri di distanza, ad altitudini diverse, passando attraverso frutta di tutti i climi»; se si utilizzassero meglio queste risorse naturali, sarebbe più facile superare la crisi della

monocultura agrumicola della Piana. Ma anche in questo settore le buone idee non appaiono applicabili, per cui le iniziative di un preside di un Istituto alberghiero di Centuripe, che dirige un presidio di una ricca cultura alimentare, rimangono isolate.

E poi c'è la mafia: l'oasi di Ponte Barca, gestita dalla LIPU, costituita da una zona umida, diventata punto di riferimento per milioni di uccelli migratori, potrebbe offrire tante possibilità di lavoro, ma «la criminalità organizzata che si muove intorno allo smaltimento illecito dei rifiuti ha tutto l'interesse a scoraggiare la frequentazione dell'area».

Oltre alle ceramiche di Centuripe, nella zona un'altra fonte di reddito è dovuta alle cave di pietra lavica che, segata opportunamente e scalpellinata, è utilizzata per lastricare strade e piazze, per diventare pietre ornamentali e cinte di case rurali. Oppure è lavorata per farne piastrelle e oggetti di arredamento. C'è però un problema: nelle cave gli scalpellini lavorano in un silenzio che «impedisce le lamentele, l'organizzazione sindacale, ma anche la trasmissione dei saperi». Dalle cave questo clima di silenzio si diffonde anche in altri ambienti e facilita la riprovevole abitudine del lavoro in nero, grazie anche a politici disonesti e a teorici del lavoro clandestino. La zona di Bronte, dove si coltivano quasi esclusivamente i pistacchi, è quella in cui il lavoro nero raggiunge i picchi più alti e dove l'intermediazione del lavoro è l'affare più redditizio per la mafia.

Anche il capitolo terzo riprende molti temi già trattati da altri autori: l'Appennino centrale, dopo le sciagure dei terremoti, ha richiamato l'attenzione, infatti, di economisti, architetti, urbanisti, sociologi che hanno poi trasferito sulla carta le loro impressioni, i loro suggerimenti, le loro proposte per la ricostruzione. I terremoti, paradossalmente, hanno prodotto un'esplosione di notevoli energie intellettuali che hanno avuto però il difetto di essere spontanee e di promuovere iniziative di base: tutto ciò è bastato per non essere prese in considerazioni ed essere esautorate dalla burocrazia statale e dalla miopia politica. Spesso, per ragioni elettoralistiche, invece di sperimentare cose nuove, si preferisce tornare al passato, dando così ragione a quell'imprenditore edile che nella notte del terremoto dell'Aquila telefonava ad un amico e rideva perché pensava ai profitti che gli sarebbero venuti grazie alla ricostruzione.

In quelle zone Tantillo ha incontrato molti "rientranti", cioè persone che hanno abbandonato la città e sono venuti a vivere secondo schemi "rurali" e comunque alternativi; molti l'hanno fatto per scelta ideologica, altri per nostalgia della campagna, altri ancora per necessità. Il fenomeno del "rientro" è stato più forte dopo la pandemia del covid, e ha dato luogo a forme collettive di gestione agraria, spesso basate sulla filiera corta, sull'agricoltura biologica, sul recupero di coltivazioni tradizionali.

Questa zona appenninica si caratterizza per la presenza di ben quattro parchi nazionali e tre parchi regionali: «Quest'insieme di aree protette rappresenta il più riuscito progetto di tutela del vertice della catena alimentare del continente (...) ma in Italia i parchi sono istituzioni deboli» e non riescono a resistere ai tentativi aggressivi della cementificazione: gli speculatori non danno peso al riscaldamento globale, i politici sono insipienti quando non sono inclini a soddisfare gli appetiti degli imprenditori.

Nonostante ciò, c'è ancora qualcuno che pensa che disegnare "cammini" e tracciare nuovi sentieri da percorrere a piedi, collocando lungo il percorso *bed&breakfast* e rifugi vari, possa aiutare a sostenere economicamente il territorio e possa rallentare la corsa del "progresso". Si tratta sempre di soluzioni marginali che difficilmente incidono sul sistema economico del Paese. Ne è cosciente anche Tantillo che a pagina 75, unica volta in tutto il libro, parla esplicitamente di "lotta al neoliberalismo".

Anche la Calabria è stata oggetto di lunghe considerazioni da parte di Vito Teti (*Il senso dei luoghi*, Donzelli, Roma, 2014): la regione, quanto mai afflitta nel corso degli ultimi secoli da terremoti e alluvioni, detiene il triste primato della presenza di numerosi paesi abbandonati o semiabbandonati e paesi doppi, cioè paesi ricostruiti dopo la sciagura a poca distanza dall'antico abitato, con risultati deludenti, perché gli abitanti dei nuovi centri, nell'assenza dell'antica rete di relazioni sociali, ci vivono ma senza possedere un qualsiasi senso di appartenenza.

L'attenzione di Tantillo si rivolge poi al versante Ionico-Serre, territorio per il quale è stato finanziato un progetto della Strategia delle Aree interne, presentato nel 2021 dopo una gestazione quadriennale

durante la quale i sindaci dei comuni interessati «hanno litigato su tutto: su quali scuole investire, se dare priorità alla sanità o ai trasporti, al turismo o all'agricoltura». Il titolo del progetto (*Restanza*) vorrebbe essere indicativo dello scopo per il quale è stato approntato, ma a parere di Tantillo esso è generico, inconsistente e privo di una visione generale della situazione. L'unico pregio è quello di essere stato scritto bene. Che sia un progetto vecchio, che guarda al passato, lo dimostra il fatto che esso fa appena un cenno alle esperienze più significative che in quella zona sono state effettuate nei centri storici di Camini, Badolato e Riace.

A raccontare la storia di queste cittadine è proprio Tantillo, con pagine che forse esulano dal tono del saggio, che suggeriscono, però, quale tipo di rinascita si sarebbe potuto sviluppare se l'esperienza, specie quella di Riace, non fosse stata interrotta con un atto amministrativo piuttosto brutale. Le altre pagine relative alla Calabria parlano poi di progetti irrealizzabili imposti dall'alto e dell'incapacità della popolazione ad organizzarsi per chiedere servizi. La situazione della Locride è particolarmente desolante e fa presagire per tutta la regione un futuro senza speranza.

Il tema dei cambiamenti climatici è sempre presente nelle argomentazioni di Tantillo: se si vuole veramente cambiare sistema di vita occorre trovare il modo di fronteggiare il fenomeno e nello stesso tempo trovare nuovi modelli economici e di esistenza che salvaguardino l'umanità e insieme il pianeta. Così, quando affronta l'analisi del territorio delle Dolomiti orientali, l'Autore introduce gli argomenti con le considerazioni del botanico Stefano Mancuso sulle piante e sul loro rapporto con l'uomo.

Il riferimento a Mancuso non è arbitrario, perché i boschi delle Dolomiti orientali da secoli hanno fornito alle popolazioni sia la legna da ardere (il cosiddetto cippato), sia alcune qualità di abete, il cui legno è particolarmente adatto a fabbricare le casse armoniche di strumenti ad arco e a corda. C'è chi ha pensato che questo legno di "risonanza" possa essere usato anche per costruire abitazioni "sonore" che aiutino a vivere in armonia con la natura. Vero è che se vogliamo salvarci dai cambiamenti climatici dobbiamo considerare le aree interne come avanguardia del prossimo sviluppo, ma forse è meglio affidarsi a progetti più realistici.

Questa zona dell'Italia ha vissuto momenti di grande tragicità che Tantillo definisce apocalissici: la prima ha coinvolto anche genti del resto d'Italia, ma è su queste montagne che si è svolta, nelle trincee e negli assalti alla baionetta, la parte più dolorosa e sanguinosa della Prima guerra mondiale. È stata una "apocalisse contadina", dice Tantillo, in cui non è scomparso solo il mondo rurale del Veneto e del Trentino, ma anche la "civiltà" contadina di tutta l'Italia. La seconda apocalisse avvenne in una notte d'ottobre del 1963, quando una montagna crollò dentro la diga del Vajont, le cui acque spazzarono via, in poche ore, paesi, campi, uomini ed animali. Poi, l'ultima catastrofe negli ultimi giorni di ottobre del 2018: l'uragano Vaia ha sradicato milioni di piante di conifere, per decine di migliaia di ettari, provocando un immenso disastro naturale.

Su quelle montagne resiste una tradizione, forse di origine medievale, che è comune a molte zone povere e montane: è quella delle proprietà comunitarie, che si trovano un po' dovunque, come sulle Alpi occidentali, sull'Amiata e sull'Etna. Potrebbe essere un'idea da sviluppare. Un po' di spazio l'Autore dedica anche agli imprenditori del Comelico che si mostrano piuttosto contrari ai cambiamenti; per questo conclude che forse, al posto degli imprenditori, occorrerebbero i filosofi, capaci di coniugare il locale con il globale.

La prima cosa che Tantillo dice sul Molise è che si tratta di una regione ancora preindustriale (molisana è tuttavia la cittadina di Frosolone famosa per le sue antiche coltellerie; l'Autore ci racconta la sua ascesa e il suo declino) e che le strade a scorrimento veloce costruite per dare impulso allo sviluppo hanno accelerato invece lo spopolamento di molte zone.

Nel 2005 fu approntato il progetto Trivento, dal nome della comunità omonima, basato essenzialmente sull'attrazione turistica. Solo che la zona non ha nessuna particolarità turistica, il patrimonio artistico è povero e quasi sempre in cattivo stato di conservazione; i servizi commerciali sono assenti, i trasporti pubblici piuttosto carenti. Inoltre, non era previsto che ci fosse un'agenzia o delle persone che avrebbero dovuto realizzarlo e gestirne successivamente le attività. Si decide allora di destinare i finanziamenti a qualcosa di più realistico. Chiamati a formulare un progetto, Tantillo e

i suoi colleghi hanno voluto conoscere il parere dei cittadini; per capire in quale situazione muoversi, procedono ad intervistare più di cinquecento persone che esprimono pareri alquanto diversi dalle aspettative ufficiali: le interviste vengono quindi usate per produrre un documentario da presentare in un incontro pubblico: «I sindaci, che si aspettavano di vedere un prodotto di marketing, ne escono irritati ... Un'operazione di questo genere mette a nudo la distanza tra la politica e i cittadini ... Raccontare un territorio a partire dalle difficoltà per guardare al futuro suscita una sensazione di sgomento». I giovani, tuttavia, insistono, non si rassegnano ed invece di ripetere il racconto che hanno imparato a scuola cercano di inventarsene di nuovi, «per continuare a sopravvivere».

I dati economici e sociali ci danno della Sardegna un quadro piuttosto drammatico; si parla, infatti, dell'Isola come se fosse una ciambella, popolata e ricca di attività in tutto il perimetro e vuota al centro. Mentre sui litorali la popolazione è cresciuta e le attività economiche, seppur basate spesso su un turismo che non dà certezze di continuità, sono piuttosto vivaci, i paesi interni del mondo agropastorale si sono svuotati quasi del tutto: «Le motivazioni per cui i ragazzi abbandonano le aree interne sono tante e complesse: non hanno a che vedere solo con la mancanza di servizi e lavoro, ma con il senso di sentirsi invisibili in tutti i campi, dalla scuola alla politica, dalla cultura al diritto alla sussistenza. Tutto è dominato da una depressione e da sfiducia profonde».

Nel luglio del 2021 scoppia un immenso incendio nella parte occidentale dell'Isola: è un disastro ma è anche l'occasione per vedere la gente accorrere per spegnere le fiamme; è un sintomo importante che dimostra come davanti ad un evento straordinario, in questo caso il pericolo che minaccia la distruzione di un mondo naturale e contemporaneamente di una storia e di una cultura, la gente sa trovare la forza per reagire positivamente.

Ed è su questo che conta Silvia, una *community manager*. La Sardegna possiede una storia lunga e ancora misconosciuta, che va dai nuraghi al santuario del pozzo di Santa Cristina, dalle città puniche di Nora e Tharros alle bellezze del mare e di tutto il litorale, dai miti carnevaleschi (Bosa e i *mamuthones* di Mamoiada, ecc.) alle peculiari tradizioni subregionali. Se ci fosse, dice Silvia, un *manager* in ogni comunità capace di costruire attorno a questi temi un movimento culturale vasto, molti problemi si risolverebbero. Può darsi; ma la realtà ci dice che molti paesi sono senza sindaco e sono commissariati, che non si riesce a portare a termine una elezione, perché nessuno si fa avanti e nessuno va a votare, perché la politica è vista non come uno strumento al servizio della comunità, ma come mezzo per raggiungere un proprio tornaconto. Il concetto di *polis* qui sembra non avere attecchito.

Alla fine del libro si rimane con un senso di insoddisfazione. Le mille iniziative di cui Tantillo racconta la storia, facendoci a volte entusiasmare, finiscono spesso nel vago o nella sconfitta. Ovvio che non si tratta qui di un libro di Salgari dove alla fine gli eroi vincono e il bene trionfa: i problemi che ci sono presentati sono ingarbugliati e forse irrisolvibili in quei contesti.

L'idea di Barca, di cui Tantillo riporta un brano esplicativo della Strategia delle Aree Interne è certamente buona e, nel silenzio totale di tutte le Istituzioni politiche e amministrative e nell'assenza di altre proposte alternative, appare come una speranza di un futuro migliore. Ho l'impressione, tuttavia, che si tratti di attività episodiche e marginali che a volte possono anche essere fonti di agiatezza ma che alla lunga non scalfiscono per nulla il sistema economico che è stato costruito in Italia negli ultimi quarant'anni. Malgrado le sue intenzioni iniziali, il quadro generale che viene fuori dal libro di Tantillo è desolante e sconsolante. I tanti nobili e coraggiosi tentativi di dare una qualche risposta sembrano annegare nell'indifferenza dei movimenti politici e dei governi, preoccupati più a mantenere il potere, qualsiasi esso sia, piuttosto che cercare e trovare risposte ad una crisi che appare di sistema e non di congiuntura. Le situazioni del Molise, della Calabria e della Sardegna sono lo specchio di un'Italia in cui predominano l'insipienza della politica e il cinismo degli speculatori.

Le iniziative più o meno spontanee presenti nei territori cosiddetti abbandonati o Aree interne sono sempre da sostenere, ma appaiono velleitarie e destinate all'insuccesso, perché nate in un contesto generale in cui è più bravo non chi ha idee brillanti e magari utopistiche ma chi riesce in breve volgere di tempo ad accumulare denaro. Mentre, avrebbe detto il Machiavelli, in una repubblica ben ordinata

esse sarebbero state il coronamento e l'abbellimento di una società equilibrata nella giustizia sociale, disponibile alle sperimentazioni, culturalmente aperta alla ricerca e alle innovazioni.

Per questo avremmo bisogno di osare, di rompere con i tentennamenti e con la paura di dare fastidio ai potenti; dovremmo convincerci che i problemi possono avere soluzioni alternative rispetto a quelle proposte dal cosiddetto "pensiero unico", che ha avvelenato il sistema democratico e che ha scomunicato qualsiasi altra idea che non fosse quella proposta dai poteri forti.

Comunque, grazie a Tantillo, al suo entusiasmo malgrado tutto, con l'augurio che le Aree interne possano estendersi fino ai confini delle Alpi e dei mari che bagnano la nostra Penisola, colmando il "vuoto" e modificando in meglio tutta la Nazione.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] <https://www.agenziacoesione.gov.it/strategia-nazionale-aree-interne/>

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 toscano*, 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*.

Cose di Sardegna: Luciano Marrocu e la storia lunga dell'Isola



Carlo Lugliè durante la manifestazione “Monumenti aperti”, 2018

di *Nicolò Atzori*

Alla memoria di Carlo Lugliè

Domenica 2 luglio, fra le onde del mare oristanese, suo più di ogni altra cosa, Carlo Lugliè si congedava eroicamente dal mondo nel tentativo di strappare un bambino all'impeto della burrasca. Un velo di sconforto e indicibile dolore calava sul mondo della cultura sardo, e l'Isola perdeva uno dei suoi più brillanti e appassionati studiosi, amorevole analista e divulgatore dei processi che ne hanno scandito il funzionamento fin dalle più remote epoche umane. Già professore ordinario di Preistoria e protostoria presso l'Università degli Studi di Cagliari, Lugliè era un profondo conoscitore dell'evoluzione culturale dei sardi antichi, da lui indagata precipuamente nei suoi circuiti materiali [1], e unica era la capacità di gravitare fra mondo accademico, comunità, scuole e luoghi del patrimonio, che frequentava con grande regolarità: le tracce del passato, come chi le custodiva, erano la sua casa, la dimensione nella quale pensare sé stesso e il suo posto nel mondo, noi partecipi. Il ricordo di Carlo, insieme dolce e doloroso, risuona, fra queste righe che di Sardegna intendono ragionare, come un invito e un monito per chi intenda dedicarsi alla conoscenza della nostra Isola: la competenza è determinante, certo, ma senza amore la strada è breve.

Una passione, quella educata e metodica per l'oggetto del suo sforzo conoscitivo, la Sardegna, e quindi per il proprio mestiere, che Lugliè condivideva con Luciano Marrocu, autore di *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* [2], appassionante viaggio lungo i percorsi culturali che, fin dall'arrivo dei primi uomini nell'Isola, verosimilmente fra 500 e 300 mila anni fa, hanno costruito il “senso geografico” dell'insularità e i suoi tratti essenziali, che lo storico cagliaritano si preoccupa di fare confluire in una delle più compiute e organiche trattazioni sulla storia della nostra Isola.

Non la si chiami ricostruzione di fatti, però. L'attenzione dell'autore, esperto navigatore nel *mare magnum* della fonte, è focalizzata non già verso l'avvenimento, spesso inconoscibile nel caso delle età protostorica ed antica, ma verso la dinamica e il processo culturale, della sintesi comunitaria e societaria di senso, quella linea continua ma multiforme che la storia cosiddetta evenemenziale ha il compito accessorio di supportare e "aggrappare" alla volontà narrativa e comunicativa di chi, come Luciano Marrocu, la storia studia, comprende e racconta.

Se l'opera di Marrocu può inserirsi pienamente nello sterminato filone della saggistica sulla Sardegna, ottiene di introdurre un elemento di novità che sembra dare avvio alla certamente fortunata stagione scientifica degli studi sull'attualità sarda, scandita da sfide inedite che l'Isola condivide non già col "continente" e il vasto Grande Mare, com'era stato fino al crepuscolo dell'età moderna, ma col mondo intero, come la pandemia e il conflitto russo-ucraino stanno dimostrando.

Marrocu, insomma, si spinge fino al racconto storiografico di una Sardegna globale, "finalmente" sconfinata, che nel rapporto-scontro fra stilemi storici auto-identificativi e appigli al processo globalizzante in atto scorge la dimensione all'interno della quale – soprattutto secondo la sua fenomenologia comunicativa – pensa sé stessa e l'idealità del suo dialogo col mondo (soprattutto secondo la politica moderna).

Nell'opera, però, la storica conflittualità isola-mondo [3] viene ridimensionata, e lo storico illustra al lettore l'esplicazione dei processi che, nella pure vivace diacronia isolana, hanno condotto le popolazioni che si sono succedute nella frequentazione del territorio a evolvere sempre gradualmente, secondo un farsi infinitamente multietnico e polisemico. Ricostruire e raccontare dei meccanismi non è certo cosa banale quando si pensa all'insularità sarda e alle sue alterne vicende, che in una stupenda orografia sono ammesse ora come valori e ora come disvalori. E se, dunque, i sardi e la Sardegna non fossero la stessa cosa?

I primi vagiti dell'identità sarda

Dell'isola di Sardegna cominciamo a scorgere qualche elemento di peculiarità con la cultura materiale, che Marrocu identifica, nella sua storia, con la ceramica "cardiale", tipo di vasellame caratterizzato dall'impressione, mediante conchiglie, di elementi decorativi sull'impasto fresco. Sono le fasi, ancora remote, della cultura di Bonu Ighinu (V millennio a.C.) e dell'ossidiana del Monte Arci magistralmente studiata proprio da Carlo Lugliè, delle *domus de janas* (IV millennio) e della *facies* di *Monte Claro*. Dal II millennio a.C., però, nuovi segnali di dinamismo tecnico e intraprendenza sembrano configurare uno scenario culturale nuovo, segnato dalla capillare presenza, nel territorio isolano, delle strutture turre note come *nuraghi*, dall'incerta etimologia.

Gli anni Cinquanta del secolo scorso sono il momento cruciale per la storia degli studi, incentivati dalla scoperta dell'imponente fortezza nuragica di *Su Nuraxi* (Barumini) da parte dell'archeologo Giovanni Lilliu, primo a parlare di una vera e propria "civiltà nuragica" e di forme riconoscibili e sistemiche del suo sviluppo. Qui, l'autore del libro ha il grande merito di informare circa l'ambiguità scientifica dell'espressione di unitarietà e identità "di cultura" riconosciuta ad una "età dei nuraghi", non diversamente pensata e teorizzata per tutta la metà dello scorso secolo e solo recentemente messa in discussione da nuove e più approfondite indagini.

Non apparirà certo superfluo notare quanto i caratteri ideali di uniformità e unicità riconosciuti a questa fase abbiano contribuito a definire una narrazione permeante i processi di auto-identificazione del sardo contemporaneo, che vede radicalizzarsi le sue posizioni soprattutto davanti alle retoriche che il palinsesto comunicativo digitale mette in opera, giornalmente, nei suoi ingranaggi di uso e consumo di luoghi, suggestioni, leggende, dicerie e luoghi comuni particolarmente apprezzabili nel ring dell'utenza, una cui larga frangia risulta generalmente scettica davanti alle acquisizioni particolarmente accademiche [4]. Viceversa, tanti accademici prestano il fianco ad una importante nebulosità conoscitiva.

L'esito dell'assunzione arbitraria della fase culturale nuragica quale termine di confronto e interpretazione si declina da un lato nel linguaggio della selezione di temi e leitmotiv, per così dire,

“caratterizzanti” e “comodi” per l’economia del dibattito, e dall’altro nell’astrazione da periodizzazioni successive automaticamente individuate come “limitanti” per la storia del riconosciuto e riconoscibile *Popolo Sardo*, che si ritiene corrotto dalle influenze successive ai millenni III e II a. C., unica fase in cui si ritiene possa avere espresso forme culturali irripetibili e gloriose.

In realtà, il “dopo” del periodo approssimativamente definibile come nuragico non corrisponde certo ad una fine o, peggio, come spesso si è udito, ad una “estinzione” della cultura dei nuraghi, che non cessano di esistere ma divengono simbolici, nell’immaginario delle popolazioni autoctone, di un periodo ormai concepito come trascorso ma di un bagaglio di valori incorruttibili.

Il fatto rilevante, a partire dal IX secolo, è il primo approdo dei fenici sulle coste sarde, presenza che andrà consolidandosi nei due secoli successivi. L’Isola non cessa certo di esprimere dei tratti cosiddetti “peculiari”, come correttamente si scongiura, ma tende indubbiamente ad assumere una posizione ancora più centrale nelle dinamiche mediterranee, sempre più nettamente al di là dei suoi confini e delle sue possibilità umane. Prima i fenici, pellegrini e mercanti del mare nel ritornello scientifico, e poi i cartaginesi, fenici di Cartagine, scrivono nuove pagine di storia insediativa innescando inedite dinamiche di territorializzazione.

Marrocu, accorto nel raccontare il cambiamento, non manca di segnalare i “nuovi promettenti sviluppi” da attribuire alla compresenza delle culture fenicia e nuragica, che per lungo tempo coesistono in un reciproco processo di pacifico confronto e influenza, e non ad una osmosi unidirezionale dalla prima verso la seconda. Nei *tofet*, gli spazi cerimoniali fenici, non mancava la ceramica di entrambe le *facies*, deposta durante rituali che dovevano rispettare, come a Sulky, da essi rifondata [5] la partecipazione di una nutrita componente nuragica.

La storia della Sardegna punica non è però estranea a ben più invasive e decisive congiunture, com’è stata la guerra da queste genti condotta – nota l’autore citando lo storico romano Giustino (II d.C.) – per la vera e propria conquista, nel VI sec. a.C., della terra che fu «il prodotto della volontà cartaginese di arrivare a un pieno controllo sui commerci del Mediterraneo occidentale». L’inserimento dell’Isola nelle dinamiche belliche che videro protagonista la potente Cartagine, il cui vigore mantenne sotto scacco il Grande Mare per lungo tempo, sembra scontrarsi con l’atteggiamento delle genti fenicie che da diverso tempo percorrevano i litorali sardi, e che pure si opposero, con scarsi risultati, alla forza della “loro” colonia. A questi gruppi, prevalentemente dediti ad un commercio di diverso tipo, si deve infatti, verosimilmente, l’introduzione del primo alfabeto organico che abbia fatto capolino in Sardegna attraverso le indagini archeologiche, fatto che stride con le mire prevaricatrici e accentratrici dei più agguerriti cartaginesi e con le vicende che li hanno resi protagonisti.

Se da un lato la retorica identitaria più radicale è concorde nell’attribuire alla cultura protostorica isolana, specificamente nuragica, un carattere di civiltà tecnologicamente superiore e ridimensionata solo dalle descrizioni insufficienti e mistificatorie di tanta scienza ufficiale (*ipse dixit*), tacciata di *feniciomania* (cito testualmente), dall’altro la stessa sembra restia ad accettare l’idea stessa dei cambiamenti irreversibili che l’ingerenza alloctona – e particolarmente riferibile ai gruppi di navigatori delle coste di area cipriota – ha determinato nella società dei nuraghi, sicuramente unica nei suoi tratti essenziali ma che l’osservatore moderno deve considerare inserita in una vivacità culturale che nella linea del tempo sarda vede l’Isola stabilmente inserita, a partire almeno dal I millennio a.C., in un quadro territoriale di tipo ormai continentale.

Tanta parte ha avuto, nella definizione di un immaginario cosmogonico, anche il rapporto tra Sardegna e Roma, che la rese sua colonia nel III sec. a.C. come tramandatoci da Dione Cassio, lo storico greco da cui traiamo le informazioni sull’occupazione romana del nostro territorio. Quanto ha pesato, nella costruzione dell’identità popolare sarda, e quindi del lessico e addirittura della toponomastica [6], la rivolta antiromana guidata dall’eroico Hampsicora, già probabilmente distintosi durante il *Bellum Sardum* che oppose appunto, verso il 215 a.C., le città costiere sardo-puniche ai nuovi invasori romani?

Il cambiamento, insomma, si innesta nei frangenti dello scambio e della continuità culturale, come i nostri musei archeologici testimoniano in maniera ampia e precisa, ed è compito dello storico educare

alla accettazione e alla comprensione del *divenire* umano inteso come costante negoziazione di modi e tempi di vita ed esistenza comune. Marrocu assolve il compito in maniera esemplare, riuscendo a smussare la spigolosità diacronica delle fasi più antiche della storia sarda, terreno fertile per lo sviluppo di una diatriba comunicativa apparentemente insanabile che, tra protagonismo nei social network [7] e continui scontri retorici, continua a ingenerare una nebulosa ambiguità nel moderno dibattito in materia di identità.

Coscienza di luogo, coscienza di popolo

Nel ragionare dell'opera di Marrocu, ho scelto di basare il mio discorso sulle diverse "strutture dell'identità" che la storia sarda ha offerto a noi studiosi, lettori e fruitori moderni per pensare il nostro posto nel mondo e che credo che l'autore abbia distinto in maniera assolutamente puntuale già nell'organizzazione del volume. La peculiarità della cultura materiale preistorica, l'accento sulla compresenza e non lo scontro tra nuragici e fenici, l'ingerenza di Roma, poi i rapporti con Pisa e Genova e la "guerra degli Arborea" (ci tornerò a breve), l'organizzazione della monarchia composita spagnola e il feudalesimo, giungendo fino alla Sardegna-laboratorio dei Savoia e ai sentori di "nazione sarda", nel periodo dei primi grandi intellettuali "organici" quali Giovanni Spano e Giuseppe Manno e dei cambiamenti nel quadro della proprietà terriera – alla vigilia dell'Unità, ben diversamente percepita a queste latitudini – sono alcune delle sinapsi culturali che consentono il progredire della Sardegna reale e di quella che crediamo di vedere. Nel volume si fanno poi strada le "nuove energie intellettuali" a cavallo tra Otto e Novecento, con l'emergere di Grazia Deledda e dei primi contributi etnografici sulla Sardegna e, infine, la rinascita postbellica e la giungla partitica in campo durante la ricostruzione, dimensione nella quale il Marrocu si dimostra più a suo agio, scandagliando con asciutta precisione i meccanismi del confronto politico che ha posto le basi della contemporaneità che abitiamo.

Proseguendo un discorso sulle strutture elementari dell'identità sarda (parafrasando qualcuno), è necessario riferirsi nuovamente alla meccanica dello scontro armato, che, nell'immaginario di tipo comunitario, statale e nazionale di area europea ha agito, stabilmente fino almeno dall'età classica, quale confine e patto sul quale fondare un proprio sistema di valori e prerogative non rintracciabili nelle omologhe entità del dettato geopolitico. A questo proposito, non sarà banale rileggere la definizione di identità curata da Alice Bellagamba e contenuta nel *Dizionario di Antropologia* di Fabietti e Remotti:

«Il discorso sull'identità a livello della persona come dei gruppi è strettamente connesso a una riflessione sulle differenze, siano esse culturali, di genere, o etniche. Questo sia che si considerino i contesti di comunicazione e contrapposizione fra il sé e l'altro, sia che si studino le diverse forme di raggruppamento da cui è costituita la realtà sociale: la dimensione dell'identità personale e il discorso sulle identità sociali e culturali sono strettamente correlati, poiché i modelli attraverso cui vengono interpretati il sé e gli altri possono essere considerati come espressioni simboliche della cultura. È inoltre implicito in questa tematica il problema della continuità, cioè l'analisi di quegli elementi costitutivi che, nel tempo, conferiscono alla persona o a una collettività le sue caratteristiche peculiari, permettendo di distinguerla dalle realtà che la circondano» [8].

A ben vedere, il concetto di contrapposizione è ricorrente quando si dibatta di identità, che si fa strada inevitabilmente sullo sfondo dell'astrazione di un sé, di un noi o di un *proprio* rispetto a formazioni individuabili come esterne o dissimili. Gli elementi costitutivi [9] a cui allude Alice Bellagamba, dunque, particolarmente nel caso sardo riferiscono di momenti di scontro e aspra ostilità che hanno coinvolto gruppi umani più o meno autoctoni ed "invasori" o incursori d'oltremare. Nel tempo di Eleonora d'Arborea, ad esempio, quando prese piede – protagonista la stessa giudicessa – la cosiddetta guerra sardo-catalana [10], si situano tanti degli avvenimenti che hanno irrobustito il senso di appartenenza dei sardi moderni, evidentemente bisognosi, come tutti i popoli, di organiche cosmogonie per stimare sé stessi. Proprio nel Trecento, a partire dall'arrivo – nel maggio del 1323 –

del primo contingente catalano-aragonese, Marrocu rintraccia i primi vagiti sentimentali di quella *naciò sardesca* il cui potere concettuale ha permeato la storia politica sarda, suggellata, se vogliamo, dalla nascita, nel 1921, del Partito sardo d’Azione (Psd’Az) e poi dal vivace indipendentismo sardo, che spesso utilizza, nei suoi partiti, l’immagine dell’albero eradicato, già simbolo del Giudicato d’Arborea che condusse la guerra contro i catalani comandato da Mariano IV e poi da sua figlia, la giudicessa Eleonora.

Lo storico cagliaritano è ancora preciso nel circoscrivere il problema, e nota nella preponderanza del concetto di *logu* (luogo) il termine geografico-amministrativo e giuridico-culturale della rigorosa gestione dello spazio che ai giudicati si attribuisce e particolarmente a quello di Arborea che, reggente prima Mariano e poi sua figlia Eleonora, ne sistema con quest’ultima una versione normativa che resterà in vigore fino addirittura al 1827 [11]: la *Carta de Logu*.

Tempi cattivi, tempi moderni

Se l’indipendentismo moderno parla agevolmente il linguaggio delle cancellerie giudicali, attinge tanti dei suoi ideali di riscatto nel sentimento maturato durante l’occupazione della Sardegna da parte dei Savoia, succeduta al già plurisecolare inserimento dell’Isola nei gangli della monarchia “composita” o “confederale” di matrice spagnola. Rispetto al tema di una Sardegna interamente autonoma, il secolo XVIII è cruciale nella storia dei sardi, e comincia a riferire di meccaniche economiche e sociali che, in parte esito del sistema amministrativo e feudale iberico (prima catalano poi spagnolo), sembrano acuirsi nel confronto e nella più netta separazione tra ceti popolari e nobiltà. E si ha la sensazione che a partire da questi tempi si sia più a nostro agio, da specialisti e non solo, nel parlare di una “storia popolare” sarda, espressa nel titolo, dove il sentire di quelle frange che abitano spesso dietro le quinte del dettato politico comincia a farsi strada nelle sedi più calde del dibattito. D’altra parte, la storia dei Savoia in Sardegna, cominciata ufficialmente nel 1720 con il Trattato dell’Aia, è sicuramente costellata di soprusi, come si lamenta, ma anche di possibilità e innovazioni, come puntualizza la più recente storiografia che segnala la collocazione dell’Isola in uno scacchiere, quello sabauda, certamente composito e nutrito, scandito da meccaniche amministrative completamente diverse e più aggiornate rispetto a quelle isolane. “Europee”, se vogliamo.

Nel denso *corpus* delle opere che hanno trattato di Sardegna e Savoia, il contributo di Luciano Marrocu contenuto in questo volume, ancorché agile, è in grado di riferire, ancora una volta, di quegli aspetti che, debitamente assemblati, si propongono di fornire uno disegno veritiero della vita nell’Isola durante l’ingerenza sabauda. Non manca, il Marrocu, di soffermarsi sugli essenziali problemi linguistici dell’epoca, che la allontanano ulteriormente dalla già miope attenzione dei suoi amministratori, i quali cercheranno di mitigare questa condizione soltanto nel 1760, con l’introduzione di un piano relativo alle scuole primarie che prevedeva un corso di studio in sette classi, l’adozione di appositi manuali e l’uso dell’italiano nell’insegnamento.

Se la propensione riformista dei Savoia può dirsi comunque figlia, in parte, di un atteggiamento a tratti dispotico, assistenzialistico e “terapeutico” rispetto alla cosa sarda, profondamente scorretto si rivela un giudizio aprioristicamente negativo e giocato sulla dicotomia invasore-invaso della cui iniquità abbiamo prova anche nel momento storico che viviamo. Ad esempio, dopo i primi trent’anni di occupazione, l’avvento del reggente della Segreteria di Stato per gli affari della Sardegna Giovan Battista Lorenzo Bogino, nel 1759, determinò sicuramente una migliore coesione tra sardi e piemontesi, oltreché una maggiore attenzione verso le condizioni dei primi. Certamente, il Bogino seppe coordinare sforzi prima episodici o insufficienti, ed assegnare un peso finalmente preponderante alle regole ed alla loro stretta osservanza soprattutto da parte dei baroni e della nobiltà isolana, che il ministro si preoccupò di «riportare [...] entro il recinto dello Stato e delle sue leggi».

Come non di rado accade in presenza di decisori risoluti, il senso comune tende a catalizzare un processo di assimilazione del personaggio che, assumendo spesso i contorni del mito e della leggenda, contribuisce alla costruzione del sapere proverbiale delle comunità, che in tal modo tramandano valori e principi regolatori. Parte di questo sapere sfocia in figure linguistiche e detti (*dicius*, in sardo) con

valore di ammonimento e, in tal caso, malaugurio per chi commetta qualcosa di sgradevole o non propriamente consono al sistema morale riconosciuto: l'espressione *ancu ti currat su buginu* (che ti perseguiti il Bogino), ad esempio, ancora nota fra gli anziani, fa evidentemente riferimento all'eccesso di zelo del ministro tramandatosi quale carattere-relitto nell'immaginario collettivo dai tempi in cui esso disponeva e imponeva la sua visione politica.

L'asprezza sociale vissuta durante la lunga stagione sabauda insinuò nei sardi il germe della tirannia patita, ed è su questo sostrato che, per alterne vicende, si consumò il triennio rivoluzionario 1793-1796, quando i patrioti isolani, stanchi dell'ennesima azione prevaricatrice contro la loro terra (stavolta per mano francese) e fra i quali emerse Giovanni Maria Angioy, si ribellarono al grido musicale di *Procurad'e moderare, barones, sa tirannia* (Cercate di frenare, baroni, la tirannia!), incipit di *Su patriotu sardu a sos feudatarios*, scritto nel 1795 da Francesco Ignazio Mannu e divenuto, nel 2018, inno ufficiale della Sardegna.

È un passaggio importante per più motivi. Se, da un lato, i *Vespri* sardi si rivelarono un deterrente per futuri abusi nell'esercizio del potere nobiliare, prima di allora asfissiante e capillare, dall'altro dettero l'avvio ad una stagione, quella ottocentesca, nella quale i sardi cominciarono a pensare e teorizzare sé stessi con sforzi letterari e scientifici sui quali in parte ancora imposta il nostro atteggiamento di studiosi. Il trauma della "rivoluzione imperfetta" fu rivelatorio soprattutto per lo sviluppo di una coscienza del sé (di stampo eminentemente storico) che il sardo, il patriota e lo studioso seppero mettere a frutto nella prima grande stagione di crescita e (ri)scoperta. L'autore della *Storia popolare* è preciso nell'illuminare le sfaccettature di questo fermento, che giustamente attribuisce allo stesso ambiente intellettuale ed editoriale torinese, dove poterono affermarsi i primi grandi pensatori di *cose di Sardegna*.

Nuovamente, Marrocu è bravo nel planare sulla fenomenologia evenemenziale più cruda per scorgere sinapsi e connessioni interculturali – immanentemente positive in quanto tali – che difficilmente si sarebbero potute scorgere nel marasma di opposizione e asprezza del dibattito politico e sociale. Pasquale Tola (1800-1874), primo di questi intellettuali, pubblicò proprio a Torino, capitale dello Stato sabauda, prima il *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* (1837) e poi il *Codex Diplomaticus Sardiniae* (1861-1868), sua opera più importante e comprendente documenti dall'XI al XVII secolo. A Giuseppe Manno (1786-1868), invece, che pure trovò a Torino condizioni favorevoli per le sue ricerche, si deve la pubblicazione di una prima *Storia moderna della Sardegna dall'anno 1773 al 1799* (1842), motivata – puntualizza Marrocu – dall'«essersi sentito oltraggiato dalle affermazioni di alcuni stranieri sull'isola»; infine, è necessario citare il grande Giovanni Spano (1803-1978), tra i più eclettici e acuti intellettuali dell'epoca, già presbitero, linguista, archeologo e, mi sembra, etnologo *ante litteram*. Di lui si ricordi, fra le innumerevoli opere sul tessuto storico-archeologico della Sardegna, il *Vocabolario sardo-italiano e italiano-sardo* (1851-1852), opera fondativa della linguistica classica. In questa prima e fortunata stagione dell'intellettualismo scientifico sardo l'autore parlerà della «aspirazione ad offrire una rappresentazione del mondo sardo non come un prodotto residuale, ma come un'elaborazione all'altezza degli standard culturali italiani ed europei».

Sardi di oggi

Le insegne del lutto hanno sventolato all'apertura di questo contributo, e temo non sia tempo di ammainarle. Il 10 agosto, infatti, mentre scrivevo, si è congedata da noi anche Michela Murgia, poliedrica e prolifica intellettuale sarda, di Cabras. Anche Michela ha saputo parlare della sua Sardegna; lo ha fatto, come Carlo Lugliè, con la scintilla dell'amore ardente negli occhi, e fino all'ultimo istante, sorridendo al male che l'ha portata via.

Anche Michela, come Carlo, era una "sarda di oggi", che si riempiva lo sguardo della densa molteplicità che l'ha abbracciata, e alla quale – in ringraziamento – ha donato la sua acuta capacità di descriverne gli ancestrali e strenui ingranaggi e i più reconditi silenzi [12]. A ben vedere, è a noi, sardi e sarde viventi e instancabili, che Luciano Marrocu si rivolge nella sua opera, che affronta ben

più del passato conosciuto di un'Isola, poiché comprende quell'attuale e contingente intercapedine della storia che chiamiamo presente, abitandolo e ignorandolo, e che interpretiamo distrattamente crogiolandoci nelle sue soporifere comodità, magari celebrandolo con urgenti "politiche di riscatto" e "sviluppo", di crisi in crisi, ma mai ricordando o comprendendo appieno come potrebbe viverci, qui da noi. Marrocu ha cercato di abbracciare tutti quei sardi con raro vigore narrativo, attraversando lo Stige politico del Novecento, tra volenterosi, arrivisti e idealisti, e ricordando che la Sardegna è ancora qui, sempre, nella ferace compattezza della terra che calpestiamo e nell'infinità del cielo che ci sovrasta, ad attendere che qualcuno ci capisca qualcosa. Noi studiosi non siamo esenti da colpe. Ho la sensazione, a volte, che parlare di Sardegna non serva più a nulla, tanto è stato detto ma non tentato, e che ogni ulteriore sforzo conoscitivo sia semplicemente destinato alle pompose prolusioni per le aule universitarie o, più democraticamente, per i cineteatri dei paesi, che magari da anni riposano inutilizzati, già spiritualmente vetusti sebbene di recente costruzione. Ma le tendenze storiografiche, gli specialismi e le indagini minute non devono assurgere a unici modelli precompilati per giustificare una sola ricerca possibile, e dunque distogliere l'attenzione dal bisogno, oggi più che mai, in tanta alterità, delle ampie narrazioni e degli anche sgarbati tentativi di più generali comprensioni, spesso osservate con sospetto. Chi scrive pensa che il professor Luciano Marrocu abbia saputo contribuire significativamente a questa ultima, bistrattata, causa.

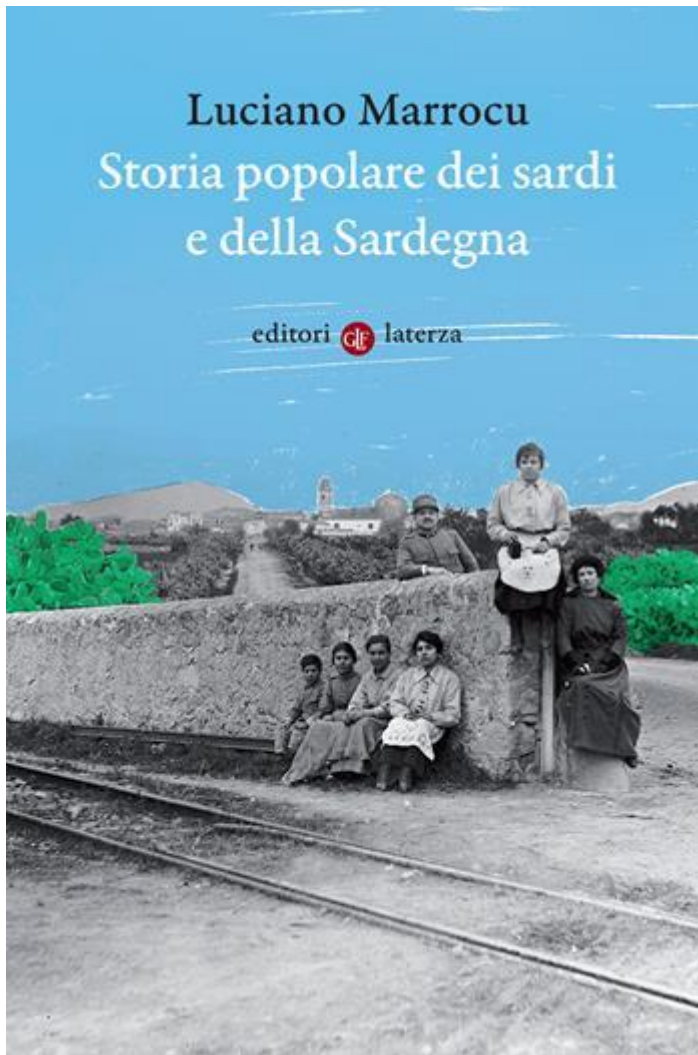
Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

- [1] Già direttore del Museo dell'Ossidiana di Pau, Carlo Lugliè era soprattutto un esperto conoscitore di questo materiale e dei suoi utilizzi in età preistorica. Si segnala l'intervento televisivo del professore (fino al minuto 13'15"): <https://www.youtube.com/watch?v=CMqpYw6VwVo>
- [2] Il volume consultato ai fini del presente contributo è Marrocu L., *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, Laterza, Bari, 2021
- [3] Oltre a quella, ben più percorsa, deducibile dal dualismo "isola-continente", dove per "continente" intendiamo l'espressione popolare utilizzata in Sardegna per designare la penisola italiana.
- [4] In relazione a questi ed altri aspetti, segnalo un mio precedente articolo comparso proprio su "Dialoghi Mediterranei", n. 56 (07/2022): <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/fenomenologia-comunicativa-della-terra-di-nessuno/>
- [5] Luciano Marrocu è puntuale nell'ammonire circa l'utilizzo del termine "fondazione", sicuramente improprio se riferito a diverse località ri-frequentate in età fenicia e già abitate nelle età culturali precedenti, come Cagliari, Nora, Bithia, Sulcis e Tharros. Allo stesso modo, e questo vale anche per fasi successive, va utilizzato con circospezione il termine "colonizzazione", di cui troppo spesso tanti storici si servono.
- [6] A Cagliari, ad esempio, nel 1923 è stato realizzato lo stadio Amsicora, impianto sportivo polivalente e fra i più amati e frequentati dai cagliaritari.
- [7] Sulle dinamiche del protagonismo nei social network rimando, nuovamente, al mio articolo sopracitato, in cui parlo, fra le altre cose, di una forma di *revanscismo digitale* che ho notato innestarsi nel dibattito intorno al patrimonio culturale sardo.
- [8] *Identità* in Dizionario di Antropologia, a cura di Ugo Fabietti e Francesco Remotti. Voce a cura di Alice Bellagamba, Zanichelli, Bologna, 1997.
- [9] L'autrice è brava nel citare l'imprescindibile contesto di comunicazione attraverso i cui caratteri si sviluppa, in un modo o in un altro, un processo di costruzione del sé.
- [10] Espressione qui utilizzata per comodità di comprensione, ma in realtà impropria. Nei termini della storia delle istituzioni medievali, infatti, i sardi erano, formalmente, i fautori della costruzione del *Regnum Sardiniae ed Corsicae*, quindi i catalani, mentre gli isolani veri e propri erano rappresentati dall'esercito arborense, ad essi opposto.
- [11] Anno d'emanazione del Codice feliciano.
- [12] Della compianta autrice si segnala Murgia M., *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell'isola che non si vede*, Einaudi, Torino, 2014.

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.

C'era una volta un'isola. Un libro per dieci millenni



di *Pietro Clemente*

Luciano Marrocu ha un'attività poliedrica: è docente universitario, autore di libri e di saggi di storia oltre che scrittore di letteratura di vario genere. Le prime cose sue che ho letto erano libri gialli ambientati a Roma in cui il protagonista era un carabiniere sardo. Nel filone letterario è stato uno degli interpreti della *nouvelle vague* degli scrittori sardi anni Novanta. Scrittori che, talora già in età, si sono cimentati nella scrittura per passione e – in prevalenza – come secondo mestiere in un clima vivacissimo che ha lasciato il segno.

I miei studi riguardano l'antropologia e quindi non sono un lettore sistematico di libri di storia. Riconosco che è un grave difetto non solo mio ma dell'accademia che lavora a compartimenti stagni, fenomeno che si è accentuato lungo e dopo gli anni Ottanta, dopo la fine delle 'grandi narrazioni'.

Nel 1997 partecipai al Convegno sui *Falsi d'Arborea*, promosso proprio da Luciano e fu allora che ebbi modo di capire che le sue scritture storiche erano per me preziose e di grande interesse. Nei suoi scritti sulla Sardegna ho ritrovato i protagonisti di vicende della storia sarda che davano i nomi ad alcune vie di Cagliari dove avevo abitato senza mai pormi, colpevolmente, il problema di chi fossero. Nella mia attività mi sono spesso avvalso delle sue scritture originali, e talora audaci, per orientarmi su varie questioni. In occasione de *Sa die de sa Sardigna* ho tenuto una relazione al Circolo dei Sardi Peppinu Mereu di Siena, dove ho tratto il racconto di fondazione da un suo ampio saggio [1]. Saggio

che dimostra che le classi dirigenti sarde che protestavano si erano formate attraverso l'Università e le cariche pubbliche, e dove, tra l'altro, si racconta che i francesi erano sbarcati nel 1793 al Margine Rosso sulla costa di Quartu [2], luogo dove mio padre – del tutto inconsapevole di ciò – aveva acquistato nel 1967 una striscia di terra e costruito una casetta che ancora oggi frequento con figlie e nipoti e dove recentemente è apparso il cartello *Mraxini arrubiu*.

Luciano Marrocu ama avere una mappa larga di conoscenze, di saperi e di confronti per meglio orientarsi. Ho partecipato al volume da lui curato *Sardegna contemporanea*, in cui mi è stato attribuito l'arduo compito di parlare dal punto di vista antropologico della Costa Smeralda, compito che ho accettato un po' per sfida e un po' perché Luciano confidava che potesse uscire un buon lavoro. Questo perché Luciano apprezza molto le incursioni fuori dai confini, come nella figura 'simbolica' della volpe, citata dall'antropologo americano Clifford Geertz. Ne è un esempio il suo bel racconto *Deledda. Una vita come un romanzo* (Donzelli, 2016) a mezza via tra storia della cultura e romanzo. Negli ultimi anni Luciano non ha mai smesso di scrivere, quasi fosse una condanna o al contrario uno stato di grazia dal quale non può uscire. Ci si potrebbe costruire un racconto.

Quando ho saputo che era intenzionato a scrivere una *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, mi sono domandato come avrebbe potuto affrontare in un solo libro la preistoria, il mondo nuragico, e poi Eleonora d'Arborea, la rivoluzione sarda di fine Settecento, i moti de Su connottu, Lussu e la brigata Sassari, i Berlinguer fino al 2000: luoghi del tempo tra loro lontanissimi ma che toccano grandi mitologie dei sardi e della loro isola.

Per la verità va detto che Marrocu non è nuovo a questo genere di sfide perché già nel 2019 aveva pubblicato *La sonnambula. Italia nel Novecento* (Laterza, 2019), un libro che abbracciava un intero secolo. Mi domandavo se sarebbe stato possibile trovare la giusta misura per un libro che avrebbe dovuto descrivere diversi millenni. L'impresa è stata audacissima ma è riuscita. A pagina 1 scrive: «La svolta si ebbe alla fine del X millennio a.C.». Il volume che scorre i millenni successivi finisce con queste parole:

«È anche attraverso lo studio della storia che una comunità può riconoscersi come tale. Rispettare il passato, riconoscerne l'alterità, liberarlo dal mito, è il compito, appassionante e difficile, degli storici. Ed anche ciò a cui vorrebbe contribuire questo libro».

L'autore, insomma, è riuscito nel suo intento grazie alla sua grande esperienza di scrittura storica e di comunicazione tramite la scrittura. Il libro infatti non è popolare nel senso di narrativo o di facile lettura. Anzi non si tratta di un libro semplice, ma è popolare nel senso di mettere a disposizione dei sardi (che da sempre lamentano di essere collocati dagli storici in spazi subalterni) e dei lettori italiani e stranieri, un racconto unitario, un unico libro, in cui anche le cesure e le contraddizioni sono contenute all'interno delle pagine di un'opera. Il lavoro di Marrocu ha una missione specifica: «non mi sono assunto il compito di celebrare (ma in fondo neppure quello di respingere) una visione in chiave nazionale della storia sarda, bensì di esercitare intorno ad essa un approccio critico».

Il libro ha una struttura unitaria ed è scritto tenendo conto della saggistica più recente e accreditata nei vari settori che hanno attraversato la vicenda sarda. Si va dalla paleontologia, all'archeologia, alla storia fino alla linguistica e all'antropologia, non trascurando la narrativa che viene assunta come un pezzo significativo della storia sarda recente. A questo proposito si vedano le pagine dedicate a Giulio Angioni tra studi antropologici e scritture romanzesche. Il racconto dei primi millenni e della storia dell'età nuragica attinge a testi assai specialistici, messi in condivisione e in comunicazione sintetica. Così succede per tutto il testo fino alle età studiate da Marrocu direttamente.

A mio avviso il risultato è veramente apprezzabile perché il libro garantisce il lettore dalle esagerazioni del dilettantismo ideologico auto centrico che circola spesso nell'Isola, e al tempo stesso offre una lettura di prima mano della ricerca storica, senza escludere il tema 'identitario'. Del resto sulla questione del sardo-centrismo Luciano si era già addentrato nel bel saggio *L'isola delle storie* (in *Cartas de logu. Scrittori sardi allo specchio*, Cuccu 2007), a partire dal commento al libro di Nereide Rudas *L'isola dei coralli* (Carocci 1997).

Approfittando del PDF che consente di trovare la frequenza dei lemmi in un testo, noto che alcuni luoghi classici della narrazione sarda come Eleonora d'Arborea, Amsicora (qui Hampsicora), Ospitone, Su connottu e le chiudende, non hanno grande rilevanza, sono poco presenti. Eleonora d'Arborea ha un numero più basso di riscontri che Mariano IV, Ospitone è citato una sola volta, Hampsicora in appena due pagine. Non ci sono 'tancas serradas a muru' e c'è un solo riferimento alle 'chiudende'. Una certa importanza viene attribuita invece a Giovanni Maria Angioy (trattato in ben 12 dense pagine con 52 riferimenti singoli) e quasi lo stesso rilievo viene dato a Emilio Lussu. Al "cattivo" Giovan Battista Lorenzo Bogino, quello di 'Boginu t'impicchidi', viene riconosciuto invece un impegno riformatore antifeudale. Graziano Mesina, uno dei 'cattivi' sardi più popolari, non è menzionato, e nemmeno il lemma 'Orgosolo' è presente. Si potrebbe continuare a studiare le frequenze come indizio delle predilezioni dell'autore ma è chiaro che i capitoli più densi di Marrocu sono quelli a cui ha dedicato gran parte dei suoi studi, che riguardano la Sardegna tra modernità e contemporaneità.

Sul piano del metodo Marrocu fa sue tutte le coniugazioni della storia e della storiografia, sia attraverso il racconto degli avvenimenti ('l'histoire événementielle') sia attraverso la storia sociale e culturale, sia attraverso quella giuridica e istituzionale dei gruppi dirigenti, non trascurando tuttavia e anzi dando spazio ai riti arcaici degli antenati, ai tempi lunghi e agli aspetti simbolici, e insieme depotenziando i luoghi mitologici e mescolando le scritture specialistiche in una offerta unitaria. Si può dire che al centro del suo sguardo non c'è il mondo dell'immaginario della Sardegna pastorale [3], bensì le città, le istituzioni, gli scambi, i passaggi. A dimostrazione di ciò, si nota che la città di Sassari ha 106 frequenze, Cagliari 91 (105 con Karali, Caralis e Krly), Oristano 35 e Nuoro 18.

La Sardegna nasce come un altrove ed è vista fin dall'inizio come uno spazio di transiti, di incontri, di ibridazioni:

«La svolta si ebbe alla fine del X millennio a.C. – quindi già ben dentro la stagione dell'Homo sapiens –, quando gruppi umani sbarcarono in Sardegna insediandosi non lontano dalla costa in siti che presto abbandonarono o comunque abitarono senza continuità: si trattava di popolazioni dedite alla caccia di piccoli mammiferi, alla pesca di pesci di taglia modesta, oltre che alla raccolta di vegetali... Una costante presenza umana in Sardegna ebbe inizio solo quando l'isola venne toccata dall'ondata migratoria che, partita dalla Mezzaluna fertile del Vicino Oriente, attraversò tutto il Mediterraneo».

D'altra parte già in altri testi Marrocu considera che il tema dell'autonomia sarda sia da collegarsi agli anni della rivoluzione sarda di fine '700 piuttosto che al periodo giudicale o alle rivolte popolari contro la Legge delle chiudende. Per me questa è stata una piccola lezione di storia antipopulista. Le ribellioni che hanno una missione istituzionale non si ispirano solo alle rivolte o alla nostalgia di una giustizia arcaica antecedente alle leggi dello Stato moderno, ma alla capacità di gestire la complessità e di formare gruppi dirigenti. Da questo punto di vista è chiaro che nella vicenda sarda furono molto più importanti le Università che formarono quadri giuridicamente e culturalmente consapevoli e di ampi orizzonti che non le rivolte dei pastori (di ieri e di oggi). La figura di Giovanni Maria Angioy ne è una sintesi. Le implicazioni di questa riflessione sono ancora questioni aperte.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Luciano Marrocu, *Procura d' 'e moderare. Racconto popolare della rivoluzione sarda*, Cagliari, Aipsa; 2014

[2] «Tra il 13 e il 14 febbraio, dopo un furioso cannoneggiamento, lo sbarco ha inizio. I soldati francesi prendono terra nel litorale di fronte a Quartu, in un tratto di spiaggia che allora come oggi 45 viene chiamato Margine rosso. Protetti dai cannoni delle navi, gli assalitori possono rafforzare una prima testa di ponte con relativa tranquillità». Ivi.

[3] Mi viene in mente la presentazione che Gianfranco Cabiddu fece ai miei studenti romani del suo film *Il figlio di Bakunin*: «il primo film sulla Sardegna senza pecore».

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.

L'ossimoro sardo: un sistema di autonomia subalterna



di *Costantino Cossu*

Esercitare un approccio critico intorno alle visioni in chiave nazionale della storia della Sardegna. Questo lo scopo che Luciano Marrocu apertamente dichiara nell'introduzione a *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, il nuovo saggio dello storico cagliaritano pubblicato da Laterza nella collana "i Robinson". Storia popolare significa taglio divulgativo, nel senso alto del termine, secondo una pratica che in Italia è purtroppo poco diffusa, specie se a paragone di altri contesti, in particolare di quello anglosassone. Una scelta che consente all'autore di entrare nel merito della questione nazional-identitaria in presa diretta, potremmo dire, rispetto alle urgenze di una riflessione contemporanea che non è solamente storica.

Marrocu riesce pienamente nell'intento dichiarato. Ci riesce grazie alla capacità di associare la ricostruzione dei processi storici nei quali la Sardegna è stata coinvolta a uno sguardo attento alla sensibilità contemporanea per il tema delle differenze, ben oltre le visioni identitarie che, nel campo vasto della cultura globalizzata ma anche in molte pratiche militanti, tendono a costruire recinti partendo, paradossalmente, da rivendicazioni di libertà. Sono invece, ci ricorda Marrocu, la complessità dei fatti, il significato plurimo dei dati storici, a denotare i movimenti reali, sia quelli che attraversano, nell'immediatezza, gli spazi della socialità sia quelli che, nella lunga durata, definiscono il campo specifico della ricerca storiografica.

Complesso è, al termine del ciclo della civiltà nuragica, il rapporto tra Sardegna e universo fenicio-punico. Marrocu evidenzia come i contrasti, nella fluidità dei processi storici, si compongano in intrecci. Tensione dialettica tra il mondo senza scrittura del popolo delle torri e l'universo dei mercanti che da Tiro e da Sidone arrivano sulle coste dell'Isola per impiantare le loro basi commerciali. Tensione dialettica tra due universi che dialogano, che si contaminano, che confliggono in maniera non distruttiva. Nasce dal contatto una realtà – fatta di economia, di società, di cultura – che non è più sarda e non è più neanche fenicia. Diverso, certamente, il periodo immediatamente successivo, quando con Cartagine si va oltre le basi mercantili e si passa all'occupazione territoriale. Ma la ricostruzione di Marrocu mostra come, anche in questo caso, sulla lunga durata, che è l'unica che storicamente conta, l'essenziale è il processo di fusione tra due modelli di civilizzazione, la nascita di una Sardegna sardo-punica che ha fortissimi tratti di specificità. Tanto forti che quell'entità nuova e originale resisterà a lungo al dominio romano. E sarà il meticcio il tratto specifico della Sardegna che il crollo dell'impero di Roma consegnerà al breve passaggio vandalo e alla dominazione

bizantina: una realtà in cui i flussi storici sfociano in un ordine sociale e simbolico che mostra i tratti di ciascuna delle civiltà succedutesi nell'Isola, ma senza che alcuna di esse (neppure quella romana) prevalga, fuse come sono in un unicum composito che finisce per assumere i tratti di un'originale identità spuria.

Marrocu evidenzia come per tutto l'alto Medioevo la società sarda sia composta da un mosaico di autonomie definite nei termini di un modello sostanzialmente identico a quello che si afferma nel resto del continente europeo. I Giudicati nascono sotto l'impulso di Pisa, la nuova potenza che insieme con quella genovese impone sull'Isola il suo dominio. Per tutto il periodo giudicale l'intreccio delle aristocrazie locali con le grandi famiglie pisane e genovesi e con gli interessi della due repubbliche sono evidenti e hanno un peso rilevantissimo. Così come nel caso dell'Arborea è con la Corona di Aragona che la trama familiare e dinastica si definisce nel tempo come un vincolo determinante. E l'unica esperienza di autonomia comunale, quella di Sassari, non va mai oltre i limiti di uno spazio di autonomia condizionato da Genova. Anche del nuovo contesto, insomma, Marrocu sottolinea la complessità, riconducendo la trama dei fatti a determinanti storiche più vaste (il sistema feudale europeo), in un quadro che non è soltanto sardo ma, come sempre nella storia dell'Isola, almeno mediterraneo. Quando Mariano IV di Arborea scende in guerra con la Corona di Aragona lo fa per difendere la sua autonomia di vassallo rispetto a un sovrano che vuole non soltanto delimitare quell'autonomia, ma cancellarla. La sconfitta di Arborea da parte dei catalano-aragonesi giunge al termine di uno dei tanti conflitti che in Europa segnano, per tutta una lunga fase storica, il passaggio dalle autonomie feudali alla nascita delle grandi monarchie centralizzate.

La "monarchia composita" castigliana rappresenta uno dei principali punti di approdo di questo processo. Composita per la vastità delle sue componenti geografiche, ma anche per il contrasto che permane, a lungo, tra sovrano e autonomie feudali. Contrasto chiaramente visibile nel caso della Sardegna. Il modo in cui l'Isola sta dentro la monarchia spagnola è condizionato da come avviene il passaggio dal sistema giudicale al dominio catalano-aragonese. La Sardegna è conquistata armi in pugno. Protagoniste di questo passaggio violento sono le famiglie nobiliari ispaniche che per i secoli successivi saranno il principale contraltare del potere monarchico, potentati con i quali tutti i viceré dovranno confrontarsi. Si definisce durante il periodo spagnolo un sistema di autonomia subalterna (logicamente un ossimoro ma storicamente una realtà di fatto) in cui alle scelte di indirizzo, prevalenti perché storicamente di portata più vasta, operate da un monarca lontano si contrappone la difesa subordinata degli interessi particolari di classi dirigenti locali ben determinate a conservare le proprie prerogative, economiche e di potere.

La ricostruzione di Marrocu mostra come questo sistema, affermatosi nell'Isola sotto l'impero spagnolo, in sostanza continui a funzionare anche con la nascita del Regno di Sardegna. La "sarda rivoluzione" del 1793-96 fallisce perché gli assetti sistemici finalizzati al bilanciamento tra potere della corona e potere baronale finiscono per affermare la loro forza e la loro stabilità politico-istituzionale contro il tentativo angioiano di sovvertirli. Con l'Ottocento cambia la fase storica, ma nel rapporto da centro e periferia, in Sardegna, l'essenziale resta immutato. Il XIX è il secolo in cui giunge a compimento la rivoluzione borghese contro il Vecchio Regime. La Sardegna non ne resta fuori. Con una forte accelerazione a partire dall'unità nazionale, maturano processi – governati dall'alto come tutto il Risorgimento – che portano a mutamenti segnati dal ridimensionamento del potere baronale e dalla graduale affermazione dei gruppi sociali protagonisti del nuovo ordine. Gruppi sociali (borghesia agraria, commerciale, industriale) che crescono anche in Sardegna imponendosi come nuova classe dirigente. Il cambiamento è profondo. Ma resta un elemento di continuità forte rispetto al passato. Rimane sostanzialmente intatto il sistema di autonomia subalterna maturato durante il dominio spagnolo. Le nuove élite si percepiscono come portatrici di una realtà che a tratti viene rappresentata con più o meno blande connotazioni identitarie, ma non si va mai oltre la richiesta di una maggiore attenzione rivolta a un potere statale, lontano e distratto, che in nessun caso viene messo in discussione nella sua legittimità. Il processo di costruzione di un'identità sarda che Marrocu evidenzia lungo tutto l'Ottocento non scalfisce mai il granitico lealismo delle nuove élite borghesi

verso lo Stato unitario. Come se le classi dirigenti locali emergenti da quello Stato si sentissero si trascurate, ma alla fine anche rappresentate e, soprattutto, protette.

Rientra in questo schema, in fondo, anche la parabola del sardismo. Marrocu mostra bene come il sardo-fascismo sia in definitiva l'allinearsi della media e della piccola borghesia sarda al processo di ridefinizione di un'identità nazionale italiana operato dal regime mussoliniano. E anche ciò che del movimento sardista si salva dal sardo-fascismo non supera mai i limiti del sistema dell'autonomia subalterna. Sistema che rappresenta – questo è l'elemento forte che emerge dall'analisi di Marrocu – la costante, il dato strutturale di fondo, sistemico appunto, della storia moderna e contemporanea della Sardegna. Che cosa ci dice la vicenda dell'autonomismo, dal secondo dopoguerra a oggi, se non della permanenza, in forme aggiornate al contesto storico e con poche eccezioni subito sopite e ricondotte all'ordine, del sistema dell'autonomia subalterna? Per tornare all'approccio critico intorno alle visioni in chiave nazionale della storia della Sardegna dichiarato da Marrocu come intento del suo lavoro, è evidente che non potrà esserci nazione sinché vige questo stato di cose. Ma nemmeno potrà mai aprirsi alcuna prospettiva di superamento dei fattori che frenano la crescita economica e civile dell'Isola. Ci possono essere, invece, e ci sono, pratiche consolidate di contrattazione e di negoziazione tra Stato unitario e classi dirigenti locali che, quando ci si trova di fronte a un'alternativa secca tra interessi generali dell'Isola e difesa di interessi particolari, nella maggior parte dei casi portano a imboccare questa seconda strada. Con gli esiti che abbiamo sotto gli occhi.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Costantino Cossu, laureato presso l'università “Carlo Bo” di Urbino (facoltà di Sociologia e Scuola di giornalismo), è giornalista professionista dal 1985, cura le pagine di Cultura del quotidiano la Nuova Sardegna. Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con la rivista “Gli Asini”. Ha scritto i libri: *Sardegna, la fine dell'innocenza* (Cuec, 2001), *Gramsci serve ancora?* (Edizioni dell'Asino, 2009). Ha curato il volume di autori vari *La Sardegna al bivio* (Edizioni dell'Asino, 2010) e il testo di Salvatore Mannuzzu, *Giobbe* (Edizioni della Torre, 2007).

Miti e storie dell'Isola dei nuraghi



Le sculture di Mont'e Prama

di *Tatiana Cossu*

Se c'è un'impresa che uno studioso, per di più se è uno storico contemporaneista, tende a rifuggire è quella di avventurarsi in un lavoro di sintesi generale della storia di una regione, di un Paese, di un'area geografica e delle genti che l'hanno abitata, inoltrandosi da solo in periodi e terreni di indagine molto lontani da quelli propri e in ambiti disciplinari, come quelli delle scienze archeologiche, in cui si adottano strumenti metodologici e di analisi in buona parte differenti. Se c'è un'impresa che un accademico considera ardua è quella di proporre una narrazione storica destinata ad un largo pubblico, una «storia popolare», che racconti le vicende di una grande isola come la Sardegna, nota per avere un passato millenario e il cui paesaggio attuale mantiene visibile l'impronta lasciata dalla preistoria e dalla protostoria (per usare due termini convenzionali introdotti dalle scienze storiche ancorate alle fonti scritte, intrisi di pregiudizi evolucionistici e tendenzialmente evitati dall'Autore).

Ad imbarcarsi in questa impresa è Luciano Marrocu che, dopo aver raccontato la storia recente degli italiani in *La sonnambula. L'Italia nel Novecento*, pubblicata nel 2019 per i tipi di Laterza, si è voluto cimentare in una prova ancora più ardua, *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* (Laterza, 2021): esporre, mediante uno sguardo di lungo periodo e un approccio storiografico e critico, i modi in cui nel corso del tempo le genti che hanno abitato la Sardegna, e specifici gruppi sociali, si sono rapportati col passato elaborando in forme diverse una percezione di sé e della propria storia. Tale percezione oggi nell'immaginario collettivo dei sardi appare caratterizzarsi per «una spiccata e per certi versi irrimediabile alterità» [1].

L'autore affronta la questione unitamente all'analisi dei nessi che legano le vicende della Sardegna a quelle delle genti mediterranee e anche europee, nessi che smentiscono l'esistenza di irriducibili lontananze e di una permanente condizione di perifericità dell'Isola. Aggiornati studi sul suo passato lontano e recente contribuiscono a restituire la complessità dei fenomeni storici, sociali e culturali, consentendo di sfuggire allo schema ideologico e riduzionistico della storia di una Sardegna costantemente resistente e terra di conquista, e alle forme più o meno accentuate di determinismi, da quello ecologico a quello tecnologico [2].

L'agevole volume sulla *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* si caratterizza per una scrittura scorrevole e chiara, dalla quale traspare da un lato l'abilità dell'autore nel tracciare a grandi linee i processi storici e le vicende che coinvolgono la società, dalle «élites locali» al «popolo minuto», dall'altro la sua capacità di delineare in uno sguardo da vicino il profilo e la personalità di singoli protagonisti. Nello scandire in ordine cronologico le varie età preistoriche e storiche dell'Isola, Marrocu si sofferma soprattutto sugli ultimi cinquecento anni, cioè sull'età moderna e contemporanea. Nei primi tre capitoli, invece, racchiude un ampio arco temporale che parte dalla accertata presenza di gruppi umani lungo le coste sul finire del X millennio a.C. – senza trascurare le flebili tracce di una ipotetica e discussa presenza umana in tempi più lontani – fino a giungere all'età

medievale, cioè al tempo dei Giudicati e della loro fine con la conquista catalano-aragonese della Sardegna nel XIV-inizio XV secolo d.C. Questa strutturazione del racconto storico è dovuta in particolare alla scelta dell'autore di mettere a fuoco criticamente soprattutto la «visione in chiave nazionale della storia sarda» e i processi di costruzione dell'identità, scelta che comporta il dispiegarsi della narrazione intorno ad alcuni periodi e temi chiave e l'incrociarsi del racconto storico con l'elaborazione nella «memoria collettiva delle vicende dell'Isola». Storia, costruzione di sensi di appartenenza e produzione di miti culturali danno luce alle varie epoche e agli sguardi contemporanei sul passato, anche quello più lontano. È questo intreccio di prospettive che, a mio parere, rende interessante e stimolante la lettura di questo lavoro.

Nei tre capitoli iniziali Marrocu concentra la sua attenzione in particolare su due periodi, l'età dei nuraghi e quella dei Giudicati, che nell'immaginario collettivo dei sardi hanno acquisito una posizione centrale, svolgendo un ruolo fondante dei quadri di riferimento del presente e di costruzione dell'identità di «popolo». L'età medievale dei Giudicati, infatti, sin dall'Ottocento è stata oggetto di un processo mitopoietico, che ha portato alla monumentalizzazione della figura di Eleonora, giudicessa d'Arborèa immaginata come bellissima, guerriera e saggia legislatrice, che diede ai sardi la *Carta de Logu* e difese con le armi la libertà della Sardegna contro gli aragonesi, fino ad assurgere «a simbolo della nazione sarda» [3]. Dobbiamo, invece, all'operazione culturale e politica compiuta nel corso del Novecento dall'archeologo Giovanni Lilliu (1914-2012), intellettuale sardo e Accademico dei Lincei, se l'età nuragica, che egli considerava come la massima rappresentazione di un tempo di libertà e di autodeterminazione, è diventata il nuovo mito delle origini della comunità sarda e l'espressione di una diversità etico-etnica della cultura sarda che sarebbe continuata fino ai giorni nostri [4].

La visione contrappresentistica [5], insita nel fare dell'età dei nuraghi una sorta di età dell'oro dell'identità dei sardi rispetto ai periodi successivi e soprattutto al presente, aiuta a comprendere alcune modalità di rielaborare la storia oggi in Sardegna, alle quali non sono del tutto aliene anche certe forme di valorizzazione del patrimonio culturale. Se, infatti, l'importante complesso nuragico di Su Nuraxi di Barumini, scavato da Lilliu, è entrato nel 1997 nella lista del Patrimonio Mondiale dell'Unesco, diventando «una delle icone più popolari dell'identità sarda», in questo terzo millennio a giocare un ruolo rilevante nell'immaginario storiografico e patrimoniale dei sardi sono i cosiddetti «Giganti di Mont'e Prama» [6]. Si tratta di alcune decine di grandi sculture in calcare, che rappresentano giovani arcieri, guerrieri e pugilatori, rinvenute in frammenti in una necropoli tardo nuragica della penisola del Sinis presso Cabras. Dopo il loro accurato restauro che ha favorito la diffusione della loro conoscenza al largo pubblico, sono divenute il luogo per eccellenza di rivendicazione di primati nella grande storia del Mediterraneo, e hanno iniziato il loro tour come «ambasciatori» della Sardegna nel mondo. Intorno a questi oggetti culturali si stanno riplasmando i modi di dare senso al passato in quest'isola, si agglutinano sentimenti identitari e di riscatto, si veicolano progetti politici e si perseguono interessi economici [7].

Si sposa felicemente con questa visione contrappresentistica dell'età dei nuraghi anche quell'ottica che Gino Satta (2021) definisce «illusione nuragica»: l'idea che tutto ciò che è sardo, per essere tale, lo debba essere fin dall'antichità più remota, o anche la diffusa credenza di una continuità di tradizioni, usi e valori dall'età nuragica ai giorni nostri. Le due prospettive sono in fondo due facce della stessa medaglia, due modi già presenti, a ben vedere, nella stessa formulazione di Lilliu della costante resistenziale e di una immaginaria diversità etico-etnica mantenuta dai sardi nel corso dei millenni. Le statue di Mont'e Prama, dopo una fase conflittuale iniziale intorno alla loro denominazione, sono state chiamate «Giganti»: un brand e una narrazione da offrire ai turisti e ai sardi, in cui la Sardegna tutta diventa l'Isola dei Giganti [8], rivelandoci le strategie di ridefinizione dell'identità entro i processi economici globali e locali [9].

Se questo è uno dei modi contemporanei dei sardi di costruire la propria identità, è possibile delineare almeno in parte la percezione che avevano i Nuragici di sé stessi? Una domanda, a dire il vero, molto semplicistica e foriera di fraintendimenti, perché con il termine civiltà nuragica oggi si indica un periodo di circa mille anni (XVIII-VIII sec. a.C.), caratterizzato da notevoli trasformazioni e

cambiamenti dei modi di vivere delle genti che popolavano la Sardegna, che si distinse per le migliaia di possenti costruzioni turre in pietra, i nuraghi, con i quali le comunità esercitavano il controllo del territorio e delle sue risorse. Le più recenti ricerche archeologiche confermano che si trattava di una civiltà dinamica con relazioni e scambi, talora anche stretti, con le opposte sponde del Mediterraneo e al di là di esso, dalle lontane coste atlantiche della Penisola Iberica fino al Levante.

A partire dal XII-XI secolo a.C. avvengono dei mutamenti significativi: non si costruiscono più nuovi nuraghi, e quelli esistenti sono in parte collassati, abbandonati o trasformati in luoghi di culto e di immagazzinamento di derrate. In questa fase tardo nuragica, pervasa da forti tensioni sociali, si avviò una riorganizzazione dei sistemi territoriali, e a svolgere una funzione catalizzatrice furono i santuari; è in questa fase che l'età dei costruttori dei nuraghi diviene storia fondante dell'identità dei gruppi e strumento di legittimazione delle élites, come si evince in particolare dalla riproduzione dei nuraghi in numerosi modelli in pietra e in bronzo di varie dimensioni, in vasche-altari, su oggetti cerimoniali, navicelle e persino bottoni o amuleti [10].

Attraverso questa rappresentazione dei nuraghi si celebra l'epopea dei monumenti turre e dei suoi costruttori, «nella quale – scrive Mauro Perra (2018) – si riconoscono come discendenti diretti degli antenati, mitici o realmente esistiti, i protagonisti dei rituali celebrati nei centri cerimoniali e nelle sale del consiglio dei villaggi». Le élites della fine dell'Età del Bronzo e della prima Età del Ferro, dunque, usavano il passato per agire nell'agone sociale e politico, per realizzare attraverso simboli condivisi una nuova coesione delle comunità, per celebrare l'appartenenza ad un alto lignaggio e rafforzarsi come gruppo egemone. Ma la riproduzione dei nuraghi sotto forma di modelli ci svela al contempo la distanza della società tardo-nuragica da quella dei grandi costruttori, mostra l'organizzazione della memoria culturale intorno ad un passato divenuto ormai “altro” e in quanto tale proiettato in una dimensione eroico-mitica. E presumibilmente proprio per tentare di celare i cambiamenti sociali e politici del presente che le nuove élites ebbero la necessità di legittimarsi mediante la rappresentazione di una continuità culturale con l'epopea dei costruttori di nuraghi.

A questa proiezione verso una dimensione epico-mitica ci rimandano anche «le oggi celebratissime statue di Mont'e Prama», come le definisce Marrocu, rinvenute insieme a diversi modelli di nuraghi in pietra di grandi dimensioni con i quali formavano un complesso scultoreo monumentale nell'area funeraria [11]. Forma di autorappresentazione di una élite e della sua rivendicata identità culturale in un periodo della civiltà nuragica instabile e attraversato da trasformazioni profonde, le statue, assurte in questo terzo millennio a “Giganti”, ci rivelano un curioso gioco di rispecchiamenti che tanto ha ancora da raccontarci e da farci riflettere riguardo ai modi di stare e di percepirsi in quest'Isola nel lontano passato e nel nostro presente.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Marrocu 2021: XI. Sul tema dell'alterità come componente distintiva della questione identitaria della Sardegna è ampia la bibliografia di riferimento, qui rimando in particolare ad Angioni, Bachis, Caltagirone, Cossu 2007; Bachis 2015; Satta 2022.

[2] Per un'analisi critica delle prospettive deterministiche presenti in studi sulla preistoria della Sardegna si veda, per esempio, Lugliè 2018.

[3] Sulla mitizzazione della figura di Eleonora: Da Re 2005; Serreli, Uccheddu, Carrada 2022.

[4] Lilliu 1971; 2000; cfr. Mattone 2002; Cossu 2007; 2012; Frongia 2012.

[5] Assmann 1997.

[6] È questa la denominazione ufficiale con la quale sono indicati nel sito web della Fondazione Mont'e Prama: <https://monteprema.it/i-giganti/>

[7] Frongia 2019; Cossu, in c.d.s.

[8] Si veda il Festival dell'Archeologia “L'isola dei Giganti”, organizzato dalla Fondazione Mont'e Prama, giunto alla seconda edizione: <https://www.isoladeigiganti.it/>

[9] Palumbo 2003.

[10] Campus, Leonelli 2013.

[11] Usai 2018.

Riferimenti bibliografici

- Angioni G., Bachis F., Caltagirone B., Cossu T., a cura di, 2007, *Sardegna. Seminario sull'identità*. Cuec, Cagliari.
- Assmann J. 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino.
- Bachis F., *Diversi da chi. Note su appartenenza e politiche dell'identità*, in Marrocu L., Bachis F., Deplano V., a cura di, 2015, *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, Donzelli, Roma: 695-719.
- Campus F., Leonelli V. 2013, *Simbolo di un simbolo. I modelli di nuraghe*, ARA Edizioni, Siena.
- Cossu T. 2007, *Dell'identità al passato: il caso della preistoria sarda*, in Angioni, Bachis, Caltagirone, Cossu 2007: 119-125.
- Cossu T. 2012, "Sinceramente primitivi": sguardi incrociati sull'origine dei sardi, in Cannas A, Cossu T., Giuman M., a cura di, *XENOI. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni*, Liguori Editore, Napoli: 381-394.
- Cossu T. in c.d.s., *Conflitti all'ombra dei "giganti". Antropocene, beni comuni e sviluppo sostenibile in Sardegna*, in Zerilli F., a cura di, *Ecofrizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*, editpress, Firenze.
- Da Re M. G. 2005, *Eleonora d'Arborea nella memoria popolare*, in *Lares*, LXXI, 3: 599-612.
- Frongia F. 2012, *Le torri di Atlantide. Identità e suggestioni preistoriche in Sardegna*, Il Maestrale, Nuoro.
- Frongia F. 2019, *Irriducibilmente nuragici: cronache dall'isola che non c'è(ra)*, in *Medea*, V, 1, 2019, <https://ojs.unica.it/index.php/medea/article/view/3839>
- Lilliu G. 1971, *Costante resistenziale sarda*, Fossataro, Cagliari: 41-56 (riedito in Lilliu G. 2002, *La costante resistenziale sarda*, a cura di A. Mattone, Nuoro, Ilisso).
- Lilliu G. 2000, *La costante autonomistica sarda*, in *Presente e futuro*. Periodico dell'Associazione tra ex Consiglieri regionali della Sardegna, 10/ dicembre: 43-80 (riedito in G. Lilliu 2002, *Le ragioni dell'Autonomia*, Cuec, Cagliari: 365-402).
- Lugliè C. 2018, *Realtà materiale, discorso scientifico e ricostruzione archeologica: la Sardegna preistorica di Giovanni Lilliu*, in Perra M., Riccardo C., a cura di, *Le tracce del passato e l'impronta del presente. Scritti in memoria di Giovanni Lilliu*, Quaderni di Layers 1, <https://ojs.unica.it/index.php/layers/article/view/3512>
- Mattone A. 2002, *Prefazione*, in Lilliu G., *La costante resistenziale sarda*, Ilisso, Nuoro: 7-104.
- Marrocu L. 2021, *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, Laterza, Roma-Bari.
- Palumbo B., *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- Perra M. 2018, *I modelli di nuraghi come memoria collettiva di una civiltà*, in Moravetti A., Melis P., Foddai L., Alba E., a cura di, *La Sardegna nuragica. Storia e monumenti, Corpora delle antichità della Sardegna*, Regione Autonoma della Sardegna, Delfino, Sassari: 67-84.
- Satta G. 2021, *Il paradigma della resistenza e l'etnografia della Sardegna*, *Rivista di antropologia contemporanea* 2: 213-234.
- Satta G., 2022, *Ripensare l'identità: tra elaborazioni mitiche e politiche patrimoniali*, in *Creazioni identitarie. Arte, cinema e musica in Sardegna dal secondo dopoguerra a oggi. Studi e testimonianze*, a cura di P. Dal Molin, Il Maestrale, Nuoro: 63-81.
- Serrelli G., Uccheddu G., Carrada F. 2022, *Eleonora, giudicessa di Arborea, e il suo tempo, tra immaginario e realtà*, in Martorelli R., a cura di, *Donne protagoniste nel Medioevo sardo*, Carlo Delfino, Sassari: 64-70.
- Usai A. 2018, *Il complesso funerario e scultoreo di Mont'e Prama*, in Cossu T., Perra M., Usai A., *Il tempo dei nuraghi. La Sardegna dal XVIII all'VIII secolo a.C.*, Ilisso, Nuoro: 384-394.

Tatiana Cossu è ricercatrice in discipline demoetnoantropologiche nel Dipartimento di Lingue, Lettere e Beni culturali dell'Università di Cagliari. Ha diretto la rivista interculturale open access *Medea* dal 2015 al 2020. Attualmente è la coordinatrice scientifica della collana "Cultura, storia e archeologia della Sardegna" della Ilisso Edizioni. Tra le pubblicazioni più recenti si segnalano: *Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna*, *Anuac*, 11 (1), 2022: 141-159; "Siamo noi che cambiamo": storie migranti a Cagliari, in *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 10/II, 2022: 69-89; T. Cossu, C. Lugliè, a cura di, *La preistoria della Sardegna. Il tempo delle comunità umane dal X al II millennio a.C.*, Ilisso, Nuoro (2020).

“Transculturale”. Attraversamenti e pratiche di decolonizzazione



Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione

TRANSCULTURALE

Rivista semestrale
di Studi transculturali

fondata e diretta da
Alfredo Ancora e Raffaele Tumino

01 / 2022

 **MIMESIS**

di *Alfredo Ancora, Raffaele Tumino*

Su nostra iniziativa è nata recentemente (2022) la Rivista semestrale “Transculturale. Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione” edita da Mimesis, che vuol arricchire ulteriormente un dibattito scientifico che in questo momento storico-politico dà l’impressione di volersi “appoggiare” solo su derive note e ben consolidate.

Transculturale nasce con l’obiettivo di provocare suggestioni del pensiero attraverso un confronto con culture differenti e di pari dignità, secondo l’insegnamento dell’antropologo Ferdinando Ortiz, allievo di *Bronislaw Malinowski*, che scrisse anche la prefazione al suo importante libro, *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero* [1]. Egli coniò nella Cuba degli anni 40 il termine *transculturacion* per indicare come gli *attraversamenti* di diverse culture come la spagnola, la creola, la caraibica ed altre costituissero un arricchimento per l’influenzamento reciproco, senza prevaricazione dell’una sull’altra. Il “prodotto culturale” [2] era sicuramente vario e multiforme, dando luogo ad un bagaglio comune a cui tutti potevano attingere.

Viviamo in un’epoca all’interno della quale tutte le geografie e le culture perdono i loro confini, si ridefiniscono e vengono ridefinite contribuendovi migranti, artisti, nativi, stranieri, con i loro vissuti, le loro storie che rendono più variopinto il panorama culturale in cui ci immergiamo senza pretese egemoniche. Infatti, abitiamo tutti in una *terra di frontiera* e dovremmo, di conseguenza, pensare, agire, educare in una terra di frontiera. Come un *methorios* – direbbe Gianfranco Ravasi: «un uomo che sta sulla frontiera con i piedi ben piantati sul proprio terreno quello della fede, ma continuando a guardare ciò che sta al di là» [3]. Si capisce che in questa postazione di sentinella o di traghettatore, il passaggio da una linea di confine a terra di frontiera fa guardare diversamente le culture, le diverse esperienze, i valori e le strategie di sopravvivenza di quanti abitano, presidiano e attraversano le *terre di mezzo*. Per poter guardare veramente e più profondamente è necessario un *decentramento osservativo* di cui parlava il nostro maestro George Devereux, psicoanalista [4] ed antropologo per permettere al processo d’osservazione uno sguardo interattivo fra osservato e osservatore.

La dimensione transculturale assegna all’*alterità* un ruolo cruciale nella costruzione identitaria in grado di promuovere autentiche relazioni tra le culture (contro ogni forma di sintesi), favorendo una maggiore capacità di esplorazione del proprio vissuto. Tale prospettiva ci esorta a *decolonizzare la mente* [5], monoculturale, per potere riscrivere la storia dell’altro senza tuttavia cadere in facili enfattizzazioni. L’approccio transculturale [6] può essere d’aiuto non solo per gli operatori che lavorano nei servizi psichiatrici, ma anche nelle relazioni educative e di aiuto per favorire processi di inclusione e contrastare ogni forma di assimilazione delle «culture di provenienza» alla cultura dominante. Parlare di una prospettiva transculturale significa quindi collocarla in una dimensione pedagogica, etnografica, storica, antropologica, psicologica e di ricerca puntate sugli attraversamenti interdisciplinari evidenziati oggi dalla fluidità delle comunicazioni.

La rivista non può quindi che mostrarsi mobile, dinamica ed attraversante, utilizzabile da parte di chi in un mondo in movimento è pronto a un nomadismo di pensiero/azione necessario a varcare le cosiddette “soglie di competenza” che spesso bloccano i processi evolutivi in molti ambiti. L’atteggiamento mentale suggerito è proprio dell’*operatore transculturale del terzo millennio* [7] che saggia i confini e soprattutto gli sconfinamenti per attingere maggiori elementi nel processo conoscitivo. Non è sufficiente nella società che si va configurando attenersi solo ad un mandato “neutro”, “istituzionale”, trascurando gli attraversamenti interni-esterni che ogni processo culturale richiede e produce.

Transculturale vuole aprirsi con una ottica transdisciplinare ai contributi provenienti da diversi campi del sapere. In questa direzione verranno evidenziate percorsi di idee, pratiche educative, ricerche nei contesti multiculturali, storie e vite di personaggi dimenticati in fretta in un’epoca che sembra non avere voglia e tempo di pensare e di andare *oltre* una visione “mercantile” delle traiettorie esistenziali.

Siamo consapevoli della scommessa che ci attende in tempi così difficili e colmi di preoccupazioni di vario genere. Proprio per questo vogliamo offrire la possibilità di continuare a pensare anche in momenti come i nostri nei quali ci sono continui attentati al pensiero, sottoposto sempre di più a pressioni letargiche ed anestetiche, complice anche un clima di disimpegno e rassegnazione.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] F. Ortiz, *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero*, prima edizione 1940, prima traduzione in edizioni Città Aperta, 2007. È prevista una nuova ristampa da parte delle Edizioni Borla Roma

[2] Il termine è mutuato da Gregory Bateson, *Mente e natura una unità necessaria*, Adelphi Milano 2008

[3] Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, riportato in A. Ancora *Verso una cultura dell'incontro studi di terapia transculturale*, FrancoAngeli Milano, 2017

[4] G. Devereux *Etnopsicoanalisi complementarista*, FrancoAngeli Milano, 2014. Per George Devereux infatti è possibile, davanti a un fenomeno, non porsi il problema della sua realtà indipendente o della sua soggettività. Ogni fenomeno, se ammette una spiegazione, ne ammette anche altre, tutte egualmente soddisfacenti anche perché, se ci fosse un'unica spiegazione, esso rimarrebbe per così dire inesplicito, soprattutto se la prima spiegazione lo rende perfettamente comprensibile, controllabile e prevedibile nel quadro di riferimento che gli è proprio. Nel processo che unisce osservatore e osservato, Devereux teorizza la possibilità di poter utilizzare quei ponti fra scienze umane (psicologia, psicoanalisi, etnologia) e scienze esatte (matematica e fisica) – alla base del suo *metodo complementarista*.

[5] cfr. Ngugi wa Thiong'o, *Decolonizzare la mente: la politica della lingua nella letteratura africana*, traduzione di Maria Teresa Carbone, Milano, Jaca Book, 2015.

[6] *L'approccio transculturale nei servizi psichiatrici un confronto tra gli operatori* (a cura di A. Ancora, A. Sbardella), Franco Angeli, Milano 201.

[7] «L'operatore per approssimarsi deve attraversare le culture (trans-culturale) lasciando qualche suo codice di riferimento ed assorbendone altri in un processo di reciprocità, senza cedere a buonismi o a facili idealizzazioni dell'altro. Si configura un processo di conoscenza a tutto campo con il rischio di "spaesarsi" ad un livello e ritrovarsi ad un altro» da A. Ancora *L'operatore transculturale del terzo millennio*, in "Dialoghi Mediterranei", n.40 nov. 2019

Alfredo Ancora, psichiatra e psicoterapeuta, Directeur Scientifique de l'Université "Ernesto De Martino-Diego Carpitella" Paris. Ordinary member of Society for Academic Research on Shamanism. Consulente Dipartimento Salute Mentale Roma 2 per la Formazione e Supervisione Transculturale. Co-direttore di Cahiers Trans-ire Editions l'Harmattan e della Rivista Transculturale Mimesis Edizioni. Il suo ultimo testo *Verso una cultura dell'incontro. Studi di Terapia Transculturale* (FrancoAngeli 2017) è stato pubblicato anche in Francia da l'Harmattan, in Spagna da Aracne e prossimamente in Russia dall'Accademia delle Scienze di Mosca.

Raffaele Tumino, nato ad Acarigua (Venezuela), laureato in filosofia nel 1992, con lode e dignità di stampa della tesi su epistemologia generale, presso l'Università degli Studi di Catania, ha conseguito nel 2000 il dottorato di ricerca in "Modelli di formazione, analisi teorica e comparazione", l'Università degli Studi di Cosenza. Dal 2005 è professore associato di Antropologia pedagogica e Filosofia dell'educazione nei corsi di laurea in filosofia presso l'Università di Macerata. È autore di numerose pubblicazioni, che vertono sulla storia dell'educazione, la teoresi pedagogica, la dimensione estetica, gli studi transculturali.

Journal of Business Anthropology”. Quando l’antropologia dialoga con l’economia aziendale



di *Linda Armano*

La Business Anthropology è una sotto branca dell’antropologia che sta prendendo piede soprattutto in certi Paesi, come negli Stati Uniti o in contesti nord europei, come la Danimarca, e applica la metodologia antropologica per studiare le relazioni sociali all’interno di realtà corporative, per analizzare le interpretazioni culturali e gli effetti sociali locali a seguito dell’introduzione di strategie di marketing e di narrazioni pubblicitarie con particolare attenzione ai comportamenti culturali di consumo. Nello specifico gli antropologi aziendali utilizzano un approccio applicato dell’antropologia per aiutare le aziende ad allinearsi al contesto sociale in cui vogliono inserirsi oppure incrementano intuizioni strategiche per migliorare l’ambiente lavorativo, o per comunicare in maniera più adeguata un prodotto ad una determinata audience.

Al centro dello sviluppo della Business Anthropology c'è l'idea che teoria e pratica si informino a vicenda e che l'integrazione tra approcci e tematiche provenienti da diverse discipline riesca a creare un valore trasformativo per le aziende. Applicando gli strumenti metodologici dell'etnografia al mondo corporativo, anche esperti di altre discipline e professionisti extra-accademici si sono resi maggiormente conto, negli ultimi anni, dell'importante ruolo che l'antropologia può svolgere anche nelle società industriali contemporanee. In questo modo, l'antropologo si è aperto alla possibilità di spendere la sua professionalità non solo in ambito accademico, ma anche in ambito inter-settoriale. Tracciando le sue origini negli studi di Lloyd Warner (1898-1970), secondo cui le persone agirebbero, inconsapevolmente, sulla base della loro appartenenza di classe, la Business Anthropology è cresciuta, negli ultimi vent'anni, da un programma solitario presso la Wayne State University ad un network internazionale, seppur ancora in fase di evoluzione, con programmi presso università in Europa, Asia e nelle Americhe.

Alcune importanti discussioni che hanno incrementato le basi di questa sotto branca dell'antropologia sono state, per esempio, quelle di Marietta Baba a EPIC Conference nel 2005 con un intervento intitolato "To the End of Theory-Practice 'Apartheid': Encountering the World" in cui ha delineato la metodologia etnografica nelle aziende; di Gerald Lombardi che, con il suo intervento, in EPIC Conference del 2009, intitolato "The De-Skilling of Ethnographic Labor: Signs of an Emerging Predicament", affermava come l'etnografia veniva variamente razionalizzata all'interno di altre discipline snaturandone però la sua potenzialità nel restituire una profonda comprensione delle culture. Allo stesso modo, Inga Treitler e Frank Romagosa, in "Ethnographer Diasporas and Emergent Communities of Practice: The Place for a 21st Century Ethics in Business Ethnography Today", sempre in EPIC Conference del 2009, hanno posto la questione dei confini etici quando l'etnografia è utilizzata per scopi commerciali e studi aziendali.

Lo sviluppo metodologico e teorico della Business Anthropology ha avuto però un importante incremento soprattutto grazie a recenti riflessioni che sono emerse a seguito del convegno intitolato "The Business of Ethnography" organizzato alla Copenhagen Business School nel 2012. Lo scopo della conferenza era quello di creare un forum in cui discutere lo stato dell'arte e i futuri orientamenti della Business Anthropology come campo che cominciava ad emergere sempre di più nell'antropologia applicata. L'organizzazione del convegno aveva anche l'obiettivo di persuadere i partecipanti a proporre nuove tematiche da pubblicare nel primo numero di Journal of Business Anthropology affiliato alla Copenhagen Business School (Albu et al. 2021) e che fu inaugurato proprio durante la conferenza.

In particolare, *Journal of Business Anthropology* è una rivista open access che pubblica articoli sui risultati di ricerca che derivano da esperienze di antropologi in contesti aziendali o in ambiti di studi di consumo. Le ricerche pubblicate, che si basano su metodi etnografici, hanno sia risvolti teorici sia pratici. Da un lato esse presentano possibilità metodologiche che sono utili a comprendere le dinamiche sociali e corporative (Stewart, Strathern 2004). Dall'altro, offrono suggerimenti, anche grazie ad approcci interdisciplinari, a professionisti aziendali su come poter affrontare le sfide in ambito lavorativo e come presentarsi, attraverso adeguate strategie di marketing, a diverse tipologie di pubblico, con un diverso background culturale, distribuite in tutto il mondo (Morais, Waal Malefyt 2014). La rivista incoraggia, in generale, anche la discussione su come migliorare i metodi etnografici nell'interfaccia tra antropologia e studi di management e di marketing e in relazione a diverse organizzazioni imprenditoriali (Gluesing 2014). Sulla base di questi obiettivi, la rivista si rivolge quindi a vari lettori che comprendono accademici, ma anche professionisti e imprenditori per i quali una comprensione approfondita delle strutture organizzative e delle relazioni interpersonali può aiutare sia a gestire il personale sia a migliorare le strategie produttive dell'azienda (Røyrvik 2013). Nell'arco dell'ultimo decennio, la rivista ha sviluppato tre principali linee argomentative con la possibilità di pubblicare articoli teorici, con cadenza semestrale, concentrati sull'avanzamento metodologico dello stato dell'arte della Business Anthropology (Jordan 2014); su casi di studio etnografici all'interno di imprese e nel settore dei comportamenti culturali di consumo (Joy et al. 2020); e una linea che pubblica articoli su metodi etnografici innovativi che emergono dal campo in

contesti aziendali (Krause-Jensen, Moeran 2015). Oltre a queste tematiche, *Journal of Business Anthropology* si è impegnato anche a pubblicare saggi e articoli di opinione, meno formali rispetto ai precedenti, ma più provocatori con lo scopo di incoraggiare un'ampia partecipazione di lettori a commentare i contenuti della rivista. Altri articoli riguardano invece dibattiti sulle sfide teoriche e metodologiche che gli antropologi, che fanno ricerca in contesto aziendale, hanno sperimentato sul campo (Rudnyckyj et al. 2013). Il flusso di dibattiti è inoltre affiancato da un blog che consente ai lettori di commentare i vari scritti.

Sempre negli ultimi anni, il *Journal* ha sviluppato una sezione riguardante anche le recensioni librarie che ripercorrono la teorizzazione della Business anthropology come branca dell'antropologia lungo tutto il suo sviluppo (Moeran 2014). Lo scopo generale di *Journal of Business Anthropology* è quello di contribuire a tracciare un ruolo più chiaro del business anthropologist che, sebbene in certi contesti extra-europei ed europei stia cominciando ad avere un più visibile riconoscimento professionale, fatica ancora, in generale, ad essere ufficialmente riconosciuto. Inoltre, al fine di attrarre studiosi e professionisti, il team editoriale sta valutando di conferire un premio annuale per il miglior contributo dell'anno.

Come ha sottolineato il team editoriale, accanto a riviste di antropologia dedicate alla pubblicazione dei diversi aspetti della ricerca condotta da antropologi in tutto il mondo, che si focalizzano su temi classici come l'etnia, la parentela, le relazioni politiche, la magia, i rituali, il simbolismo e così via, prima di fondare *Journal of Business Anthropology* non esistevano riviste che pubblicavano articoli di antropologia incentrati sul mondo degli affari e sui consumi. Insomma, non esisteva una rivista dedicata ai business anthropologist. Pertanto *Journal of Business Anthropology* soddisfa questa nicchia di studiosi.

Sebbene il termine Business Anthropology sia stato scelto come titolo per la rivista, esistono anche altre terminologie che prevalgono tra vari ricercatori e professionisti. Mentre Business Anthropology è generalmente accettato negli Stati Uniti, assieme "etnografia aziendale", in Europa "Business Anthropology" è assolutamente il termine più accettato e forse preferito. Ciò può essere spiegato in quanto esso abbraccia anche enti governativi, pratiche amministrative, associazioni di volontariato ecc. In Giappone invece molti aderiscono alla scelta di usare il termine di "antropologia d'impresa". In linea con varie tradizioni, *Journal of Business Anthropology* abbraccia molteplici interpretazioni e "diverse antropologie" legate al business. In questo modo, la rivista è aperta ad approcci che provengono anche da discipline vicine all'antropologia come la sociologia e l'economia culturale, mirando, in tal senso, ad essere interdisciplinare nelle sue riflessioni.

Un primo obiettivo che ha spinto il team editoriale a fondare *Journal of Business Anthropology* è stato quello di riportare l'attenzione su come poter definire metodologicamente la Business Anthropology come campo di studio accademico e professionale. Pertanto la rivista risponde alle richieste di più di duemila antropologi ben qualificati che lavorano in organizzazioni imprenditoriali oppure a dozzine di docenti che insegnano nelle università, sia nei dipartimenti di antropologia sia di management, in varie parti del mondo. Secondo il team editoriale del giornale la Business Anthropology sta diventando uno dei modi più appropriati sia per i ricercatori interdisciplinari, sia per gli uomini d'affari per capire i motivi profondi che spingono le persone a comportarsi in un certo modo, perché le organizzazioni funzionano nel modo in cui funzionano e perché i consumatori scelgono di acquistare determinati beni e servizi piuttosto che altri.

Una seconda motivazione che ha spinto il team editoriale a fondare *Journal of Business Anthropology* è stata la volontà di comprendere come si strutturano, non tanto da un punto di vista manageriale, quanto piuttosto culturale, diverse tipologie di organizzazione economica. Sin dalla fondazione della rivista, il team editoriale ha sostenuto che l'economia deve essere concepita come parte del più ampio mondo sociale e non un'entità indipendente. Il team supporta quindi l'idea che le persone, i comportamenti e le scelte di consumo e di distribuzione, i doni e le merci siano tutti implicati in una "vita sociale". Nonostante gli sforzi che il team editoriale sta ancora facendo per incrementare un riconoscimento della figura del business anthropologist e malgrado molti antropologi siano stati, e siano ancora, riluttanti a confrontarsi con pratiche economiche e comportamenti sociali

inseriti all'interno di organizzazioni aziendali, la rivista sviluppa riflessioni anche sugli attriti interni alla disciplina antropologica per comprendere i motivi intrinseci di queste riluttanze ad impegnarsi con questa branca di studi (Wasson 2014).

Alcune riflessioni dichiarate dal team editoriale sono giunte alla conclusione che l'antropologia ha un radicato approccio basato sul confronto con i cosiddetti "mondi altri" rispetto al contesto culturale del ricercatore. Di conseguenza, nonostante nell'ultimo decennio la figura del business anthropologist stia prendendo piede in contesti extra-accademici, ancora pochi studiosi scelgono di concentrarsi sulle pratiche commerciali e di consumo contemporanee e nei mercati capitalistici. Negli ultimi anni, tuttavia c'è stata una crescita della Business Anthropology che ha prodotto studi antropologici all'interno di multinazionali e nell'ambito della finanza, ampiamente pubblicati in *Journal of Business Anthropology* (Maurer, Mainwaring 2012). Alcuni studiosi pionieristici che hanno scritto nella rivista, hanno spianato la strada a successive indagini antropologiche argomentando la necessità di sviluppare approcci e teorie nel crocevia tra temi e metodi provenienti da altre discipline, in cui però il lavoro etnografico rimane centrale (Baba 2012; Joy, Li 2012).

In alcuni articoli pubblicati in *Journal of Business Anthropology* si è tentato anche di riflettere sui motivi che hanno contribuito, nell'ultimo decennio, a sviluppare l'attenzione degli antropologi verso un'antropologia aziendale. Alcuni studi hanno messo in luce uno spostamento di interesse dal fare ricerca in piccole comunità spesso situate in zone remote del mondo a pratiche sociali complesse e più vicine alla realtà culturale del ricercatore. L'aspetto intrigante di molte ricerche di Business Anthropology è infatti quello di sviluppare metodologie che non richiedono la permanenza di lunghi periodi in comunità altre, nonché di costruire indagini sul campo in contesti, in cui entrare e uscire, che si trovano a poche ore, o addirittura a pochi minuti, da dove gli studiosi vivono e lavorano (Cefkin 2012).

Il team editoriale sottolinea l'importanza della Business Anthropology anche per studi più propriamente legati al mondo aziendale, come il management, il marketing o la finanza per comprendere le dinamiche sociali del business, oppure gli effetti che il controllo della qualità di un prodotto, la pubblicità e le strategie di marketing determinano sui consumi. Queste attenzioni hanno anche incrementato l'interesse di esperti di altre discipline, come il management e il marketing, verso metodi etnografici (Peluso 2107). Sempre di più infatti, i classici metodi dell'etnografia sono considerati, anche da chi non si occupa di antropologia, come strumenti utili per comprendere il punto di vista delle persone e rendere, pertanto, la ricerca meno astratta e più contestualizzata alla realtà sociale da studiare.

Ciononostante, il team editoriale di *Journal of Business Anthropology* avverte anche dell'uso improprio della metodologia etnografica da parte di esperti in altre discipline che, pur utilizzando, nelle ricerche sul campo, le interviste o l'osservazione partecipante, mancano di quella particolare sensibilità e della profonda comprensione del punto di vista emico che invece riesce a restituire un antropologo. Pertanto, dichiara il team editoriale, lo scopo della rivista è anche quello di tutelare metodi etnografici affinché non siano usati impropriamente come una moda passeggera negli studi di business.

Un altro aspetto che è stato dibattuto nei vari articoli pubblicati nel giornale sono le diverse forme che le corporation assumono in varie parti del mondo (Sedgwick 2017). Il fatto che aziende stabiliscano regole diverse su ciò che esse possono fare e su come lo fanno, è senza dubbio un argomento di forte interesse antropologico. Gli antropologi infatti si trovano in una posizione ideale per comprendere i motivi socioculturali, economici e politici di tali differenze e gli effetti sociali che provocano a livello globale e locale. Nuove teorie e metodologie antropologiche sono indispensabili per comprendere i processi di globalizzazione. Pertanto molti articoli pubblicati nella rivista, oltre ad analizzare le corporations nell'asse intellettuale e produttivo euro-americano, si sono concentrati anche su pratiche commerciali e forme organizzative in altri contesti, come in Brasile, Cile, India, Cina, Giappone ecc. (Knudson 2020).

Molte domande continuano però ad essere poste da vari autori che pubblicano nella rivista e a cui si cerca di fornire risposte adeguate e varie, come: Come si può definire, se si può definire, in modo più

inequivocabile un business anthropologist? Come si possono creare più solide discussioni con discipline come il management senza snaturare la profondità di analisi dell'antropologia? Dovrebbero essere riconosciuti metodi specifici della Business Anthropology che si creano considerando anche approcci interdisciplinari? E quindi quali competenze possono essere apprese da altre discipline? Se vengono incorporate altre discipline la Business Anthropology potrà mantenere una sua integrità metodologica? E come questa sotto-branca può essere maggiormente sviluppata anche all'interno delle università?

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

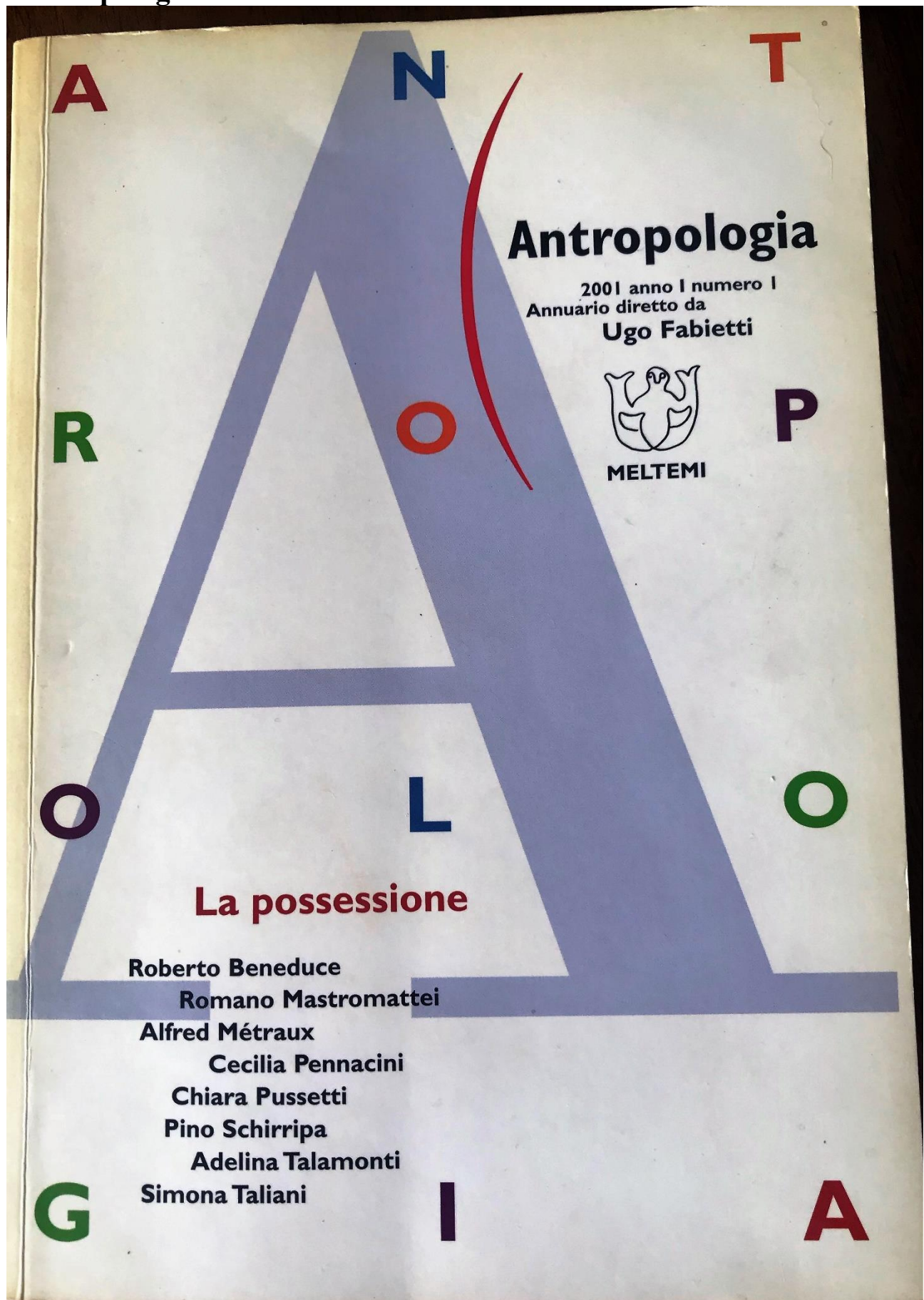
- Albu O.B., Larsen B., Sigurdarson H., Andersen K.R., Hansen L.L.G. (2021). *What is Business Anthropology? An Ethnographic Study of an Explorative Workshop*, *Journal of Business Anthropology* 10(1): 117-137.
- Baba M.L. (2005). *To the End of Theory-Practice 'Apartheid': Encountering the World*, EPIC, American Anthropological Association: 205-217.
- Baba M.L. (2012). *Anthropology and Business: Influence and Interests*, *Journal of Business Anthropology* 1(1): 20-71.
- Cefkin M. (2010). *Ethnography and the Corporate Encounter. Reflections on Research in and of Corporations*, Berghahn Books, NY.
- Cefkin M. (2012). *Close Encounters: Anthropologists in the Corporate Arena*, *Journal of Business Anthropology* 1 (1): 91-117.
- Gluesing J.C. (2014). *Ethical Considerations in Global Multi-Stakeholder Work Contexts*, *Journal of Business Anthropology*, Special Issue 1: 79-95.
- Jordan B. (2013). *Advancing Ethnography in Corporate Environments. Challenges and Emerging Opportunities*, Berghahn Books, NY.
- Jordan B. (2014). *Notes on the State of Business Anthropology*, *Journal of Business Anthropology* 3(1): 126-131.
- Joy A., Pena C., Armano L. (2020). *Doing Well While Doing Good: How the Hybrid Business Model Promotes Sustainability in the Fashion Industry*, *Journal of Business Anthropology* 9(2): 381-406.
- Joy A., Li E. (2012). *Studying Consumption Behaviour through Multiple Lenses: An Overview of Consumer Culture Theory*, *Journal of Business Anthropology* 1(1): 141-173.
- Knudson M.B. (2020). *Incorporation and the Morality of Profit in the Business of Cultural Activism*, *Journal of Business Anthropology* 9(2): 354-380.
- Krause-Jensen J., Moeran B. (2015). *A Few Words from U No Hoo ...*, *Journal of Business Anthropology* 4(2): 174-177.
- Lombardi G. (2009). *The De-Skilling of Ethnographic Labor: Signs of an Emerging Predicament*, EPIC, American Anthropological Association: 41-49.
- Maurer B., Mainwaring S.D. (2012). *Anthropology with Business: Plural Programs and Future Financial Worlds*, *Journal of Business Anthropology* 1 (2): 177-196.
- Moeran B. (2014). *Changes and Continuities: A revised strategy for the JBA*, *Journal of Business Anthropology* 3(1): 1-4.
- Morais R.J., de Waal Malefyt T. (2014). *Ethics in Business Anthropology: Crossing Boundaries*, *Journal of Business Anthropology*, Special Issue 1: 1-10.
- Peluso D. M. (2017). *The Ethnography of versus for Question in an Anthropology of/for Business*, *Journal of Business Anthropology* 6(1): 8-23.
- Røyrvik E.A. (2013). *Incarnation Inc. Managing Corporate Values*. *Journal of Business Anthropology* 2(1): 9-32
- Rudnyckij et al. (2013), Numero intitolato: *Opinions: The Anthropology of Finance*, *Journal of Business Anthropology* 2(1): 49-74.
- Sedgwick M.W. (2017). *Complicit Positioning: Anthropological Knowledge and Problems of 'Studying Up' for Ethnographer-Employees of Corporations*, *Journal of Business Anthropology* 6(1): 58-88.
- Stewart P., Strathern A. (2004). *Anthropology and consultancy*, Berghahn, NY.

Treitler I., Romagosa F. (2009). *Ethnographer Diasporas and Emergent Communities of Practice: The Place for a 21st Century Ethics in Business Ethnography Today*, EPIC, American Anthropological Association: 50-58.

Wasson C. (2014). *Just Be Active! A Response Two Reflections on the Symbolic Position of Business Anthropology*, *Journal of Business Anthropology* 3(1): 11-14.

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).

“Antropologia”: miti e costruzione di una rivista



di *Silvia Barberani, Silvia Vignato*

Il ritardo con cui entriamo nel dibattito in corso su *Dialoghi Mediterranei* in merito alle riviste di antropologia ci offre una posizione comoda perché i temi fondamentali dell'editoria scientifica italiana sono già stati ben esposti e analizzati nei numeri precedenti e a noi non resta dunque che ringraziare DM per l'invito e contribuire alla riflessione situandoci rispetto alle coordinate tracciate. Il panorama fin qui illustrato mostra infatti un notevole fermento culturale su varie scale, dalle iniziative locali alle maggiori istituzioni universitarie.

La fondazione di un ambiente accademico: il mito dell'Annuario

La rivista *Antropologia*, annuario diretto da Ugo Fabietti è nata nel 2001 in seno al Dipartimento di Epistemologia ed Ermeneutica della Formazione, all'Università di Milano-Bicocca, allora di recentissima istituzione, per l'editore Meltemi. Dal 2010 la rivista è passata alla casa editrice Ledizioni. Nel primo decennio degli anni Duemila molte università italiane vivevano un momento di grande consolidamento e sviluppo dell'antropologia: si istituivano nuovi dottorati, i corsi di laurea triennali e magistrali e i corsi di perfezionamento e si cominciava a formare sistematicamente e programmaticamente una nuova generazione di antropologi che non dovevano necessariamente emigrare per completare il percorso di studi. Pienamente partecipe di questo contesto espansivo e fondativo, Ugo Fabietti ha dato vita a una collana di saggi a uscita regolare per analizzare temi salienti della contemporaneità in un'ottica antropologica. Curati da una redazione giovane e appassionata, dal 2001 al 2013 sono così usciti 16 numeri monografici di *Antropologia: Possessione, Colonialismo, Corpi, Scuola, Rifugiati, Emozioni, Patrimonio culturale, Sofferenza sociale, Violenza, Giustizia, Nascita, Arte, Storie di vita, Migrazioni e asilo politico, War*. Benché sin dall'inizio il nome ufficiale fosse solo *Antropologia*, come oggi, era conosciuta familiarmente come "*l'Annuario*". Ovviamente, data l'epoca, era stampata e venduta in libreria.

Numero dopo numero, con *l'Annuario* si è venuto a costituire un patrimonio di riferimento per la disciplina, allora indispensabile ma anche oggi significativo, come spesso constatiamo nella didattica e nella formazione. Nella redazione attuale, almeno per i suoi componenti di più lunga data, *l'Annuario* resta comunque un modello rispetto al quale situarsi, il racconto di un mito fondativo. Come anche negli scritti di altri colleghi che evocano i propri esordi editoriali, nel mito dell'*Annuario* si confondono gli anni di formazione giovanile individuale, il contesto di gran fermento, un certo fascino di "quando non c'era internet" (c'era, ma in nuce) e considerazioni sui propri maestri. Ugo Fabietti è morto nel 2017. Anche oggi la domanda "Cosa avrebbe detto Ugo?" assume gradualmente la qualità di mantra arcaico.

La Nuova Serie: il mito del numero di articoli liberi

Al volgere del secondo decennio del XXI secolo, i profondi cambiamenti ormai manifesti nel contesto editoriale nazionale e internazionale, in sintonia con il rivolgimento in atto nelle strutture accademiche e ministeriali italiane, hanno reso indispensabile una svolta anche nel nostro settore. Nel 2014 *Antropologia*, già insignita di un marchio di classe A ispirato a una visione concorrenziale del mercato accademico, ha intrapreso una trasformazione organizzativa e strutturale che la rinnovasse e la mantenesse, appunto, in quel mercato (un mercato senza denaro, come sappiamo) ma anche la aprisse a una diversa visione del sapere e delle sue forme espressive. Innanzitutto, abbiamo istituito un comitato scientifico internazionale e ampliato la redazione, da allora composta in parti uguali da antropologi di Milano-Bicocca e di altri dipartimenti e contesti universitari. Inoltre, abbiamo messo a punto un sistema di revisione in doppio cieco, o *peer review*, in aggiunta alla lettura redazionale degli articoli. Abbiamo affiancato il formato digitale a quello cartaceo e compiuto la scelta di rendere tutti gli articoli accessibili gratuitamente online da chiunque, cioè un reale *open access*. In continuità

con il progetto iniziale, abbiamo inoltre convertito in formato digitale tutti gli articoli dei 16 numeri dell'*Annuario*, ora disponibili gratuitamente sul sito della rivista, nella sezione Archivio.

Così, il nuovo gruppo di lavoro che si è costituito allora sotto la direzione di Fabietti e anima ancora la nostra rivista ha ereditato sì il sapere editoriale dell'*Annuario* ma ha anche dovuto mettere a punto strumenti capaci di soddisfare i requisiti dell'editoria scientifica internazionale, incoraggiando (per esempio) la pluralità linguistica (su 20 numeri della Nuova Serie, 8 sono in inglese) e adeguandosi, nel bene e nel male, alle regole di trasparenza.

Il cambiamento strutturale si è accompagnato a una riflessione sulla vocazione della nostra pubblicazione. Senza metterne in discussione il carattere scientifico e il forte radicamento etnografico, ci siamo chiesti come coniugare la fedeltà all'ispirazione monografica degli esordi con un approccio aperto alla ricchezza dei contributi spontanei, i cosiddetti "articoli liberi". L'idea di partenza era di alternare i tradizionali numeri monografici curati da redattori ospiti a volumi interamente costituiti da articoli liberamente inviati, vagliati dalla redazione e in seguito sottoposti a revisione esterna. Di fatto, le difficoltà intrinseche al processo editoriale (tempi di consegna e di revisione esterna, gestione delle comunicazioni, diverso peso delle valutazioni e altri elementi ben descritti da chi ci ha precedute su queste pagine) hanno fatto sì che la doppia aspirazione del progetto iniziale si sia concretizzata nella veste attuale: ogni numero è composto da un nucleo tematico affidato a un curatore ospite ed è seguito da "articoli liberi", spontaneamente inviati alla rivista da chiunque abbia voglia di pubblicare. A ciò si aggiungono le recensioni di libri.

Gli "articoli liberi" sono problematici, certo. Abbiamo ben chiara la faticosa cura editoriale necessaria a garantire il livello scientifico, espressivo e linguistico di ogni contributo alla rivista e siamo consapevoli che, levando ogni vincolo tematico e il filtro dei curatori, corriamo il rischio di catalizzare proposte irrimediabilmente inadatte alla pubblicazione: articoli appena abbozzati, male argomentati, di discipline lontane dalla nostra, già presentati altrove eccetera. A ogni riunione di redazione, si arriva al momento di chiedere quanti articoli liberi abbiamo e come sono, un momento di scoramento. Eppure fa parte del mito di una rivista di solida ispirazione metodologica ma aperta alla trasformazione: accogliere contributi inaspettati per tematica, approccio e originalità ci sembra necessario a preservare uno spazio di serendipità e agire così "per caso e per sagacia".

Scrivere di antropologia: il mito del lettore non accademico

Come già osservato in precedenza nel corso di questo dibattito, si leggono poco le riviste scientifiche. Tuttavia, produrre *Antropologia* all'interno di una comunità scientifica, accademica, studentesca o di altra natura, mantiene ai nostri occhi un suo senso per sé.

Innanzitutto contribuisce a costruire un sapere comune e relazionale oltre i conflitti e le fratture che inevitabilmente affliggono gli ambienti di lavoro accademico. All'interno della redazione infatti si incontrano e si confrontano colleghi di orizzonti, generazioni e istituzioni diverse, inclusi antropologi in formazione provenienti dalle scuole di dottorato. Il ruolo di costruzione di comunità della rivista evidentemente travalica il gruppo di lavoro interno. Ogni numero si fonda su uno scambio proficuo (così ci sembra) fra la redazione e gli autori e i curatori lungo tutto il processo di realizzazione editoriale. La redazione invita i *guest editor* a presentare e discutere in un incontro preliminare le loro proposte di numeri speciali; poi, i redattori a cui è affidato il numero affiancano i curatori nel processo di costruzione. Inoltre, numero per numero, i responsabili di redazione forniscono suggerimenti agli autori di articoli liberi un po' problematici per migliorare il testo prima di sottoporlo, se accettato, a revisori esterni. Insomma, "passare" per *Antropologia* non significa solo scrivere una cosa e spedirla ma fare parte di una rete.

Tuttavia, resta l'interrogativo sul senso di scrivere e pubblicare dal momento che pochi leggono. Per chi scriviamo? Esiste dunque un lettore oltre al collega con cui si cura il numero e al valutatore del concorso a cui partecipiamo?

Certo, ci sono gli studenti che, per scelta o per forza, leggono, come mostrano i picchi delle statistiche relative alla consultazione degli articoli della rivista in prossimità delle date d'esame, ma stiamo

ancora restando in ambito universitario. Diversamente, ci sembra che il nostro lavoro acquisisca un senso perché ciò che si scrive e si pubblica circola anche intorno e accanto al mondo accademico in modi che non sono riconducibili alla contabilità del numero di visualizzazioni di un articolo. La scrittura, come già osservato nel corso degli interventi in questo dibattito, non è solo il risultato di una riflessione e di un approfondimento ma, quasi sempre, ne è anche la condizione. Chi ha scritto un articolo scientifico insegnerà, parlerà, sarà presente su social media e in pubblici incontri facendo tesoro di un nuovo sapere che contribuirà a diffondere.

Il leggendario “lettore non accademico” quindi ci sembra che possa essere raggiunto in modo indiretto senza per forza essere designato come destinatario ideale della nostra produzione scientifica. È un mito ambiguo: la figura dell’innocente assetato di sapere che, tuttavia, non conosce il linguaggio dell’iniziato.

Dipendenza economica e indipendenza intellettuale: il mito della purezza

I contributi al dibattito sulle riviste italiane di antropologia ci hanno fornito l’occasione di confrontare le loro diverse collocazioni all’interno di università, altre istituzioni o forme associative. *Antropologia* è proprietà di un’associazione, con direttori e redattori incardinati in varie istituzioni, una sede in un ateneo e un piccolo finanziamento da parte di uno specifico dipartimento. In molti sensi, possiamo considerarci liberi di fare ciò che riteniamo più opportuno ma anche totalmente sottomessi all’aleatorietà delle scelte di un dipartimento.

Il nostro status attuale risulta da una concatenazione di eventi imponderabili. Alla morte del fondatore, ispiratore e direttore Ugo Fabietti, infatti, la redazione si è chiesta come continuarne il progetto e ha deciso, da un lato, di modificare lo statuto e di condividere la responsabilità della direzione fra 5 membri strutturati afferenti a diversi dipartimenti e Università (Bicocca e Statale); dall’altro, di costituire un’associazione culturale (Associazione Culturale Antropologia Open Access) il cui unico scopo fosse permettere la continuità del progetto editoriale, assumendone la proprietà. Il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “R. Massa” e alcuni fondi di ricerca hanno continuato a contribuire economicamente alla vita della rivista.

Questo statuto ci conferisce indipendenza intellettuale e al contempo incertezza esistenziale. Abbiamo come si diceva un modesto finanziamento ma restiamo una rivista di proprietà di una piccola associazione e basata sul lavoro non remunerato di molte persone eterogenee. La dedizione e l’impegno profusi in questi anni da chi ha lavorato ad *Antropologia* attraverso le sue fasi critiche sono stati fondamentali. Se la nuova direzione è stata scelta fra strutturati per assicurare stabilità, il lavoro redazionale è stato ed è tuttora curato in grande misura anche da precari.

Questo impegno collettivo è determinante nelle scelte editoriali fondamentali così come nella fabbricazione di ogni singolo numero. Nella commistione di finanziamenti diretti e forza-lavoro a volte liberamente donata dai precari, in altri casi indirettamente finanziata dai datori di lavoro istituzionali degli strutturati, nell’impurità dunque della relazione produttiva risiede per noi la possibilità di pensiero libero.

Il futuro

Per venire infine al futuro delle riviste italiane di antropologia dunque, al nostro futuro, vorremmo riprendere alcuni interrogativi esposti da Fabio Dei nel numero 61 di DM. Dei riflette su come conciliare la standardizzazione dei testi scientifici richiesta dal mercato accademico ed editoriale con la vocazione primaria delle riviste a farsi luogo di espressione di idee e stimoli originali. Al netto del racconto storico e culturale che abbiamo già dettagliato, raccogliamo uno dei numerosi spunti di Dei e già inaugurato proprio da questo dibattito su DM: la necessità di istituire una rete di coordinamento tra le riviste italiane di antropologia.

All’interno del nostro gruppo variegato ci siamo posti più volte la domanda sull’opportunità di usare nuove forme di comunicazione che travalichino la pagina scritta e digitalizzata o stampata e per

esempio, in un numero abbiamo raccolto la sfida metodologica ed editoriale posta da una realizzazione in parte multimediale (*Antropologia* 9, 3 2022). È stata un'impresa ricca e interessante ma sperimentazioni più articolate e di lunga durata stanno avvenendo su altre riviste con maggiore esperienza e competenza in materia. Accogliamo dunque con entusiasmo la proposta di un coordinamento tra riviste dove si possano scambiare le esperienze, per esempio di questo tipo ma non solo, ed esserci reciprocamente di ispirazione. Variando e ampliando i piani dello scambio, sarebbe auspicabile anche affrontare insieme questioni sia di ordine tecnico amministrativo (standard per concorsi, valutazioni di contributi quali recensioni o curatele) sia di ordine più fondamentale (relazione fra noi e ANVUR, collaborazioni su temi specifici ecc.).

In chiusura, proponiamo di sfruttare un simile consesso per porre un interrogativo sull'esistenza di voci autorevoli in antropologia. Su queste pagine, molti di noi hanno evocato anche con una certa nostalgia la pratica redazionale in passato ampiamente diffusa di prendere un testo esemplare per la scena antropologica internazionale e suscitare commenti. Però, se oggi dovessimo scegliere un testo, un autore, un'idea da commentare, chi sceglieremmo? Chi sono gli autori, le autrici, le autriche che considereremmo influenti? E... ha senso chiederselo?

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Silvia Barberani insegna Antropologia della contemporaneità e Antropologia del turismo all'Università di Milano-Bicocca. Ha recentemente pubblicato: *Antropologia e turismo: scambi e complicità culturali nell'area mediterranea*. Milano, Torrossa, 2006

Silvia Vignato insegna antropologia della contemporaneità e antropologia dell'Asia all'Università di Milano-Bicocca, dove è presidente del CdL in Scienze antropologiche ed etnologiche. Le sue pubblicazioni recenti: *Dreams of Prosperity: Inequality and Integration in Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm, 2018; *Searching for Work: Small-scale Mobility and Unskilled Labor in Southeast Asia*, Chiang Mai, Silkworm, 2019; *Le figlie delle catastrofi. Etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh* (Milano, Ledizioni, 2020); con Monika Arnez (ed.) *Worlding Sites and Their Ambiguity. European Journal of East Asian Studies*, 21(2), 129-141, 2022. Film: *Rezeki. Gold and stone mining in Aceh* (2016; a disposizione in streaming al link <https://youtu.be/IXWRMK863VE>) e *Aceh, After* (2020).

Les conditions de naissance d'Insaniyat. Contexte, contraintes et défis



di Nouria Benghabrit-Remaoun [*]

Cette réflexion sur l'historique de la revue *Insaniyat*, menée au sein d'un Workshop [1] portant sur l'état des lieux et perspectives pour la revue, a été possible grâce à la disponibilité et le soutien du directeur de la publication (directeur du Crasc Pr. Menaa) et de la rédaction (Dr Benzenine) avec le Comité de rédaction. Elle nous a permis de faire un retour sur une expérience, celle de la naissance et du développement de la revue *Insaniyat*, âgée de 26 ans et qui est à son 100^{ème} numéro.

La nécessité d'évoquer aujourd'hui des questions articulées autour de cinq axes, s'est posée d'elle-même. Le premier axe concerne les conditions de naissance d'Insaniyat, sur le processus de mise en place des normes scientifiques d'évaluation, sur le choix des thématiques à traiter, sur la question des langues de publication. Le second panel a abordé la question du rubriquage, en accordant un intérêt particulier pour la rubrique « position de recherche ». Le troisième point porte sur le travail de visibilité à construire et à déployer, sur le défi d'être dans les classements de revues, sur les référencements nécessaires pour la reconnaissance académique. Le quatrième, porte sur les rapports entre la revue, la direction de publication et l'entreprise de l'impression, sans négliger la question de la disponibilité de la ressource humaine pour l'évaluation des articles, le mode d'organisation interne de l'administration de la revue, l'aventure et l'expérience des premiers numéros, le rôle et l'action du comité de rédaction avec ses permanences et ses changements. Et le cinquième porte spécifiquement sur le parcours d'acteurs inscrit dans le cadre du renouvellement générationnel. Tous ces axes ont fait l'objet de la rencontre organisée sous format d'un workshop avec une participation ciblée.

Nous partirons de l'idée développée par le philosophe Paul Ricœur que « le sens d'une action n'est pas un donné immédiat mais un construit a posteriori ». Et c'est à un exercice de mise en ordre d'une expérience auquel nous allons nous astreindre aujourd'hui, voire à une mise à nu d'un vécu et d'autoévaluation d'un collectif de revue. Je rappellerai à titre d'information, que le programme des présentations a combiné la présence d'au moins 3 générations, 2 catégories professionnelles (académique et technico administrative) et enfin de genre.

Trois points focaux seront développés essentiels pour nous, de revisiter lorsqu'il s'agit d'analyser le processus qui a donné naissance à l'éclosion d'une revue ayant une ambition académique de reconnaissance internationale.

Nous avons en effet identifié 3 entrées nous permettant d'apprécier les conditions de création d'*Insaniyat*: Le contexte, Les contraintes, Les défis.

1/Le contexte de la naissance d'Insaniyat

Nous scruterons celui-ci en mettant dans un premier temps l'accent sur les mutations majeures du point de vue aussi bien *institutionnel national* celui de l'organisation scientifique de la recherche, particulièrement le changement de paradigme relatif au principe d'organisation de la recherche à travers la prise en compte du passage du mode 1 au mode 2 [2], c'est à dire du travail solitaire (thèse) au travail collectif mené au sein d'équipes de recherche et plus largement de communautés scientifique, et enfin de revenir sur le contexte *sociopolitique* que je vous inviterai à revisiter aussi. Dans un second temps nous ferons référence à la dimension *subjective* qui est celle de l'engagement d'une équipe et nous finirons ce point relatif au contexte par le paysage éditorial de 1997.

La naissance de la revue en tant que revue thématique est actée comme un aboutissement à la confluence de mutations majeures accompagnées d'une longue série de débats et d'échanges entamés dès 1993, soit un an après la création du CRASC. L'histoire de la revue est intimement liée à celle du cadre institutionnel ayant permis et encouragé le montage de la revue tout en garantissant, à partir d'un contrat moral établi entre la direction du centre et l'équipe de pilotage, le respect d'une autonomie scientifique totale et une séparation des pouvoirs entre la responsabilité administrative de celle du scientifique. La dynamique de développement du centre à tous points de vue –recherche, moyens financiers, infrastructure, réseau de chercheurs va impacter positivement la revue. Aussi, un bref rappel resituera le cadre institutionnel.

La création du CRASC ne s'est pas fait ex nihilo, mais a bénéficié de l'expérience collective des chercheurs du CERDRO (issu de la restructuration de l'Office national de la recherche scientifique ONRS) d'abord puis de celle menée au sein de l'unité de recherche URASC (Unité de recherche en anthropologie sociale et culturelle de l'Université d'Oran).

Malgré un contexte politico-institutionnel plutôt instable avec des changements entre 1990 et 1997 à au moins 4 reprises de tutelle et de dénomination (Commissariat- Secrétariat d'état- Ministère délégué), les perspectives ouvertes avec le statut de centre national autonome avec un budget propre (en tant que CRD en 1992) ont permis une accélération et une intensification de la réflexion sur l'anthropologie et la multidisciplinarité, sur les supports de publication, l'organisation du travail. Ceci dit les échanges et les débats préparatoires à la Loi programme (1998-2002) à projection quinquennale, allait ouvrir la voie à des modifications et des nouveautés dans l'architecture du système national de recherche, ceci à travers la création de nouveaux instruments et de nouveaux dispositifs de financement avec les EPST, le FNRSST et les Programmes nationaux de recherche (PNR). De fait nous nous sommes saisis de cette opportunité pour faire du centre un espace stratégique de recherche et de l'inscrire dans une dynamique d'insertion au sein de la communauté scientifique nationale et internationale. En 1996, le CRASC a été chargé par le MESRS de piloter l'opération d'élaboration des contenus du programme prioritaire «Population et Société»; après 8 mois de travail, un rapport fut remis en 1997 identifiant 7 domaines de recherche, 31 axes et 119 thèmes. En 1999 la DCR (Direction de la coordination de la recherche) a désigné le CRASC comme organe pilote.

Les réflexions animées au sein du Centre de recherche autour de la question: comment articuler le principe de souveraineté dans l'élaboration scientifique de la recherche et la nécessité de répondre à la demande sociale, a impacté les débats au sein de la revue. Des discussions intenses révélant des postures différenciées voire contradictoires qui, tout en laissant ouverte la question, n'a pas empêché notre investissement dans les programmes nationaux de recherche et les demandes d'expertise

formulées par les pouvoirs publics. C'est grâce à l'investissement d'un collectif d'enseignants-chercheurs et d'administratifs que les projets éditoriaux entre autres, ont pu être réalisés.

Les critères de choix des thématiques, étaient souvent inspirés de trois sources: les recherches dans les divisions, l'agenda institutionnel international et les débats scientifiques menés à l'échelon national et international.

Les familles de thématiques abordées de 1997 à 2023[3], année du 100^{ème} numéro, peuvent être classées ainsi:

- Histoire/mémoire/religieux/citoyenneté (14 numéros),
- Espace, ville, mobilité (17 numéros),
- Expression culturelle, imaginaire patrimoine et question linguistique (15 numéros),
- Catégories et institutions sociales (enfance, femme, délinquance, jeunes, école, famille, personnes âgées) (11 numéros),
- Thématiques 1^{ères} recherches (2 numéros),
- Divers (6 variés): travail, sport, santé, socio-anthropologie en devenir.

Depuis le premier numéro d'*Insaniyat* jusqu'à la dernière parution (dernier trimestre 2023), le contenu de la rubrique "position de recherche" révèle l'existence de "traditions institutionnelles" assurant la valorisation des travaux des jeunes chercheurs. Cette initiative est attribuée à l'intérêt incessant du Centre de recherche et de sa revue pour la question de la formation par la recherche, contribuant à l'existence d'un espace de discussion des problématiques et des paradigmes dans le domaine des SSH en Algérie.

En déménageant en 1996 dans un nouveau site du Crasc (toujours à la Senia) constitué d'un immeuble de 4 étages 680m², acquis et encore non finalisé deux années auparavant, alors que nous occupions deux appartements de 140m² au niveau de l'ENSEP et immeuble qui a été aménagé pour les besoins de la recherche. A signaler pour information, que le Crasc allait se déplacer sur un autre site mais cette fois-ci conçu dans une architecture dédiée à la recherche en 2011. Cette nouvelle infrastructure d'Es-Senia, inaugurée avec l'organisation d'un colloque coordonné par Pr. Guerid Djamel, publié depuis, sur «l'université aujourd'hui», a permis un redéploiement dans l'organisation physique mais aussi scientifique des activités de recherche. Elle a permis également de consolider l'engagement consensuel d'une équipe pour qui, rendre compte et redevabilité avait du sens, exprimé dans le souci de promouvoir via la revue principalement, les résultats des travaux de recherche inédits et de réflexion. D'être un espace d'expression et de publications pour des universitaires ayant refusé l'exil comme seule alternative à la survie. La revue se voulait également comme une contribution en tant que point de rencontre pour une communauté scientifique en construction. Il est intéressant de signaler que c'étaient des textes manuscrits qui étaient déposés, et c'était le CRASC qui prenait en charge la dactylographie. Cette pratique largement usitée, l'a été encore jusqu'en 2005. Le premier ordinateur acquis par le CRASC dans son premier site d'hébergement (1992-1996) l'a été en 1995, et c'est en 1996 dans le second site occupé, que nous avons pu réserver une salle complète pour des ordinateurs mis à disposition des chercheurs (1996-2011) et, ce n'est qu'en 2011 avec le 3^{ème} site dédié à la recherche, que tous les bureaux et salles étaient dotés d'ordinateurs (2011 à ce jour).

Le paysage éditorial des SHS en 1997 était plutôt modeste et se réduisait en matière de revues à quelques publications: la Revue algérienne des sciences juridiques économiques et politique (RASJEP), la Revue du centre pour l'économie appliqué du développement, la revue Lybica et quelques autres publications épisodiques dans quelques universités.

2/Les contraintes rencontrées

Nous citerons trois catégories de contraintes: La première liée à la réglementation, La seconde liée aux dissensions internes, La troisième liée à l'environnement sociopolitique.

La faible expérience dans la pratique du travail collectif et l'organisation institutionnelle de la recherche s'est progressivement construite avec la loi programme, en 1998 puis le Fonds national de la recherche scientifique et du développement technologique (FNRSST) en 1999, et une batterie de textes réglementaires instituant le comité sectoriel, le laboratoire, l'EPST...

L'absence de statut clairement établi du centre de recherche qui statutairement n'étant ni un Etablissement public à caractère administratif (EPA) ni Etablissement à caractère commercial (EPIC), le statut Etablissement public à caractère scientifique et technologique (EPST) du centre n'intervenant qu'en 2003.

Un réseau de recherche formé essentiellement d'enseignants-chercheurs collaborant à la vie organique du centre sans pouvoir être détachés entièrement pour la recherche; la possibilité a été ouverte avec la promulgation du statut du chercheur permanent en 2008.

La médiatisation outrancière du dissensus interne et des rivalités externes avec l'évitement du débat au sein des instances légitimes du centre que sont le Conseil scientifique et le Conseil d'administration et le Comité de rédaction de la revue, dû à une minorité de collègues pourtant largement associés à la vie de l'institution. Rapport dénonciatif avec procès d'intention en juin 1998 à la Direction de la coordination de la recherche (DCR), relayé par un brulot me visant personnellement en décembre 1998 et suivi par une cabale médiatique sans précédent mais qui a provoqué une mobilisation aussi sans précédent que cela soit en provenance des collègues enseignants chercheurs d'ici et d'ailleurs, mais également des administratifs non en reste de ces actions. En réalité les réalisations et l'engouement provoqués par le dynamisme de l'équipe du Crasc a provoqué irée et crise de ceux et celles qui se pensaient au-dessus de leurs pairs, et ce en usant y compris de la stigmatisation, voire de la volonté de destruction de l'institution qui prenait forme.

Dans ce contexte, celui du socio-politique, il est utile de rappeler que 1997 a été l'année des massacres collectifs de civils sans précédent: voitures piégées, bombes assassins. Nous citerons Rais le 29 Aout avec 200 à 300 morts; Beni Messous le 6 sept suivi le 22 septembre par Bentalha; Ramka 2 janvier 1998, massacres commis et revendiqués par le GIA visant à créer un climat de terreur. Ces massacres collectifs ont accompagné les assassinats ciblés comme celui le 26 janvier 1997 d'Amel Zanoune Zouami étudiante en droit égorgé dans son cas pour avoir refusé de porter le voile. Depuis 1992, les lettres de menace arrivant régulièrement à la direction et à de nombreux collègues n'ont pas abouti au résultat escompté: celui de créer une psychose et un climat de panique et de tétanisation.

Il nous faudra signaler aussi la pression exercée dans un contexte de terrorisme au travers des lettres de menaces personnalisées mais aussi des caricatures dans la presse nous représentant comme des divulgateurs de données ou pour d'autres, présentée comme les suppôts du pouvoir.

3/Les défis à relever

Ils sont essentiellement au nombre de trois.

D'abord, celui de sortir de l'enfermement intellectuel imposé par la situation de violence et donner espoir à tous ceux qui sont restés au pays et sens de l'enjeu à maintenir une activité de recherche dans une ambiance quasi hystérique et mortifère perdurant jusqu'aux années 2000.

Puis celui de contribuer à la construction et consolidation d'une communauté scientifique des SHS en Algérie avec le soutien et l'accompagnement des collègues universitaires exerçant dans les universités et centres de recherche aussi bien dans le pays qu'à l'étranger. Depuis la naissance de la revue en 1997, le processus d'évaluation des textes à publier demeure un défi constant dans un environnement fluctuant. Une des réalités à laquelle se confronte *Insaniyat* est dans la disponibilité aléatoire de la ressource humaine scientifique en arabe et en français. L'épreuve est d'autant plus problématique depuis que l'institution de la langue anglaise s'impose en termes de primauté dans les règles internationales de classement des revues.

Et enfin celui de prioriser la publication des résultats des travaux de terrain et aider à faire connaître, par le biais de la traduction, des auteurs et leurs travaux en instituant une véritable circulation entre les langues. Pour nous il ne devait pas y avoir d'obstacle linguistique aux échanges et à la constitution

d'une communauté scientifique. Ce que reflète d'ailleurs largement le contenu de nos publications, et notamment la Revue *Insaniyat*. Cependant *Insaniyat*, appelée de plus en plus à intégrer des jeunes chercheurs, sera confrontée à un examen portant sur la capacité à contrôler les indicateurs d'évaluation, dans la réalisation de la sélection d'articles de haute qualité. L'édition pour l'écrivain peut ne pas être liée à l'obtention d'un prestige scientifique qui atteint simultanément l'objectif de qualité sur lequel parie la revue, mais plutôt à la satisfaction des exigences d'une promotion de carrière, ce qui affecte souvent la qualité du produit.

En guise de conclusion

Nous avons fait ce que nous pensions devoir faire pour la promotion de la recherche dans notre pays; et chaque réalisation et avancée nous donnait un nouveau souffle.

Modestie mise à part, le CRASC a contribué à structurer et fédérer la communauté scientifique y compris par les initiatives que nous avons prises en matière de formation (Post-graduation 1996 avec l'université de Constantine autour de l'équipe que nous avons mobilisée avec nos regrettés Claudine Chautet, Brahim Salhi, Adel Fouzi, Abed Bendjelid, Fanny Colonna, entre autres et en 2006 avec le montage à l'époque d'une expérience originale qui était l'Ecole doctorale nationale en anthropologie avec 6 universités et dont une partie de l'équipe pédagogique est toujours parmi nous aujourd'hui).

Le centre a participé à structurer le champ de la recherche en SHS par ses activités mobilisant la multidisciplinarité, le bilinguisme voire le plurilinguisme, l'ancrage national et l'ouverture sur le potentiel scientifique en activité à l'étranger avec dès 1997 la publication de 3 numéros par an et passant en 2004 à 4 numéros/an *Insaniyat* classée au rang «B»; ses débats académiques réguliers, ses publications [4] de revue avec *Insaniyat* comme épine dorsale, l'ARB; ses ouvrages, ses cahiers et sa contribution à l'expertise.

«L'OpenEdition a été une grande avancée dans la diffusion et l'accès au savoir scientifique et sa diffusion à travers le monde, elle a permis de mettre à la portée de tous les pays et en particulier des chercheurs des pays du Tiers-Monde fortement pénalisés par le manque de moyens mais aussi le manque de production locale de savoir et d'échange. Il faut rappeler que l'OpenEdition n'a émergée qu'à partir de 1999. Au début des années deux mille, à cette époque, chez nous l'accès à Internet était restreint, peu maîtrisé».

Insaniyat est une belle aventure collective, de complicité humaine et professionnelle et où le respect de l'autonomie était garantie par un engagement éthique et moral de la direction de publication créant par la une atmosphère de convivialité, de respect et d'encouragement permanent. Autant d'acquis à préserver et à développer à l'avenir.

Notre optimisme entêté a certainement perturbé voire dérangé tous ceux qui ne se sont pas inscrits dans une approche de partage et de prospective. C'est pourquoi nous devons aujourd'hui réaffirmer notre reconnaissance à tous ceux encore vivants ou disparus qui depuis une trentaine d'années sinon plus, ont contribué à cette revue, qui tend à se poursuivre malgré les perturbations et les aléas de la transmission générationnelle.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Abstract

Insaniyat è una rivista algerina di antropologia e scienze sociali che, nata nel 1997, ha pubblicato 100 numeri ed è impegnata a promuovere e coordinare attività di ricerca sul campo. Ampiamente aperta alle diverse discipline che hanno per oggetto l'uomo e la società, si inserisce nel vasto progetto antropologico. *Insaniyat* riferisce del lavoro svolto su tutto il territorio nazionale algerino da ricercatori che lavorano nell'ambito di progetti avviati da istituti di ricerca. Cerca anche di costituirsi come un crocevia accogliente per altri scienziati in Algeria o all'estero, curando la multidisciplinarietà, il bilinguismo e il plurilinguismo, l'ancoraggio nazionale e l'apertura al potenziale scientifico in attività all'estero. Dal 2004 è un trimestrale ed è classificato

alla fascia «B»; regolari sono i suoi dibattiti accademici, la pubblicazione di quaderni e il suo notevole contributo alla vita culturale del Paese.

Nella riflessione che ricostruisce la storia di *Insaniyat*, sono sviluppati tre punti focali, essenziali quando si tratta di analizzare il processo che ha dato origine alla nascita di una rivista con un'ambizione accademica di riconoscimento internazionale, tre input che permettono di apprezzare le condizioni in cui è stata creata *Insaniyat*: Contesto, Vincoli e Sfide.

OpenEdition ha rappresentato un grande passo avanti nella diffusione e nell'accesso alla conoscenza scientifica e alla sua diffusione nel mondo, ha permesso di metterla a disposizione di tutti i Paesi e in particolare ai ricercatori provenienti da Paesi del Terzo Mondo fortemente penalizzati dalla mancanza di mezzi ma anche la mancanza di produzione locale di conoscenza e di scambio. Va ricordato che OpenEdition è nata solo a partire dal 1999. All'inizio degli anni 2000, in quel periodo, nel nostro Paese, l'accesso a Internet era limitato e poco controllato.

Insaniyat è una grande avventura collettiva, di complicità umana e professionale e dove il rispetto dell'autonomia è stato garantito da un impegno etico e morale da parte della direzione della pubblicazione, creando così un clima di convivialità, rispetto e incoraggiamento permanente. Tanti beni da preservare e sviluppare nel futuro.

Note

[1] Workshop *Insaniyat* tenu le 13 mai 2023 au siège du Crasc (Oran-Algérie)

[2] Comme signalé par Rémi Barré et all, dans le livre *Management de la recherche: enjeux et perspectives*, De Book, 2007.

[3] «*Insaniyat*: Etat des lieux et perspectives», in *Revue Insaniyat: Algérie 60 ans après*, 2023, n° 100.

[4] Parmi les publications, nous citerons: *Quel avenir pour l'anthropologie en Algérie*, sd. F. et K. Adel, N. Marouf, ed. CRASC, 2002; *Etat des savoirs en sciences humaines et sociales*, sd. N. Benghabrit-Remaoun et M. Haddab, éd. CRASC, 2008; *Avenir des sciences sociales dans le monde arabe?* Crasc, Centre d'études de l'unité arabe, Conseil arabe des sciences sociales au Liban, 2014. (Ouvrage en arabe).

Nouria Benghabrit-Remaoun, ex direttrice del CRASC (Centro di ricerca in antropologia sociale e culturale) e co-fondatrice della rivista *Insaniyat*. È una sociologa specializzata in questioni educative.

La voce delle terre alte



di *Maurizio Dematteis*

Viviamo in un momento storico di grosso e rapido cambiamento, sotto molti punti di vista: climatico, economico, culturale. A tutto questo si è aggiunta pochi anni fa l'emergenza del Coronavirus, che ha definitivamente messo in discussione lo status quo di un rapporto sbilanciato tra centro e periferia, tra pianura e montagna, tra luoghi densamente abitati e altri meno, dove i primi fino a ieri erano posti in evidenza e i secondi messi in secondo piano.

Oggi sempre più studiosi, opinionisti, professionisti e politici si chiedono se questo momento storico di grosso e rapido cambiamento non possa essere un'occasione per ricollocare al centro delle dinamiche di sviluppo, dopo anni di oblio, un quarto dell'intero territorio nazionale costituito dalle aree interne del Paese, per la stragrande maggioranza fatto di montagne. E questa è un'ottima notizia, perché quello che da tempo la nostra Associazione Dislivelli studia e racconta attraverso la sua rivista *Dislivelli.eu*, oggi viene preso in considerazione da un numero sempre crescente di realtà della nostra società. Si tratta della rinascita di iniziative innovative legate alla terra e alla cura del territorio, all'offerta di servizi ecosistemici, allo sfruttamento sostenibile di materie prime di cui la montagna è ricca e di delocalizzazione dalle città di attività produttive compatibili con l'ambiente alpino. La narrazione di nuove attività artigianali, manifatturiere, terziarie e di tutela ambientale che nascono e prosperano in alcune valli dell'intero Arco alpino e appenninico.

L'Associazione culturale Dislivelli è partita 14 anni fa dallo studio della demografia alpina, sentinella dei cambiamenti del territorio nazionale, fotografando un timido fenomeno di ripopolamento di alcune sue parti capace di far maturare esperienze, laboratori di innovazione e nuove strade di sviluppo percorribili. Nel raccontare progetti di vita in cui uomo e natura non sono più antitetici, ma cercano le giuste strade per convivere e prosperare, l'Associazione ha fin da subito puntato su uno strumento editoriale: una rivista web open source, volutamente aperta a tutti gli interessati.

La rivista *Dislivelli.eu* è una testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Torino, nel 2019 [1] e che nel corso di questi 14 anni ha realizzato un periodico professionale da offrire al mondo dei ricercatori, degli studiosi e dei lettori interessati, un pubblico che oggi la considera un importante punto di riferimento per quanto riguarda l'informazione sugli aspetti economici, sociali, antropologici e culturali delle Terre Alte italiane.

La rivista nel corso di questi anni è cresciuta costantemente, e i lettori sono aumentati fino agli attuali 3600 iscritti alla nostra mailing list, più gli interessati che la seguono attraverso il visualizzatore ISSUU e gli affezionati dei social.

Dislivelli.eu è oggi un organo di informazione autorevole e riconosciuto, una delle poche testate periodiche rimaste nel panorama dell'informazione sui temi relativi alla montagna nel nostro Paese, frutto del lavoro, anche promozionale, di una redazione formata da specialisti, che raggiunge un numero sempre crescente di persone fortemente interessate, anche attraverso la partecipazione a numerosi eventi pubblici da parte dei membri dell'Associazione Dislivelli, che ne è l'editore.

L'autorevolezza della rivista, oltre che dai membri di redazione, è dettata anche dalla collaborazione periodica di enti prestigiosi (come Cipra Italia, Slow Food, Istituto di architettura montana del Politecnico di Torino, Fati di Montagna, Legambiente), e quella saltuaria di altri importanti specialisti punti di riferimento lungo l'Arco Alpino e Appenninico (W. Baetzing, A. Salsa, A. Bonomi, A. Machiavelli, A. Gobetti, L. Battaglini, M. Vincent. M. Revelli, A. De Rossi, solo per citarne alcuni). L'impegno dell'Associazione Dislivelli attraverso la sua rivista *Dislivelli.eu* in questi anni continua attraverso lo studio e l'analisi di fenomeni in rapido cambiamento, non ultimo il rapporto cangiante tra città e montagna, messo in luce anche attraverso una specifica ricerca [2] che ha documentato la varietà e la quantità di scambi tra la montagna e la pianura urbanizzata della Città metropolitana di Torino. Tra questi spicca la quasi totale dipendenza della città dal suo retroterra montano per quanto riguarda la risorsa acqua, seguita da una forte dipendenza dovuta alla frequentazione turistica, escursionistica e alla villeggiatura. Invece la montagna dipende dalla città soprattutto per i posti di lavoro, per i servizi e per l'acquisto delle produzioni agro-pastorali. Insomma la dipendenza della città si deve a diversità ambientali, mentre quella della montagna deriva da diseguaglianze di tipo socio-economico.

La ricerca auspica la valorizzazione delle diversità e la riduzione delle diseguaglianze con interventi sulle infrastrutture e sulla distribuzione geografica della popolazione, dei servizi e dell'occupazione. E poiché troviamo situazioni analoghe attorno a tutti i massicci montani, il caso torinese può suggerire qualche riflessione di carattere generale.

L'attenzione verso questi fenomeni aumenta, come confermano i dati in crescita della lettura della nostra rivista, ed è sintomatico di una sensibilità crescente verso la prossima "primavera" montana confermata da numerose iniziative locali e nazionali. Nel mese di novembre 2019, ad esempio, l'Associazione e la rivista *Dislivelli.eu* si è spesa per la elaborazione del "Manifesto di Camaldoli per la montagna", frutto di un incontro in cui la società civile italiana, capitanata dalla Società dei Territorialisti e delle Territorialiste, ha chiamato a raccolta sulle montagne di Arezzo tutte le realtà interessate a sostenere la rinascita delle terre alte italiane [3]. E il Ministero degli Affari Regionali e delle Autonomie, da parte sua, a partire dalla fine del 2018, ha convocato gli Stati generali della Montagna.

Segnali estremamente positivi, perché società civile e istituzioni si preparano a sostenere questi "indizi di rinascita" delle aree interne del Paese, timidi segnali di cambiamento che, non dimentichiamolo, corrono ancora forti rischi di marginalizzazione e vanno adeguatamente sostenuti. È per questo che una sfida come quella della rivista periodica *Dislivelli.eu*, sostenuta interamente dall'Associazione attraverso i proventi di ricerca e servizi, e in parte dai soci sostenitori, diventa ogni anno più importante, insieme allo sforzo di imprenditori, associazioni, chiese, movimenti e, ovviamente, amministrazione pubblica, tutti insieme tesi a tracciare nuove strade di sviluppo sostenibile a vantaggio dell'intero Paese.

Sì, l'intero paese, comprese Milano, Roma, Napoli e tutte le grandi città. Perché quando parliamo di aree interne e montagna italiana non stiamo parlando di una percentuale irrisoria della superficie del territorio nazionale, ma di quasi un quarto di esso, che se collegato adeguatamente al resto del Paese, può portare vantaggi per tutti. Ma questa grossa fetta di territorio oggi bisogna continuare a raccontarla, monitorandone i bisogni e incentivando attività politiche multilivello, a partire dai sistemi locali territoriali: comunità, comuni, province o chi per loro, regioni, politica nazionale ed europea. Perché l'auspicata rinascita della montagna va prima di tutto raccontata, creando un movimento di opinione pubblica favorevole, poi organizzata, accompagnata, e alla fine favorita da parte di chi è preposto al governo del territorio. Altrimenti è destinata a esaurirsi in un fuoco di paglia.

Note

[1] I numeri sono tutti a disposizione e scaricabili in pdf dal sito dell'Associazione al seguente indirizzo: <http://www.dislivelli.eu/blog/newsletter>

[2] <http://www.dislivelli.eu/blog/scambi-inequali-tra-territori-diversi.html>.

[3] http://www.societadeiterritorialisti.it/wp-content/uploads/2013/05/110221_manifesto.societ.territorialista.pdf).

Maurizio Dematteis, si è laureato in Scienze politiche Indirizzo sociologico presso l'Università di Torino. Giornalista, ricercatore e scrittore, si occupa di temi sociali e ambientali e di tematiche legate ai territori alpini. Attualmente dirige l'Associazione Dislivelli ed è direttore responsabile della rivista web mensile *Dislivelli.eu*. Pubblicazioni: *Avem fach en sumi. Dalla Valle di Susa alle Valli Monregalesi 14 coppie raccontano il loro sogno, realizzato, di abitare la montagna*, Chambra d'Oc 2009; *Mamma li turchi. Le comunità straniere delle alpi si raccontano*, Chambra d'Oc 2010; *Via dalla città. La rivincita della montagna*, Derive&Approdi 2017; *Montanari per forza. Rifugiati e richiedenti asilo nella montagna italiana* (di M. Dematteis, A. Di Gioia, A. Membretti), *Terre Alte-Dislivelli*, Franco Angeli Editore 2018; *Inverno liquido. La crisi climatica, le terre alte e la fine della stagione dello sci di massa*, Derive&Approdi 2023.

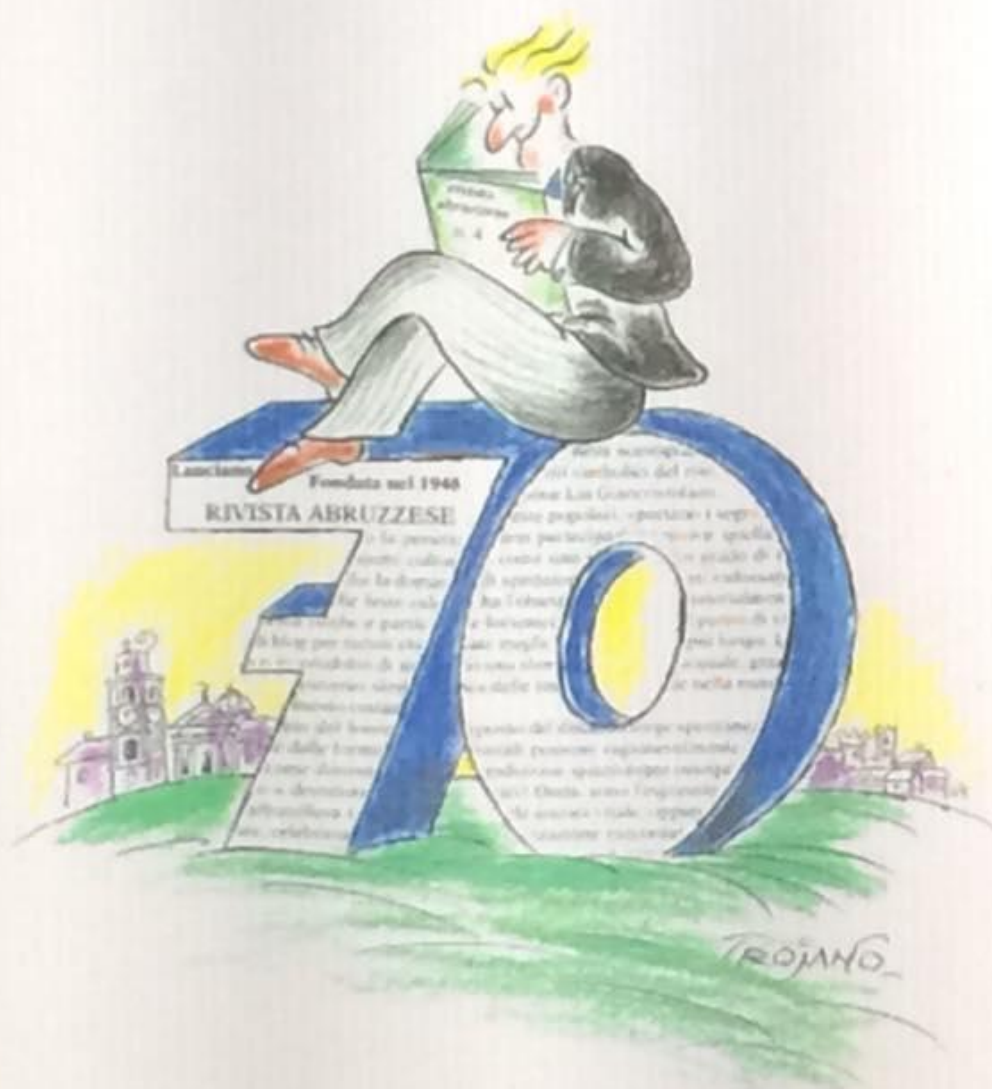
Tempi trimestrali, spazi regionali: la “Rivista Abruzzese” dal 1886 alle sfide dell’open access

RIVISTA ABRUZZESE

RASSEGNA TRIMESTRALE DI CULTURA

Anno LXX - 2017 - N. 4

Ottobre-Dicembre



di *Lia Giancristofaro*

Un numero periodico da centocinquant'anni

Nel 2003, realizzando una escursione culturalista nella storia dell'editoria abruzzese [1], mi imbattei in questa considerazione di Henri-Jean Martin, specialista della storia del libro: «Il libro non esercita più il potere che aveva una volta, non è più padrone dei nostri ragionamenti o dei nostri sentimenti, di fronte ai nuovi mezzi di informazione e comunicazione che ora abbiamo» (Martin 1994). Queste idee di Martin, presenti anche nel suo volume del 2004, trent'anni fa, quando la diffusione capillare e globale del web era ancora agli albori, mi sembrarono fantascienza. Eppure, in una accelerazione di pochi anni, è cambiato molto, e ciò che prima davamo per scontato, come la sostenibilità dei periodici sul supporto cartaceo, oggi deve essere radicalmente ridiscusso. Ma c'è di più, perché ad essere ridiscusso, oltre al supporto, è lo stesso prodotto intellettuale.

Da bambina e da ragazza non facevo che leggere; scrivo saggi e articoli dal 1994, nel 1999 sono diventata giornalista e dal 2000 dirigo un trimestrale, la *Rivista Abruzzese*. Dal 1994 a oggi, ho prodotto quattrocento, cinquecento articoli, ognuno dei quali è stato supportato da un pesante lavoro di ricerca intellettuale. Considerando l'estensione degli strumenti informatici, in particolare del Web 2.0, per una volta sola ho voluto sperimentare il nuovo modo "intelligente" di consultare e produrre testi, cioè ChatGPT: stavo stendendo un saggio critico sulla Costa dei Trabocchi (CH) e, volendo vedere se la tecnologia poteva fare di meglio, ho dato il tema a ChatGPT, che ha confezionato un articolo grammaticalmente perfetto, ma scadente nei contenuti. Piatto, banale, prono alle esigenze del mercato turistico e completamente acritico. Di fronte alla deludente performance dell'intelligenza artificiale, ho ripreso coraggio, scrivendo di getto l'articolo critico che volevo [2]. Comunque, il cambiamento è irreversibile: digitalizzati o composti direttamente "su" e "per il" computer, veicolati da invii telematici la cui fruizione è potenzialmente limitabile solo da un blackout elettrico, i saggi e gli articoli si prestano a molteplici appropriazioni e manipolazioni individuali, in gran parte incontrollabili, e quando metterò quell'articolo sul web, ChatGPT lo ingloberà senz'altro nelle sue larghe fauci.

La scrittura scientifica, anche quella delle discipline umanistiche, è da tempo stata modificata dall'intelligenza artificiale: i processi discorsivi lineari che dominano la saggistica sono stati spiazzati dai nuovi dispositivi, entrati a gamba tesa e fondati su una organizzazione della conoscenza nuova e interattiva, dominata dai collegamenti ipertestuali. Si è sviluppata una cognizione nuova, prefigurata dagli intellettuali più critici quando osservarono i primi impatti della televisione come mezzo di comunicazione di massa (cfr. McLuhan 1962).

Negli ultimi vent'anni, sono entrate in crisi molte testate storiche, come quella che ho l'onere e l'onore di dirigere. Il declino, ormai storico, dei media stampati, a cominciare dai quotidiani venduti in edicola, ha subito una accelerazione inarrestabile, pari solo alla crescente propensione per una informazione sempre più affidata ai social e agli algoritmi: una disintermediazione che diventa sovente disinformazione [3]. Come cambiano, in questo contesto scivoloso, la fruizione e la sostenibilità di un periodico culturale che si fonda sul regionalismo e sulla carta stampata? Anche se è caratterizzato dalla periodicità, dalla tempestività temporale e dalla diffusione geografica, il fascicolo della rivista ha le caratteristiche del libro: sia nella sua materialità (il fascicolo è un oggetto costituito da fogli di carta piegati, rilegati e dotati di copertina), sia nelle sue funzioni di gerarchizzazione, trasmissione e conservazione del sapere. E, come ogni libro, anche il fascicolo di una rivista è in competizione con il Web 2.0, anzi è messo in crisi da esso. Ma andiamo per gradi.

Nata nel 1886 dal volontariato competente

«La miniera va ai minatori, disse Verlengia a me, e io ora lo dico a te. Comincio ad essere stanco di tutto questo lavoro. Dal primo gennaio del 2000, il direttore della *Rivista Abruzzese* sarai tu. Domani faremo la variazione al Tribunale». Le parole di mio padre, nel 1999, mi inorgoglierono ma, nello stesso tempo, mi preoccuparono. Avrei deluso gli abbonati? E, soprattutto, sarei riuscita a conciliare questa attività culturale, squisitamente volontaristica, con il lavoro di insegnante che mi dava il pane, e con gli altri progetti culturali che portavo avanti?

Fin da ragazza avevo dato una mano ai miei nella redazione della *Rivista*. La sede era casa nostra, a Lanciano; il telefono era quello della famiglia, il magazzino era il nostro garage, nel quale non abbiamo mai potuto parcheggiare l'automobile e nemmeno il motorino, tanto era ingombro di volumi, scatole e vecchi fascicoli. Assieme a mio fratello, rispondevo al telefono, prendevo nota delle richieste degli abbonati, aprivo la posta, confezionavo pacchi di libri, riordinavo il magazzino, aiutavo a correggere le bozze, insomma, giocavo a fare la segretaria di redazione. Per anni, peraltro, casa nostra, oltre ad essere la sede della *Rivista Abruzzese*, era stata anche la sede editoriale della Casa Editrice Rocco Carabba, che mio padre aveva contribuito a rifondare nel 1966 assieme a Domenico Barbati e altri volenterosi locali, tutti animati da mecenatismo. Il grosso del lavoro, ovviamente, gravava sulle spalle dei miei genitori e su altri collaboratori assidui, disponibili a gestire e a valutare (oggi si chiama peer review) i contributi che arrivavano alla redazione: Eide Spedicato, Alfonso M. di Nola, Ireneo Bellotta, Aristide Vecchioni, Michele Scioli, Alfredo Sabella, Nicola Fiorentino, Adriano Ghisetti, Maria Rosaria La Morgia, Umberto Russo, etc.

Stagista *ob torto collo* ("se non lo fai tu questo lavoro gratuito, mi sai dire chi lo farà?"), così tuonava mio padre), nel 1994 avevo portato in redazione la novità del personal computer, confezionando io stessa l'impaginato dei fascicoli. Ma mio padre aveva continuato a scrivere di getto i suoi editoriali con la sua vecchia, amatissima Olivetti degli anni '40, che aveva comprato usata quando era adolescente in una Lanciano ancora in macerie; sicché, con molta pazienza, dovevo trascrivere gli articoli in un file Word, per realizzare ogni fascicolo della *Rivista*. Dal 1989 in poi, avevo anche proposto, e pubblicato racconti brevi, recensioni, e poi nel 1996 il primo vero articolo, su corporeità e diritti umani. Nel 1999, avevo innovato ulteriormente il periodico confezionando un sito web semplice, rivista-abruzzo.it, coi contatti e coi materiali archivistici più utili perché gli interessati conoscessero i contenuti della Rivista dal 1948 alla contemporaneità.

L'entrata della Rivista sul web e la disponibilità on line degli indici ebbero effetti imprevedibili e cominciarono a telefonare, o mandare mail, studiosi da Oxford e Berlino per chiedere la scansione di qualche fascicolo: un lavoro che facevo gratuitamente, ripagata solo dal fatto che gli articoli della Rivista erano utili e di qualità. Insomma, questo ménage dall'impronta frugale e volontaristica non consentiva di retribuire un aiuto, dunque erano i membri della famiglia ad essere reclutati nel lavoro editoriale. Lavorare gratis per la cultura è il prezzo della libertà, dell'autonomia, sottolineava mio padre per motivare il gruppo.

Insomma, con questi presupposti il primo gennaio del 2000 ho iniziato a dirigere una rivista culturale indipendente: antica (la più antica d'Abruzzo e tra le più antiche d'Europa), ma priva di sovvenzioni pubbliche, priva di pubblicità commerciale e fondata sul solo riscontro economico degli abbonati, concentrati in Abruzzo ma sparsi anche a Roma e in altre città. La procedura editoriale sobria e autogestita era la scelta di mio padre, che a sua volta l'aveva mutuata da Francesco Verlengia, di cui parleremo in seguito. La Rivista era proprietà di mio padre, ma il passaggio non era frutto di una scelta "familista": ero stata lungamente messa alla prova e, appunto, non c'erano altre soluzioni. In più, rappresentavo quella professionalità mista che, frutto di un apparente ossimoro, rispecchiava gli interessi e le passioni "miscellanee" della mia famiglia, assieme allo scarso interesse per il guadagno e alla convinzione che in provincia si riesca a fare molte più cose che nei cosiddetti "centri del potere culturale" [4]. Del resto, questa stessa formazione giuridica e umanistica ce l'aveva anche mio padre nel 1961, quando, a 23 anni, giornalista e insegnante di storia e filosofia, aveva ricevuto l'onere della direzione della *Rivista Abruzzese* dal suo rifondatore, Francesco Verlengia.

Eccolo qui, finalmente, il rifondatore: dobbiamo assolutamente parlare di quest'altro intellettuale impegnato. Verlengia, nativo di Lama dei Peligni (CH), nel 1948 era direttore della Biblioteca Provinciale "Angelo Camillo De Meis" di Chieti quando decise di dar vita alla *Rivista Abruzzese* (RA) certamente per riattivare, in regione, una coscienza civile nella neonata Repubblica Italiana, ma soprattutto per continuare il progetto editoriale che era iniziato a Teramo nel 1886 per volontà di Orazio Albi, Eugenio Cerulli, Federico Ocella, Giuseppe Savini e Vittorio Savorini, cioè la *Rivista abruzzese di scienze e lettere* (RASL); questo trimestrale portava l'impronta dello storico e bibliografo Giacinto Pannella, che l'aveva diretto dal 1892, ne aveva variato il titolo in *Rivista*

abruzzese di scienze, lettere e arti (RASLA); e nel 1919, ormai cieco, aveva dovuto chiudere la difficile impresa editoriale.

La RASLA teramana segnò (e costruì) la vita intellettuale regionale per oltre trent'anni: pubblicò ricerche di storia, storia dell'arte, archeologia, filosofia, filologia, linguistica, dialettologia e scienza del folklore. Il periodico che recepiva il fervore positivistico e naturalistico di fine Ottocento e, pur nel sostanziale eclettismo dei suoi articoli (entrava in ogni campo di studio), era luogo di riflessioni coerenti sulla realtà regionale, sulla sua vita culturale, sui suoi maestri d'arte e di pensiero, sui suoi circoli, sulle sue comunità. Questo regionalismo espresse prospettive tutt'altro che municipali, in uno sforzo di rinnovamento scientifico che si intrecciava all'evoluzionismo e ai grandi movimenti culturali italiani ed europei. La RASLA fu, nei suoi 34 anni di complessiva presenza, il primo, organico tentativo di esplorare e dar voce alla storia e ai talenti del territorio regionale, superando la grettezza e la chiusura del parrocchialismo, del campanilismo e del provincialismo [5]. Un regionalismo illuminato e aperto insomma, come mostra la presenza, sulla testata, di voci extraregionali, in una illuminata attività di confronto, in una visione pratica e "civile" dell'idea antropologica di cultura, col limite (che è da contestualizzare) di una scarsissima partecipazione femminile.

Dal buio del 1919 alla rinascita del 1948: altre caratteristiche della "miscellanea"

Ricca di articoli di storia, ma anche di etnologia, sociologia, letteratura e politica, la miscellanea teramana, priva di pubblicità commerciale, stampata dalla Tipografia del Corriere abruzzese (Teramo) e distribuita sia nelle librerie, sia tramite abbonamento postale, si reggeva sui ricavi delle vendite. In queste condizioni, era impensabile ricavarne una retribuzione professionale, e tutto gravò sulle generose spalle del direttore Giacinto Pannella, prozio del politico radicale Marco Pannella, che negli ultimi anni del periodico doveva essere esausto, oltre che malato agli occhi, tant'è che morì dopo qualche anno. Nel 1919, la coerenza di Pannella e degli altri attivisti non consentì alla testata di uniformarsi al nuovo sentimento dominante, nazionalista, colonialista e poi fascista, sicché la RASLA smise di uscire. Sorte migliore ebbe, in questa nuova temperie, il *Bullettino della Deputazione abruzzese di Storia Patria*, organo della Società di Storia Patria "Anton Ludovico Antinori" degli Abruzzi, che nel frattempo era stata costituita all'Aquila per iniziativa dello storico Vittorio Savorini, che aveva fondato sia la RASLA, a Teramo, sia la Deputazione abruzzese di storia patria, all'Aquila. Con la dismissione della RASLA, insomma, il *Bullettino* restò la principale testata di studi regionali durante il ventennio.

Fino al 1943, la regione rimase estranea a contatti diretti con la guerra e il conflitto era vissuto come un evento lontano, se non per la presenza dei campi di internamento in ben 15 comuni e per la crisi di aziende importanti, come ad esempio l'editrice lancianese Rocco e Giuseppe Carabba. Il peso dello status di "periferia" ha declassato la regione sullo scacchiere nazionale, slegandola dal contesto politico contingente e penalizzando la rappresentazione della guerra in Abruzzo; in realtà, dopo il bombardamento di Pescara, con migliaia di vittime, e la fuga di Vittorio Emanuele III e Pietro Badoglio (si imbarcarono in direzione di Brindisi da Ortona a Pescara), la regione venne occupata dalla linea Gustav, con eccidi e rastrellamenti, mentre le reazioni dal basso si coagulavano nel movimento partigiano.

Alla fine del conflitto, il territorio si proiettò in avanti (si pensi all'exploit demografico e industriale di Pescara nel dopoguerra), in una sorta di oblio popolare delle sofferenze patite e corsa verso lo sviluppo economico. Parallelamente, la "svolta" della promulgazione della Costituzione, lo "*spirito della Costituente*" e l'affermarsi di una democrazia plurale stimolavano conoscitori ed estimatori della vecchia RASLA a mettere in atto la rifondazione. Nel 1948, come vuole l'uso linguistico di "ri-allevare" gli antenati defunti dando il loro nome ai nuovi nati, la *Rivista Abruzzese di Lettere, Scienze e Arti* viene rifondata, in una continuità grafica e metodologica, ma sfrondata nel nome, come *Rivista Abruzzese* (RA). Questo volle Francesco Verlengia, quando nel 1948 realizzò quell'atto ideale di rinascita a Chieti, nella Biblioteca Provinciale "Angelo Camillo De Meis", da lui diretta.

Come la RASLA, la RA si occupa di storia regionale nei suoi vari aspetti, con gli strumenti dell'epoca e secondo una prospettiva analitica e critica che la porta all'eclettismo; e anche in questo caso è proprio il suo carattere di "miscellanea" a garantirne la leggibilità e il riscontro pubblico, visto che questa tradizione pubblicistica deve necessariamente avere il riscontro e la collaborazione degli abbonati per poter pagare le spese tipografiche. Anche in questo caso, il lavoro redazionale non trova il margine per la retribuzione, una volta pagata la stampa di ogni fascicolo.

I fascicoli trimestrali, stampati a Chieti dalla Tipografia Marchionne, rinvigoriscono l'impronta peculiare (e anche grafica) della rivista di Pannella e anche di esperimenti editoriali più brevi [6]. Nella neonata Repubblica, con addosso ancora il sangue e le macerie della guerra, la RA segna una rinascita morale e civile e si fa portavoce dell'urgenza di ricomporre, rinnovandola, la tradizione culturale regionale. Si tratta, ribadisce Verlengia, di realizzare una "rivista varia e plurale", aperta democraticamente "a tutte le correnti" del pensiero e "a tutte le manifestazioni dello spirito", nell'obbiettivo di costituirsi come "il riflesso" e "lo stimolo" dell'intera vita culturale della regione [7]. Sui fascicoli compaiono, in effetti, i principali nomi della cultura abruzzese, realizzando un utilissimo archivio di informazioni e di approfondite referenze critiche. Accanto a Francesco Verlengia, troviamo Alberto Scarselli, Valerio Cianfarani, Giovanni De Caesaris, Guido Torrese, Mario Perilli, e poi altre personalità residenti nei centri e in periferia e dalla costa alla montagna (Luigi Rivera, Corrado Marciani, Vincenzo Balzano, Pio Costantini, Luigi Polacchi, Ermanno Circeo, Mario Zuccarini, Raffaele Borrelli, Carlo De Paulis) o anche fuori regione (si pensi a Ettore Paratore). L'entusiasmo per la rinata corrente degli studi di *abruzzesistica* non oscura la necessità di tenere presente il quadro nazionale e internazionale, e la valutazione degli articoli da parte del comitato redazionale stimola i collaboratori ad un continuo aggiornamento e garantisce la loro indipendenza di giudizio. In un momento in cui la Democrazia Cristiana e un certo conservatorismo intellettuale risultano particolarmente pervasivi, la RA riesce a mantenere intatta la sua autonomia e la vocazione libertaria dei collaboratori, come mostrano le polemiche di cui sono intessute le pagine del periodico fino ai nostri giorni.

Da Verlengia ai Giancristofaro

Nel 1961, la RA viene stampata a Chieti fino al n. 2 (aprile-giugno). Quell'estate, Francesco Verlengia ha problemi di salute e affida la redazione del trimestrale a Emiliano Giancristofaro, giovane studioso e giornalista dalle umili origini ma eclettico e promettente, tanto da essere stato segretario di Luigi Russo per un breve periodo presso la Normale di Pisa. Giancristofaro, incaricato da Verlengia come caporedattore volontario, confeziona i fascicoli e li fa stampare a Lanciano dalla Cooperativa Editoriale Tipografica "C.E.T." (le maestranze provenivano dalla ex Carabba, fallita e liquidata pochi anni prima). Con l'aggravarsi delle sue condizioni di salute, nel 1964 Verlengia si disimpegna ulteriormente dal lavoro editoriale e cede a Giancristofaro anche la titolarità della RA, che viene dunque registrata alla Cancelleria del Tribunale di Lanciano, città dove il risiede il caporedattore; dal 1964, il periodico risulta edito a Lanciano, pur continuando a figurare la direzione di Verlengia fino al 1966, anno che ne precede la morte [8].

Dal fascicolo di gennaio-giugno del 1966, la RA si propone, quindi, con la direzione unica di Emiliano Giancristofaro e con quei tratti definitivi arrivati fino ai giorni nostri. Scorrendo infatti i frontespizi degli anni Sessanta, notiamo un prevalente indirizzo storico-letterario-etnologico-ambientalista, che fa convergere la letteratura (per lo più moderna e contemporanea), la documentaristica storica, lo studio delle arti (plastiche, pittoriche e architettoniche), i fatti riguardanti la vita culturale della regione, gli studi linguistici e folklorici, con aperture a interventi diretti di poeti e scrittori, in una missione di accorata militanza e di intellettualismo "organico". La documentazione etnografica e i saggi ispirati ai processi di salvaguardia ambientale rispecchiano, in particolare, gli interessi specifici di Emiliano Giancristofaro, che inserisce nella seconda di copertina del periodico gli asterischi, che sono brevi note sui costumi che cambiano, sulle nuove realtà economiche e di pensiero, sui fenomeni riconducibili alla dimensione delle minoranze.

Dagli anni Sessanta, sotto la direzione di Emiliano, troviamo pure i fascicoli monografici, sia di taglio miscelaneo che con lavori di singoli studiosi. Il primo è proprio il n. 1-2 di gennaio-giugno 1966, a direzione unica di Giancristofaro: *Omaggio a Benedetto Croce* per il centenario della sua nascita, a cui seguono quello sulle *Ragioni della opposizione alla installazione di una raffineria di petrolio nella costa abruzzese* (la inutile e devastante Sangro Chimica, che il gruppo RA contribuì a allontanare), quello di *Omaggio a Corrado Marciani*, quello con l'inedito di Benedetto Croce, *Esuli*, quello di *Omaggio a Beniamino Rosati*, medico e intellettuale impegnato anche lui nelle battaglie ambientaliste.

Dal 1974, accanto al periodico, compaiono i *Quaderni della Rivista Abruzzese*: si tratta di volumi autonomi, di monografie vere e proprie, scaturite dai materiali della Rivista. La collana dei Quaderni ne conta ormai 130 e i nomi degli autori sono validi (cfr. www.rivista-abruzzese.it/quaderni). A partire dal 1967, tra i contributi di studiosi non abruzzesi, troviamo la presenza gigantesca di Alfonso M. di Nola, storico delle religioni e intellettuale a tutto tondo, che aveva scelto la RA come spazio privilegiato per la sua scrittura, pubblicata anche postuma a cura di Ireneo Bellotta e Emiliano Giancristofaro.

Tra il 2000 e il 2020, sotto la mia direzione, RA diventa una casa editrice vera e propria, e accanto ai Quaderni presenta altre due collane: *Abruzzo religioso* e *Strumenti della conoscenza sociale*, finalizzate a raccogliere volumi di interesse prevalentemente etnologico, sociologico e storico-religioso. Quella che l'archivista Buccella definisce "fase frentana" è ancora in atto, con una fioritura che nel 2028 compie ottant'anni: la RA ha continuato il programma "storico" delle sue ricerche, ma ha accresciuto il numero dei collaboratori e quello delle rubriche, ha esteso i suoi interventi nei settori dell'attualità sociale e politica e ha sviluppato le sue attenzioni verso tematiche di salvaguardia dei monumenti e del territorio, esprimendo così un rigore civile e morale che fa da corrispettivo alla dichiarata rinuncia alla pubblicità commerciale e ai sostegni diversi da quelli dell'abbonamento [9]. Nel 1997, a cinquant'anni dalla rifondazione, il grande archivio della RA viene considerato come il segno della capacità di riflettere e produrre critica culturale in periferia [10]; viene considerato come la testimonianza della capacità intellettuale di guardare al ceto subalterno, evitando le sterili e autoreferenziali piaggerie politiche e accademiche [11]; viene considerato come lo specchio della ricerca intellettuale in un territorio stravolto da una profonda metamorfosi, quella del boom economico e dell'industrializzazione: una ricerca che ha unito un gruppo di studiosi, coagulando una famiglia allargata attorno all'eccentrica leadership di Emiliano Giancristofaro [12].

Oggi, il nome-guida della *Rivista Abruzzese*, definitivamente dotto e mutilato delle ridondanze del 1886, offre continuità ad una linea di discendenza che da 137 anni poggia sul volontariato competente, sulla libertà intellettuale e sul desiderio di operare per il bene comune, in un territorio specifico, e attraverso la lente universalistica della cultura. Idealmente, è quel monumento che i lettori e i collaboratori ogni giorno scelgono di abitare, frequentare e migliorare, come suggerisce l'assioma sulla memoria collettiva: «Non esiste una memoria universale: ogni memoria collettiva ha per supporto un gruppo limitato nello spazio e nel tempo» (Halbwachs 1949: 155-162). Una sigla che ha unito, e continua a unire, gruppi limitati nello spazio e nel tempo, ma è proprio grazie a questa limitatezza che è stato possibile costituirla come "comunità della memoria".

Tra i periodici più antichi d'Italia: il problema dell'accessibilità

Tra i bilanci degli enti pubblici e privati, a volte discutibilmente diretti da personaggi non particolarmente dotati di "virtù pubbliche" e adusi a distribuire fondi "a pioggia" per attività di paccottiglia letteraria, non troviamo, e mai troveremo, il nome della *Rivista Abruzzese* come destinataria di emolumenti e sovvenzioni: nessuna questua da parte di una rivista che preferisce essere libera. Sono gli stessi protagonisti della RA, nella regione di Flaiano e di Silone, a scegliere di autofinanziare la propria scrittura, pur di non ricevere, appunto, le richieste "intellettualmente disoneste" di recensire la paccottiglia in modo compiacente e lodare iniziative esecrabili. Ma in questa

famiglia virtuale l'età media è sempre più elevata, e il carico gravante sulle spalle della Redazione rischia di sbilanciarsi, mettendo a rischio la prosecuzione dell'impresa.

Attualmente, il periodico è portato avanti da me, nelle vesti di direttrice; da mia madre, che quasi ottantenne gestisce la redazione del fascicolo e il rapporto con gli abbonati; e da una tipografa, anch'essa donna, che gestisce la stampa e la spedizione. Siamo, insomma, al simmetrico opposto di quanto succedeva nelle pagine della RASLA ottocentesca e della prima RA, dove le donne non lasciarono traccia. Nel 2020, mi sono cancellata dall'Albo dei Giornalisti Pubblicisti; da allora il direttore responsabile del periodico è mio fratello Enrico, giornalista professionista che gratuitamente offre copertura legale alla testata. Ma in queste condizioni, inevitabilmente, c'è da porsi il problema del futuro. Sul desktop del computer della Redazione, c'è una formula fissa, che mestamente risponde a quanti chiedono un contratto di collaborazione: *Gent. mo/a, grazie per aver proposto il Suo competente lavoro. La Rivista Abruzzese non usufruisce di fondi pubblici, né di ricavi per pubblicità commerciale (che non effettua), dunque a malapena copre le spese tipografiche. Lavorando solo per passione, non è possibile retribuire il lavoro redazionale.*

Questa non è un'azienda: economicità e problemi di open access

Attualmente, la Rivista Abruzzese conta circa 200 abbonati: la metà, rispetto a quelli dell'anno in cui ho cominciato a dirigerla. Oltre a dedicare alla storica testata almeno 4-5 ore di lavoro settimanale, ospito in casa l'archivio e la redazione, riproducendo l'impostazione di una testata che per nessun motivo può accettare pubblicità commerciale e altri finanziamenti che non siano l'abbonamento dei lettori, che è di 40 euro (10 euro per fascicolo). Un'impostazione che, peraltro, consente di avere il riscontro diretto del valore della pubblicazione che, qualora scemasse, scatenerrebbe una fuga collettiva. Al contrario, la stampa "assistita" rischia di offrire stampelle a pubblicazioni che, a fronte di una informazione di scarsa qualità, corrispondono ai desiderata delle istituzioni (cioè delle persone) che appoggiano il finanziamento. Va da sé che questo tipo di rivista, scientifica e senza illustrazioni a colori, intercetta un pubblico di nicchia, così come era nelle intenzioni del 1886 e del 1948.

Non c'è dubbio alcuno che una simile rivista, come tutte le altre attività produttive, possa beneficiare dall'introduzione di competenze gestionali, anzi ne ha sicuramente bisogno. Ma queste competenze devono intrecciarsi con la missione e con le specificità del periodico come istituzione scientifica regionale. In particolare, non ha senso pensare a queste competenze gestionali in termini di una meccanica trasposizione aziendalistica, in quanto questo antico periodico non è un'azienda con scopo di profitto.

Considerando i bassi numeri della popolazione che possa interessarsi a questo tipo di pubblicistica, distribuire i fascicoli nelle edicole non avrebbe alcun senso, dati i costi altissimi che comporterebbe una capillarizzazione commerciale. L'abbonamento è l'unica soluzione. Insomma, fin dal 1886, il periodico ricava risorse dalla vendita dei fascicoli, ma queste risorse sono una goccia nel mare, per quanto riguarda la sua sostenibilità finanziaria, che dipende essenzialmente dal volontariato della Redazione e dalle donazioni dei pochi abbonati sostenitori, tra cui non spiccano certamente gli Enti pubblici. Fino a pochi anni fa, infatti, erano abbonate quasi tutte le biblioteche regionali e comunali, oggi venute meno a causa delle loro restrizioni di bilancio [13]. Ad alcune piccole biblioteche, che accuratamente chiedono l'invio nonostante la loro mancanza di fondi, continuiamo a mandare i fascicoli gratuitamente; in altri casi, chiediamo un'offerta libera. Al contrario, le biblioteche di importanti università inglesi, tedesche, francesi e americane continuano ogni anno ad abbonarsi. Per soddisfare gli abbonati stranieri, abbiamo arricchito gli articoli con abstract e keywords, pur mantenendo la lingua italiana.

L'abbonamento, qualora applicato con eccessiva rigidità, rischierebbe di trasmettere un'idea elitaria e discriminante della cultura. E chi conosce il ragionamento sugli impatti socioeconomici della cultura sa che è meglio assicurarsi la partecipazione culturale attraverso la fruizione gratuita (così fa la rivista *Dialoghi Mediterranei*); sicché, dal 2020, ai giovani lettori che ne facciano richiesta viene offerta la possibilità di leggere la Rivista con un contributo inferiore rispetto alla cifra standard

dell'abbonamento annuale. Insomma, facendo un bilancio, il sostegno di pochi riesce ad assicurare l'equità sociale e il periodico non emargina i contributori dalle capacità di spesa assenti o limitate; dunque, nonostante l'onda d'urto di una generale débâcle del comparto pubblico, questo periodico si sforza di essere inclusivo.

Ormai da un secolo e mezzo, gli abbonamenti e il nucleo familiare della Redazione aiutano a stampare il periodico, ma non sono sufficienti ad assicurarne il futuro. Il problema si porrà quando io o mia madre, per sopraggiunti limiti di età e di resistenza fisica, non saremo più in grado di portare avanti l'iniziativa né di custodire nelle nostre abitazioni il patrimonio cartaceo e informatico della RA: quel giorno, si verificherà ciò che è successo nel 1919 alla RASLA di Pannella, cioè la chiusura della testata, oppure ciò che, con maggiore fortuna, è successo nel 1961 alla RA di Verlengia, cioè il passaggio della testata ad un giovane idealista.

Vent'anni fa, il movimento per la "scienza aperta", cioè la distribuzione gratuita dei risultati della ricerca su Internet, ha avuto un successo crescente nel mondo. Chiamato "open access" dai suoi iniziatori, si trattava inizialmente di rispondere all'onnipotenza di certi gruppi editoriali americani o inglesi (Springer, Elsevier, Wiley, Taylor & Francis, ma a livello nazionale succede la stessa cosa coi "soliti noti"). Questi chiedevano importi sempre più elevati, sia dai ricercatori per diffondere il loro lavoro, sia dalle biblioteche che volevano abbonarsi alle riviste. I settori interessati in primo luogo sono stati la medicina, la biologia, la fisica e la matematica (scienza, tecnologia e medicina, le famose STEM), tutte discipline in cui la ricerca viene svolta e pubblicata in lingua inglese. Nelle scienze umane e sociali (SHS), discipline notoriamente "povere", la storia si è svolta in modo diverso. Per esempio, in Italia, le iniziative di open access sono state accolte con grande favore da riviste e testate universitarie, che appunto dispongono di finanziamenti interni. Queste hanno trovato un'opportunità per rendere disponibili i propri archivi su Internet a un costo molto inferiore a quello richiesto dalle piattaforme americane, come l'archivio delle pubblicazioni scientifiche JSTOR.

Al momento, non è possibile aprire l'archivio della RA all'open access: la testata, infatti, non è rientrata nei finanziamenti del PNNR finalizzati alla digitalizzazione degli archivi privati. Nella latitanza delle istituzioni, non è neppure possibile investire su una ristrutturazione generale dell'impresa editoriale e del sito web, dove da vent'anni inserisco io stessa i contenuti con perizia casalinga (cfr. www.rivista-abruzzese.it). Insomma, per le riviste accademiche sono le istituzioni che pagano, ma per le riviste come RA, che pure dal 2012 è accreditata ANVUR per le aree 08, 10 e 11, chi paga? Nessuno, dunque dobbiamo continuare a pubblicare sulla carta, in attesa di estinguerci. Del resto, chi investirebbe nella digitalizzazione dei fascicoli di RASLA e RA che vanno dal 1886 al 1996? Chi investirebbe nella digitalizzazione di una rivista cartacea e in lingua italiana, dunque non immediatamente internazionalizzabile? Come direttrice e membro del comitato editoriale, sono ovviamente impegnata a preservarne l'esistenza, ma percepisco il rischio di vedere scomparire la RA, insieme a decine di altre storiche testate: una dismissione che segnerebbe un irreparabile impoverimento dello spazio del dibattito intellettuale e scientifico regionale e nazionale. Inoltre, a ben guardare, qualora rimanessero solo le riviste finanziate, ci si avvierebbe verso una produzione scientifica e intellettuale pericolosamente soggetta a valutazioni di merito che determinerebbero, dall'alto, cosa è opportuno studiare, da quale angolo e con quale linea editoriale [14].

E non è neppure giusto uniformarsi: gli effetti della digitalizzazione della conoscenza sono talvolta deplorabili, sia per i lettori anziani, che desiderano il supporto cartaceo, sia per gli studenti. Gli insegnanti stanno già sperimentando, a fronte di una facilità di accesso al sapere digitalizzato, la difficoltà di far capire ai giovani che un risultato scientifico non galleggia da solo su Internet, ma che è il frutto di una riflessione individuale e collettiva, e che tale articolo è stato scritto, valutato, editato e infine pubblicato in lavoro collettivo di mesi o anni fondato su una coerenza, una tradizione di studi e di impegno intellettuale. Se tutto è aperto e immediatamente accessibile, e apparentemente libero, questo paziente lavoro di ricerca, spiegazione e contestualizzazione diventerà del tutto invisibile e, assieme ad esso, diventeranno invisibili il tempo e il sacrificio che ogni lavoro richiede.

La logica dell'open access, del resto, è ricchezza e flagello: da un lato, emerge l'appello alla generosità delle "élite" intellettuali affinché si crei una grande comunità del sapere. Dall'altro lato,

nella nuova economia della conoscenza, il lavoro del ricercatore è privatizzato da terzi che non lo pagano o, come nel caso di RA, pagano solo la stampa del suo lavoro. Così, il capitalismo è riuscito a investire totalmente un settore che si è sempre creduto impermeabile ad esso, cioè quello delle scienze umane, ed è riuscito ad alienare i ricercatori, riducendoli proprio come gli altri lavoratori. A questo punto, meglio arroccarsi e rimetterci di tasca propria, come fa il gruppo di RA, mantenendo la proprietà: dalla direzione fino all'ultimo dei lettori, si ritiene giusto continuare così, evitando di ossequiare finanziatori potenti quanto oscuri.

Per concludere

La crisi che stiamo vivendo è forse più radicale di quelle che hanno accompagnato la comparsa e poi lo sviluppo della stampa nel XV e XVI secolo, poiché l'avvento delle risorse digitali modifica le regole della scrittura e lo statuto del diritto d'autore. Sembra che la tecnologia digitale ci stia incoraggiando a sviluppare nuovi tipi di interrogativi sul nostro rapporto con i libri e sulla cultura "discorsiva" che ci è stata lasciata in eredità dal XIX secolo, quando la scolarizzazione di massa aveva innalzato lo status dei libri per farne il veicolo per eccellenza della cultura, a scapito degli altri mezzi di comunicazione.

Non è certo compito di questo articolo ribadire la supremazia storica del libro e del fascicolo cartaceo; semmai, sarebbe utile, in futuro, analizzare i fascicoli di RASLA e RA a cavallo di tre secoli (Ottocento, Novecento e Terzo Millennio) per evidenziare lo status e le funzioni di questa testata nella costituzione, definizione, trasmissione e distribuzione della conoscenza. Mi viene, in tal senso, spontaneo ricordare il lavoro che facevo, nei primi anni del Duemila, sulle imprese editoriali e sulle pubblicazioni abruzzesi erudite tra XVIII e XIX secolo. Iniziative, tendenze intellettuali, ancoraggi geografici e peculiarità che possono emergere incrociando prospettive globali, quantitative o microstoriche, assieme alle prospettive filologiche, di storia culturale, di storia intellettuale o di storia delle idee.

In tal senso, potranno essere sicuramente utili gli indici ragionati della *Rivista Abruzzese* che, pubblicati nel 1997 e nel 2017, abbracciano settant'anni e suppliscono in parte alla incompletezza della digitalizzazione del periodico. La completa digitalizzazione di questo corpus e la sua elaborazione tramite un apposito database fornirebbero l'accesso a materiali che sono sconosciuti o trascurati nelle analisi incentrate sul semplice materiale cartaceo. Portando alla luce le reti dei professionisti e dei dilettanti che partecipano alla costruzione di una cultura scientifica, potremmo fare una cernita e una indicizzazione di tutto ciò che ha interessato, o non ha interessato, gli studiosi e gli aspiranti tali. Ma, appunto, si tratta ancora di un progetto.

Chiudo con quella che era l'ossessione di Emiliano Giancristofaro, e che è diventata anche la mia: la puntualità delle uscite trimestrali. La periodicità, infatti, è una dimostrazione di rispetto per i lettori e ritma la conoscenza. Sicché la periodicità della RASLA e della RA testimonia – e al tempo stesso realizza – una accelerazione dell'informazione, che viene diffusa in modo costante ed aumentato nelle case dei lettori. E chi dice cadenza dice anche sequenza: la RA è fatta di articoli, ma anche di recensioni ad opere scientifiche e letterarie, e di notizie polemiche denominate "Lettere alla Rivista". Interessante è, in tal senso, la costruzione inevitabile di una rete di "corrispondenti" che è territoriale e, allo stesso tempo, specialistica. Dunque, l'esperto di ceramica abruzzese verrà menzionato e consultato su questo tema assieme ai suoi omologhi, in un dialogo virtuoso che non è immune da confronti anche serrati. Gli articoli, per scelta redazionale, non sono mai anonimi: al massimo, essi recano le iniziali dell'estensore del saggio.

In questo modo, il periodico intesse un dialogo tra attori geograficamente, politicamente e religiosamente dispersi (alcuni di questi attori abruzzesi vivono in altre regioni italiane, o all'estero), in un colloquio pubblico che, in quanto tale, è molto più fermo sia della corrispondenza privata, modalità privilegiata nella comunicazione scientifica, sia della comunicazione sui social network come i blog, come Facebook o come Twitter. Questo scambio pubblico è basato sull'imperativo della notizia, che col passare del tempo diventa conoscenza storica, e come tale è fruibile, leggendo le

annate della rivista. Sicché questo periodico, distribuito in fascicoli (chiamati numeri), lungi dallo sviluppare una conoscenza discorsiva lineare, implementa una conoscenza frammentata, mista, trasversale, critica: un flusso scientifico che, prodotto da redattori, recensori e studiosi, invita i lettori a seguire questo ritmo intervallato.

La copertura geografica della rivista è ampia e irregolare e non tralascia le zone periferiche, persino esterne: questo testimonia un certo potere di integrazione, parallelamente alla capacità di promuovere un particolare territorio e rimettere al centro le competenze e le qualità individuali, al fine di modificare le gerarchie sociali e istituzionali. La periodicità, l'attualità, il laicismo e la reperibilità di questo tipo di stampa hanno consentito lo sviluppo di un dibattito regionale pubblico, frutto di un tratto politico generale osservato dalla fine del XIX secolo. Solo un periodico, sembrano dire Verlengia, Pannella e Savorini, può documentare la/le verità e cristallizzare una sfera pubblica di interessi che distolga i politici dal guardare solo il tornaconto di pochi. Insomma, la RASLA e la RA hanno tratteggiato i contorni di una cultura regionale basata su conversazioni di individui che in luoghi semipubblici (associazioni, biblioteche, circoli) trasmettono conoscenze e mettono a nudo i propri errori, assieme agli errori altrui.

Eclettismo e tensioni trasversali

La parabola di questa rivista scientifica non è solo legata alla crescita generale della stampa e alle esigenze della comunicazione scientifica, ma anche alla predilezione per l'eclettismo e per un rapporto trasversale con l'autorità scientifica accademica. Il desiderio di attuare una cooperazione tra studiosi accentua una nuova prospettiva, favorita dalla critica della centralizzazione dell'ordinamento delle scienze. Attraverso questo periodico, gli studiosi raccolgono e verificano insieme il sapere, gettando le basi per una nuova amministrazione del sapere stesso. La rivista diventa, dunque il veicolo per la sottomissione della conoscenza al vaglio pubblico al fine di proteggerla dall'errore e dal dogmatismo, come sottolinearono Eide Spedicato Iengo e Alfonso M. Di Nola [15].

La forma dell'eclettismo e il genere scientifico della rivista rispondono oggi all'espansione del mercato e alla percezione contemporanea di un "diluvio di scritti" (come è noto, gli scrittori sono più dei lettori). In questa abbondanza nessuno, nemmeno il più grande studioso, può più rivendicare la sua totale competenza su un argomento. Nell'ascesa di una socialità accademica e intellettuale, di una "cultura della conversazione" in cui fioriscono gli studi su un territorio specifico, la lettura, cioè il vaglio critico di un lettore competente, serve quindi alla formazione di un'autonoma facoltà di giudizio, che può essere allenata e controllata sia nell'ambito della conversazione "viva", sia nella verifica sul terreno delle informazioni riportate dal singolo articolo. Sicché, prima di essere pubblicati, alimentando l'eclettica raccolta di articoli che è il fascicolo, i contributi vengono discussi nella redazione e, da almeno dieci anni, sono oggetto di una *peer review* anonimizzata [16]. Ovviamente, nel corso di centocinquanta anni le tecniche di lettura sono profondamente cambiate. Fino agli anni '50, sulle pagine della Rivista si avverte una preoccupazione generale per la moralizzazione del pubblico dei lettori, parallelamente all'affermazione dei giudizi personali. Dagli anni '60 in poi, con la direzione di Emiliano Giancristofaro, si afferma piuttosto una socializzazione del giudizio, finalizzata allo stimolo di un'autonomia del pensiero, distanziata sia dal dogmatismo autoreferenziale di chi guarda il mondo dalla sua "turris eburnea", sia dal pensiero avido, carrierista, egoista, incapace di individuare un bene comune.

Questo discorso meriterebbe di essere approfondito in seno ad uno studio sulle alfabetizzazioni e sulla capacità di comprendere e utilizzare le informazioni del periodico. Per secoli, un piccolo numero di scrittori si è contrapposto a migliaia di lettori. Nel corso del XX secolo, la crescente estensione della stampa ha messo a disposizione dei lettori nuovi strumenti anche locali, e un numero sempre maggiore di essi si trova occasionalmente impegnato sia nella lettura, sia nella scrittura. Si è cominciato con le "lettere" che la stampa concedeva di pubblicare ai suoi lettori, si è passati attraverso la pubblicistica locale, e infine si è arrivati al giorno d'oggi, quando non c'è nessuno che non sia in grado di pubblicare da qualche parte, anche sui social network, le proprie osservazioni su opere

letterarie o cinematografiche. La differenza tra autore e pubblico tende così a perdere il suo carattere fondamentale, e il lettore è sempre pronto a diventare uno scrittore. Lo specialista, che è dovuto diventare tale in un processo formativo estremamente differenziato, può in qualsiasi momento trovarsi in concorrenza con un dilettante dalle qualità insospettabili, come anticipava Walter Benjamin nel 1936.

Nella *Rivista Abruzzese* di oggi, le competenze scientifiche non si basano solo su una formazione specialistica, ma su un patrimonio comune di saperi che oggi, anche attraverso i social network, spinge per la sua massima diffusione e continua a realizzare una formazione pubblica del discorso. In parole povere, il lavoro degli accademici si intreccia col contributo dei non accademici, in una porosità che fa bene al sapere. Un diario di mio padre riporta una frase di Vittorio Imbriani del 1877, sempre attuale: «Tutti, chi più chi meno, fanno delle lettere un mestiere, una professione, o, se non altro, un mezzo per raggiungere fini e vantaggi personali. Io, francamente, no. Per quanto mi frughi nell'animo, non ci trovo brama di vantaggio personale o cura dell'interesse proprio. Nelle lettere e in politica, personalmente non ho cercato nulla, fuorché la soddisfazione di un'attività onesta, disinteressata, utile all'universale» [17].

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] In seguito, nel 2004 e nel 2009, su questo argomento pubblicai *Rocco Carabba. Una vita per l'editoria, e Rocco Carabba (1854-1924). Le edizioni scolastiche e "per giovanetti"*. Sono tuttora impegnata in una lunga etnografia sui processi di patrimonializzazione della stampa culturale in atto in Abruzzo e soprattutto a Lanciano, dove hanno sede sia la Rocco Carabba, sia la *Rivista Abruzzese*. Il lavoro verrà pubblicato nel 2026.

[2] Cfr. Lia Giancristofaro, *Quando il margine diventa centro. Trabocchi e (dis)orientamenti patrimoniali*, in "Rivista Abruzzese", LXXVI, 2 (2023): 83-92.

[3] Lo ribadisce il Censis nel 18° Rapporto sulla comunicazione, intitolato "I media della crisi", presentato a Roma venerdì 16 dicembre 2022.

[4] A quasi trent'anni, con una formazione umanistica, giuridica e politica, ero un'insegnante e avevo già pubblicato, a mie spese, libri e articoli sulla storia del folklore regionale, sui diritti umani e sull'espatrio di tanti abruzzesi in Canada, Argentina, Australia. Stavo per discutere la tesi in Histoire et Civilisation presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales a Parigi. In più, ero abilitata sia come revisore dei conti, sia come patrocinante legale, sia come giornalista, insomma ero iscritta in differenti albi professionali.

[5] Cfr. il saggio di Lida Buccella, all'epoca Responsabile del Centro Servizi Culturali di Chieti e curatrice degli indici per il Cinquantenario della Rivista Abruzzese (1997), *Un profilo storico della Rivista Abruzzese, ne I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 3-10.

[6] Si pensi a *L'Abruzzo* di Javicoli e Capuano (1920-1922), ma anche al *Giornale Abruzzese* di Pasquale De Virgiliis, stampato prima a Chieti e poi a Napoli e, andando a ritroso, a *Filologia Abruzzese*, periodico stampato a Chieti nel 1836. Cfr. su questo argomento Mario Cimini 1997; 1999; 2001, e Buccella 1997 (cit.).

[7] Dalla prefazione di Emiliano Giancristofaro a F. Verlengia, *Scritti (1910-1966)*, Rivista abruzzese, Lanciano 2007: 5-11.

[8] Ivi.

[9] Cfr. Lida Buccella 1997.

[10] Sandro Galantini, *Il ruolo della Rivista nella cultura del Novecento*, in *Un profilo storico della Rivista Abruzzese, ne I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 13-18.

[11] Alfonso M. di Nola, *Questa rivista*, in *Un profilo storico della Rivista Abruzzese, ne I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 23.

[12] Eide Spedicato Iengo, *La Rivista e la ricerca sociologica*, in *Un profilo storico della Rivista Abruzzese, ne I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 29-30.

[13] Il mancato rinnovo delle biblioteche abruzzesi ha comportato, negli ultimi dieci anni, la perdita di circa duecento abbonamenti, e soprattutto ha impedito ad alcuni lettori di fruire gratuitamente del periodico.

[14] Ghislaine Chartron (2014: 43) in seguito a un sondaggio condotto nel 2012 tra 210 biblioteche universitarie di tutto il mondo mostra che il mantenimento di riviste autonome come RA è fortemente a rischio,

a fronte del sicuro successo delle riviste istituzionali, cioè finanziate da università, enti pubblici e fondazioni. Insomma, la libertà di stampa e di ricerca sta gravemente diminuendo.

[15] Di Nola Alfonso M., *Questa rivista*: 23, e Spedicato Iengo Eide, *La Rivista e la ricerca sociologica*, 1997, cit.: 29-30

[16] Grazie alla sua indipendenza e alla qualità dei contributi, dal 2013 è rivista scientifica accreditata ANVUR per le aree disciplinari 08, 10 e 11.

[17] Così scrisse Imbriani nel 1877 (dai *Carteggi* pubblicati nel 1963: 200).

Riferimenti bibliografici

Benjamin Walter, 2000, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, [1936].

Buccella Lida, 1997, *Un profilo storico della Rivista Abruzzese*, ne *I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 3-10.

Cimini Mario, 1997, *La Rivista nuova di scienze, lettere ed arti (1879-1881). Storia, indici e carteggi*, Roma, Bulzoni, 1997.

Cimini Mario, 1999, *Il giornalismo illuministico-romantico in Abruzzo*, in Aa. Vv., *Giornali e riviste in Abruzzo tra Ottocento e primo Novecento*, Atti del convegno di Chieti, 3-5 maggio 1999 a c. di Gianni Oliva, Roma, Bulzoni.

Cimini Mario, 2001, *L'evasione e il ritorno. Letteratura e giornalismo in Abruzzo tra Otto e Novecento*, Roma, Bulzoni.

Chartron Ghislaine, 2014, *Open access and the human and social sciences: Controversies*, in "Revue européenne des sciences sociales", Volume 52-1, Issue 1, January.

Di Nola Alfonso M., 1997, *Questa rivista*, in *Un profilo storico della Rivista Abruzzese*, ne *I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 23.

Galantini Sandro, 1997, *Il ruolo della Rivista nella cultura del Novecento*, in *Un profilo storico della Rivista Abruzzese*, ne *I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 13-18.

Giancristofaro Emiliano, 2007, *Prefazione* a F. Verlengia, *Scritti (1910-1966)*, Rivista abruzzese, Lanciano.

Giancristofaro Lia, 2004, *Rocco Carabba. Una vita per l'editoria*, Lanciano, Carabba.

Giancristofaro Lia, 2009, *Rocco Carabba (1854-1924). Le edizioni scolastiche e "per giovanetti"*, in "La Fabbrica del Libro", Franco Angeli, XV, 1: 16-23.

Halbwachs Maurice, 1949, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 2001.

Imbriani Vittorio, 1877, *Carteggi*, a cura di N. Coppola, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma 1963.

Martin Henri-Jean, 1994, *The history and power of writing*. Chicago: University of Chicago Press.

Martin Henri-Jean, 2004, *Les métamorphoses du livre*. Paris: Albin Michel.

McLuhan Marshall, 1962, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, London: Routledge & Kegan Paul.

Spedicato Iengo Eide, 1997, *La Rivista e la ricerca sociologica*, in *Un profilo storico della Rivista Abruzzese*, ne *I cinquant'anni della Rivista Abruzzese. Indice*, in "Rivista Abruzzese", L (1997), nn. 3-4: 29-30.

Lia Giancristofaro, Ph.D., DEA, è professore associato di Antropologia Culturale all'Università degli Studi di Chieti-Pescara. Si occupa di diritti umani e culturali, di culture folkloriche e popolari e delle nuove responsabilità politiche delle ONG. In rappresentanza di SIMBDEA, ha osservato diverse sessioni dell'Assemblea Generale degli Stati-Parte della Convenzione Unesco per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale. Tra le sue pubblicazioni: *Il segno dei vinti*, antropologia e letteratura nell'opera di Giovanni Verga, 2005, pref. di Antonino Buttitta; *Riti propiziatori abruzzesi*, 2007, pref. di Alberto M. Cirese; *Tomato Day*, il rituale della salsa di pomodoro, 2012; *Il ritorno della tradizione. Feste, propaganda e diritti culturali in un contesto dell'Italia centrale*, 2017; *Cocullo. Un percorso italiano di salvaguardia urgente*, 2018; *Politiche dell'immateriale e professionalità demotnoantropologica in Italia*, 2018; *L'avenir du patrimoine*, Parigi 2020 (con Laurent Sébastien Fournier); *Patrimonio culturale immateriale e società civile*, 2020 (con Pietro Clemente e Valentina Lapicciarella Zingari); *Le Nazioni Unite e l'antropologia*, 2020 (con Antonino Colajanni e Viviana Sacco).

Ripoliticizzare Scotellaro: una novità interpretativa nel libro di Marco Gatto



di Carmela Biscaglia

Sull'orizzonte nazionale delle iniziative ad oggi realizzate per il centenario della nascita di Rocco Scotellaro (1923-2023), la pubblicazione del libro di Marco Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta* (Roma, Carocci, 2023) si staglia come un *unicum* per qualità scientifica dei risultati conseguiti, novità interpretativa della figura di Scotellaro dettagliatamente ricostruita e analisi degli ampi dibattiti sulla civiltà contadina successivi alla pubblicazione postuma delle sue opere soprattutto di *Contadini del Sud*, sulla funzione dell'intellettuale nella visione ideologica della Sinistra, sul rapporto tra socialismo e comunismo, sulla più generale questione meridionale.

Il volume si apre con una *Prefazione* di Goffredo Fofi, che pone subito in evidenza la novità dell'opera, che «rende giustizia alla complessità e, soprattutto e nonostante tutto, all'attualità di una figura come quella di Scotellaro, poeta e militante politico, lucano ma di sintonie vaste e sconfinite». Un giovane venuto dal mondo contadino lucano, un mondo in cui alla figura del contadino si ascrivono braccianti, mezzadri, affittuari, piccoli e piccolissimi proprietari di terreni, spesso anche transitoriamente braccianti e, aggiungiamo noi, anche piccoli artigiani possessori di vigneti, vignali e oliveti. Un giovane, pur tuttavia, «di origini piuttosto artigiane che contadine, che aveva potuto studiare protetto dalla sua ottima volontà di apprendere, e che fu presto sodale di Carlo Levi e di Manlio Rossi-Doria ed era già “fratello minore” di un altro Rocco, il medico Mazzarone, anche lui di Tricarico»^[1].

Militante politico, sindaco coraggioso e concreto nell'azione, ben consapevole dei bisogni della comunità cui apparteneva e della quale condivideva la cultura e le speranze, ma nel contempo aperto a una visione culturale di ben più vasto respiro, cresciuta e consolidata con lo studio e la frequentazione dei maggiori intellettuali italiani di quel secondo dopoguerra, che fu periodo ricco di fervore costruttivo, novità, desiderio di conoscere e far conoscere quella società che usciva da un immane conflitto e da vent'anni di fascismo, specie nella sua componente più ai margini, e cercare strumenti nuovi per aprirla alla modernità. Scotellaro fu militante – aggiunge Fofi – in un partito, «il PSI (nenniano, ma anche morandiano e lombardiano) di grande varietà e vivacità, non soffocato ancora dai tanti opportunismi a venire», con rapporti con un «PCI deciso a diventare il principale se

non l'unico rappresentante dei ceti subalterni e non solo di quelli, in rivalità con la dominante DC degasperiana, tuttavia artefice di un'efficace riforma agraria» [2].

Ho incontrato l'Autore, giovane professore dell'Università della Calabria, dove insegna Critica letteraria e Letterature comparate, già quando mi occupavo del Centro di documentazione "Rocco Scotellaro e la Basilicata del secondo dopoguerra" [3]. Abbiamo intessuto un dialogo molto costruttivo sul tema Scotellaro, in particolar modo sulla vicenda biografica e sulla formazione culturale del giovane lucano, che fu centrale nel suo operare e tutt'altro che ingenua, come a volte è stata a torto giudicata e come invece emerge dagli studi che stiamo conducendo, così pure sulle ragioni della sua militanza a favore delle classi più umili della società meridionale.

Marco Gatto, autore di diversi volumi sul rapporto tra letteratura e politica, giunge alla pubblicazione di quest'opera dopo alcuni saggi sulla lezione di Scotellaro intellettuale gramsciano e "persuasore permanentemente". Saggi pubblicati, tra l'altro, su «Critica sociale» [4], il periodico del socialismo italiano fondato a fine Ottocento da Filippo Turati e, di recente, su «L'Ospite ingrato» [5], la rivista online del Centro Interdipartimentale di Ricerca "Franco Fortini", diretta da Niccolò Scaffai (Università degli studi di Siena), il cui numero 13 (2023) pubblica un prezioso spazio di approfondimento dedicato a Scotellaro. Nello scritto introduttivo al dossier i curatori pongono in evidenza, tra l'altro, come Scotellaro sia «uno scrittore non facilmente assimilabile a una corrente o a una poetica definita, militante socialista, due volte sindaco del suo paese, bersagliato dalla furia delle ritorsioni democristiane, apprendista sociologo alla scuola di Manlio Rossi-Doria, "fratello minore" di Carlo Levi e Rocco Mazzone – due figure di riferimento per il giovane tricaricese – nonché infaticabile meridionalista». Un "caso", insomma, nel panorama culturale e politico italiano del Novecento, del cui cammino i saggi pubblicati nella rivista si propongono di offrire nuove puntuali ricostruzioni, al fine di contribuire a una conoscenza critica e storicamente avvertita del suo lascito [6].

Già in una sua precedente opera, Gatto aveva evidenziato la necessità del recupero delle indicazioni gramsciane volte a una critica letteraria che, senza rinunciare alla propria specificità, potesse essere critica della cultura e progetto di emancipazione per le masse popolari, vittima nel corso del Novecento di non pochi ripensamenti, fino a un vero travisamento. La sinistra culturale italiana, a suo dire, non avrebbe saputo interpretare quella particolare dialettica tra autonomia e specificità che Gramsci intravedeva nella sfera culturale e affidava alla riflessione contenuta nei *Quaderni dal carcere*. Si rendeva, pertanto, necessario rilanciare le indicazioni di Antonio Gramsci in tempi, come quelli odierni, in cui l'autonomia dei saperi sembra essere divenuta la legge stessa della frammentazione culturale [7].

Nella visione di Gramsci – che Gatto applica a Scotellaro – la via che conduce a una riforma culturale e morale della società deve passare attraverso un gruppo di intellettuali organici, che mediante una elaborazione concettuale e filosofica sanino la frattura tra intellettuali e "semplici", che vanno ricondotti a una concezione superiore della vita attraverso l'azione politica realizzata dalla "filosofia della prassi". L'esigenza del contatto tra intellettuali e "semplici" non è volta a limitare l'attività scientifica e a mantenere le masse a un basso livello, ma piuttosto a costruire un blocco intellettuale-morale che possa rendere politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di pochi gruppi intellettuali.

Bene ha fatto Marco Gatto a riprendere il pensiero di Antonio Gramsci, illustre intellettuale antifascista e meridionalista, che a Torino, fucina del pensiero antifascista proprio per la presenza sua e di Piero Gobetti, fu in costante interlocuzione col gruppo facente capo alla gobettiana «Rivoluzione liberale». Una rivista alla quale Gramsci aveva collaborato al pari dei meridionalisti Tommaso Fiore, Gaetano Salvemini, Guido Dorso, Giustino Fortunato, Francesco Saverio Nitti e dello stesso Carlo Levi, nel cui ambito questi si era attivamente riconosciuto e da cui era derivata la sua formazione culturale e politica. Un gruppo che seppe mantenere vitale il rapporto del Mezzogiorno con la cultura nazionale [8].

D'altro canto, anche Levi con cui Scotellaro fu in costante interlocuzione, quando nel 1956 gli fu chiesto quale fosse il ruolo degli intellettuali, ebbe ad affermare: «La funzione dell'intellettuale sarà

soprattutto quella di esprimere il senso dell'interdipendenza di un mondo fatto di infiniti complessi legami, nel quale la libertà anche di un solo uomo è un valore per tutti» [9].

“Ripoliticizzare Scotellaro”. Ecco, dunque, la proposta di Marco Gatto: rovesciare i presupposti di quel mito a lungo coltivato dai suoi ammiratori, secondo cui Scotellaro è stato il “poeta contadino”, il cantore nostalgico di un’arcaica civiltà contadina sull’orlo della dissoluzione, e – riprendendo le indicazioni di Gramsci – ricostruire il profilo dell’intellettuale attivamente impegnato nella vita pratica, del militante socialista, del giovane sindaco di un comune lucano del secondo dopoguerra, del poeta e scrittore in costante formazione e, soprattutto, di uno degli interpreti più lucidi delle trasformazioni sociali che investirono l’Italia post-bellica, in ragione del suo impegno concreto e di un’idea di cultura, di prassi letteraria e politica mai scissa dalla sua verifica sociale.

Del mondo contadino o, per meglio dire – riprendendo l’espressione usata da Gatto – dei gruppi sociali subalterni, ai quali Scotellaro era prossimo senza però appartenervi del tutto, fu studioso e gramsciano “persuasore”, convinto che l’impegno meridionalistico non potesse essere disgiunto da un progetto pedagogico di emancipazione culturale.

Un progetto che il giovane Scotellaro aveva già enunciato nel famoso comizio del 1° maggio 1944, tenuto nella piazza del suo paese, in cui ripensando ai diritti civili calpestati nel ventennio fascista, affermò:

«Per quel che riguarda il popolo, moralmente e politicamente diseducato, perché la dittatura vi ha lavorato sordamente per farne dei manichini e dei pupazzi, la preoccupazione deve essere grave. Si tratta di rieducare, di trasformare la folla in popolo, di portarlo al principio della libertà, alla coscienza politica, senza la quale – non è inutile insistere – un partito fascista ventidue anni addietro poté a suo bell’agio imporci con la dittatura la rinuncia al nostro diritto di libertà, per il quale un unico Matteotti si fece fare a pezzi, e oggi senza una coscienza la libertà, malamente intesa, può portarci a conseguenze catastrofiche».

Nella consapevolezza delle difficoltà insite al raggiungimento del nobile scopo a causa del permanente strisciante fascismo, aggiunse:

«Non si possono attendere, se noi non collaboriamo, prodigi, soprattutto quando – come nel nostro paese – dietro a questa minoranza ridotta ai minimi termini di antifascisti, c’è il fascismo saldo e costruito nei ceti reazionari, nelle conventicole degli apolitici, nei circoli dei benestanti, nelle congreghe dei diseredati dai posti di comando, tra i giovani disfattisti e germanofili, tra i furbastri che formano la massa [incosciente] fluttuante su cui lavora la mano dei feudatari, contro tutti i quali, dando prova di combattività e insopportazione, coscienti il 27 marzo del 1942, con lo sciopero che faceste, foste capaci di imporre la vostra volontà di lavoratori»[10].

Un programma, questo, poi attuato dapprima attraverso la militanza attiva nel Partito socialista e in qualità di membro del Comitato di Liberazione Nazionale nelle amministrazioni comunali rette da giunte prefettizie col compito di defascistizzare gli enti pubblici durante gli anni di occupazione anglo-americana delle regioni meridionali; successivamente nel ruolo di sindaco con grande attenzione ai maggiori problemi del suo tempo, prioritariamente alla piaga dell’analfabetismo, problema per certi versi più grave di quello del lavoro. Lo attuò aprendo scuole popolari e scuole nelle campagne, che fornissero alle classi più umili gli strumenti per la loro elevazione civile e sociale e l’inserimento attivo nell’Italia democratica, che nasceva dalle macerie di una ventennale dittatura. Ma anche seguendo il dibattito nazionale sul tema, come dimostra la sua partecipazione nel gennaio del 1948 al primo Convegno nazionale per la lotta contro l’analfabetismo, promosso a Matera dall’Unione nazionale per la lotta contro l’analfabetismo. Era l’UNLA, costituitasi appena il 5 dicembre 1947 con un gruppo di studiosi presieduto da Francesco Saverio Nitti, che attraverso la creazione di Centri di cultura popolare, stava avviando una vasta opera di alfabetizzazione nel Mezzogiorno nella consapevolezza dell’importanza dell’educazione permanente degli adulti per la conquista della democrazia e la formazione di una cittadinanza attiva e consapevole [11].

A riprova della fisionomia di “intellettuale organico” e di quella missione civile condotta – nell’ottica interpretativa di Marco Gatto – con gli strumenti dinamici della mediazione e della mimesi, Scotellaro

è passato dunque dalla prassi amministrativa all'impegno di sindacalista nelle ripristinate Camere del Lavoro, di ispettore regionale per il lavoro giovanile in Basilicata, di membro del Comitato regionale dell'Assise per la rinascita del Mezzogiorno e della Lucania, tutti ruoli che lo trasformarono in un importante referente nell'organizzazione politica e sindacale dei centri della collina materana. Ma è passato anche dalla poesia alla narrazione, dalla drammaturgia alla ricerca sociale, operando all'interno di una società in grande movimento e certo per nulla immobile e per nulla lontana dai processi della storia, come certa letteratura ha voluto far credere. Una società dalle radici fondamentalmente contadine, come d'altro canto lo erano quelle della gran parte dell'Italia appenninica di quegli anni; una società dalle stratificazioni materiali e culturali con zone grigie, pulsioni nascoste, miseria oggettiva, contraddizioni e ambiguità, ma anche con notevoli sforzi individuali. Una società alla cui complessità l'intellettuale organico Scotellaro ha dato un senso, ha indicato e perseguito delle soluzioni.

A quella società e al problema dell'analfabetismo Scotellaro, lasciata la politica attiva, continuò a fornire da studioso il suo contributo attraverso un'indagine scientifica sulla scuola in Basilicata, condotta a Portici all'interno delle ricerche preliminari per la redazione del Piano regionale di sviluppo per la Basilicata, patrocinato dalla Svimez e predisposto nell'Istituto di economia e politica agraria dell'Università di Portici, diretto da Manlio Rossi-Doria. Indagine, quella, pubblicata postuma su «Nord e Sud» [12] e, per la verità, poco conosciuta.

Con le sue dimissioni da sindaco (8 maggio 1950) per un insieme di malesseri e dissidi locali successivi alla sua scarcerazione, si chiudeva un'importante esperienza amministrativa.

«L'edificazione della vita democratica – scrive Gatto – trovava in Tricarico un luogo, per certi aspetti, simbolico: l'esercizio del mutualismo, fondato su una diretta partecipazione dei ceti deboli alle ragioni amministrative, e la pratica della mediazione dialogica rappresentavano un'eredità politica difficilmente trascurabile. Questa esigenza di approssimazione alle classi popolari nutriva la scrittura di Scotellaro, entrava a far parte della sua poetica autoriale» [13].

Vanno evidenziati, tra i tanti, due meriti importanti della complessa ricerca confluita in questo volume di Marco Gatto. Il primo riguarda quello di aver riportato all'attenzione il convegno su “Rocco Scotellaro, intellettuale del Mezzogiorno”, tenuto a Matera il 6 febbraio 1955 nel ricordo della morte del giovane lucano, che aveva suscitato una commozione generale negli ambienti della sinistra italiana: si pensi agli scritti in memoria pubblicati da Italo Calvino, Leonardo Sciascia, Ernesto de Martino.

Il convegno era stato preceduto da una commemorazione tenuta a Tricarico il 15 dicembre 1954 con un intervento di Tommaso Fiore e un reportage di Michele Gandin [14], fotografo e regista affermatosi a livello internazionale con il documentario *Cristo non si è fermato a Eboli* (1952), prodotto con l'intervento dell'UNLA, e vincitore del Gran Premio alla IV Mostra internazionale del film documentario e del cortometraggio di Venezia, per aver evidenziato le profonde contraddizioni del Meridione italiano e in particolare il diffuso analfabetismo. Le fotografie scattate a Tricarico per quell'anniversario rendono l'immagine della prima sepoltura di Scotellaro e la partecipazione di massa all'evento, rappresentativa della comunità locale e della comunità di studiosi frequentata da Scotellaro: contadini e artigiani, guardie municipali e carabinieri, donne avvolte negli scialli, bambini, militanti socialisti e comunisti, il dott. Franco Semisa e il chirurgo Guido Hermitte-Barbieri, che operavano nell'ospedale fondato da qualche anno a Tricarico proprio per volontà di Scotellaro, Gilberto Antonio Marselli, Mimma Trucco (la segretaria di Manlio Rossi-Doria sentimentalmente legata a Scotellaro), Ruh Leiser (la moglie di Franco Fortini) e, seminascosta tra la folla, si riconosce anche Linuccia Saba.

Il convegno di Matera, voluto dalla volontà politica di Nenni e organizzato da Raniero Panzieri, responsabile del settore cultura del PSI, si celebrò con grande partecipazione di intellettuali, politici e ampia rappresentanza della componente contadina. Oltre a favorire una riflessione di sintesi sul lascito di Scotellaro, fu l'occasione per rilanciare la politica culturale del Partito socialista nel

Mezzogiorno, affermando l'autonomia della cultura popolare rispetto alla posizione del Partito comunista, espressa tra l'altro da Mario Alicata, convinto assertore della necessità di una guida operaia nelle lotte per l'emancipazione delle masse contadine. Difendendo orgogliosamente l'opera letteraria e l'azione politica del sindaco-poeta di Tricarico dalle critiche comuniste e ascrivendolo a un pantheon eminentemente socialista, il partito di Nenni rivendicò il diritto a una politica culturale autonoma anche sul tema della cultura popolare meridionale, collocandola nel solco della riflessione azionista di Levi e della visione di una realtà contadina capace di raggiungere senza l'aiuto di altre classi subalterne, un proprio grado di libertà e di autonomia e, quindi, di espressione culturale diretta e non mediata [15].

L'incontro materano riprendeva e, per certi versi, chiudeva uno dei maggiori dibattiti dei primi anni Cinquanta, quello sulla "civiltà contadina", scaturito in gran parte dalle pagine del *Cristo* e dai versi di Scotellaro, come pure dalla questione Sassi di Matera. La storia del mondo contadino lucano, ci si chiedeva, era solo una storia di miseria e arretratezza da cancellare nella prospettiva della modernizzazione, oppure, secondo la visione di Levi e di Scotellaro, rappresentava un'altra cultura, una cultura autonoma che richiedeva una decodificazione culturale e un riconoscimento politico? Quali dovevano essere le modalità di approccio conoscitivo e di raffigurazione fotografica, quali le prospettive di sviluppo economico e urbano per quell'umanità che chiedeva, comunque, urgenti soluzioni?

Il coinvolgimento di una nutrita rete di intellettuali, tecnici, urbanisti, etnologi, letterati e fotografi nazionali e internazionali dà conto della complessità del momento con ricadute anche sul piano politico-economico dal momento che, in clima di guerra fredda, l'ideologia marxista metteva in discussione tutti quei progetti che, attraverso ingenti investimenti americani, tendevano a ricondurre le economie e le politiche del Mezzogiorno nell'orbita della crescita capitalistica e delle democrazie liberali. Pur nella consapevolezza che anche la Basilicata sarebbe stata indiscutibilmente coinvolta nella spirale virtuosa della modernizzazione, ci si augurava che il mondo contadino lucano si aprisse alla modernità attraverso un processo di trasformazione graduale delle proprie culture tradizionali, per evitare fratture, sconvolgimenti, nuovi scompensi [16].

Il dibattito si giocò anche sul piano più prettamente politico, determinando notevoli frizioni nelle strategie politico-ideologiche dei partiti dell'Italia del dopoguerra, acuitesi all'interno delle Sinistre proprio con la morte di Scotellaro e la pubblicazione postuma delle sue opere curate da Carlo Levi e Manlio Rossi-Doria, gli "pseudo meridionalisti di terza forza", secondo la definizione attribuita loro dai comunisti, che non gradivano il loro patronage nei riguardi del giovane lucano. Il 1954 fu l'anno cruciale del dibattito politico-culturale e letterario sulla civiltà contadina meridionale, che coinvolse anche intellettuali cattolici come Gianni Baget Bozzo, che contestò a Levi l'identificazione dell'articolata e complessa civiltà meridionale con la civiltà contadina.

Scotellaro divenne un pretesto per intellettuali comunisti del calibro di Carlo Muscetta e Mario Alicata, che gli imputavano incoerenza politica e infantilismo ideologico per la rappresentazione di un meridionalismo sentimentale in linea con la visione leviana di un Sud che, a loro dire, relegava i contadini meridionali fuori dalla storia, ma non perdonandogli neppure l'abbandono dell'impegno politico diretto, per dedicarsi agli studi presso l'Osservatorio di economia agraria di Portici diretto da Manlio Rossi-Doria. L'intento del Partito comunista era quello di consolidare l'egemonia marxista nei riguardi della questione meridionale e del movimento contadino, mentre la posizione di Levi a favore dell'autonomia delle forze contadine si opponeva a entrambi i modelli politico-ideologici che si andavano affermando in quegli anni: il modello marxista (comunista in specie) che vedeva nel Mezzogiorno e nella civiltà contadina una condizione di sottosviluppo, da cui uscire con una mobilitazione promossa dall'esterno e guidata dalla classe operaia; e il modello neocapitalistico dello sviluppo da perseguire senza badare ai costi umani e sociali che avrebbe comportato [17].

Ulteriore merito del volume in esame riguarda, a mio parere, l'utilizzo di fonti archivistiche nuove per ritessere le vicende scotellariane nell'odierno quadro problematico che caratterizza l'identificazione e l'accesso ai corpus documentari riguardanti Scotellaro. Marco Gatto pubblica, infatti, alcune lettere di Scotellaro a Carlo Levi, custodite nel Fondo Levi dell'Archivio Centrale dello

Stato, che sostanziano un rapporto tra i due sempre citato, ma poco approfondito dal di dentro. Nella lettera del 19 novembre 1949 trapela la necessità di Scotellaro-sindaco di difendersi dalle accuse di peculato, che gli rendono insopportabile il rinnovato incarico amministrativo, mentre qualche giorno prima aveva presieduto la cerimonia di posa della prima pietra per la costruzione dell'edificio scolastico di viale Regina Margherita, alla presenza dell'onorevole Emilio Colombo, sottosegretario di Stato per l'Agricoltura e Foreste, e del vescovo Raffaello delle Nocche [18].

Scotellaro scrive a Levi e anche a Linuccia Saba diverse altre lettere durante i quasi due mesi di detenzione nel carcere di Matera. In quella del 16 febbraio 1950, indirizzata a quest'ultima, e nell'altra del successivo 18 febbraio rivolta a Levi, oltre a riassumere i capi d'imputazione e a restituire la sua versione dei fatti per cui era detenuto, si sofferma sulla sua tanto desiderata carriera di scrittore, chiede notizie delle poesie inviate a Carlo Muscetta, perché potessero essere pubblicate in volume, e comunica che prima dell'arresto ne aveva inviata un'altra a [Emilio] Sereni. Nelle lettere dell'8 e del 15 marzo 1950 racconta a Levi della lettura del suo *Cristo*, che sta facendo ai detenuti con cui condivide la cella e gli riassume i loro commenti. Indubbiamente l'esperienza detentiva ridefinisce e rafforza il loro rapporto e permette a Scotellaro di riflettere sulla loro amicizia come pure sulle sue fragilità e paure, di cui scrive a Levi:

«Tu non sai quanto ancora tremo ogni volta che ti scrivo al pensiero che possa comunque infastidirti. La nostra amicizia è gravata dal mio complesso d'inferiorità, ha subito tappe lentissime dal 1946 a oggi e sono da ritenere provvidenziali certe impetuose circostanze che sempre più hanno determinato la piena reciproca fiducia. Ti dico questo, sicuro che apprezzerai la mia sincerità, e perché molti amici ho perduto lungo la strada in tante occasioni»[19].

Queste ed altre lettere pubblicate nel volume e relative agli ultimi anni di vita del giovane, ci rendono uno Scotellaro decisamente convinto di aprirsi a nuove esperienze di studio, di ricerca e di impegno meridionalistico, pur nella consapevolezza ben segnalata da Marco Gatto «dell'intellettuale sensibile ai processi di trasformazione del suo territorio e ai mutamenti di scenario della questione meridionale, nell'ambito della quale riuscì a vedere, forse prima di altri, le contraddizioni, di lì a poco espresse dalla grande ondata migratoria e dal conseguente impoverimento umano e sociale del Sud» [20].

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] G. Fofi, *Prefazione a M. Gatto, Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Roma, Carocci, 2023: 11.

[2] Ivi: 12-14.

[3] Sulle finalità della sua fondazione e le attività scientifico-culturali poste in atto, C. Biscaglia, *Il Centro di documentazione "Rocco Scotellaro e la Basilicata del secondo dopoguerra"*, «Valori», XIV, 80 (2011): 25-27; Id., *Studi sulla Lucania degli anni Cinquanta e la funzione del Centro di documentazione "Rocco Scotellaro e la Basilicata del secondo dopoguerra"*, «Bollettino storico della Basilicata», XXII, 22 (2006): 319-350.

[4] M. Gatto, *Rocco Scotellaro, un intellettuale gramsciano*, «Critica sociale», 2, n.s., (marzo-aprile 2023): 40-42. Si cfr. anche: Id., *Tra dimensione privata e impegno pubblico. Sull'Album di famiglia di Rocco Scotellaro*, «Archivio di Etnografia», XVI, 1, 2021: 131-134; Id., *Scotellaro o la fatica della mediazione*, «Gli asini», X, 68, (ottobre 2019): 117-120; Id., *Pasolini, Scotellaro e la poesia dei contadini lucani*, in A. Felice, A. Tricomi (a cura di), *Lo scrittore al tempo di Pasolini e oggi: tra società delle lettere e solitudine*, Venezia, Marsilio – Casarsa della Delizia, Centro studi Pier Paolo Pasolini, 2017: 13-45.

[5] M. Gatto, «persuasore permanentemente». *La lezione di Rocco Scotellaro, intellettuale gramsciano*, in «L'Ospite ingrato», 13, gennaio-giugno 2023, <https://www.ospiteingrato.unisi.it/wordpress/wp-content/uploads/2023/06/11.-GATTO.pdf> : 217-229.

[6] M. Gatto, L. Pallini, *1923-2023. Rocco Scotellaro: presente e futuro*, «L'Ospite ingrato», 13 (2023), <https://www.ospiteingrato.unisi.it/wordpress/wp-content/uploads/2023/06/1.-PREMESSA.pdf> : 1-2.

- [7] M. Gatto, *Nonostante Gramsci. Marxismo e critica letteraria nell'Italia del Novecento*, Macerata, Quodlibet, 2016.
- [8] C. Biscaglia, *Levi, de Martino, Scotellaro: l'impegno politico antifascista e meridionalistico*, «Rassegna storica lucana», XXXVIII, 67-68, (2018):141.
- [9] C. Levi, *Il dovere dei tempi: prose politiche e civili*, a cura di L. Montevecchi, introduzione di N. Tranfaglia, con un ritratto biografico di Carlo Levi a cura di G. De Donato, Roma, Donzelli, 2004.
- [10] C. Biscaglia, *Alle origini dell'impegno politico di Rocco Scotellaro: la transizione dal fascismo alla democrazia: 1943-1944*, «L'Ospite ingrato», 13 (2023), <https://www.ospiteingrato.unisi.it/wordpress/wp-content/uploads/2023/06/2.-BISCAGLIA.pdf> : 29-33.
- [11] Si cfr. C. Biscaglia, *Rocco Scotellaro: l'impegno politico e i processi di modernizzazione*, «Mondoperaio», 4, (aprile 2023): 11-14; Ead., *La costruzione della democrazia: il caso Scotellaro*, «Religioni e società», XXXV, 98, (2020): 52-66.
- [12] R. Scotellaro, *Scuole di Basilicata, I*, «Nord e Sud», I (1954), n. 1: 67-95 e Id., *Scuole di Basilicata, II*, «Nord e Sud», II (1955), n. 2: 73-101.
- [13] M. Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale* cit.: 64.
- [14] Su queste fotografie, conservate nell'Archivio fotografico del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, E. De Simoni, *Con falce e libro in mano: Scotellaro e altri giovani*, in G. Kezich, E. De Simoni (a cura di), *Contadini del Sud, contadini del Nord. Studio e documenti sul mondo contadino in Italia a 50 anni dalla morte di Rocco Scotellaro*. Atti del Seminario permanente di etnografia alpina (SPEA8) 2003 e di Materiali di antropologia visiva (MAV9) 2003, «SM Annali di San Michele», 18 (2005): 235-241.
- [15] M. Scotti, *Intellettuali e contadini a Matera. Sull'uso politico di Rocco Scotellaro negli anni Cinquanta*, «L'Ospite ingrato», 13 (gennaio-giugno 2023), <https://www.ospiteingrato.unisi.it/wordpress/wp-content/uploads/2023/06/3.-SCOTTI.pdf> : 35-51; Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale* cit.: 144-148. Si cfr. pure A. M. Cirese, *Per Rocco Scotellaro: letizia, malinconia e indignazione retrospettiva*, in G. Kezich, E. De Simoni (a cura di), *Contadini del Sud, contadini del Nord* cit.: 201-233.
- [16] F. Faeta, *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta*; fotografie di Franck Cancian, David Chim Seymour, Arturo Zavattini; scritti di Michael Herzfeld e Marta Petrusiewicz, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2022: 5-37; C. Biscaglia, *Da Henri Cartier-Bresson a Fosco Maraini: Matera e la Basilicata nei primi anni Cinquanta*, in E. Menestò (a cura di), *Il contesto e l'immagine della civiltà rupestre. Nuovi percorsi, fonti e tecniche di ricerca*. Atti del VII Convegno internazionale sulla civiltà rupestre (Savellettri di Fasano, 17-19 novembre 2016), Spoleto, Fondazione CISAM, 2018: 113-125; P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacioti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976.
- [17] S. Martelli, *Il crepuscolo dell'identità. Letteratura e dibattito culturale degli anni Cinquanta*, Salerno, Pietro Laveglia Editore, 1988: 191-201.
- [18] Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale* cit.:58-59.
- [19] Ivi: 60-61.
- [20] Ivi: 64.

Carmela Biscaglia, deputato della Deputazione di storia patria per la Lucania – Istituto per gli studi storici dall'antichità all'età contemporanea, socio dell'Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea, ispettore archivistico onorario per la Basilicata, già direttrice del Centro di documentazione "Rocco Scotellaro e la Basilicata del secondo dopoguerra", è componente del Comitato Nazionale per il Centenario della nascita di Rocco Scotellaro. Autrice di saggi e volumi sulla storia civile ed ecclesiastica della Basilicata dall'età moderna alla contemporanea, ha dedicato alla figura di Scotellaro il libro a sua cura, *Album di famiglia di Rocco Scotellaro*, 2019, e i saggi *Alle origini dell'impegno politico di Rocco Scotellaro: la transizione dal fascismo alla democrazia: 1943-1944*, «L'Ospite ingrato», 13 (2023): 3-34; *Rocco Scotellaro: l'impegno politico e i processi di modernizzazione*, «Mondoperaio», 4, (aprile 2023): 11-14; *La costruzione della democrazia: il caso Scotellaro*, «Religioni e società », XXXV, 98, (2020): 52-66; *Levi, de Martino, Scotellaro: l'impegno politico antifascista e meridionalistico*, «Rassegna storica lucana», XXXVIII, 67-68, (2018): 113-154; *Cultura e lingua nell'opera di Rocco Scotellaro. Per una rilettura a sessant'anni dalla morte (Tricarico, 12 ottobre 2013)*, «Bollettino storico della Basilicata», XXIX, 29, (2013): 169-201; *La madre di Rocco Scotellaro: tra biografia del figlio, ritratti di Carlo Levi e fotografie*, in F. Armento, *Dalla nascita alla morte di Rocco Scotellaro. Il racconto e le immagini*, Galatina, Congedo, 2011: 19-32; *Rogers e il monumento funebre a Scotellaro*, «Oggi e domani», XXII, 2-3, (1994): 11-12.

Ripercorrendo un'esperienza di formazione. Antropologia e letteratura: Rocco Scotellaro e i Contadini del Sud



di *Annalisa Di Nuzzo*

La sezione di Antropologia e Letteratura dell'AISEA. La condivisione di un nuovo filone di ricerca

Nel 1996 in una riunione tenutasi all'Università La Sapienza di Roma partecipavo alla nascita della sezione di Antropologia e Letteratura dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno Antropologiche (AISEA). Per me, giovane studiosa già iscritta all'AISEA che si avviava ad intraprendere le strade della ricerca antropologica, era davvero affascinante essere tra quelli che fondavano quella sezione, allora davvero innovativa nel panorama italiano. Prima di quella data c'erano state pubblicazioni e ricerche [1] che avevano aperto la strada al dibattito, ma quella riunione di un'associazione nazionale di antropologia di quasi trent'anni fa costituiva un segnale forte di indirizzo di studi e ricerche e la presa di coscienza di un percorso comune da condividere e su cui confrontarsi.

Iniziava così il mio apprendistato in questo specifico settore dell'antropologia. A partire dalle linee programmatiche approvate in quella seduta si tennero negli anni successivi seminari e convegni. Iniziative promosse per larga parte dalla cattedra di Antropologia culturale dell'Università di Salerno tenuta dal prof. Scafoglio di cui io ero collaboratrice e allieva. Mi riferisco in particolare a tre convegni internazionali tenuti a Salerno rispettivamente sulle Letterature popolari (Salerno, Novembre 1997) [2] su Antropologia e romanzo [3] (Salerno, ottobre 1999) e su Antropologia e poesia (Salerno, maggio 2002). Si definì così un lungo percorso di formazione che ha profondamente segnato la mia produzione e la mia ricerca antropologica ed etnografica.

Si trattava di riflettere sui possibili rapporti (di scambio, di analogia, di contrasto) tra il testo etnografico e il linguaggio antropologico da un lato, e le produzioni testuali e i linguaggi contigui (in particolare modo quelli filosofici e letterari), dall'altro. Emergeva prepotente la necessità di avviare una riflessione sui nessi tra le discipline demo-etno-antropologiche e la letteratura, soprattutto in relazione alla possibilità di un uso antropologico del testo letterario colto e popolare che fosse. Se, come sembra in particolare per il romanzo, l'aspirazione fondamentale della letteratura è quella di istituire e individuare connessioni nello sforzo di far emergere la trama profonda delle relazioni umane, fermo restando la diversità e le peculiarità delle procedure e dei metodi, gli elementi di

contatto fra antropologia e letteratura appaiono evidenti e sotto questo aspetto la letteratura era, ed è sempre più, pienamente idonea a poter collaborare con l'antropologia culturale alla comprensione delle realtà.

Erano questi i punti nodali delle linee programmatiche approvate dalla sezione di antropologia e letteratura redatte tra Salerno e Roma [4]. Nei seminari propedeutici ai diversi convegni che seguirono furono dibattuti i rapporti tra testo etnografico / letterario e /o poetico, allargando la prospettiva di confronto anche a tutti quei materiali scritti, definiti come paratesto, e non solo. I quadri di riferimento si estendevano alle diverse antropologie in più contesti territoriali. Nella lunga e dettagliata relazione di Massimo Bressan (1997) su *Testo e paratesto in alcuni racconti di Kafka*, si affrontava il tema della definizione dei paratesti e come questi potessero essere utili materiali per definire le scelte e le argomentazioni di un autore o di un antropologo.

Mentre per il tema introdotto dalla relazione di Alberto Sobrero (1997) *L'antropologo scrittore di romanzi: Condé, Naipual, Arguedas* si definivano, a partire da contesti extraeuropei, tre possibili declinazioni del rapporto tra antropologia e romanzo: la letteratura come fonte dell'antropologia (Poyatos); la scrittura letteraria come unica strada possibile per fondare l'antropologia (Naipaul); e, per altro verso, la scrittura come una strada possibile per la letteratura (Condé). Intanto i diversi convegni che seguirono affrontarono rispettivamente i filoni di ricerca individuati a partire dalle letterature popolari che avevano caratterizzato la demologia italiana per molto tempo.

Indubbiamente, l'avvio di questo percorso era legato anche al dibattito che si era aperto (penso al seminario di Santa Fè del 1984) da più parti tra gli antropologi, in particolare negli Stati Uniti a cui erano seguiti testi innovativi e nuove riviste come "Alcheringa" [5]. Quello che caratterizzava quel dibattito non solo negli USA, era, in estrema sintesi, l'erosione della distanza etnografica e il progressivo confondersi dei confini fra storia del narrato e storia di chi narra. Nello specifico, in Italia diventava rilevante come si potesse coniugare la sensibilità italiana e la tradizione degli studi demoeitnoantropologici fortemente connotata dall'impegno politico-sociale, utilizzando questi nuovi strumenti di analisi e di comparazione tra antropologia, letteratura ed etnografia. Si ripensava al valore della demologia soprattutto in rapporto alle cifre stilistiche del romanzo e della poesia, al ruolo degli intellettuali e al loro contributo all'antropologia italiana in un contesto divenuto sempre più internazionale.

Ripercorrendo quelle riunioni e quelle esperienze scientifiche, emergeva la necessità di esaminare e ripensare il rapporto tra testo definitivo sia esso etnografico che letterario e i paratesti (ovvero quell'insieme di materiali scritti, appunti, lettere, schemi preparatori) insieme alla necessità di riflettere e ripercorrere la cultura e il dibattito degli anni 50 del Novecento sulla cultura contadina e sul valore identitario e sociale che rivestiva nella logica di una ricostruzione della nuova Italia uscita dalle macerie della Seconda guerra mondiale.

Così scriveva Domenico Scafoglio nella prefazione al suo primo volume di saggi di *Antropologia e Letteratura* del 1996:

«Molti antropologi continuano a provare per la letteratura un senso di estraneità, rimuovendo il dato di fatto inconfutabile che storicamente gli studiosi delle discipline antropologiche hanno transitato territori letterari (per così dire, per obbligo, e, in certi periodi, in maniera prevalente), come quelli della letteratura popolare di tradizione orale e a stampa nel campo degli studi delle tradizioni popolari, delle letterature "primitive" e del mito in sede etnologica, della letteratura di viaggio. Recentemente si sono aperti nell'area delle discipline etno-antropologiche altri settori di ricerca su tematiche squisitamente letterarie o paraletterarie e teatrali, alcuni dei quali hanno ricevuto piena convalida statutaria, pur gravitando verso il confine con altre aree disciplinari, quali la linguistica e le scienze della comunicazione, oltre, s'intende, la critica letteraria: la scrittura popolare, l'oralità e la scrittura e se Clifford Geertz ha avviato una interessante discussione che rimane tuttora aperta, sulla scrittura etnografica, in tempi recentissimi, per merito di James Clifford e di G. Marcus, si è cominciato a considerare tutt'altro che un'esperienza marginale l'uso che gli antropologi possono fare delle opere letterarie» (Scafoglio, 1996: 5).

La lunga citazione riassume le difficoltà, le diffidenze, ma soprattutto i nuovi orizzonti che si definivano. Si aprivano nuove possibilità anche per ripensare ad una stagione di mobilitazione e di riflessioni in Italia (mi riferisco in particolare agli anni Cinquanta) confrontando diversi statuti epistemologici. Lo sguardo antropologico poteva spaziare e utilizzare nuovi territori e tuttavia non escludeva quanto era stato prodotto sulle culture subalterne di gramsciana memoria e di ciresiana acquisizione. I sentieri dell'antropologia si arricchivano di settori nuovi che davano l'opportunità di scambi tra lo studio antropologico dell'uomo e della società e la produzione letteraria.

L'etnologia e il romanzo, tutti e due nati in Europa, mirano (per vie molto differenti) a esplorare in una maniera non speculativa questo essere dell'uomo, dimenticato dalla tendenza sempre più ipertecnica e non riflessiva della scienza. Si discuteva allora se la forma letteraria fosse anche etnografia e quale reciprocità si potesse definire e se ci potesse essere una dialettica tra testo e paratesto, tra il soggettivismo dell'artista e per dirla con Eliade «l'illusione dell'impersonalità», che statutariamente lo scienziato sociale era tenuto o forse ancora per certi versi è tenuto a coltivare. Lo scienziato sociale e il romanziere costituiscono due mondi autonomi ma non radicalmente separati e non soltanto perché, genericamente, sono impegnati entrambi, sia pure con strumenti specifici, nello studio dell'uomo, ma perché condividono aspetti d'inconsapevole immaginazione e interpretazione a partire dalle loro specificità di utilizzo di strumenti che tuttavia convergono in questo spazio d'esperienza per chiunque osservi, interpreti e studi testi, monumenti, momenti di vissuto.

«L'interprete quanto meglio interpreta, tanto più è anche un organo, sia che riceva, sia che restituisca: egli è qualcosa che reagisce e funziona non solo coscientemente, ma anche inconsapevolmente. Tutto il suo essere, la sua natura, la sua struttura e le sue esperienze costituiscono un coefficiente insopprimibile dell'interpretazione. Questo coefficiente non va eliminato, ma va invece messo in piena luce ed è in tal senso che l'antropologo e lo scrittore si riavvicinano e condividono spazi interpretativi» (Kerenyi, 1973: 17).

Meridionalismo, cultura contadina, etnografia, paratesti.

Mi sentivo particolarmente fortunata e lusingata di poter essere partecipe di queste nuove linee di ricerca e in questo contesto, relativamente al panorama italiano, ricordo erano oggetto di analisi in particolare tre figure: Scotellaro, Levi e Alvaro. Si metteva in evidenza da più parti che la loro produzione artistica li aveva resi protagonisti di momenti della cultura italiana in cui la loro scrittura letteraria aveva svolto nei confronti della ricerca demoantropologica una funzione, per così dire, di supplenza, rispetto almeno ad alcune tematiche e ad alcune questioni. Da qui l'istanza sempre più avvertita di rivisitare la loro produzione letteraria e il loro ruolo alla luce di queste nuove coordinate intorno ad alcuni punti nodali della cultura italiana, ovvero il meridionalismo, il rapporto con la cultura contadina, i nuovi e antichi meridionalismi e la funzione degli intellettuali ma in particolare degli antropologi a partire dalla figura di Ernesto de Martino. Emergeva la considerazione di come i problemi conoscitivi, posti da questi scrittori, sono quelli fondamentali che ancora oggi ispirano le più importanti riflessioni antropologiche.

Le radici di questo dibattito in Italia hanno avuto i loro momenti fondativi in quel serrato confronto che negli anni Cinquanta del Novecento si poneva – come del resto continua a porsi oggi – sul ruolo dell'antropologo che allora muoveva i primi passi nella società italiana e che si apriva al riconoscimento delle alterità e delle stratificate culture di appartenenza di gruppi sociali e di comunità nella stessa società occidentale e italiana. Si cercava e si cerca di individuare il rapporto tra strutture antropologiche del profondo e storicità dell'azione umana e soprattutto ci si interrogava se la diversità poteva e può non essere irrimediabilmente coniugata con l'ineguaglianza. I soggetti privilegiati di studio erano i contadini esclusi e quasi ostinatamente impermeabili alle nuove forme del progresso storico e scientifico e dunque interpreti di una cultura di resistenza o di emarginazione che doveva essere studiata sul campo.

Le prime spedizioni etnografiche in Italia avevano avuto come territori d'elezione la Lucania. Il suo mondo contadino costituiva l'Alterità con la necessità di condurre alla storia quel mondo che

sembrava fuori da quell'orizzonte di progresso e che doveva uscire dalla subalternità e prendere il suo posto attivo nella società italiana in via di ricostruzione dopo le catastrofi del Ventennio e della guerra. Imprescindibile l'influenza teorica di Antonio Gramsci, i cui Quaderni del carcere avevano progressivamente visto la luce tra la fine degli anni '40 e l'inizio del decennio seguente. In accordo con Gramsci, Ernesto De Martino, che come è noto, aveva guidato quelle spedizioni etnografiche, riconosceva l'importanza delle «concezioni del mondo e della vita come fattori presenti a titolo non inferiore a quello di altri nel determinare le condizioni di vita delle società umane» (Signorelli, 2015: 18-19); ancora da Gramsci mutuava la concezione di un

«rapporto dialettico tra due culture distinte, la distinzione tra le quali non è fondata sulle reciproche diversità, quanto appunto sul rapporto egemonia-subalternità che le lega. Da qui l'idea di una politica della cultura e delle conseguenti responsabilità che essa comporta per i diversi strati sociali»

che la sinistra italiana fece sua pur attraverso profonde contraddizioni (Signorelli, 2006: 130). Il dibattito si accese intorno a quel concetto di 'primitivismo' che etichettava la cultura contadina come residuo a tratti imbarazzante da liquidare per condurre i contadini finalmente al progresso e alla storia. D'altra parte, il folklore era inteso quale "creatività popolare", i cui prodotti culturali, capaci di sopravvivere nel tempo, anche in presenza di grandi mutamenti, e di dar forma a visioni del mondo proprie delle classi subalterne, avrebbero potuto dare vita ad una propria egemonia ovvero ad una forma di conoscenza del mondo (Macciocchi, 1974).

Gramsci riconosceva al mondo popolare la facoltà di produrre cultura, la cui dignità e il cui valore erano sottratti a qualsiasi tipo di nostalgica mitizzazione di stampo conservatore o reazionario. In linea con l'impostazione gramsciana de Martino teorizzò il cosiddetto "folklore progressivo", una «proposta consapevole del popolo contro la propria condizione socialmente subalterna» (de Martino, 1951: 3).

Quello scontro culturale tra la nuova cultura e l'antica, ovvero tra due forme di conoscenza del mondo, diede vita a violenti processi di deculturazione trasformando la cultura popolare, in alcuni tratti, in cultura di massa ratificando la diversità anche soprattutto come diseguaglianza. Una cultura di massa legata all'industrializzazione e all'urbanizzazione, alla formazione di classi aperte allo sviluppo dei mezzi di comunicazione e soprattutto all'accesso di tutti al mondo dell'informazione e dei consumi di massa. Si avviarono, secondo alcuni in maniera apocalittica, processi di omologazione su scala planetaria determinando la fortuna di formule categoriali qual e per esempio quella di "etnocidio culturale". Soprattutto alla luce di ulteriori riflessioni demartiniane bisognava continuare a considerare tutta la produzione culturale popolare, come possibilità di creazione di uno spazio relativamente autonomo per l'affermazione di sé e per l'instaurazione di pratiche di resistenza culturale e politica non omologanti. Pratiche che non sempre si radicavano in un'opposizione frontale verso la sovrastruttura egemone, ma che assumevano anche forme ibride e sincretiche. Ciò non significa che quella popolare debba essere considerata semplicemente una variante degradata di una forma più alta di cultura, come fino ad allora si era spesso sostenuto, ma piuttosto che esistono diversi aspetti e interpretazioni di una stessa tradizione. Il confronto tra interpretazioni popolari e interpretazioni egemoni ufficiali permette quindi di rilevarne le discrepanze, distinguendo la cultura prodotta dai ceti subalterni da quella che viene loro imposta e riscattando quest'ultimi dallo status riduttivo e depotenziante di "vittima" storica.

Al di là di una posizione demartiniana fortemente centrata sulla cultura occidentale, ad oggi resta sicuramente la necessità posta da de Martino di "comprendere" le culture. Su questa strada della comprensione l'antropologia interpretativa e riflessiva ha realizzato e continua a realizzare percorsi significativi. Uno spazio ermeneutico, dunque, attraverso il quale potrebbero superarsi drammatiche resistenze mediante il libero riconoscersi di ciascun individuo nell'altro, ciascuno ponendo insieme sé e l'altro come oggetto e soggetto in un movimento reciproco. Era una sfida da raccogliere che pochi seguirono in quella fase storica e che alcuni "nuovi meridionalisti" come Scotellaro, Levi e Alvaro raccolsero.

Contadini del Sud: un percorso interpretativo tra testo e paratesto in Scotellaro

Il meridionalismo non si può fermare a Eboli, la critica alle opere di Scotellaro di una larga parte della sinistra italiana era utilizzata per sferrare un attacco a quel «buffo» filone meridionalista intriso di arcaismo, che avrebbe voluto «che non solo “Cristo”, ma anche il moderno pensiero critico si fermasse “a Eboli”» (Alicata 1954). D'altra parte, era stato Carlo Levi (amico e per certi versi “scopritore” di Scotellaro) ad accreditare l'idea che la sua influenza e amicizia avessero contribuito «alla presa di coscienza [di Scotellaro] del mondo contadino di cui faceva parte, e al suo guardarlo per la prima volta con distacco e amore, al suo farne poesia, attraverso un linguaggio libero, personale, non letterario» (Levi, 1964: X). Scotellaro interpretò la possibilità di essere voce emica/etica della cultura contadina che non era solo prelogismo, magia, analfabetismo. Con la sua produzione letteraria si afferma non soltanto come poeta, ma come l'esponente vero della nuova cultura contadina meridionale, la cui espressione e il cui valore primo non può essere che poetico.

Confrontarsi con Scotellaro e in particolare con quel territorio di confine che fu il suo progetto incompiuto di ricerca, che riguardava la memoria contadina, le interviste, le storie di vita, significa, per un verso, fare i conti ancora una volta con alcuni tratti fondamentali della cultura politica e della politica culturale della sinistra degli anni Cinquanta, ma poi nello specifico, riesaminare tutti quei materiali attraverso le cifre del rapporto tra antropologia e letteratura, e di quella particolare etnografia letteraria di cui Scotellaro fu autore /osservatore /protagonista. Si definiva in lui una speciale appartenenza tra oggetto di studio e vissuto biografico che lo rende particolarmente aderente a quanto il nuovo sguardo descritto nelle linee programmatiche del rapporto tra scrittore e antropologo andava delineando.

In particolare si tratta di affrontare come il suo progetto di ricerca e i materiali etnografici che aveva raccolto costituiscano una forma di paratesto di quello che restò incompiuto a pochi mesi della sua morte, che fu *Contadini del sud*. Attraverso quelle tracce si coniugano i temi privilegiati, il senso del libro che doveva realizzarsi, con l'apparato interessante, pur frammentario, del paratesto, e appaiono sempre più chiare le intenzioni dell'autore e su come si potesse realizzare questo innovativo affresco della cultura contadina meridionale. A rileggere questi frammenti di scrittura emerge, a tratti, un'etnografia letteraria inconsapevole, il complesso rapporto emico ed etico, la sensibilità dello scrittore insieme alla necessità autenticamente politica dello scienziato sociale che coagula in quella poeticità del portatore di una cultura di appartenenza.

Nella prefazione di Rossi Doria alla prima edizione di *Contadini del Sud* del 1954 si evince come i materiali propedeutici e gli stralci delle lettere intercorse con amici, collaboratori ed editore, abbiano dato il senso di quei mutamenti e delle trasformazioni, rivelando le intenzioni dell'autore che poi finivano con il realizzarsi attraverso la scrittura stessa e diventare progetto concreto.

Scrive Rossi Doria:

«Rocco Scotellaro ha dedicato gli ultimi mesi della sua vita al lavoro, del quale in questo volume si pubblica la parte ultimata al momento dell'improvvisa sua morte. Leggendo le lettere, gli appunti, le infinite notazioni di questo periodo si vede come il lavoro lo avesse profondamente afferrato ed impegnato. Il fatto è che con esso egli aveva, per così dire, trovato una strada che cercava fin dal giorno in cui, chiusa l'attività di giovane sindaco socialista del suo paese, era partito di là per bisogno di respirare e di formare più liberamente se stesso. La sua strada vera, quella di poeta e di scrittore, non aveva bisogno di cercarla, perché non l'aveva mai lasciata da quando era ragazzo: egli la batteva in silenzio senza interruzione, anche quando, come per ogni altro scrittore, ai periodi di vena ricca e sicura seguivano altri più difficili. Non ha mai dubitato di questo suo mestiere, che amava e rispettava in sé e negli altri nel più alto grado. Ma la natura stessa del suo mondo poetico e dell'esperienza umana da cui nasceva era tale che quel mestiere da solo non gli bastava» (Scotellaro, 1954: 3).

Siamo di fronte al riconoscimento chiaro della doppia natura dello scrittore-antropologo; potremmo definirla una soggettività plurima che coniuga e stratifica più strumenti: utilizza la scrittura e l'etnografia in forme liriche, gli strumenti di osservazione etnografica come l'intervista e le storie di vita, lungo un confine ancora una volta complesso, tra etnografia e romanzo. Il suo lavoro sul campo è sistematico nel momento in cui accetta la proposta di Vito Laterza di scrivere un libro sui contadini del sud così da intraprendere un vero percorso di ricerca etnografica attraverso il ricorso a interviste e storie di vita, strumenti elettivi dei suoi approcci al mondo investigato. Ha ben chiaro che bisognava fare i conti per un verso con Carlo Levi e il suo romanzo *Cristo si è fermato ad Eboli*, per l'altro con i resoconti etnografici demartiniani sulle spedizioni in Lucania, in modo da individuare e sperimentare una terza via di ricerca e dare vita ad un nuovo meridionalismo. Dai suoi appunti è possibile recuperare schemi di interviste ma soprattutto i luoghi da privilegiare e i tempi necessari al lavoro di indagine. Dal suo taccuino è possibile ricostruire le date di sviluppo del nuovo impegno. Di ritorno da un rapido viaggio per i paesi di Basilicata e di Puglia (Tricarico, S. Chirico, Accettura, Stigliano, Pisticci, Taranto, Lecce) con il fotografo Maraini, si ferma a Bari dove l'editore l'attende per proporgli il libro. Scrive a Rossi Doria:

«Sono stato ospite di Vito Laterza, le cui sognanti ambizioni sono pari alla estrema gentilezza con me. Mi sono difeso dall'accettare con facilità le proposte e i contratti per un lavoro che potrebbe riuscire fesso e liscio, come si dice, e superficiale e che però appunto avrei potuto svolgere speditamente. Gli ho fatto promessa d'uno schema di libro, che sarebbe invece grinzoso e profondo. Ma sono poco sicuro di farcela» (Scotellaro 1954: 4).

La conoscenza dall'interno e dal profondo del mondo contadino si rivelava una complessa operazione intellettuale da costruire dovendo fare i conti anche con quel complesso d'inferiorità inevitabile e complementare che è presente negli intellettuali meridionali e che ha prodotto in personalità come Scotellaro il ricorso a molteplici piani interpretativi, a mobilitazioni, militanze e dunque a strumenti conoscitivi per leggere la realtà che in ogni caso avevano a che fare con la letteratura e con le scritture che afferivano ad essa. Era questa un'illusione o piuttosto un modo per acquisire un nuovo punto di vista con tutti i limiti e i benefici che esso comportava.

Riprendendo una riflessione di Alvaro, la letteratura (che comprendeva strumenti di analisi mutuati dalla storiografia meridionalista, in particolare dalla psicologia e dall'etnologia) sembrava il diaframma senza il quale sarebbe stato illusorio penetrare la realtà. Era questa l'illusione in cui era caduto Scotellaro il quale, a giudizio di Alvaro, si era illuso che «facendo parlare o scrivere persone del popolo direttamente della loro vita (...) sarebbe riuscito a cogliere la realtà, senza il diaframma della letteratura». Tuttavia malgrado queste intenzioni, si realizzava (aggiungo io) una forma etnografico/letteraria che emergeva inconsapevolmente dalle interviste e dalle storie di vita e che sfuggiva alla asettica osservazione e diventava un proposito di raccontare. come è detto all'inizio del breve scritto dal titolo *Per un libro su i contadini e la loro cultura*:

«I contadini dell'Italia meridionale (il Mezzogiorno continentale e le isole) — formano ancora oggi il gruppo sociale più omogeneo e antico per le condizioni di esistenza, per i rapporti economici e sociali, per la generale concezione del mondo e della vita. L'analisi dei fattori componenti la 'civiltà contadina' è stata fatta dai cultori interessati secondo le varie direzioni — storiografica, economica, sociologica, etnologica, letteraria, politica — ma la cultura italiana sconosce la storia autonoma dei contadini, il loro più intimo comportamento culturale e religioso, colto nel suo formarsi e modificarsi presso il singolo protagonista. Chi volesse, pertanto, assumere il singolo contadino come protagonista della sua storia, dovrebbe impostare la ricerca secondo la via più diretta dell'intervista e del racconto autobiografico» (Scotellaro, 1954:4).

Scotellaro coniugava in questo senso il desiderio del racconto dell'altro comune all'antropologia e alla letteratura con la possibilità della sua funzione sociale, ovvero l'aspetto della condivisione del prodotto letterario/etnografico con il resto dei membri della società; in questo si concretizzava quello

che per lui era la sua funzione politica. In questo, al di là delle specificità del suo metodo di osservazione e di scrittura, Scotellaro è antropologo e scrittore e in questa doppia veste fa ciò che fanno sia gli antropologi che gli scrittori: scrivere (Geertz, 1987: 58). Prima ancora dell'atto della scrittura, sia gli uni che gli altri devono raccogliere il materiale che servirà loro alla stesura del testo, osservando il mondo circostante senza smettere però di partecipare a quella stessa vita che vogliono descrivere. Ritorna dunque l'importanza dell'universo paratestuale costituito dai materiali più volte pubblicati sotto il titolo appunto di *Contadini del sud*, insieme alle lettere e alle testimonianze raccolte.

Si potrebbe paragonare quel proposito di osservazione partecipante ad una sorta di antropologia della persona ante litteram. Ripercorrendo i frammenti paratestuali, le lettere, gli appunti, i progetti in nuce sparsi ed altro, è possibile ricostruire come «lo schema del libro s'era venuto gradualmente cambiando nella sua mente a mano a mano che il lavoro avanzava» (Scotellaro, 1954: 8) Ed ancora, nel breve scritto programmatico del giugno 1953, il libro aveva ancora nella sua mente la forma di una fredda inchiesta:

«Date queste premesse – scriveva – si può delineare la composizione del libro nel modo seguente:

- Una introduzione che comprenda: la presentazione del problema 'I contadini meridionali nella cultura italiana' alla luce della letteratura meridionalistica; l'illustrazione dei criteri metodologici, interpretativi e degli strumenti di ricerca adottati; il profilo sociologico delle figure e dei tipi prescelti nell'ambito delle principali e più caratteristiche zone del Mezzogiorno;
- Interviste sui problemi, esposti con un numero, per ora imprecisabile, di contadini scelti a seconda del loro vario grado di cultura nelle diverse zone;
- Racconti autobiografici di uomini e di donne, che esprimano, seguendo i gradi della stratificazione culturale, la più avanzata coscienza dei problemi moderni».

A distanza di mesi dalle prime ipotesi di ricerca, il libro ha preso, invece, nella sua mente l'ordine poetico delle cose vive e va ordinandosi in una serie di saggi nei quali variamente si intrecciano il racconto autobiografico – che ha conquistato più largo posto – l'intervista e il commento interpretativo e nei quali, come in tanti specchi, si riflettano le varie realtà del Mezzogiorno contadino e dei suoi movimenti rinnovatori (Scotellaro, 1954: 9).

Siamo di fronte alla possibilità di una vera antropologia riflessiva in cui il rapporto emico ed etico si rimescola e si ibrida continuamente. Il progetto si trasformava attraverso i vissuti, le percezioni, la riflessione empatica, anche se la struttura delle interviste, l'aver preparato questionari, l'aver voluto individuare categorie diverse di contadini poteva sembrare il voler costruire una oggettivazione precostituita dei soggetti da osservare. Tuttavia, Scotellaro è consapevole fin dall'inizio della nuova strada da intraprendere per dare voce agli stessi contadini, la persegue con entusiasmo come qualcosa che poteva davvero dare autenticità e dignità a quel mondo. Si immerge nel lavoro seguendo un ordine molto più concreto e allo stesso tempo poetico, sia nella ricostruzione delle singole vite, sia nella scelta dei luoghi e degli uomini.

A voler scorrere l'indice di quella pubblicazione diventa chiaro come sia sempre più intricato il rapporto emico/ etico e come lui stesso sia oggetto /soggetto di analisi. Trattandosi di comprendere «la storia autonoma dei contadini», la loro «civiltà vivente», il «loro più intimo comportamento culturale e religioso», il procedimento esteriore dell'inchiesta con i suoi freddi questionari e la fredda elaborazione delle risposte a nulla poteva approdare e unico metodo valido poteva risultare quello di cogliere quella ideale realtà, «nel suo formarsi e modificarsi presso il singolo protagonista» (Scotellaro, 1954: 10). Scotellaro lo ha ben chiaro e in questo c'è l'esperienza dei suoi stessi vissuti su quanto «il nuovo mondo» della modernità era già entrato nell'universo contadino che stava operando una sincretizzazione di elementi tra le due culture.

La sua attenzione si focalizza proprio su questo, così come emerge nei suoi appunti programmatici, vale a dire sul come affrontare, nella dinamica del rapporto intervistatore /intervistato, la partecipazione dei contadini alla vita della comunità e sviscerarne l'atteggiamento rispetto al nuovo mondo esterno che incalzava, premeva, s'infiltrava. Diventava in tal senso assolutamente necessario

un confronto di idee tra lo studioso e l'intervistato sui grandi problemi della vita (il lavoro, l'amore, la religione, il destino umano, ecc.) e più concretamente sui fatti nuovi che si erano affacciati da un decennio nel mondo contadino: la democrazia, il socialismo contadino, la vita pubblica (l'attività politica e la partecipazione diretta alle amministrazioni locali, alle cooperative, alle leghe di resistenza e di lotta), attraverso il vivo racconto del protagonista.

Così come Scotellaro stesso riassume, bisognava indagare su due essenziali aspetti del mondo contadino nell'attualità: il rapporto città-campagna come fattore di qualificazione della civiltà contadina e la capacità di adattamento e di reazione individuale e collettiva a situazioni nuove o provocate nei centri contadini. A questo proposito, giova sottolineare il ruolo dell'oralità nella scrittura di Scotellaro: la citazione continua di discorsi altrui, la sintassi non lineare, il lessico quotidiano e talvolta dialettale, la giustapposizione di discorso diretto, indiretto e indiretto libero, la sintassi della lingua parlata, l'uso di espressioni popolari (cfr. De Blasi, 2014). Nei suoi testi vi è l'urgenza di far esprimere nella lingua scritta coloro che non ne avevano la possibilità. Del resto lo stesso editore Vito Laterza aveva ben chiaro la strada da intraprendere per quella ricerca e la condivise pienamente con Scotellaro:

«Vito Laterza fin dal principio gli aveva detto che, essendo l'iniziativa di un' inchiesta sui contadini meridionali e la loro cultura, 'una iniziativa di conoscenza, non di letteratura e tanto meno di folklore' il punto da tener fermo era che le pagine dei contadini lucani o campani o calabresi 'dovevano essere presentate in modo da essere leggibili e comprensibili pienamente e autonomamente (cioè senza ricorrere se non eccezionalmente a note a piè di pagina) da qualsiasi lettore italiano, sia lucano o umbro o veneto o piemontese» (Scotellaro, 1954: 12).

Delle cinque "vite" raccolte, una sola è interamente costruita da Scotellaro, quella del giovane bufalano «che non sa il mondo», solo conosce il poema delle bufale e, nella piana del Sele, «dove tutto ancora bolle», spera solo di evadere per «andare a zappare, a fare i fossi, ma non più stare appresso agli animali». L'intervista a Cosimo Montefusco (il bufalano di Battipaglia) rende palese l'impostazione di ricerca seppure con difficoltà e qualche esitazione. Un'intervista che suscitò giudizi assai contrastanti. Secondo alcuni si trattava di relitti anarchici, di figure eccentriche esasperate, per altri era un esempio di "primitivi", fuori della realtà della storia, collocati in una dimensione mitica e un po' arcadica. Piuttosto, Scotellaro cerca di portare alla luce attraverso l'intervista quell'incontro /scontro tra la cultura contadina e le nuove forme culturali che si venivano manifestando e come Cosimo ha una sua silenziosa e introversa percezione che passa più attraverso i silenzi, i "non ricordo", i "non so dire". Il suo obiettivo è quello di restituire e capire le dinamiche di un rapporto che potremmo definire transculturale tra le varie culture che componevano e compongono tutte le società siano esse postmoderne o quella della rapida modernizzazione dell'Italia post bellica.

«Cosimo Montefusco è un ragazzo di 17 anni che fa l'aiuto bufalano a Campolungo e che non sa ancora, come si dice, il mondo: è l'erede del secolare mestiere del padre, ma si indovina che, malgrado sia analfabeta, egli resisterà poco ancora con le bufale, perché sente che il suo lavoro è in liquidazione, che i pascoli sono accerchiati dai pomodori e dal tabacco, che i "tonzi" di acqua melmosa dove le bufale vanno a bagno si asciugheranno: e se anche questo non avvenisse, egli sa che c'è Salerno, c'è Napoli più in là. Che non ha visto. Ma ha visto Eboli e c'è suo zio a Eboli che ha la radio che "suona le canzoni" (Scotellaro, 1954: 99).

In questa che potremmo definire una nota di campo c'è tutta la consapevolezza di quanto il soggetto osservato sia protagonista di un *passing* culturale che potrebbe, come accadde in larga parte, portare ad un processo di deculturazione, ma anche ad una possibile, ed era questo l'auspicio di Scotellaro, definizione di identità plurima che potesse coniugare i diversi mondi culturali offrendo un'opportunità nuova a quel mondo contadino che non era solo relitto di un passato da dimenticare. Cosimo appartiene alla cultura orale, non sa né leggere né scrivere ma, a dispetto di quanto lo stesso

Scotellaro sostiene, ha piena consapevolezza del mondo poetico e dei versi recitati a memoria per nominare le bufale. Così racconta:

«I nomi ‘certamente hanno un significato’ e non c’è bisogno di spiegarli: sono i fatti e i ragionamenti che facciamo ogni giorno tra noi (...) mettiamo chiamo la bufala Poggioreale. Poggioreale dicono che è un carcere che sta a Napoli e allora Poggioreale sta pure qua a Campolungo (...). Io ho messo solo il nome a “Chist’at’anne” perché c’era una bufala che si chiamava così e morì e celo misi a un’altra. Così facciamo sempre quando muore una, un’altra prende il nome» (Scotellaro, 1954: 106).

Il contatto con la modernizzazione è per Cosimo legato al cinema e alla radio, agli aerei visti durante i bombardamenti della guerra, alle automobili e non solo. Riflette a voce alta e confessa al suo interlocutore:

«Quando sto così che guardo le bufale penso a tanti che vanno camminando allo spasso. Passa una macchina e penso “quello se ne va nella macchina e io fatico e guardo le bufale”. Quelli che stanno assettati avanti al bar, si accattano l’aranciata, il caffè, tante cose, e quelli che vanno a cinema tutte le sere, loro possono; io posso un gelato, quando passa la vespa da qui con i gelati; da qualche anno cominciano a venire con la vespa a vendere i gelati in campagna».

Cosimo nomina il suo mondo nominando allo stesso tempo e alla sua maniera anche “l’altro mondo”. In questo esercizio di messa in forma della realtà la parola e il linguaggio sono forma della realtà; è un modo per *domesticare* ciò che è altro da sé e farlo essere parte di sé a partire da sé. Così i mondi si contengono l’uno nell’altro e possono coesistere. Allora laicità e religione, guerra e pace, tecnologia e cultura materiale vengono sintetizzate e messe a confronto in essenziali e sgrammaticate parole da Cosimo. Riporta Scotellaro:

«Continuo a porgli domande. Gli chiedo: – Sei cattolico? – No, – risponde.

– Come, non credi a Gesù Cristo?

– E come! Sì, ma non sapevo neanche, e avevo capito un’altra parola e non so che si dice cattolico quello che crede a Gesù Cristo. A messa la domenica: niente, non ci posso andare. Io credo a Gesù Cristo più quando fa morire qualcuno; e quando uno è malato, parlano tutti di Gesù Cristo: – Gesù Cristo mio fammelo sanare -. Le cose di Dio le ho imparate tutte a casa mia, ma le ho dimenticate.

– Pare che posso pensare alle cose di Dio? Ma ci credo. Chi creava l’aeroplano? lui l’ha creato; quando fecero lo sbarco e prima e dopo c’erano pure gli aeroplani che buttavano le bombe, era la guerra e la guerra non l’ha creata lui, Gesù Cristo; le guerre le fanno fare quelli che non si trovano, che non vanno d’accordo, mai la guerra l’ha potuta mettere Gesù Cristo. L’aratro per arare chi l’ha fatto? I mastri, ce ne sono tanti a Eboli e a Battipaglia. Pure certi mastri, che io non conosco, certamente qui non ci sono, fanno le bombe, che fanno spaccare tutte le cose, terra e masserie, e muoiono i cristiani» (Scotellaro, 1954: 103).

L’universo di Cosimo è dunque fatto di più mondi nonostante sia immobile per certi versi e non si possa allontanare dalle sue bufale, il nuovo mondo lo ha toccato, lo ha invaso, ne percepisce le radicali differenze. In questo orizzonte poetico che si manifesta tra le maglie del linguaggio utilizzato tra osservatore e osservato si delineava una possibilità di incontro e di reciproco riconoscimento. Sappiamo bene che questo non è accaduto. Queste etnografie e biografie, alla luce delle chiavi interpretative del rapporto antropologia e letteratura e della etnografia interpretativa, sono una testimonianza di quello che poteva realizzarsi: l’autore e il suo oggetto si mescolano senza populismi e nostalgiche celebrazioni folkloriche, anticipando posizioni teorico-metodologiche che si sarebbero definite soltanto nei decenni successivi. Questa contaminazione e reciprocità tra lo studioso e il soggetto da intervistare era visto invece come un limite per Ernesto de Martino e in parte per il giovane Cirese.

Il primo liquidò qualsiasi tipo di dibattito sul metodo utilizzato in *Contadini del Sud*, indicandolo come l’esempio da non seguire. de Martino notava che le voci dei protagonisti e quella dell’autore si

sovrappongono fino a diventare indistinguibili (de Martino, 1954). Cirese, da parte sua, sottolineò che nel complesso predominava l'interesse del poeta su quello del sociologo, soprattutto considerando «il carattere narrativo dei discorsi dei contadini e la tendenza ad abbandonarsi ad alcune suggestioni del primitivismo letterario», che potevano indicare un atteggiamento populista. La contraddizione avrebbe potuto risolversi in una serie di inquadramenti teorici a cui affidare il raccordo tra narrazione soggettiva e situazione storico-sociale. Lo studioso esprimeva forti dubbi sul valore oggettivo e storico dell'inchiesta che non poteva che aumentare in relazione all'incompiutezza dell'opera e all'assoluta mancanza di ogni inquadramento politico-teorico generale (Cirese, 1976).

Queste critiche rappresentano, invece, i punti di forza dell'analisi e della metodologia di Scotellaro, quello che l'amico/studioso Carlo Levi aveva sottolineato nella prefazione a *L'uva puttanella*, dichiarandosi pronto a recepire l'enorme valore dell'opera di Scotellaro, riconoscendo che «un mondo è nato all'esistenza, ha imparato a parlare, e tutti devono ascoltarlo». Scotellaro ha ben presente l'importanza dell'universo etnolinguistico di appartenenza e questa sua attenzione sulla lingua ha influenzato anche lo stesso Carlo Levi che ha sottolineato l'incidenza dell'ideofonema nell'ambito delle "altre" civiltà e soprattutto nella stesura di *Cristo si è fermato ad Eboli*.

«La lingua lucana, scrive Scotellaro nelle ultime pagine delle sue note, allo stato in cui è, ha dato una certa cadenza anche a *Cristo si è fermato a Eboli*, perché quella lingua è la misura di tutto il paesaggio, degli uomini e delle cose di quella regione. Perciò non si crede che sia da farsi luogo al discorso sul realismo, leggendo questo e i mille altri racconti sconosciuti, ma solo si vuole credere all'infinita molteplicità della parola nell'infinita varietà del mondo, come lo vedono le creature umane che sanno amarlo e cercano di capirlo» (Scotellaro, 1954: 110).

Ed ancora Levi prosegue: «Rocco non ha mai idoleggiato in modo decadente il mondo di cui faceva parte, né mai se ne è compiaciuto in modo estetizzante» e ribadisce infine la novità politica della sua opera: «era un uomo nuovo, un capo naturale di una civiltà in progresso» (Levi, 1964: VIII). «Per Scotellaro, il fatto è che queste vite, ricostruite o raccolte con rigore di metodo e scrupolosa fedeltà, diventavano, nello scriverle, materia d'ispirazione e il nuovo lavoro, tornava per lui ad essere poesia» (Scotellaro, 1954: 13)

Forse il modo migliore per concludere questo breve saggio è affidarsi alle riflessioni dell'amico Carlo Levi che scrive:

«Rocco è un poeta, per cui la poesia è creazione per sé e per gli altri, per tutti: è scoperta della verità, e nasce soltanto da un rapporto con gli uomini e col mondo, che è un rapporto di amore che non si esaurisce con l'identificazione, ma comporta come momento necessario la coscienza del rapporto, la differenziazione e il distacco» (Levi, 1964: IX).

Resta a margine di questo breve percorso il senso di alcune riflessioni che ho vissuto durante la stesura: la ricchezza dei mondi che la scrittura e le scritture mi hanno dato l'opportunità di attraversare, universi di senso insieme a possibilità polisemiche che la scrittura continua a restituire e infine i modi di praticare la scrittura etnografica che rende possibile alimentare continuamente il desiderio di aprirsi all'alterità con la grande responsabilità che questo comporta. Forse è proprio questo che a distanza di tanti anni dai miei primi contatti con la scrittura Scotellaro continua a insegnarmi e a insegnare in quel processo di formazione che naturalmente non si conclude mai.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Segnalo a tal proposito: Cirese, A. M. 1976 (1955) *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*. Torino: Einaudi: 3-32.; Dei, F. (1990-1993) "Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura", *Uomo & Cultura*, 45-52: 58-10; Dei, F.; Clemente, P. (1993) "I fabbricanti di

alieni. Sul problema della descrizione in antropologia”: in Fabietti U. (curatore), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*. Milano: Mursia: 75-110.

[2] Tema del convegno: Le letterature popolari. Prospettive di ricerca e nuovi orizzonti teorico-metodologici. Il comitato scientifico era composto da Giulio Angioni, Luigi Maria Lombardi Satriani, Domenico Scafoglio, Tullio Seppilli. Tra i partecipanti Pietro Clemente, Fabio Dei, Alessandro Lupo, Ferdinando Mirizzi, Francesco Durante.

[3] Il convegno *Antropologia e Romanzo* affrontava quanto emerso dai seminari propedeutici: le modalità conoscitive e il linguaggio del saggio antropologico, con costante riferimento comparativo alle narrazioni romanzesche, gli elementi di contatto tra i due settori, per verificare fino a che punto la narrativa e più in generale la letteratura possa collaborare con l'antropologia alla costruzione di quadri interpretativi; si è riflettuto sul fenomeno degli antropologi scrittori. Il comitato scientifico era composto da Giulio Angioni, Gian Luigi Bravo, Antonino Buttitta, Luigi M. Lombardi Satriani, Domenico Scafoglio, Tullio Seppilli.

[4] Il testo delle linee programmatiche di Domenico Scafoglio fu riordinato – con contributi di Mauro Geraci, Antonello Ricci, Luciana Mariotti, Gianfranca Ranisio, Alberto Sobrero, Macrina Marilena Maffei, Eugenio Imbriani, Anna Merendino, Ferdinando Mirizzi, Maria Federico, Alessandra Broccolini, Donatella Saviola, Alberto Sobrero.

[5] A tal proposito ricordo solo alcuni dei testi di riferimento e delle riviste G. Marcus -J. Clifford. *Writing culture. The poetics and Politics of Ethnography Berkeley-London*, University, Berkeley-London, University of California Press, 1986; Ph. Dennis-W. Aycok, *Literature and anthropology*, Lubbock, Texas University Press, 1989; Geertz, C. (1990) [1988], *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Bologna: Il Mulino. Poyatos, F. (1998), *Literary Anthropology: a new interdisciplinary approach to people, sings and literature*, Benjamins. La prima rivista di etnopoetica Alcheringa fondata nel 1970 da Jerome Rothenberg e Dennis Tedlock, sarà regolarmente pubblicata fino al 1976. Se, in generale, possiamo dire che è dalla metà degli anni '80 che l'antropologia si è aperta a linguaggi di tipo più letterario, solo dalla metà degli anni '90 si assiste ad una più proficua interazione tra antropologia e poesia con la nascita di approcci quali la *field poetry* o le *fieldwork poems*. La *field poetry* si basa sulla concezione che il linguaggio poetico, come linguaggio più autentico, in quanto spiccatamente primordiale e sensoriale, possa essere uno strumento efficace per il resoconto antropologico. La poesia, al contrario della prosa scientifica, permetterebbe infatti il passaggio di sensazioni, percezioni, allusioni, perché priva di concetti astratti e mediazioni descrittive.

Riferimenti bibliografici

- Alicata, M. (1954), “Il meridionalismo non si può fermare a Eboli”, in *Cronache Meridionali*, settembre 1954.
- Bressan, M. (1997), *Testo e paratesto in alcuni racconti di Kafka* (a confronto con il testo americano “Culture/contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies”, University of California Press, Berkeley-Los Angeles. London, Relazione seminario antropologia e Letteratura Roma La Sapienza.
- Cirese, A. M. (1976), “Rocco Scotellaro e i cinque contadini del sud” [1955], in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino: Einaudi.
- Clemente, P. (2013), *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa: Pacini Editore.
- De Blasi, N. (2014), *Infilo le parole come insetti. Poesia e racconto in Scotellaro*, Venosa: Osanna.
- de Martino, E. (1951), “Il folklore progressivo: Note lucane”, *l'Unità*, Roma, 28 giugno 1951.
- Geertz, C. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino, 1987.
- Kerenyi, C. (1973), *Romanzo e mitologia*, in T.Mann- C. Kerenyi, *Dialogo*, tr.it., Milano: Il Saggiatore.
- Levi, C. (1964), *Prefazione*, in Scotellaro, *L'uva puttanella. Contadini del Sud*, Bari: Laterza.
- Macciocchi, M. A. (1974), *Per Gramsci*, Bologna: Il Mulino.
- Scafoglio, D. (1996), *Antropologia e letteratura*, vol I. *Prefazione*, Salerno: Gentile.
- Scotellaro, R. (1954), *Contadini del Sud*, (prefazione di Manlio Rossi Doria), Bari: Laterza.
- Signorelli A., de Martino, E. (2015), *Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma: L'asino d'oro.
- Signorelli, A. (2006), *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo: Sellerio.
- Sobrero, A. (1997), *L'antropologo scrittore di romanzi: Condè, Naiupal, Arguedas*: Relazione seminario sezione AISEA di Antropologia e letteratura, Roma, La Sapienza, ottobre 1997.

Annalisa Di Nuzzo, docente di Antropologia culturale, insegna Geografia delle lingue e delle migrazioni al Suor Orsola Benincasa; già professore a contratto di Antropologia culturale presso DISUFF Università di Salerno, e membro del Laboratorio antropologico per la comunicazione interculturale della stessa università

fino al 2020- Ha conseguito il PhD in Antropologia culturale, processi migratori e diritti umani. È membro dell'Osservatorio Memoria storica, Intercultura, Diritti Umani e Sviluppo Sostenibile "MInDS" Univ. di Cassino, socia del Centro di Ricerca Interuniversitario I LAND (Identity, Language and Diversity) nonché del Centro Interuniversitario di Studi e ricerche sulla storia delle paste alimentari in Italia (CISPAI). I suoi campi d'indagine sono l'antropologia delle migrazioni e del turismo, antropologia e letteratura, antropologia e genere, antropologia urbana. È autrice di numerose monografie, tra le ultime pubblicazioni si segnalano: *Il mare, la torre, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzione della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile*, Roma Studium 2014; *Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati*, Carocci, Roma, 2013; *Conversioni all'Islam all'ombra del Vesuvio*, CISU, Roma, 2020; *Minori Migranti. Nuove identità transculturali*, Carocci, Roma, 2020.

Per rileggere Scotellaro politicamente



di *Marco Gatto*

Le pagine che Pietro Clemente ha voluto dedicare su questa rivista alla figura e all'opera di Rocco Scotellaro hanno immediatamente agito da stimolo per una rinnovata riflessione sull'intellettuale lucano, del quale ricorre quest'anno, com'è noto, il centenario della nascita. Di Scotellaro e del suo lavoro culturale e politico Clemente è stato un interprete lucido e attento, tra i pochi a mantenerne in vita la memoria e a rilanciarne la lezione nei primi anni Settanta, quando si era da tempo estinta la carica propulsiva dei primi dibattiti sul lascito del sindaco-poeta, sorti all'indomani della morte, avvenuta a Portici nel dicembre del 1953, e segnati dalla "sfida" tra le forze del Fronte, il PSI da un lato – il partito nel quale Scotellaro aveva militato – e il PCI dall'altro. Due decenni dopo, grazie a una raccolta di materiali che ancora oggi risulta decisiva per chi voglia leggere storicamente Scotellaro e il dibattito sul folklore [1], Clemente, Maria Luisa Meoni e Massimo Squillacciotti erano ripartiti dall'esperienza dell'intellettuale tricaricese per ragionare sul nesso tra cultura popolare e azione politica.

L'auspicio è che si possa ripetere oggi, con lo stesso entusiasmo, quella riuscita operazione culturale. Per due ragioni, che voglio sinteticamente presentare e che sono alla base del mio recente studio su Scotellaro [2]: 1) a cento anni dalla nascita e settanta dalla morte, forti di una sostanziosa mole di materiale bibliografico, è tempo che si torni a ragionare storicamente sull'esperienza letteraria e politica del sindaco di Tricarico, anzitutto per restituirne autonomia e complessità, al netto delle troppe semplificazioni manualistiche sorte attorno alla sua figura, assai velocemente rubricata alla

voce (in larga parte leviana) di “poeta contadino” o di epigono provinciale del neorealismo (o, per alcuni, di un neocrepuscolarismo di periferia): un lavoro di rilettura, questo, che naturalmente non ha l’obiettivo di canonizzare Scotellaro quale modello di una supposta letteratura meridionale o “meridiana”, ma quello di ritrarlo come attivo protagonista della questione meridionale in una delle sue fasi più delicate e come intellettuale-militante presente al suo tempo, capace di intuire l’estrema varietà delle classi subalterne e di diagnosticare la dissoluzione di quel mondo rurale al quale si sentiva prossimo, pur non appartenendovi per ragioni etiche; 2) seppure in latenza, e nonostante il cambio di scenario geopolitico, è viva oggi, come scrive Clemente, «la percezione» di un’attualità del «nesso tra cultura e politica», così come sono «ancora vivi» certi «nodi “metodologici”» che ne richiamano il senso [3].

A tal proposito, in tempi che ormai hanno interiorizzato allegramente e servilmente rassegnazione e disimpegno, e decretato la crisi del mandato storico-civile degli intellettuali, Scotellaro può rappresentare un esempio di rinnovata politica attiva, non già per riabilitare, col rischio del falso, figure e posture del secolo scorso, ma per ricordare agli entusiasti più o meno inconsapevoli del nichilismo generalizzato – e ai cantori acritici di un liberalismo culturale incapace di produrre visioni e punti di vista realmente spendibili – o a chi accetta con ambiguo disincanto (o con una non sempre vigile consapevolezza della propria compromissione) la vittoria senza resti della dimensione capitalistica, che tutto si può addormentare col siero dell’industria culturale, persino le forme più antagonistiche di sapere, fuorché il conflitto di classe che il momento storico esprime, al di là delle consolatorie narrazioni con le quali sediamo le nostre paure e nascondiamo i nostri privilegi.

In estrema sintesi: storicizzare e attualizzare Scotellaro costituiscono, a mio giudizio, le due pratiche necessarie all’avvio di una rilettura politica della sua figura. Se per la prima operazione abbiamo bisogno di un lavoro paziente di studio e ricerca, in grado ad esempio di far luce sulla formazione dell’intellettuale lucano e sugli inizi della sua attività politica, per la seconda occorre uno sforzo di immaginazione concreta e collettiva per ripensare strategie che ripongano al centro del dibattito pubblico il nesso tra politica e cultura. Con una cautela, che è il segno dei nostri tempi. Come insegna l’attività politica e amministrativa del sindaco di Tricarico, non si dà reale emancipazione senza il coinvolgimento degli strati sociali storicamente esclusi da quello che oggi chiameremmo discorso pubblico. Per Ernesto de Martino si trattava, tra anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso, di dilatare lo storicismo di marca illuminista e razionalista, di mostrarne i limiti e le parzialità, di andare “oltre Eboli”, e di mettere in crisi lo statuto dell’intellettuale borghese di fronte alle necessità delle “plebi rustiche del Mezzogiorno”; per Scotellaro, già da un pezzo “oltre Eboli”, di produrre i modi, tutti nuovi, di una pedagogia dal basso capace di costruire la voce di un inedito Noi collettivo (la sua poesia è, per inciso, il riflesso di questa necessità).

Settant’anni dopo non possiamo usare gli stessi termini – è ovvio –, ma non possiamo restare ciechi di fronte alle altre, ben più raffinate e subdole, perché accettate di buon grado, forme di esclusione sociale, la cui egemonia si deve, in buona sostanza, al mantenimento di una semi-cultura generalizzata capace ben presto di convertirsi, rispetto ai diversi interlocutori sociali e secondo la convenienza del momento, in populismo o in esclusivismo elitario.

Mi spiego meglio. Si pensi a quel che resta della questione meridionale nel nostro Paese. Al netto di esperienze laboratoriali attive sul territorio, che ne mantengono in vita il senso (con alcuni rischi che a breve cercherò di indicare), e al netto di una manciata di interpreti e studiosi non allineati, il discorso politico-sociale patrocinato dalla cultura di massa (è il caso di usare ancora questa espressione) ha da qualche decennio trasformato la questione meridionale in un ben addomesticato *brand*, rispondente a ideali formulazioni linguistiche (la cultura dei “borghi” o dei festival della civiltà rurale) e contenente ben eterodirette pulsioni fintamente ribellistiche, capaci di nutrire un mercato fatto di ricostruzioni storiche alla buona (da ultimo, tra neoborbonismi e paesologie).

Vale a dire che una riflessione seria sul Sud è perennemente ostacolata dall’invasività mercantile di contenuti pseudoculturali e dal loro insopportabile paternalismo orientalista. Ai quali si potrebbe semplicemente riservare lo sberleffo o il sarcasmo, se non fosse così pervasiva la ricaduta sul senso comune e sulle scelte politiche che traducono queste visioni in prassi concreta. La resa conformistica

di un Sud inteso come terra di un eterno safari vacanziero – che anima le logiche della turisticizzazione di massa – è, ad oggi, molto più forte di una sana ricostruzione storico-culturale del modo in cui le classi dirigenti hanno dipinto – e continuano a dipingere – il Meridione come un paradiso abitato da diavoli: dobbiamo prenderne atto e interrogarci sul perché, ovvero sul grado di quietismo raggiunto dagli intellettuali rispetto a processi nei quali amano non sentirsi coinvolti.

Ma tale funesta ricaduta sul senso comune, in fondo, cosa esprime? Qui Scotellaro, fra gli altri, ci viene in soccorso. Perché l'indagine portata avanti in *Contadini del Sud* pone davanti ai nostri occhi una realtà ideologica frammentaria e indigesta (*iuxta* Gramsci), che è l'esito di una durevole oppressione subita dai ceti subalterni e governata dalle élites liberali del tempo: la mancata partecipazione alla storia, cioè l'assente coinvolgimento delle masse popolari subalterne nei processi decisionali, conduce a quei sentimenti di antistatalismo e di ribellismo anarcoide che animano, per dirne una, l'esperienza di vita di Michele Mulieri e di altri soggetti sociali continuamente marginalizzati.

E allora, se mutato il quadro si possono tuttavia riconoscere forme nuove di oppressione e di esclusivismo, e se rinascono non trascurabili pulsioni anticollective – da prendere sul serio, cioè da non svalutare come cascami di un agire culturale di bassa lega –, non è peregrino chiedersi se in tutti noi, partecipanti più o meno attivi al rituale della comunicazione sociale, non abiti, in potenza, un Mulieri pronto a proclamare la sua repubblica privata o a sbandierare, in assenza di orientamenti condivisi, la propria irriducibile e artistica visione del mondo. Ciò limita, in buona parte, il sorgere di una discussione sincera e netta sul Sud; e invalida quelle poche iniziative che, animate da minoranze non ancora addormentate, rischiano presto la declinazione in deteriori alfabeti culturali, questi sì animati da una colpevole sonnolenza.

È evidente che la costante copertura simbolica e spettacolare di certi contenuti non incoraggi modalità di azione che sono sentite anacronistiche e alle quali si preferisce il mantenimento di una generalizzata spoliticizzazione. È una fatica di Sisifo, quella di agire su un doppio binario: demistificare materialisticamente le forme populistiche dell'industria culturale e proporre di altre, fondate su diversi presupposti. Ma è una fatica che vale la pena di compiere, probabilmente: posto che occorra quotidianamente *difendersi* da chi guarda con entusiasmo al lavoro genericamente culturale. Riscoprire il conflitto sociale significa valorizzare quel che non riusciamo (o non vogliamo, per pregiudizio) vedere. Significa certamente compiere, verso direzioni tutte da discutere, un percorso che vada oltre i confini della nostra identità sociale e culturale; ma anche innescare forme di consapevolezza non auto-assolutoria, una verifica del proprio statuto e dei propri privilegi, e un'anamnesi delle tracce che hanno contribuito alla costruzione dei nostri alfabeti categoriali.

Ecco, nel farsi e disfarsi di questa necessità, nella fatica che essa pone, possiamo avvalerci dell'esempio di Scotellaro (al quale ritengo sia utile accostare quello del de Martino meridionalista, la cui immagine rischia oggi d'essere sbiadita o dimenticata perché incautamente scissa da quella dell'intellettuale crociano ed europeo) e della sua opera di militante socialista, di umanista che si muove nel conflitto di classe. Tornato a Tricarico nel 1942 per la morte del padre e per l'intensificarsi dei bombardamenti, forte della maturità classica conseguita a Trento e delle prime esperienze politiche, già lettore accanito della più alta letteratura europea e della poesia italiana di quel tempo (si leggano con attenzione i drammi teatrali e il riuscito *Ramorra*, meglio noto col titolo di *Uno si distrae al bivio*), il giovanissimo Scotellaro – un intellettuale fatto e finito, potremmo dire, come nel caso di tanti altri di quella generazione, a vent'anni già pronti a dare il proprio contributo alla rinascita di un Paese piagato dal fascismo – provò lo stesso *shock* subito dall'etnologo napoletano al primo incontro con la Rabata, il quartiere povero di Tricarico, e con il suo universo sociale, ossia la presa d'atto di una realtà umana oppressa a cui occorreva dare strumenti di emancipazione, anzitutto ponendo il proprio sapere sotto accusa (senza però rinunciarvi), cioè disinnescando i pericoli funesti del paternalismo e del pietismo, e dunque lavorando alla possibile determinazione sociale di quel consorzio umano e al suo ingresso nella storia collettiva (perché in quella storia poteva stare solo come limite estremo, come negazione della storia stessa, avrebbe detto de Martino).

L'atto fondativo di questa esigenza fu l'apertura, nel dicembre del 1943, di una sezione del PSI a Tricarico intitolata a Giacomo Matteotti. Ebbene, senza trasferimenti illusori e semplicistici nel nostro oggi, quello *shock* ha ancora qualcosa da dire, se abitato dallo sforzo di indicare nuove forme di oppressione e di marginalizzazione. I modi e i luoghi sono tutti da discutere. Purché ci si salvi dalle tentazioni del populismo a buon mercato e dalle retoriche identitarie che ne derivano; purché ci si salvi dalle facilonerie qualunquistiche dell'antipolitica. Esistono presidi di democrazia da salvaguardare.

Ritengo sia questa l'eredità possibile di quella stagione meridionalistica e di Scotellaro in particolare. Eredità che è stata ravvivata da pochi ma decisivi interlocutori anche in anni recenti. Fra questi, mi piace ricordare Alessandro Leogrande. E proprio a un libro come *Uomini e caporali* vorrei rifarmi, in chiusura, per riflettere sulle strade ancora da percorrere [4]. Quando Leogrande, con il registro dell'inchiesta sociale e con una prosa sempre problematica, cioè sempre rivolta alla verifica delle proprie credenziali, riconsegna al lettore la realtà dello schiavismo nelle campagne del Sud, non fa professione di realismo e non finge posture impegnate. Piuttosto, si appella al lettore e chiede di condividere, senza paternalismi o senza vittimizzazioni consolatorie, un brandello di responsabilità civile. Nello stesso tempo, mostra senza orpelli, da un lato, l'esistenza taciuta di conflitti e contraddizioni, e, dall'altro, le trasformazioni sociali in atto, alcune delle quali persino sorprendenti: ad esempio, i modi in cui i contadini studiati da Scotellaro si sono trasformati in padroni, spostando l'oppressione altrove e indirizzandola verso un'umanità senza nome e senza voce, il nuovo bracciantato dell'economia agraria globalizzata.

Leogrande *rompe* la narrazione consolidata dal mercato culturale del contadino postmoderno (una sorta di confezionato "buon selvaggio" ecologista, potremmo dire) e dalle sue retoriche passatiste in salsa latouchiana, alimentate da volgarizzamenti meridiani e da pericolosi slogan (il "ritorno alla terra" si presta, com'è noto, a una lettura facilmente reazionaria, di questi tempi pronta a rifarsi strada). In tal senso, la sua pagina evoca o ricorda quella dell'intellettuale tricaricese (ma anche quella di Danilo Montaldi, Goffredo Fofi, Corrado Stajano e via discorrendo) e la conduce verso nuovi oggetti di analisi, con un'attenzione al "concreto" che la distanzia da una mera retorica dell'impegno e del creazionismo linguistico di quegli intellettuali che vorrebbero dirsi oggi militanti.

Studiare il conflitto dove appare sepolto o dove non si ha il coraggio di guardare; studiarlo approssimandosi ad esso, mettendo in discussione la propria identità culturale, senza ricusarla; non cedere alle lusinghe di narrazioni sterili, ma proprio per questo pervasive; porre in costante mediazione tutti gli elementi della realtà, allontanando l'illusione che si possa coltivare un'autodeterminazione astratta, priva di legami con tutto il resto; ostacolare il culto locale del territorio, aprendo sempre alla necessità di una distanza e di un altrove da cui osservarsi con prospettive diverse; promuovere un riscatto che implichi la partecipazione attiva di tutti: Scotellaro, nella sua brevissima esperienza di vita, provò – non senza limiti o errori – a far questo, secondo i mezzi assai vari della sua intelligenza di scrittore, politico, militante, sociologo in erba. Sta a noi proiettarla, senza finzioni, nell'oggi, partendo magari dalla demistificazione dei luoghi comuni che hanno accompagnato, a fasi intermittenti, la sua fortuna, e che l'hanno relegato ad attore improvvisato di una supposta civiltà contadina, più rispondente all'immaginazione poetica che alla realtà storica.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] P. Clemente, M.L. Meoni e M. Squillacioti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura popolare, 1976.

[2] M. Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Roma, Carocci, 2023.

[3] P. Clemente, *Scotellaro. Una eredità incorporata*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 62, 1° luglio 2023, on line.

[4]A. Leogrande, *Uomini e caporali. Viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud*, Milano, Mondadori, 2008.

Marco Gatto, insegna Teoria della letteratura presso l'Università della Calabria, dove ricopre il ruolo di professore associato. Fa parte delle redazioni de "L'ospite ingrato" e di "Filologia Antica e Moderna". Ha pubblicato i seguenti volumi: *Fredric Jameson. Neomarxismo, dialettica e teoria della letteratura* (Rubbettino, 2008), *L'umanesimo radicale di Edward W. Said. Critica letteraria e responsabilità politica* (Mimesis, 2012), *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente* (Quodlibet, 2012), *Glenn Gould. Politica della musica* (Rosenberg&Sellier, 2014), *L'impero in periferia. Note di teoria, letteratura e politica* (Galaad, 2015), *Nonostante Gramsci. Marxismo e critica letteraria nell'Italia contemporanea* (Quodlibet, 2016), *Resistenze dialettiche. Saggi di teoria della critica e della cultura* (manifestolibri, 2018), *Fredric Jameson* (Futura, 2022) e *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta* (Carocci, 2023). È in uscita per i tipi di Quodlibet *Critica dell'inespresso. Letteratura e inconscio sociale*.

Rocco, ovvero ironia della sorte



Rocco Scotellaro, di Carlo Levi

di *Eugenio Imbriani*

Incompiuto

Un giovane non ancora ventenne, ma ben dotato di studi, attratto dagli antichi classici e dalla letteratura contemporanea, che ha maturato una decisa avversione al fascismo, si guarda allo specchio e nel riflesso vede un altro se stesso, simile a lui, riconoscibile, ma anche diverso, il quale ha la strana pretesa di farsi raccontare. Rocco implora il suo alter ego, Ramorra, di lasciar stare, ma quello insiste: «Beh, senti, io voglio un romanzo da te. Io te lo dico che sei adatto, perché sai ricevere e conservare per disperdere a tempo. Devi parlare di noi due amici inseparabili che non ricordiamo più quando la nostra amicizia incominciò» [1]. Ramorra ritiene che sia necessario un simile atto narrativo, che può rappresentare il concludersi di un ciclo, quello della giovinezza, e consentire l'accesso a nuovi percorsi da intraprendere: «Mi sono fermato in un punto», spiega. «Numerose strade mi chiamano. Io resto al bivio ostinato a non mettermi per nessuna di quelle strade, se il ciclo della mia gioventù prima non si conclude e non resta documentato, glorificato» [2].

Il breve apologo immediatamente successivo alimenta ulteriormente il tema del doppio (lo specchio, il bivio, la dissociazione) fulmineamente presentato dallo scrittore: un giovane camminava sulla riva di un fiume, trovò un osso, poi un altro, forse di cavallo; vide una giubba trasportata dall'acqua e un uomo a cavallo sulla cima di un monte; tornò indietro e rivide il cavaliere, la giubba e gli ossi: andare e tornare sono la stessa cosa? Lo chiese a un vecchio che incontrò lungo il tragitto: sempre ritornando, dove posso arrivare? Quello gli rispose con un'altra domanda: sempre andando avanti, io dove vado a finire? Il testo non offre soluzioni, pone questioni, e colpisce la lucidità e la cattiveria con cui il giovane scruta dentro di sé.

L'autore della storia di Ramorra, come si sarà capito, è Rocco Scotellaro. Il testo, insieme ad altri racconti, fu pubblicato a cura di Carlo Levi nella raccolta *Uno si distrae al bivio*, nel 1974. Vi confluirono anche delle annotazioni tratte dai quaderni dell'*Uva puttanella*. Ma qui conviene fare un passo indietro, per recuperare qualche informazione che aiuti a rendere più chiaro il filo di questo discorso.

Rocco morì a Portici improvvisamente il 15 dicembre 1953, quando aveva appena trent'anni; aveva trascorso una vita molto intensa, sia nel campo dell'attività politica che in quello dell'organizzazione e della produzione culturale. Purtroppo, non riuscì a portare a compimento e a pubblicare le opere a cui stava lavorando: la raccolta poetica, alla quale aveva in realtà dato una forma definita, il memoriale (o romanzo) *L'uva puttanella*, e la ricerca, molto significativa, sebbene a uno stadio iniziale, sul mondo contadino meridionale, *Contadini del sud*.

Il volume delle poesie, con il titolo *È fatto giorno*, a cura di Carlo Levi, uscì nel 1954; lo scrittore piemontese, amico di Scotellaro e custode delle sue carte, modificò il piano dell'opera, intervenne nella disposizione e nella scelta dei testi, come gli studi successivi hanno dimostrato, presentandola come un canto contadino di rivendicazione [3]. Il libro ottenne il premio Viareggio e divenne occasione di un dibattito politico molto sostenuto che vide coinvolti, oltre agli intellettuali, i dirigenti dei maggiori partiti della sinistra. Il tema principale riguardava la visione leviana di una realtà contadina autonoma, peraltro non condivisa da Scotellaro, mentre già Gramsci aveva spiegato che l'esistenza del mondo popolare non poteva essere separata dalla relazione con la classe egemone; sull'altro versante della polemica si ribadiva il ruolo di guida politica spettante alla classe operaia [4]. Levi aveva elaborato una sua idea del mondo contadino lucano, in cui sacro e profano si mescolano in modo indistinguibile e gli uomini stessi partecipano di diverse nature, sono anche spiriti, o animali; in *Cristo si è fermato a Eboli* Aliano è un paese di morti, la gente vive in una civiltà immobile, esclusa dalla storia, dallo Stato, dai saperi avanzati e dall'istruzione elementare, dalla salute, dalla religione, il mito governa pensieri e percezioni. Per descrivere questa condizione Ernesto de Martino userà l'espressione "miseria psicologica", concetto che proviene direttamente da *Il mondo magico*: è una società in cui la coscienza non è saldamente costituita, in cui si manifesta, nelle ricorrenti situazioni di crisi, quell'io variopinto e molteplice che il pensiero razionalista ha cercato di ridurre all'unità. Ecco, per Levi, Scotellaro è il cantore di quella separatezza, di quella autonomia, o, almeno, tale vuol presentarlo, seppure con alcune forzature. È il rischio che si corre a morire troppo giovani, per giunta in modo repentino: gli scritti di Rocco, le annotazioni, gli appunti, i materiali più meno organizzati,

spesso allo stato di abbozzo, vengono manipolati da altri, diventano oggetto di interpretazione, e tutto acquista interesse, comprese quelle pagine che uno non avrebbe immaginato di rendere pubbliche.

Anche l'operazione filologica più accurata, compiuta sugli inediti, ha in sé un tratto di infedeltà, perché non può tener conto dei ripensamenti, dei pentimenti che possono spingere un autore, lo sappiamo bene, a intervenire sul testo fino all'ultimo momento utile. Alberto Cirese lo ha sottolineato per l'opera forse più controversa di Scotellaro, *Contadini del Sud*, che uscì nel 1954 con una prefazione di Manlio Rossi Doria [5]: «E quando si è di fronte ad un lavoro non condotto a termine (nel quale cioè non si sono proposti esplicitamente tutti i problemi e tutte le prospettive, e non si sono compiute le eliminazioni e le scelte richieste dal concreto crescere dell'opera) è facile vedere più o meno di quanto in realtà ci sia; è facile soprattutto dare come definitive certe intenzioni che invece appaiono solo allo stato frammentario, e concepire come unificati, e unificati verso taluni obiettivi, degli orientamenti che sono ancora vaghi e imprecisi» [6].

Levi percepisce e presenta Scotellaro, fin dalla raccolta dei racconti, come uno scrittore fatto e finito: «È un'opera completa,» scrive nella prefazione, «a suo modo perfetta, un capolavoro di sincerità, di lingua, di pienezza espressiva» [7]. Egli vede nel suo giovane amico una bella capacità di affrontare lucidamente questioni e problemi, di entrare in empatia con i suoi interlocutori, particolarmente con i lavoratori, una concretezza nell'agire che si manifestava anche nei piccoli gesti, nell'abitudine di prendere appunti, annotare ogni cosa anche su minuti pezzetti di carta, sulla scatola di cerini, sui pacchetti di sigarette. Tutto ciò è vero senz'altro [8], ma Scotellaro nei suoi scritti rivela anche le proprie incertezze e presenta se stesso come persona incompiuta; ed è proprio questo carattere che lo accomuna ai suoi contadini, come egli stesso afferma, malgrado sia innegabile la distanza che ha marcato con i suoi viaggi, la formazione, l'esperienza di vita, l'amore per la letteratura, l'impegno politico.

Ramorra è l'altro sé che sta al bivio e ha bisogno di esistere nella narrazione, in una biografia purché sia; Rocco si guarda allo specchio e tutto sommato non trova quello che vorrebbe, un dispositivo che gli consenta di superare la fase della prima giovinezza, ora che ha delle decisioni da prendere; il padre non può essergli d'aiuto, se ne è andato troppo presto, e il dialogo con i morti è tutt'altro che agevole, perché dipende dalla loro buona disposizione: «Il 1942, quando moristi, volevo sapere da te, dall'altro mondo, che dovevo fare [...]. Certo che parlo di me, e di chi dovrei parlare? – dissi ad alta voce al serpente appena lo scorsi. Si girò indietro e scappò via» [9]. Suo padre, egoisticamente, taglia la corda, ma ormai appartiene a un altro mondo; ha ragione, Francesca, la moglie, a non voler andare nella vigna per paura di incontrarlo: «mamma non vuol venire mai sola perché ti incontra vestito da serpente o ti ode borbottare sotto le fabbriche» [10].

Rocco confessa il suo disordine e la sua asistematicità: «Gli appunti presi sono stati un esercizio qualunque di calligrafia e di pittura del momento. Ripetendoli qui, essi hanno la forza fredda degli ossi, dispersi, nemmeno legati in scheletro. L'ordine che non c'è non lo troverete» [11]; da qui la nota metafora dell'uva puttanella, i cui grappoli hanno, tra quelli di dimensioni normali, acini più piccoli, privi di semi, ma dolcissimi, che hanno faticato a trovare spazio per farsi toccare dal calore del sole: allo stesso modo il mio paese fa parte dell'Italia, dice: siamo piccoli, pronti a dare il succo che abbiamo, ma con un limite che non aiuta certo a immaginare, a costruire il futuro, siamo gli acini che non crescono e non hanno semi: «Nella mia Uva puttanella non è questione di puttanesimo politico, fenomeno comune ai capi e ai gregari delle chiese e dei partiti e a tutti gli uomini. Si tratta, invece, di una rinuncia all'essere, di riluttanza al divenire maturi e grandi [...]. C'è gente che studia e deve arrivare, arriva ed è contenta. C'è persone che vogliono sposarsi e si sposano. Io non so che fare, forse mi ucciderò: sarà l'unico gesto normale, di cui spero che sia capace» [12].

L'attivismo di Rocco, il suo frenetico muoversi, viaggiare, la partecipazione al dibattito politico, in anni in cui è tutto da costruire, e culturale, il fatto di essere un punto di riferimento per gli studiosi, i fotografi, i cineasti che nel secondo dopoguerra si recavano in Basilicata per le loro inchieste, tutto ciò sembrerebbe contraddire la percezione che egli ha di sé, ma poi è intervenuta la morte a dargli ragione. Le sue opere più importanti, come dicevamo, sono rimaste in effetti incompiute e si sono consegnate in mani altrui, con i rischi che ne derivano, dalle letture inappropriate alle distorsioni del

pensiero e delle parole, alla loro cristallizzazione in forme che l'autore, magari, non avrebbe approvato. Per questo motivo, in un libro di qualche anno fa, ho inserito Scotellaro tra le figure che sono state governate da un destino ironico: succede a molti di noi, ma il suo mi pare un caso davvero esemplare [13].

Approssimarsi

Nel suo recente libro dedicato a Scotellaro [14], Marco Gatto considera il rapporto tra lo scrittore e il mondo popolare nei termini della mediazione, dell'avvicinamento; in questo modo individua, nel suo percorso politico e letterario, una direzione opposta a quella che la critica gli ha normalmente attribuito. La nuova pista interpretativa vede Scotellaro muoversi verso il mondo popolare attraverso una mediazione tra le istanze squisitamente letterarie e il realismo che si presenta come strumento necessario. Questa mediazione si configura altresì come regressione da un modello intellettualistico al recupero di una prossimità con quella realtà subalterna così complicata e composita che egli conosce direttamente, di cui si sente parte, tra allontanamenti e ritorni. Tale oscillazione, secondo Gatto, produce un ampliamento delle possibilità di produzione letteraria, ed è la via per la ricerca costante di una interlocuzione con l'universo contadino di Tricarico.

Su questo terreno Scotellaro trova Verga e Gramsci. La narrazione verista, per Verga, in *Vita dei campi* e *I Malavoglia*, particolarmente, richiede uno sguardo distante, una ricostruzione intellettuale, non una partecipazione agli eventi; certo, preliminarmente bisogna documentarsi, ma egli ritiene che quanto meno la visione è vicina, tanto più risulta vera. La mediazione verghiana tende alla lontananza, mentre quella di Scotellaro tende alla prossimità. Rimane la forza delle immagini: l'ostrica attaccata allo scoglio ritorna nelle annotazioni per l'*Uva puttanelle*, e ne costituisce una variante marinara: «L'uva puttanelle sono gli amici miei ed io, ostriche attaccate a un masso che non vedono e non sanno il segreto delle barche, delle petroliere, delle portaerei...» [15]. Verga si propone, quindi, come inevitabile termine di confronto.

Già Giovanni Battista Bronzini ha insistito molto su questo aspetto; secondo lo studioso, sono numerosi i motivi che si rincorrono tra *I Malavoglia* e l'*Uva*, e il dialogo delle corrispondenze appare molto serrato; addirittura segnala un «archetipo dello schema narrativo» che si condensa nella sporta di Ntoni e nella borsa di Rocco, accessori del viaggio, simboli della partenza e dello spaesamento cercato. Ancora, c'è il motivo della vigna, luogo nello stesso tempo del lavoro e del mito, in cui si incontrano i vivi e i morti. Come abbiamo visto, Rocco vi incontra il padre, che adesso ha la forma di un serpente, il quale non vuole, o non può, rispondere al figlio e scappa via. Bronzini, a questo proposito, scopre, o gliela attribuisce, la vocazione mitopoietica di Rocco: «Nella economia e simbologia contadina la vigna è la coltura più ambita e ancestrale perché dà prosperità e abbondanza, in quanto legata al regno dei propri morti. Non a caso Rocco vede il padre morto aggirarsi operoso tra le viti. Lì, ogni zolla è la sua tomba» [16]. Bronzini trova degli antecedenti biblici che citano la vigna come simbolo del legame con gli antenati; e continua: «L'andare o meglio il ritornare alla vigna per la strada che mena al Cimitero conferma il significato antropologico di ritorno al proprio antenato per la connessione delle due mete (vigna e cimitero) con il culto dei morti: "lì stanno i nostri morti nudi", scrive il narratore, congiungendo con la loro la sua nudità simbolica» [17]. Riguardo al motivo della vigna, il confronto con *I Malavoglia* si riduce all'ultima sosta di Ntoni che, sul punto di andar via, siede sul muricciolo della vigna di massaro Filippo. Ma l'andirivieni tra personaggi e unità narrative tra le prose dei due scrittori continua.

Se si ragiona su questo piano, al rapporto tra Levi e Scotellaro, così stretto eppure problematico, va riconosciuta una stringente continuità. Bronzini sembra attestarsi su questa posizione, ma ne riconosce anche i limiti e una chiara contraddizione interna: «la linea Levi-Scotellaro, che la maggioranza dei critici ha abiurata perché sospetta di levismo, rimane, a mio avviso, la più incisiva per analizzare, per via antropologica [...], il rapporto di Rocco con la cultura contadina, che va inteso non nel senso della continuità o di un riecheggiamento del messaggio contenuto nel *Cristo si è fermato a Eboli*, tanto meno di una, certo innegabile ma non determinante, influenza di Levi su

Scotellaro, bensì proprio in virtù di una comune ricezione e riappropriazione di riflessi e simboli del mondo contadino lucano: riflessi e simboli che assumono nell'opera dei due scrittori forme e significati in pochi casi uguali, in prevalenza diversi» [18]. Nella appropriazione dei simboli quindi, seppure con esiti diversi, risiederebbe la continuità tra i due.

Rispetto a questo schema, Marco Gatto prova a fare un passo di lato: tra Verga e Scotellaro inserisce Gramsci e de Martino, proponendo un altro allineamento di autori che può aiutare a meglio comprendere il perfezionamento formativo dello scrittore. Gli scritti di Gramsci, che cominciano ad essere pubblicati dal 1947 (le lettere) e dal 1948 (i quaderni), presentavano molti elementi di riflessione sui rapporti tra intellettuali e mondo popolare, e hanno offerto materia preziosa anche per i decenni a venire, tanto che ancor oggi risultano attuali, ma la loro interpretazione non è stata sempre univoca, anzi, ha dato luogo a ulteriori dibattiti. Lo stesso de Martino negli ultimissimi anni del decennio rinnova radicalmente il suo approccio metodologico alla ricerca etnologica (*Il mondo magico*, opera da tavolino, esce nel 1948), volgendo sul terreno concreto dell'esperienza etnografica che non casualmente ha inizio in Basilicata e a Tricarico, con l'obiettivo dichiarato di scrivere un'opera di scienza che abbia la stessa forza del *Cristo*.

Né possiamo trascurare, lo abbiamo già ricordato, che la Lucania, dopo l'uscita del *Cristo* e la fine della guerra, diventa un polo attrattivo per visitatori professionali provenienti da mezzo mondo [19]; Scotellaro e Rocco Mazzarone erano diventati dei punti di riferimento inevitabili per molte di queste figure. In un turbinio di avvenimenti, comprese le Assise per la rinascita del Mezzogiorno e l'occupazione delle terre, per fare qualche esempio; numerosi personaggi si incontrano e si scontrano in uno scenario in evoluzione. Trovi un affastellarsi di esperienze, alcune delle quali estreme e sgradevoli, nella scrittura di Rocco; tra queste il carcere, ovviamente, e la brutta consapevolezza di essere un bersaglio delle mafie politiche, uno da eliminare, con i mezzi più squallidi, il montaggio proditorio di accuse palesemente false; c'è un tratto epico nella biografia di Scotellaro, ed è un merito di Levi averlo colto e sottolineato; non fosse che per questo, opporrei resistenza alla totale delevizzazione di Rocco.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Rocco Scotellaro, *Uno si distrae al bivio*, con una prefazione di Carlo Levi, Matera, Basilicata editrice, 1974: 2-3.

[2] Ivi: 4.

[3] Si confronti l'edizione leviana di *È fatto giorno* (Milano, Mondadori, 1954) con quella riveduta e integrata da Franco Vitelli (Mondadori, Milano, 1982). Cfr. inoltre Rocco Scotellaro, *Tutte le opere*, a cura di F. Vitelli, M. Dell'Aquila, S. Martelli, Milano, Mondadori, 2019.

[4] Su questi temi ormai la letteratura è amplissima; una ricostruzione accurata è in Marco Gatto, *Rocco Scotellaro e la questione meridionale. Letteratura, politica, inchiesta*, Roma, Carocci, 2023; ricordo anche il n. 13, 2023 della rivista «L'ospite ingrato», con la ricca sezione di apertura dal titolo *1923-2023 Rocco Scotellaro, presente e futuro*, a cura di Marco Gatto e Lorenzo Pallini; e, inoltre, tra gli interventi più recenti, Pietro Clemente, *Scotellaro. Una eredità incorporata*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 62, 2023.

[5] Bari, Laterza, 1954.

[6] Alberto M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976, p. 51. Cfr. anche Nicola De Blasi, «*Infilo le parole come insetti*». *Poesia e racconto in Scotellaro*, Venosa, Osanna, 2013.

[7] Carlo Levi, *Prefazione*, in Scotellaro, *Uno si distrae...*, op. cit.: V-XI: V.

[8] Esempi di un lavoro decisamente disciplinato di Scotellaro, per dirlo con Alberto Cirese, sono l'allestimento delle relazioni per il Piano di sviluppo della Basilicata per conto dell'Osservatorio di economia agraria di Portici e il saggio *Scuole di Basilicata*, apparso in due parti su «Nord e Sud», nel 1954 (n. 1: 67-95) e nel 1955 (n. 2: 73-101).

[9] Scotellaro, *Uno si distrae...*, op. cit.: 120.

[10] Id., *L'uva puttanella – Contadini del Sud*, Roma-Bari, Laterza 2002: 6.

[11] Id., *Uno si distrae...*: 105.

[12] Ivi: 110.

[13] Eugenio Imbriani, *Sull'ironia antropologica*, Bari, Progedit, 2014.

[14] Cfr. n. 4.

[15] Scotellaro, *Uno si distrae...*, op. cit.: 109.

[16] Giovanni Battista Bronzini, *L'universo contadino e l'immaginario poetico di Rocco Scotellaro con Inediti scotellariani*, Bari, Dedalo, 1987:129.

[17] Ivi: 130.

[18] Ivi: 58.

[19] Cito solo, in una ricca bibliografia, Francesco Faeta, *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2022; Ferdinando Mirizzi, a cura di, *Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania*, Milano, Franco Angeli, 2010.

Eugenio Imbriani, è professore associato di Antropologia culturale e Storia delle tradizioni popolari presso l'Università del Salento (Lecce). I suoi interessi sono orientati allo studio del folklore, ai temi della cultura popolare, della scrittura e dell'esperienza etnografica, ai rapporti tra memoria e oblio nella produzione dei patrimoni culturali e delle identità locali. Ha prodotto numerose pubblicazioni, monografie, saggi apparsi su riviste, in volumi collettanei, atti di convegni; è direttore della rivista "Palaver"; dirige la Sezione etnografica del Museo Civico di Giuggianello (Le). Ha conseguito l'abilitazione nazionale alla prima fascia della docenza.

Ripensare Rocco Scotellaro e il Mezzogiorno



di *Ferdinando Mirizzi*

Ripensare oggi la figura di Rocco Scotellaro significa innanzitutto riflettere sul reale rapporto che egli ebbe con i “suoi” contadini, esplicitato sul piano poetico nei versi *Sempre nuova è l'alba*, che Carlo Levi definì la ‘Marsigliese contadina’, configurando Scotellaro come poeta della libertà contadina e la sua poesia dalle radici culturali contadine rappresentativa di un sentire collettivo, una poesia epica, espressione della sofferenza del mondo rurale meridionale e della sua volontà di emancipazione e di riscatto sul piano storico e sociale.

Si trattava, però, di una idea parziale della poesia scotellariana, funzionale al dibattito politico-culturale in atto all'interno della sinistra italiana nel corso degli anni Cinquanta del '900, con il rischio di rendere inavvertibile il complesso lavoro intellettuale di Scotellaro su un terreno che connetteva la sua poesia alla storia e alla letteratura nazionale.

Ma, si sa, in quegli anni nel nome di Scotellaro, assunto a pretesto, si verificò un duro scontro ideologico tra gli intellettuali della sinistra, nella contrapposizione tra il comunismo rivoluzionario e il socialismo riformista, con l'intervento di terzaforzisti e azionisti, come lo stesso Carlo Levi e Manlio Rossi-Doria, intorno al tema del realismo nella letteratura e nell'arte, ai problemi del Mezzogiorno, ai rapporti tra classe operaia e contadini del Sud, alle politiche culturali e al ruolo

dell'intellettuale nel processo di liberazione delle classi subalterne dalla condizione di dominio esercitata dalle classi egemoni e borghesi del nostro Paese.

Uno scontro, questo, che culminò, subito dopo la sua morte improvvisa e prematura, nel Convegno "Rocco Scotellaro intellettuale del Mezzogiorno", promosso dal PSI (Matera, 6 febbraio 1955), al quale parteciparono: Tommaso Fiore, che presiedette i lavori, Luigi Anderlini, Carlo Muscetta, Mario Alicata, Franco Fortini, Carlo Levi, Raniero Panzieri, Vincenzo Milillo, Giovanni Pirelli, Vincenzo Tarricone, Muzio Mazzocchi Alemanni, Alberto M. Cirese [1].

Tornando a *Sempre nuova è l'alba*, emersero in quegli anni giudizi molto diversi: se sul versante comunista Carlo Muscetta aveva sostenuto che in essa «le immagini leviane del brigantaggio, che vengono a tentare la fantasia anarchica del mondo contadino, sono respinte e insieme accarezzate [...] quello che [però] si muove nella vita reale non è forse la coscienza più diffusa anche nel mondo contadino, che la lotta è guidata dalla classe operaia? La novità dell'alba è in questo, e questo sfugge alla poetica di Rocco» [2], su quello socialista Franco Fortini rilevava che «chiedere a Rocco di non esprimere il momento della protesta bensì quello della rivoluzione è chiedere troppo più di quanto egli potesse [perché] per poter esprimere un momento veramente rivoluzionario avrebbe dovuto gettar via tutta la tenerezza e l'angoscia della sua natura elegiaca, partire da un altro punto, [laddove invece] l'istintiva ricchezza umana di Rocco gli ha fatto sentire il valore di una particolare protesta, quella astuta, dei piccoli e tenaci roditori contadini; e anche la disperazione implicita in questa protesta» [3]. Ma quale era la ragione dell'asprezza delle discussioni sulla natura progressiva, o meno, della poesia di Scotellaro, e sul suo reale, o presunto, impegno nella storia reale del Mezzogiorno e in quella vissuta dei suoi contadini? Come si sa, Rocco ebbe una vita breve, ma densa di esperienze tanto in campo politico, quanto in quello culturale, sino a diventare una figura-simbolo di nuovo intellettuale del Sud, che non sarebbe, però, divenuto un patrimonio unitario e condiviso della sinistra italiana, in quanto egli si trovò al centro di quel profondo dissidio ideologico sul rapporto tra contadini e classe operaia, che aveva visto Scotellaro collocarsi sul versante socialista, quello di un partito che aveva aperto un processo di ripensamento del proprio ruolo nella politica nazionale e di riposizionamento in funzione di una "opposizione propulsiva", e che lo aveva portato a condividere con i suoi due amici-mentori, Levi e Rossi Doria, l'idea di una autonomia della cultura e dell'azione contadina, da sostenere politicamente e poeticamente, in un quadro svincolato dall'indirizzo comunista di una egemonia esercitata dal movimento operaio.

Fu probabilmente questo il motivo degli attacchi di figure di rilievo nella cultura italiana del secondo dopoguerra, come Carlo Salinari, che nell'«Avanti» del 3 settembre 1954 aveva scritto: «Rocco Scotellaro poeta contadino è solo un'intelligente e affettuosa invenzione di C. Levi. Nelle cosiddette poesie sociali, troppo stridente è il contrasto fra una materia nuova che preme e le forme e le parole ancora troppo essenziali e allusive per dar voce a quelle speranze e a quella lotta». E, a sua volta, Carlo Muscetta sarebbe stato ancora più duro nel sostenere come Rocco fosse stato un «piccolo borghese», che non aveva veramente assimilato il socialismo e non sarebbe, per esempio, mai riuscito a completare la sua inchiesta sui contadini meridionali, perché già la prima elaborazione dei materiali biografici raccolti dimostrava come egli fosse troppo legato «alle zoppe ideologie della 'civiltà contadina'» [4].

Ma Rocco fu effettivamente un sostenitore mitico di quella civiltà contadina di cui Levi aveva dato una interpretazione romantico-libertaria? Se così fosse stato, le critiche di Salinari e di Muscetta avrebbero forse colto nel segno. Se si leggono, però, gli scritti di Scotellaro, superando la frammentarietà derivante dalla sua morte precoce, essi offrono il quadro di un intellettuale sostanzialmente estraneo alle implicazioni mitiche e neoromantiche della civiltà contadina leviana. Essendo personalmente immerso nella realtà del Mezzogiorno rurale, egli la viveva nella sua densità quotidiana, nei suoi slanci, ma anche nelle sue arretratezze da superare. E, specie nella prosa, come scriveva efficacemente Pietro Clemente nell'introdurre sul versante antropologico quello che nel 1976 ebbe a definire *Il "caso" Scotellaro* [5], «si scoprono continuamente moti di impazienza per la tradizione, per le usanze obbliganti, per le piccinerie di un mondo paesano, per le insistenze dei

postulanti, per l'incomprensione della politica e la sua riduzione a potere (forse per la poesia può farsi un diverso discorso, ch  in essa momenti mitici sembrano esservi)» [6].

Una considerazione ulteriore   necessario fare: la partecipazione di Scotellaro alle vicende che segnarono la stagione politica e culturale del secondo dopoguerra e il relativo dibattito sul meridionalismo era segnata da una condizione oscillante tra l'utopia e la realt , che era propria dei giovani della sua generazione e che era basata, in fondo, su un avvicinamento passionale all'unica tradizione politica democratica presente nei piccoli centri del Mezzogiorno interno, quella fornita dal Partito Socialista, alla quale un po' genericamente ci si riferiva per attivare un processo di radicale trasformazione della vita.

Insomma, non si deve trascurare un dato di fondo: Scotellaro apparteneva a quella generazione di ventenni che con entusiasmo e impegno ma, in fondo, anche con scarse conoscenze delle elaborazioni politico-economiche che erano state fino a quel momento prodotte sul tema del meridionalismo e del riscatto del Sud contadino rispetto al Nord industriale, si era lanciata nella lotta politica in ambiti per lo pi  periferici. Si trattava di una generazione, di cui Scotellaro era un emblema, che era entrata nella vita pubblica in maniera empirica e animata da speranze riformatrici, che sembravano trovare un convincente ancoraggio nel *Cristo* di Levi.

Fu in quel clima che egli, a soli ventitr  anni, riusc  ad accedere al potere locale vincendo le elezioni grazie alla sua capacit  di convogliare energie nuove e diverse intorno a un progetto di cambiamento che appariva credibile nel contesto della sua Tricarico e che si tradusse in effettive e pratiche realizzazioni, tra cui soprattutto l'istituzione dell'ospedale civile. Ma ci  avveniva tra molteplici difficolt , derivanti per esempio dal fatto che l'unica mediazione tra la base popolare e l'istituzione comunale era affidata alla sua persona e alla molteplicit  dei ruoli che si trovava a dover rivestire: organizzatore politico e sindacale da una parte, assistente sociale e quasi confidente dei suoi concittadini dall'altra.

L'esperienza amministrativa di Scotellaro si svolgeva peraltro in un periodo di intensi stravolgimenti che si risolse in una doppia delusione: dapprima la sconfitta amara del Fronte Popolare il 18 aprile 1949, che gener  in lui rabbia e disillusione, poi la constatazione che, successivamente, sia le forze di governo che quelle di opposizione, sul piano nazionale, si sarebbero fronteggiate nel Mezzogiorno come in una terra straniera a entrambe, facendo solo prevalere interessi elettoralistici e non elaborando alcun progetto organico di riscatto delle regioni meridionali e delle loro popolazioni contadine. Fu questa situazione che agli inizi degli anni Cinquanta port  Rocco alla convinzione che, tra la rivendicazione dei partiti della sinistra, in particolare il PCI, alla unit  tra operai e contadini e la politica democristiana incentrata sullo Stato paterno e assistenzialista, l'unica via era tornare alle idee di quel filone meridionalista di cui Levi e Rossi-Doria costituivano punti di riferimento.

Era in tale contesto che nasceva l'aspra polemica contro Scotellaro e, attraverso lui, soprattutto Levi e Rossi-Doria, a cui si accennava all'inizio di queste note e che si svilupp  dopo la morte di Rocco e assumendo a pretesto le sue opere postume.

Ripensare Scotellaro significa dunque, ora, tornare a riflettere pi  in profondit  sul rapporto reale che Scotellaro e la sua generazione ebbero con un mondo contadino meridionale investito da dinamiche di cambiamento e per nulla immobile e chiuso in s  stesso, relazione che si esplicitava, in maniera chiara ed evidente, soprattutto nella sua inchiesta sulle biografie contadine, di cui resta mutila testimonianza nelle cinque vite pubblicate postume da Laterza per iniziativa congiunta di Levi e Rossi-Doria [7], a proposito delle quali Tommaso Fiore, uno dei maestri del meridionalismo riformista per quella generazione di ventenni impegnati in politica, avrebbe scritto pochi mesi dopo la scomparsa di Rocco (in «Paese Sera» dell'8 luglio 1954): «si tratta di quattro biografie di contadini, o piuttosto di autobiografie, ch  l'idea di far parlare lavoratori della terra, non per  inventanti frottole o facenti poesie ma dei propri interessi, delle vicende della propria vita,   nuova, ci  sentita e allargata a una specie di esame della societ  contadina di oggi, sotto la guida, si intende di uno spirito di poeta, il cui occhio vede al di l  delle forme esteriori e ordina e illumina e crea in maniera imprevedibile».

Su quelle vite, che erano solo le prime di un piano più vasto che l'editore Laterza, a cui Vittore Fiore, figlio di Tommaso, aveva presentato Scotellaro, voleva come risultato di una inchiesta che fosse «iniziativa di conoscenza, non di letteratura e tanto meno di folklore» e sul ruolo propulsivo che Rocco aveva pensato di affidare alla rappresentazione della realtà dei contadini meridionali, alla loro capacità creativa e al dialogo tra essi e gli intellettuali che si ponevano al loro fianco, al problema della co-autorialità nelle espressioni, anche letterarie, di emancipazione e di riscatto, è dunque opportuno ancora soffermarsi per meglio comprendere il ruolo di Scotellaro nel suo tempo, lungo le coordinate della storia e fuori dalle suggestioni del mito.

Ma vorrei chiudere con un'ultima e rapida notazione: le numerose incomprensioni dell'opera di Scotellaro derivavano per lo più da una generica lettura politica delle sue opere, che cioè erano considerate alla luce del dibattito teorico e della dialettica tra posizioni ideologiche differenti, senza tenere conto del contesto reale in cui esse ebbero la loro genesi, vale a dire senza una conoscenza approfondita del contesto in cui Rocco era vissuto, aveva condotto le sue prime esperienze e stretto le sue relazioni sociali e umane. A mio avviso c'è ancora molto da lavorare in questa direzione e delle indicazioni utilissime possono venire da chi, come ad esempio Aurora Milillo, ha condotto a lungo e continuamente ricerche sul campo a Tricarico e negli altri paesi della cosiddetta area grigia, per riferirci ancora alla zona di appartenenza dei protagonisti di *Contadini del Sud*, dimostrando come la produzione poetica e saggistica di Scotellaro si spiega solo con la conoscenza profonda di quel mondo di cui egli era partecipe e con il suo essere insieme protagonista e osservatore [8].

In questa direzione sarebbe, inoltre, a mio avviso interessante riprendere a riflettere in maniera parallela, come aveva suggerito anni fa Michele Dell'Aquila [9], su *Contadini del Sud* e un altro libro apparso anch'esso per i tipi di Laterza nel 1951, *Un popolo di formiche* di Tommaso Fiore [10], di cui quest'anno ricorre il cinquantenario della morte: due libri che partivano da una materia d'indagine, «attiva nell'immediato e dolorosa» [11], e da una conoscenza minuziosa dei luoghi e delle persone filtrata attraverso lo strumento della letteratura, entrambi libri lontani sia dal dibattito politico astratto e teorico sia dalle aride scritture delle commissioni parlamentari d'inchiesta.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Sul convegno di Matera, si veda A.M. Cirese, *Per Rocco Scotellaro: letizia, malinconia e indignazione retrospettiva*, in «SM Annali di San Michele», 2005, n. 18: 201-233.

[2] C. Muscetta, *Rocco Scotellaro e la cultura de l'Uva Puttanella*, in «Società», ottobre 1954: 911-933; poi in Id., *Realismo e controrealismo*, Milano, Del Duca, 1958: 289-228.

[3] F. Fortini, *La poesia di Scotellaro*, Matera, Basilicata editrice, 1974: 8.

[4] I passi citati sono tratti da C. Muscetta, *Realismo e controrealismo* cit.: 222-223.

[5] P. Clemente, *Il "caso" Scotellaro*, in P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976: 145-164.

[6] *Ivi*: 156.

[7] R. Scotellaro, *Contadini del Sud*, Prefazione di M. Rossi-Doria, Bari, Laterza, 1954. Sulle biografie scotellariane non mi soffermerò in questa sede, rinviando alla ricca letteratura disponibile su di esse, tra cui innanzitutto A.M. Cirese, *Rocco Scotellaro e cinque contadini del Sud*, in *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976: 47-64, e, in ultimo, anche al mio F. Mirizzi, *Contadini del Sud tra valore documentario e dimensione letteraria*, in «Forum Italicum», vol. 50, n. 2: 739-751.

[8] A. Milillo, *L'occhio estraniato. La vocazione antropologica di Rocco Scotellaro*, in *Scotellaro trent'anni dopo*. Atti del Convegno di studio (Tricarico-Matera, 27-29 maggio 1984), Matera, Basilicata editrice, 1991: 263-277.

[9] M. Dell'Aquila, «*Un popolo di formiche*»: la scrittura 'nuova' dell'intellettuale/letterato, in *Tommaso Fiore umanista scrittore critico*, a cura di G. Dotoli. Atti del Convegno nazionale (Bari-Altamura 13-14 febbraio 1985), Manduria, Pietro Lacaita editore, 1986: 13-25.

[10] T. Fiore, *Un popolo di formiche*, Bari, Laterza, 1951, dove erano raccolte le lettere a Piero Gobetti pubblicate negli ultimi numeri di «Rivoluzione Liberale» del 1925 e due edite nel 1926 sulla rivista «Conscientia», diretta da G. Gangale.

[11] M. Dell'Aquila, «*Un popolo di formiche*» cit.: 19.

Ferdinando Mirizzi, professore ordinario di Discipline demoetnoantropologiche presso l'Università degli Studi della Basilicata, Dipartimento di Culture Europee e del Mediterraneo: Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM), di cui è stato direttore dal 2012 al 2020. È presidente della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC), componente del Consiglio Scientifico presso l'Istituto Centrale per i Patrimoni Immateriali, presidente del Comitato Tecnico Scientifico del Museo della Cultura Arbëreshe di San Paolo Albanese (Pz), socio fondatore della Società Italiana per i Musei e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA) e del Centro Internazionale di Ricerca e Studi sul Carnevale, la Maschera e la Satira. Ha, inoltre, fatto parte del Comitato Tecnico Scientifico per la redazione delle Linee Guida finalizzate alla progettazione del Museo Demoetnoantropologico dei Sassi a Matera. È direttore responsabile della rivista «Archivio di Etnografia» e della Collana «Etnografie» presso la Casa editrice Edizioni di Pagina ed è componente dei Comitati Scientifici delle Collane “Antropologia Culturale e Sociale” e “Il debole parere. Itinerari alternativi di storia linguistica italiana”, edite rispettivamente dalle Case editrici FrancoAngeli e Biblion Edizioni, e delle riviste «Antropologia», «Lares», «Il De Martino».

La Biblioteca dell'Ordine degli Architetti della provincia di Trapani "Michele Argentino"



di *Renato Alongi*

«Fare della biblioteca pubblica una città e della città una biblioteca» Antonella Agnoli [1].

La Biblioteca di pubblica lettura dell'Ordine degli Architetti Pianificatori Paesaggisti e Conservatori della provincia di Trapani è stata di recente intitolata al professore Michele Argentino (1948 – 2012) a seguito della Delibera di consiglio del 16 maggio 2023.

Il suo patrimonio librario, acquisito attraverso donazioni, acquisti e cambi, comprende ad oggi 2.377 documenti prevalentemente composto da volumi a stampa inerenti il design, l'architettura, l'urbanistica, l'archeologia industriale, il paesaggio, la storia dell'arte nonché riviste specialistiche e tesi di laurea. Il suo catalogo è consultabile online sul portale della Rete bibliotecaria BiblioTP Rete delle biblioteche della provincia di Trapani – Polo bibliotecario SBN (Servizio bibliotecario

nazionale) di Trapani – a cui la biblioteca è associata dal 2005 a seguito di una convenzione con la Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Trapani.

La biblioteca “Michele Argentino”, aperta alla pubblica lettura e fruibile senza limitazioni, è inserita nell’Anagrafe nazionale delle biblioteche italiane a cura dell’ICCU – Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le Informazioni Bibliografiche (<https://www.iccu.sbn.it>) – con il codice ISIL TP0096. In questi ultimi anni il suo patrimonio librario è stato ulteriormente incrementato anche grazie al contributo economico del Ministero della cultura a seguito della partecipazione al bando pubblico “Contributo alle biblioteche per acquisto libri. Sostegno all’editoria libraria” [2].

BiblioTP è una rete di trentadue biblioteche di pubblica lettura della provincia di Trapani, coordinata dalla Soprintendenza per i Beni Culturali di Trapani. Il progetto del Catalogo collettivo delle biblioteche della provincia di Trapani ha preso avvio nel 2020 dall’iniziativa dell’allora Assessorato regionale Beni culturali e ambientali e pubblica istruzione, Dipartimento Beni culturali e ambientali ed educazione permanente, che ha stabilito le direttive per l’organizzazione del Servizio Bibliotecario Regionale siciliano (SBR), finalizzato, in integrazione al Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN), a:

- costituire e aggiornare il catalogo regionale automatizzato del patrimonio bibliografico e documentario attraverso la catalogazione corrente in ambiti provinciali, anche mediante piani di recupero del retrospettivo e di conversione dei cataloghi cartacei;
- consentire il recupero e la diffusione dell’informazione bibliografica per le ricerche e gli studi e per la formazione, l’accrescimento e la fruizione delle raccolte;
- localizzare i documenti e favorirne la circolazione integrata tra i livelli locale, provinciale e regionale;
- attivare e concorrere a riequilibrare i servizi necessari per l’accesso dell’utenza all’informazione e per la disponibilità di documenti.

La Soprintendenza Beni culturali e ambientali di Trapani – Sezione Beni bibliografici – nel 2001 ha avviato la sperimentazione in ambito provinciale relativa alla creazione della banca dati bibliografici coinvolgendo inizialmente tre biblioteche: la Biblioteca Fardelliana di Trapani, la Biblioteca Comunale di Campobello di Mazara, la Biblioteca della Provincia regionale di Trapani (successivamente soppressa).

Con fondi di Agenda 2000 (POR 2000-2006. Asse II – Misura 2.0.1. – Azione D1 – Sistema delle biblioteche e degli archivi), il Servizio Beni bibliografici e archivistici della Soprintendenza di Trapani ha coinvolto nell’iniziativa altre 22 biblioteche: la Biblioteca comunale di Alcamo, la Biblioteca comunale di Buseto Palizzolo, la Biblioteca comunale di Calatafimi Segesta, la Biblioteca comunale di Castellammare del Golfo, la Biblioteca comunale di Castelvetro, la Biblioteca comunale di Custonaci, la Biblioteca comunale di Erice, la Biblioteca comunale di Favignana (successivamente ritiratasi dalla cooperazione), la Biblioteca comunale di Gibellina, la Biblioteca comunale di Marsala, la Biblioteca comunale di Mazara del Vallo, la Biblioteca comunale di Paceco, la Biblioteca comunale di Pantelleria (successivamente chiusa), la Biblioteca comunale di Partanna, la Biblioteca dell’Istituto comprensivo “Nosengo” di Petrosino (successivamente ritiratasi dalla cooperazione), la Biblioteca comunale di Poggioreale, la Biblioteca comunale di Salemi, la Biblioteca comunale di Santa Ninfa, la Biblioteca della Soprintendenza per i Beni culturali e ambientali di Trapani, la Biblioteca comunale di Valderice, la Biblioteca comunale di Vita. Con fondi ordinari del 2005 sono state inserite ulteriori 4 biblioteche: la Biblioteca del Seminario vescovile di Trapani, la Biblioteca del Seminario vescovile di Mazara del Vallo (successivamente ritiratasi dalla cooperazione), la Biblioteca del Liceo classico di Salemi, la Biblioteca dell’Ordine degli Architetti di Trapani.

La creazione del Polo SBN della provincia di Trapani – Rete BiblioTP

In seguito all’emanazione del D.A. n. 1345 del 8-6-2012, la Soprintendenza Beni culturali e ambientali di Trapani ha preso contatti con l’Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle biblioteche

italiane (ICCU) per stipulare una convenzione per l'adesione della Banca dati bibliografici provinciale al Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN). La convenzione è stata stipulata nel 2014.

Con un finanziamento sul PO FESR 2007-2013 si è provveduto all'acquisto di forniture e servizi per il potenziamento del Servizio Bibliotecario Regionale in provincia di Trapani: nuovo hardware per le biblioteche partecipanti e nuovo ambiente server; attivazione del nuovo software gestionale per il Polo; nuovi servizi di front office (portale e app); catalogazione retrospettiva di 83.160 monografie moderne a stampa; pubblicizzazione dei servizi di front office presso le scuole della provincia.

Nel corso degli anni, hanno successivamente aderito al progetto di rete bibliotecaria: la Biblioteca sociale Otium di Marsala, la Biblioteca del Liceo Classico di Castelvetrano, la Biblioteca decentrata di Terrenove Marsala, la Biblioteca del Convento dei Cappuccini di Salemi, la Biblioteca comunale di Poggioreale, la Biblioteca del Museo Pepoli di Trapani, la Biblioteca della Fondazione Orestyadi di Gibellina, la Biblioteca comunale di Salaparuta. La Rete bibliotecaria BiblioTP attualmente è una rete di 32 biblioteche di pubblica lettura della provincia di Trapani, di varia tipologia e operanti in diversi settori disciplinari.

Oggi l'obiettivo è giungere ad un pieno coinvolgimento degli Enti Locali finalizzato alla creazione di un Sistema Bibliotecario provinciale, dotato di una propria struttura e autonomia che, oltre ad individuare e localizzare i documenti richiesti dagli utenti, ne garantisca la circolazione con un servizio di prestito interbibliotecario in ambito provinciale, economizzi le risorse con il coordinamento degli acquisti e realizzi progetti e servizi di promozione della lettura e del libro, di formazione del personale bibliotecario, di raccolta fondi, di valorizzazione del patrimonio e sviluppo di politiche culturali comuni.

Il portale BiblioTP

BiblioTP è il portale web che presenta le risorse e i servizi delle biblioteche di pubblica lettura del Polo SBN della provincia di Trapani. Il catalogo collettivo della Rete delle biblioteche della provincia di Trapani, consultabile liberamente via internet, contiene alla data odierna oltre 830.000 notizie bibliografiche, e viene costantemente incrementato [3].

Attraverso il portale web della Rete BiblioTP (<https://bibliotp.regione.sicilia.it>) viene offerta gratuitamente all'utente la possibilità di ricercare un documento, sapere in quale biblioteca è localizzato, consultare le informazioni ad esso riferite, prenotare il prestito, creare liste e bibliografie sullo spazio personale, accedere ad una serie di servizi online. Oltre a permettere la consultazione online del catalogo collettivo delle biblioteche, è possibile accedere a risorse web e canali social, utilizzare gratuitamente il servizio di prestito digitale per i libri in formato ebook e audiolibri, accedere all'edicola digitale, trovare informazioni su eventi culturali e sul mondo del libro, sui Patti per la lettura, notizie, manuali, bandi, progetti, ecc.

La Biblioteca digitale

Attraverso il portale si possono prendere in prestito gratuitamente oltre 100.000 ebook dei maggiori editori italiani. Il servizio viene offerto attualmente agli utenti iscritti presso le biblioteche di pubblica lettura dei 9 comuni (Partanna, Gibellina, Salemi, Calatafimi Segesta, Salaparuta, Poggioreale, Campobello di Mazara, Vita, Santa Ninfa) che hanno sottoscritto il "Patto intercomunale per la lettura della Valle del Belice" [4].

L'Edicola digitale

L'edicola digitale della Biblioteca Fardelliana di Trapani è integrata nel portale della Biblioteca digitale BiblioTP. Oltre 7.000 quotidiani e riviste nazionali e internazionali, da 90 paesi in 40 lingue, consultabili gratuitamente dagli utenti iscritti alla Biblioteca Fardelliana, in versione digitale da computer, tablet e smartphone.

Le strategie di comunicazione e digital marketing

Dal 2018 la Rete BiblioTP, nell'ambito delle iniziative di promozione, ha avviato una strategia di comunicazione delle proprie attività sui principali social network aprendo canali ufficiali su Facebook, YouTube, Telegram, Instagram, Twitter.

BiblioTP Podcast

I podcast della Rete sono presenti sulle principali piattaforme online fra cui Spotify, Apple podcast, Google podcast, Spreaker. Sulle diverse piattaforme sono reperibili i podcast dei principali appuntamenti letterari che si tengono in provincia di Trapani e con cui si è nel tempo avviato un partenariato culturale. Il canale podcast di BiblioTP, dedicato alla lettura ed alle biblioteche, ad oggi è fra le prime e poche esperienze in Italia [5].

BiblioTP YouTube

Sul canale YouTube di BiblioTP sono state create delle sezioni tematiche (playlist) con una selezione di video costantemente aggiornata: Biblioteca Italia, Biblioteca Mondo, Interviste – il mondo delle biblioteche e della lettura, Biblioteche nel cinema, Biblioteche fantastiche, Formazione- cassetta degli attrezzi, Invito alla lettura, Spot – biblioteche e pubblicità, Storia delle biblioteche, La biblioteca è servita, News BiblioTP, Conferenze e Convegni, Stampa tipografica e musei, Autori siciliani.

La Biblioteca è servita

È un ciclo di incontri online, avviato durante la pandemia, con i responsabili delle biblioteche della Rete. Occasione per conoscere le biblioteche del territorio, i servizi offerti, il patrimonio bibliografico e documentario, i fondi antichi, le attività in programma, le proposte di lettura. I video incontri sono consultabili sui canali social della Rete.

BiblioTP Map

Una mappa online della Rete bibliotecaria consultabile liberamente su Google Maps e Open Street Map. Di ogni singola biblioteca è stata realizzata una scheda geolocalizzata che riporta le informazioni per l'utenza, gli orari di apertura, il link al portale BiblioTP, le foto della biblioteca, gli eventi, ecc.

BiblioTP Notizie – Newsletter

Dal 2020 è stata finalizzata e avviata una newsletter periodica per la promozione delle iniziative della Rete, i bandi sulla promozione della lettura, gli appuntamenti dedicati al libro e alla lettura, progetti, news. Gli utenti ricevono la newsletter solo a seguito di iscrizione in double opt (doppia validazione da parte dell'utente prima di essere ufficialmente iscritto). Sul portale di BiblioTP è presente un form di registrazione.

La Mappa e la Rete dei Festival letterari

La Rete BiblioTP, alla luce della legge nazionale del 13 febbraio 2020 n. 15 su “Disposizioni per la promozione e il sostegno della lettura”, ha realizzato nel 2022 una prima mappatura delle Rassegne e dei Festival letterari che si tengono nel trapanese. La mappatura è stata realizzata attraverso la somministrazione di un questionario online.

I festival di approfondimento culturale forniscono un contributo importante per lo sviluppo economico dei territori. Sono strumenti di rafforzamento dell'identità locale nonché efficaci strumenti di marketing e branding territoriale, utili per contribuire alla rigenerazione urbana ed al rafforzamento della destinazione orientata al turismo culturale.

Il Distretto Turistico Sicilia Occidentale, in collaborazione con la Rete BiblioTP, ha realizzato attraverso un progetto editoriale condiviso con la Soprintendenza di Trapani, una mappa a stampa delle "Rassegne e Festival letterari della provincia di Trapani" edizione 2022 e 2023. La mappa a stampa contiene un QR code che rimanda ad una pagina dedicata sul portale della Rete BiblioTP e di West of Sicily – il portale della Sicilia Occidentale, con la mappatura ed il calendario sempre aggiornato delle Rassegne e dei Festival letterari. La mappa è stata presentata nel 2022 e 2023 al Salone del libro di Torino e nel 2023 alla Borsa Internazionale del Turismo di Milano.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] A. Agnoli, *Le piazze del sapere: biblioteche e libertà*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

[2] Orari di apertura al pubblico, catalogo online ad accesso libero e servizi offerti all'utenza sono consultabili sul portale istituzionale della Rete bibliotecaria BiblioTP (<https://bibliotp.regione.sicilia.it>).

[3] Applicativo di gestione SebinaNext.

[4] Piattaforma di prestito digitale MLOL MediaLibraryOnLine.

[5] A. Busa, Podcast: dare voce alla biblioteca. Esperienze e prospettive, <<https://www.annabusa.it/podcast-dare-voce-alla-biblioteca>>, 2021.

Renato Alongi, Funzionario direttivo dell'Assessorato regionale beni culturali e identità siciliana – Soprintendenza Beni culturali e ambientali di Trapani. Ha studiato Architettura presso l'Università degli studi di Palermo. Ha curato: nell'ambito del progetto di recupero e valorizzazione dell'ex Stabilimento Florio delle tonnare di Favignana e Formica le video installazioni "Torino", "Camera della Morte" e "Pesca del tonno 1924-1931"; il progetto di acquisizione, recupero e allestimento museografico dell'ex Tipografia "La combattente" di Trapani; il progetto di donazione alla Regione siciliana, acquisizione e fruizione del Fondo librario "Salvatore Costanza". È fra i curatori dei volumi: *L'archivio ritrovato: l'archivio storico della tipografia "La combattente" di Trapani*; *Il sistema delle torri costiere del trapanese: un segno della storia mediterranea*; *Lo stabilimento Florio di Favignana: storia, iconografia, architettura*; *La memoria restituita: gli interventi della Banca don Rizzo a favore del patrimonio storico, artistico e culturale del territorio alcamese*; *La palude costiera di Capo Feto: il recupero ambientale realizzato dalla Soprintendenza per i beni culturali di Trapani*; *Le parole del legno : il restauro dell'armadio ligneo della chiesa del Collegio di Trapani*; gli Atti del Congresso internazionale di studi su San Vito ed il suo culto (Mazara del Vallo 18-19 luglio 2002).

“...E il mio maestro mi insegnò com’è difficile trovare l’alba dentro l’imbrunire”



Seduta di laurea, Discussione sulla mia tesi di laurea, 1991

di *Salvatore Cusumano*

Progetto e consapevolezza

Al quel tempo io ero un ragazzo, con sogni e visioni proiettati verso la realizzazione professionale, avevo scelto di iscrivermi alla facoltà di architettura di Palermo, in via Maqueda. Credevo nelle mie potenzialità “creative” ed ero fortemente attratto da alcune architetture e da alcuni architetti, speravo di poter un giorno imitarli e, comunque, essere parte del processo dell’architettura che «...è il gioco sapiente, rigoroso e magnifico dei volumi sotto la luce» secondo la definizione di Le Corbusier.

Nel 1987, quando studente iniziai a frequentare i corsi del prof. Michele Argentino, l’insegnamento del Disegno industriale era ancora carico di sfumature e innovazioni apportate dagli inizi dei primi anni ‘70 nella Facoltà di Architettura di Palermo dalla giovanissima Anna Maria Fundarò, prima docente di Progettazione artistica dell’industria nel 1971, la quale aveva avviato un articolato processo di riflessione storico-critica sulla cultura del progetto in Sicilia, accanto ad un originale percorso di costruzione teorica e di sperimentazione progettuale intorno al design.

Scrivono Viviana Trapani nell’articolo *L’eredità di Anna Maria Fundarò nella scuola di design di Palermo* (Trapani V., 2018 di QuAD, 1, 2018: 335-349)

« ...Ma l’impegno di Fundarò si spinge oltre, proponendo un confronto a tutto campo con le tematiche della complessità ambientale; quindi con l’implicazione nel processo progettuale degli aspetti economico-produttivi e tecnici, dell’impegno etico e sociale, delle componenti antropologiche, culturali e comportamentali che fondano la consapevolezza e la partecipazione delle persone ai processi di trasformazione della realtà. [...]

Anna Maria Fundarò, venuta a mancare prematuramente nel 1999, lascia una consolidata e apprezzata esperienza accademica, che porterà nel 2002 all'istituzione di un Corso di laurea in Disegno Industriale su iniziativa di Michele Argentino, suo più diretto allievo e collaboratore, succedutogli anche nella direzione dell'Istituto, diventato nel frattempo Dipartimento di Design».

Io mi colloco tra gli allievi che hanno avuto la fortuna di frequentare il corso di Progettazione Ambientale tenuto dal prof. M. Argentino, per me un corso fondamentale per superare la mia visione estetica dell'architettura e iniziare a costruire la dimensione etica del fare progettazione. Nel seguire le lezioni del corso si era condotti a rileggere il mondo della produzione, sotto altre lenti, un disegno industriale sostenibile, necessario, capace di rispondere al cuore prima che al mercato.

Questi valori culturali hanno strutturato cognitivamente un'etica professionale incarnata dentro assi ben precisi, una visione olistica del mondo paritetica e senza supremazie fra gli esseri senzienti tutti, un design misurato e rispettoso del proprio ciclo di vita, partendo dall'uso sapiente dei materiali, dallo studio attento delle geometrie delle forme al fine di minimizzare gli scarti, finalizzare i cicli di vita, dare valore alle "cose".

Mi ricordo la piccola aula 4 in Via Maqueda, lui, il nostro prof., con il suo fare dolce e umile, con i suoi quaderni degli appunti, le sigarette, alcuni libri, il suo atto di sedersi ed iniziare le sue lezioni. Ricordo che alla fine di ogni lezione ci suggeriva una serie di letture, libri che non mi hanno mai abbandonato e che ancora risuonano nella mia anima (*La speranza progettuale* di Tomás Maldonado, Einaudi 1970).

«... Per noi esiste una sola possibilità: respingere sempre e di nuovo tutto quanto può minacciare la sopravvivenza umana; contribuire a disinnescare le 'bombe ad orologeria', cioè replicare all'incremento irresponsabile con il controllo responsabile, alla congestione con la gestione. In breve: la nostra scelta è la progettazione. [...] Noi possiamo (e dobbiamo) denunciare l'irrazionalità del nostro ambiente, ma nessun discorso sulla sua natura alienante può farci dimenticare, come abbiamo già visto, che esso è il risultato della nostra volontà fattuale e che siamo noi tutti, direttamente o indirettamente, a realizzare gli oggetti del nostro intorno, i quali, a loro volta, sono parte determinante della nostra condizione umana. I nostri rapporti, quindi, con l'ambiente in cui viviamo non sono paragonabili a quelli che si verificano ad esempio tra un contenuto ed un contenitore che si siano venuti sviluppando indipendentemente l'uno dall'altro (rapporti, questi, che a rigore possono implicare corrispondenza reciproca o meno). I nostri, invece, sono sempre rapporti di corrispondenza, il che non esclude che essi, come spesso accade, si possano rivelare sostanzialmente negativi per noi e per il nostro ambiente. Eppure non c'è dubbio che qui il contenuto ed il contenitore – la condizione umana e l'intorno umano – sono il risultato di uno stesso processo dialettico, di uno stesso processo di mutuo condizionamento e formazione (...). È una realtà dove i rapporti degli uomini con gli oggetti hanno raggiunto un grado di irrazionalità esasperante. Gli americani – scrive il designer americano R. S. Latham – apparentemente ignorano un rapporto semplice e squilibrato come il seguente: una donna del peso di 120 libbre si mette in macchina, parte e conduce la sua vettura, del peso di 3000 libbre, per cinque isolati della città, perde il tempo per trovare un posteggio, gira per il supermercato, torna alla macchina, fa la strada di ritorno e rientra a casa – allo scopo di trasportare un piccolo sacchetto di arance, lungo un percorso per il quale, a piedi, avrebbe impiegato metà tempo» (*The Artifact as a Cultural Cipher*, in *Who designs America?*, a cura di L. B. Holland, Doubleday, Garden City [N.Y.] 1966: 259).

Michele strutturava le sue lezioni caricandole di pathos e con il suo modo di fare infondeva sicurezza e ci stimolava ad essere curiosi e attenti.

«Fra tutte le professioni, una delle più dannose è il design industriale. Forse, nessuna professione è più falsa. Il disegno pubblicitario, che tende a persuadere la gente ad acquistare cose di cui non ha bisogno, con denaro che non ha, allo scopo di impressionare altre persone che non ci pensano per niente, è forse quanto di più falso oggi possa esistere. Subito dopo arriva il design industriale, che appronta le sgargianti idiozie propagandate dagli esperti pubblicitari. Non era mai accaduto prima d'oggi che individui adulti si mettessero seriamente al lavoro per progettare spazzole elettriche per capelli, schedari per ufficio foderati di cristallo di rocca e tappetini da bagno in visone, e preparassero poi programmi per produrre e vendere a milioni di persone aggeggi di tal

fatta. Nel bel tempo perduto, se a una persona piaceva uccidere doveva fare il generale, o acquistare una miniera di carbone, o studiare la fisica nucleare; oggi invece la progettazione industriale ha portato il delitto al livello della produzione in serie. Con la progettazione di automobili criminalmente infide, che uccidono o storpiano quasi un milione di persone l'anno in tutto il mondo, con la creazione di intere categorie di indistruttibili rifiuti che deturpano il paesaggio e con la scelta di materiali e processi di lavorazione che inquinano l'aria che respiriamo, i designer sono diventati una razza pericolosa. E naturalmente con grande cura 'insegnano ai giovani le tecniche richieste per le diverse attività. In un'epoca di produzione in serie, in cui ogni cosa deve essere programmata e pianificata, il design è divenuto il più potente mezzo attraverso il quale l'uomo modella i suoi strumenti e il suo ambiente naturale (e, per estensione, la società e sé stesso). Questo fatto implica una grande responsabilità sociale e morale da parte del designer. Richiede anche una maggiore comprensione degli altri da parte di coloro che praticano la progettazione, e più capacità conoscitiva di fronte al processo progettuale da parte dell'opinione pubblica. [...] Il design dovrebbe avere una funzione sociale e politica, non solo estetica o commerciale. Il design può contribuire a risolvere problemi sociali, migliorare la qualità della vita delle persone e creare un futuro più sostenibile e giusto. Il designer deve essere in grado di prevedere come l'oggetto progettato sarà utilizzato e come avrà un impatto sulla vita delle persone. In questo modo, il design può diventare uno strumento per la creazione di un futuro migliore» *Design per il mondo reale* di Victor Papanek (Academy Chicago Publishers, Chicago, 1984).

La luce rada entrava trasversale in aula 4, modificando lo spazio verso atmosfere dell'altrove dove tutto era da scoprire, noi puntuali ed attenti ascoltavamo la sua voce tenue. a tratti ruvida, leggere le riflessioni o citazioni, che servivano poi al dibattito esplorativo per le consegne e i lavori che di volta in volta ci assegnava; ricordo erano tutti progetti basati sul trovare soluzioni a problemi quali: gli incendi boschivi, le risorse idriche, dall'usa e getta all'obsolescenza programmata, l'aumento spropositato dei rifiuti, l'inquinamento dei suoli e dei mari, un altro aspetto degli studi mirava al ripensare i tantissimi oggetti progettati, attraverso la rilettura e la conoscenza dell'oggi, e ancora l'attenzione alle risorse e al benessere completo del nostro pianeta.

«La crisi dell'industrialismo che possiamo individuare nel suo disprezzo originario per la natura, nella sua acritica fiducia verso la tecnologia, nella sua idea di sviluppo inarrestabile, nel suo spietato antropocentrismo ha comportato una cieca politica del fare progettuale conflittuale con l'ambiente, che è stato considerato soltanto come il teatro del dispiegamento delle energie produttive della macchina industriale. La crisi dell'architettura moderna deriva, in questo senso, dal suo non essere compatibile con una coscienza dell'ambiente che di recente si è fatta più attenta e risoluta verso tutte le azioni che operano in funzione del peggioramento del nostro rapporto con la biosfera. Il problema della crisi dell'architettura moderna è dunque legato più ad una generale crisi della modernità che alla forma dell'architettura moderna. [...] L'azione progettuale frantumata, rivolta cioè a segmenti del sociale che mirano solo alla realizzazione di un progetto egoistico immiserisce se stessa e restringe la progettualità ad attività marginale, incontrollata e perniciosa per la società e per l'ambiente. [...] la natura del progetto egoistico, rivolto solo alla immediata risoluzione di problemi in contrapposizione alla natura ostile, che viene vista come magazzino da saccheggiare. Emergono le due anime della società borghese, la riflessiva che guarda attraverso la ragione e che cerca di legittimare la propria azione, e quella enormemente più potente dell'avidità e della rapina che rischia di avere la meglio. Il caso delle città è emblematico sotto questo profilo, il piano inteso come ragione applicata è stato travolto dalle esigenze dell'industrialismo; lo sfruttamento della città, la complicazione produttiva, il bisogno di nuovi alloggi dell'urbanizzazione selvaggia hanno col tempo vanificato qualunque intelligenza pianificatrice, essendo la ragione impotente verso la regolazione di spinte volte a sfruttare al massimo tutte le possibilità offerte dalle trasformazioni. L'impossibilità del contenimento e del controllo dello sviluppo urbano ha reso le città il punto più debole della modernità...» (Argentino Michele, Bruno Leopardi Editore, 2001).

Lentamente la mia visione della professione dell'architetto cambiava, e guardandomi intorno comprendevo sempre più quanto bene e quanto male possiamo fare con le nostre idee che prendono forma nel cemento e nelle norme. Il mio progetto si fermava al foglio A1 o al massimo al formato A0, le mie case si poggiavano sul suolo e si orientavano al sole e ai venti, poi stavano attenti allo spazio, alla luce e ai materiali, tutto questo ora non mi bastava, volevo capire di più sul suolo che

cementificavo e impermeabilizzavo, volevo capire del ciclo dei materiali del prima e del dopo, delle condizioni di lavoro dei lavoratori, degli alberi spiantati e del consumo idrico, delle combinazioni dei vari materiali nelle stratigrafie del costruire. Insomma avevo compreso che il progetto usciva dai margini dei formati uni e si relazionava con ogni cosa, iniziavo a comprendere che tutto è molto complesso, e che bisognava affrontare questa complessità.

Il progetto per un mondo reale, presuppone la conoscenza della realtà che stiamo vivendo, una realtà alquanto complessa e di difficile interpretazione. Viviamo in un tempo di continui sconvolgimenti che toccano tutte le sfere della vita sociale, culturale, economica, produttiva, cognitiva, affettiva; il covid ci ha fatto capire come questi limiti sono stati fortemente superati. Viviamo in un'epoca, l'Antropocene, in cui gli impatti delle attività umane sul pianeta hanno raggiunto livelli senza precedenti. occorre fare chiarezza sulle questioni ambientali – l'inquinamento, i cambiamenti climatici, l'acidificazione degli oceani, i consumi di acqua e di risorse, le trasformazioni dei suoli e la distruzione della biodiversità – da una prospettiva che evidenzia le interconnessioni tra le parti di quel sistema meravigliosamente complesso che è il nostro pianeta. Bisogna comprendere come bruschi cambiamenti di stato nella biosfera possano destabilizzare rapidamente il funzionamento delle nostre fragili economie, mettendo in crisi il governo delle città. Seguire la materia ci portò anche a selezionarla per la tesi di laurea.

« “Professore, avevamo pensato di fare la tesi con Lei”. Cercare un tema per la tesi non é stato facile, é stata una lotta continua, una ricerca interminabile di “se”, “come”, “perché”. Tutta questa serie di interrogativi nasceva da una attenta riflessione tecnica e spirituale sulla cultura che in questi anni l'Università ci aveva dato e sulla coscienza che in questi anni era nata dentro di noi. Sicuramente non é stata difficile la scelta della materia “Progettazione Ambientale”, e forse è in questa materia che risiede tutto il dilemma, e la stessa logica che ci ritroviamo dentro. “La colpa è tua, Michele”. Seguire i corsi del prof. Michele Argentino è stato conoscere un nuovo design, un nuovo modo di pensarsi Architetti; con i suoi corsi abbiamo conosciuto Victor Papanek, *Progettare per un mondo reale*, Orwel, 1984, Gui Bonsiepe *Teoria e pratica del disegno industriale*, Douglas R. Hofstadter *Godel, Escher, Bach*, Dario Paccino, *L'Imbroglione Ecologico*, e tanti altri libri che hanno inciso profondamente sul nostro impulso creativo, sulla nostra euforia del fare, portandoci dinanzi al mondo con l'umiltà di chi vuole prima capire, poi chiedersi, poi cercare la risposta, quindi creare»

Queste parole sono l'introduzione alla mia tesi di laurea dal titolo “Tempi plastici” (anno accademico 1990-91): una tesi che esaminava il problema della plastica, di cosa riempie le discariche e del problema degli imballi, accompagnandoci alla progettazione di un imballo per frutta in plastica biodegradabile compostabile. Il progetto dell'imballo è nato dalla rilettura di un oggetto esistente: i contenitori per l'imballo della frutta e del fatto che la normativa prevede per questo tipo di imballo la possibilità di un solo utilizzo.

Sono passati 33 anni dalla tesi di laurea, la presenza delle conoscenze acquisite con il nostro Maestro Michele sono state per me determinanti per il disegno del mio percorso professionale e sociale, il legame culturale che mi tiene legato al Prof. ancora forte, tanto che mi ha visto promotore a far intitolare la biblioteca dell'Ordine degli architetti di Trapani, il 24 giugno 2023.

Oggi resta una grande consapevolezza della coscienza del limite, dell'era delle conseguenze, ma anche un forte rammarico nel vedere come poco sia cambiato, sulle tante criticità che affliggono il nostro pianeta. Eppure ci vuole veramente poco e molte soluzioni noi li avevamo messo per iscritto nella tesi del 1990. Il problema maggiore resta culturale, quello che Michele ha fatto con noi occorre farlo nelle scuole a partire dalle elementari. Il mondo lo salviamo con le piccole azioni di ogni giorno iniziando con la spesa al supermercato.

Il professore Michele Argentino nel portare avanti la sua disciplina stava in modo invisibile portando avanti una grande rivoluzione silenziosa, quella di risvegliare noi studenti dal torpore dentro cui questa società ci porta, rendendoci, per usare le parole del filosofo polacco Zygmunt Bauman, «Homo consumens», ma anche studente amputato, passivo e ancor più cieco e sordo, incapace di leggere e affrontare la complessità del sistema.

Da qui l'opportunità di intitolare una Biblioteca al Nostro prof. perché in ogni libro lui ci dava nuove occasioni per decifrare il labirinto della vita, e forse è proprio in quel dubbio, in quelle aree sconosciute ci indicava la via di uscita.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, settembre 2023

Salvatore Cusumano, architetto specializzato in Bioarchitettura e studioso di Genius Loci. Si dedica alla promozione e alla diffusione delle pratiche di costruzione sostenibile e rispettosa dell'ambiente. È stato Vicesindaco della Città di Alcamo nel 2014 e Presidente della Sezione Provinciale di Trapani dell'Istituto Nazionale di BIOarchitettura (INBAR) dal 2012 al 2017. Nel 2019, ha fondato l'Istituto Nazionale Sostenibile Architettura (INSA) e attualmente ricopre la carica di Presidente. Scrive per la rivista BIOarchitettura®, fondata nel 1992, ed è stato insignito del titolo di Accademico di Sicilia nel 2021. Tutti gli articoli pubblicati su Bioarchitettura® sono reperibili presso la Consulta nel catalogo del Dipartimento di Architettura dell'Università di Bologna.

Michele ha sempre soffiato sui semi di tarassaco



Michele Argentino

di *Mariella La Guidara Argentino* [*]

Incontro Michele appena arrivata a Palermo dalla provincia messinese perché vive con studenti di architettura che conosco. La prima impressione che mi fa è che è un tipo distratto, forse timido, sicuramente riservato, spesso socchiude gli occhi dietro le lenti tonde, ma trapelano comunque lampi di luce curiosa. È anche elegante, con camicie di lino o di cotone dalle maniche arrotolate, di una eleganza naturale. Niente barba, capelli corti ma arruffati, passo leggero, anche d'estate quando indossa zoccoli di legno o d'inverno con pesanti scarponi; unico vezzo diverse catenine d'argento portate attorcigliate più volte al collo.

I miei primi due anni a Palermo passano tra treni presi ogni venerdì per fare il fine settimana a casa, esami da sostenere, traslochi da una casa all'altra, anzi da una stanza all'altra e ogni tanto ci vediamo, spesso nei corridoi della facoltà perché anche Michele nel frattempo ha cambiato casa, trasferendosi con il gruppo dei mazaresi in via Lattarini. Vive, da privilegiato, in due stanze: una è occupata da una grande vasca da bagno in ghisa smaltata stracolma di disegni, una poltrona letto in simil pelle verde che non diventa più letto e due sedie nere pieghevoli, molto belle che ha comprato da Croff ad una svendita; nell'altra un letto impero comprato da Quartararo, rigattiere di fiducia di via dell'Università, una lampada stessa provenienza, una stoffa indiana e un poster formato naturale del sarcofago di Tutankhamon appesi alle pareti. Nessun tavolo da disegno, men che meno tecnigrafì, nessuna scrivania, nessuna libreria ma tanti libri, scompagnati, impilati a terra.

Al terzo anno, a.a. 80/81, mi iscrivo al corso di Progettazione artistica per l'industria tenuto dalla prof. Anna Maria Fundarò. Michele è assistente ordinario e partecipa attivamente a quel «laboratorio scientifico attorno a quell'ampio versante della cultura materiale contemporanea che è il design», come scrive la stessa Fundarò nella prefazione ad ADS Sicilia.

Una tarda mattina di novembre scendo le scale di via Maqueda e vedo Michele nell'androne, mi viene incontro e mi dice: «Oggi vieni a pranzo con me!» «Perché?» «Sei stata la prima ragazza a scendere le scale e a me non va di pranzare da solo».

La mia una domanda stupida, la sua un'amabile bugia. È così Michele, a volte dice le bugie ma immediatamente dopo sorride e socchiude gli occhi, e finisce che nessuno ci crede!

Nel corso si parla di storia del design, del boom produttivo dell'Italia nel dopoguerra, delle avanguardie ma anche tanto di artigianato e territorio. Siamo in Sicilia! Si sta curando la stampa di *Il lavoro artigiano nel Centro Storico di Palermo*, frutto di tre anni di lavoro capillare. Si indaga la produzione artigiana ma anche i mutamenti del tessuto sociale, il degrado dei beni storici i cui piani terra sono sede delle botteghe, la sapienza manuale e le scarse tecnologie a disposizione; siamo nella periferia produttiva del mondo e si cercano strade per uscire da questa condizione asfittica. Il volume è segnalato al XII Compasso d'Oro, la periferia prova a farsi conoscere e punta direttamente all'ombelico del mondo.

Michele sta anche curando con Antonio Martorana, architetto, che fa parte del gruppo di lavoro universitario, il restauro del teatro Garibaldi a Mazara del Vallo. È molto orgoglioso di questo lavoro, scaturito dalla collaborazione di forze in netto contrasto politico ma che lavorano insieme per una idea di città migliore, per restituire a Mazara il *figlio del popolo*. Anche molto preoccupato. È un organismo fragile il teatro, chiuso per molto, troppo tempo, e con problemi strutturali. Anche piccolo, e sarà questo un altro elemento di preoccupazione per la fruizione in sicurezza del teatro. Ma Michele è preoccupato anche per la conservazione della cartapesta, per il recupero della macchina scenica fatta di sottili travicelli di legno, per i sedili tarlati del loggione. Di-segna a due mani con Antonio, la nuova facciata fronte mare, perché un crollo durante un temporale notturno aveva cancellato a cantiere aperto quella originaria. E il segno è netto, geometrico, puro: un quadrato!, un triangolo.

Va spesso a Mazara, per via del cantiere e anche per il piacere di sedersi la sera a piazza della Repubblica con gli amici per discutere, dei minimi e dei massimi sistemi. Nanni, Nino, Matteo, Ciccio, Mariuzzo, Gianni e l'altro Nino che va e viene da Milano dove è costretto ad insegnare, Andrea, l'Ingegnere, l'Avvocato, che di alcuni sono più importanti le professioni che i nomi, e don Giovannino, camionista, nome e mestiere. Quasi sempre passa Salvino Catania, pittore troppo dimenticato, ma non si siede. Rimane in piedi, *in transito*, appoggiato alle sue tele. Lunghe discussioni notturne che si concludono rimandando la risoluzione del problema alla prossima discussione, perché comunque Michele non dispera mai di trovarla quella soluzione. Non fa mai l'autostrada. Va per campagne, per strade sterrate, ad osservare la forma delle sciare e raccogliere verdure selvatiche, asparagi, funghi di cui come dice il suo amico Nino è "pericoloso conoscitore", a perdersi tra i vigneti con grappoli rubino e oro deturpati però da orribili paletti di cemento per tenere legata la vite. E allora pensa alla progettazione dei paletti, lo fa diventare tema di un laboratorio universitario. Si parte dal piccolo, mai dal banale che è quello che Michele non sopporta, anzi lo terrorizza.

Studia Michele. Studia i filosofi greci, i graffiti latini, perché dietro i graffiti si intravede un mondo brulicante e colorato, studia Sant'Agostino, Tommaso Moro e Campanella, il Medioevo con tutto il suo bagaglio immaginario, e Simone Martini e Giotto, oro e blu, e ancora Piero e Antonello, i fiamminghi di cui ridisegna con pastelli colorati su taccuini mai finiti, particolari quasi impercettibili, Laurana, Il trionfo della Morte e Serpotta.

Passeggia molto Michele e trasforma le sue passeggiate in viaggi, come quelli di De Maistre intorno alla sua camera, perché i viaggi per lui estremamente pigro sono faticosi. Qualcuno l'ha fatto, in macchina con l'amico Massimo, nell'Europa dell'est, lungo l'Italia medievale e rinascimentale o quello che lui pomposamente titola Proconsolati romani in nord Africa, Marocco Tunisia, Algeria, da cui torna carico di tappeti berberi e argenti. Adesso preferisce andare per via Calderai dove compra lamierino che trasforma in oggetti improbabili con la sua scarsa abilità manuale, e per via Calascibetta dove lo incantano le basole di billiemi che in alcuni punti diventano rosso fiammante a comprare pellame e punteruoli, per via Discesa dei giudici per l'immane caffè di Stagnitta e le sanguigne della Cartoleria Meli, e via Garibaldi a comprare cordami, tele colorate, *muscalori* di palma intrecciata e lacci e vernici per scarpe dal Signor Grillo e ancora tra i viali dell'Orto botanico a osservare piante e soprattutto semi e tra le stanze di Palazzo Abatellis magnificamente restaurate da Carlo Scarpa per godere dell'azzurro del manto dell'Annunziata.

Questa non è periferia, pensa Michele. Ci crede Michele. In quegli anni poi! È il 1982, lui vince il concorso come professore associato e inizia il suo "storico" corso di Progettazione Ambientale,

l'Istituto chiama Andrea Branzi e Ettore Sottsass come professori a contratto, esce nelle sale cinematografiche *Blade runner* e l'Italia vince i mondiali di calcio in una storica partita contro i crucchi tedeschi, partita che Michele vede nel salotto dell'Hotel delle Palme con Sottsass che tifa Italia come un ultras della curva sud.

La periferia si catapultava nel dibattito nazionale. Le lezioni di Andrea Branzi, argute e graffianti, invitano a «ritrovare non una impossibile *unità* del progetto, ma più semplicemente quella *grazia perduta* di fare le cose semplici senza le quali diventa inutile e pericoloso fare quelle grandi: case e città» (*Merce e metropoli*, edizioni EPOS, 1983: 11, su licenza di Idea Books che avrebbe pubblicato nel 1984 *La casa calda*)

E il laboratorio di Ettore Sottsass che invita a strutturare un Istituto di Disegno Industriale con laboratori per fotografare, tagliare il legno, proiettare, lavorare la fibra di vetro, anche se come dice lui stesso ci vuole molta fantasia, insomma una vera Scuola di design, ma dove nonostante queste assenze vedono la luce progetti che “puzzano di design”. Tutto il lavoro è magistralmente condensato in un volume *Storie e progetti di un designer italiano*, curato da Antonio Martorana ancora oggi attuale, persino nella sua veste grafica.

E poi *Design per lo sviluppo*, 1983, perché se da un lato Palermo non è, o almeno non si sente, periferia, dall'altro la strada è ancora in salita. Tante le figure chiamate a partecipare al dibattito, progettisti, economisti, sociologi, antropologi, manager, impossibile fare una sintesi. Il sottotitolo è emblematico: Corso di conferenze per studenti di architettura e di ingegneria, architetti, ingegneri e operatori nel settore della progettazione industriale. L'intento è evidente, l'università può essere la sede del “laboratorio scientifico”, ma deve essere aperta sul mondo, permeabile, contaminata e contaminabile.

Sono anni intensi quelli che si susseguono: La Pietra, Santachiara, e ancora Branzi e Sottsass i primi professori a contratto, a cui ne seguiranno tanti altri, e convegni, seminari, collaborazioni con università straniere, e concorsi nazionali e internazionali, alcuni anche vinti, la nascita del dottorato di Ricerca, della scuola triennale di specializzazione e la costituzione dell'indirizzo in Disegno industriale all'interno della Facoltà di Architettura, e molto poi del corso di laurea in disegno industriale. È primavera a Palermo! Anche per il design.

Michele continua ad alzarsi tardi la mattina, fatica a svegliarsi ma ad un certo punto caffè e facoltà, con i colleghi del gruppo, con Anna Maria che finalmente dopo anni riesce a chiamare affettuosamente così anche se nel suo cuore resta sempre la professoressa Fundarò; e soprattutto con i suoi “picciotti” a lavorare sodo senza mai smettere di divertirsi, tra caffè, ancora caffè, granite di limone e sigarette. E decine e decine di tesi di laurea, anche quando a chiederla è una “pecora zoppa” perché l'abilità del maestro è tirare fuori la forma dal blocco di marmo puro, esagero un po' e mi perdonerete ma per le persone care spesso succede.

È professore Michele, di Progettazione ambientale: «L'intorno umano è il quadro, lo scenario prodotto dalla nostra azione sulla natura. La nostra capacità di modificazione ha, specie in questi ultimi secoli, cambiato il volto del mondo. Dell'ambiente siamo al tempo stesso fruitori e consumatori, fabbricanti e utenti: e in questa doppia veste ne siamo di conseguenza creatori e vittime» (*Utopia e tecnologia*) Per affrontare questa grande battaglia Michele mette dentro tutta la sua fantasia e il suo sapere sempre in divenire, vecchie storie e nuove teorie emergenti che elabora con arguzia. La pila dei libri sempre più alta che le librerie tardano ad arrivare! A volte parte da lontano Michele, dalle forme perfette del bicchiere campaniforme, dai sistemi di irrigazione arabi, o da molto vicino, dalle *strummule* dei tornitori di via dell'orologio, dai tappeti tessuti di Erice, dai viaggi di Goethe e Ceronetti, viaggi veri e viaggi letterari, ma sa che non basta. *Progettare per il mondo reale* è ancora di grande attualità, *La speranza progettuale* deve guidare la nostra mano e soprattutto la nostra coscienza e *Il futuro della modernità* ancora da definire.

Bisogna quindi imparare a conoscere questo mondo, sempre più veloce nei cambiamenti, sempre più schizofrenico nella distribuzione di ricchezze materiali e immateriali, sempre più, troppo attento al PIL, acronimo quasi osceno per Michele. «La riconquista della capacità di immaginare un mondo nuovo, da tutti invocato ma scarsamente perseguito, è il compito delle nuove generazioni di progettisti

e ogni disciplina che incide sulla trasformazione diventa un avamposto per questa grande battaglia che ci aspetta la cui posta in gioco è altissima» (*Design e produzione*, in *Interventi diversi*, Bruno Leopardi Editore)

È architetto Michele. Continua a lavorare sul restauro del Teatro Garibaldi, molto a balzi, tra difficoltà di finanziamenti disponibili e pastoie burocratiche; il suo completamento vedrà la luce soltanto nel 2010! Tutto di un fiato, si fa per dire perché dura tre anni, è invece il Censimento del patrimonio tradizionale fisso del Parco delle Madonie. Lavoro immane con un gruppo di circa trenta persone tra architetti, geologi, topografi, 200 schede tra marcati, masserie, ville, abbazie abbandonate, bevai, pagliai, rifugi montani, lungo i sentieri dei pastori, le regie trazzere ormai ricoperte dal cardo spinoso e dal pungitopo, dentro le sugherete. I disegni originali sono scala 1:50 perché non si deve perdere nessun particolare, la ricerca storica spazia da testi come *Sicilia sacra* a volumi di storici locali ricercati nelle biblioteche comunali senza trascurare i racconti dei pastori, dei contadini, di chi quella terra la percorre tutti i giorni e a volte la subisce. Il parco non è amato dalla gente e Michele è il primo a riconoscerne i limiti. «La definizione di confini, sia pur per la salvaguardia e conservazione, è pur sempre un atto violento, artificiale; la nascita di un parco rappresenta la sconfitta di una collettività che si dichiara con questo incapace di badare alla incolumità del proprio ambiente, un brano di natura viene così per decisione neppure unanime museificato, consegnato all'amministrazione controllata, orto aperto soltanto ai tecnici...» (*Madonie Madonie*, in *Interventi diversi*, Bruno Leopardi Editore). Conosce bene tutte le insidie del fare Michele ma non si sottrae, conosce le insidie e non le nasconde. Riesce con la collaborazione, si potrebbe dire con la complicità, di una amministrazione illuminata a sottrarre al degrado la Chiesa del Casale di Caltavuturo, inizia lo studio per il recupero del castello di Terravecchia che sovrasta la chiesa. Pensa che possa diventare un centro nevralgico per gli studi della Sicilia medievale, ma cambia il vento, e la primavera che a Palermo era finita da un pezzo, su alcuni pezzi di territorio forse non è mai sbocciata. E conosce anche il dolore della vita, la perdita delle persone care, i tradimenti degli amici, le chiusure forzate dettate più dalla cecità intellettuale che dalla mancanza di fondi, come troppo spesso si dice quando si vuole mascherare un torto. Ma non si arrende.

È uomo Michele, e si circonda di figli che ama mettere a cavalluccio sulle spalle, li porta per boschi madoniti, per piccole isole che galleggiano sul Mediterraneo a raccogliere schegge di ossidiana, a comprare merletti e fili colorati con cui ricamare insieme, a cercare la magnificenza di Federico nelle campagne pugliesi, li accompagna sui campi di basket, a cercare conchiglie e legni sulla spiaggia di Patti che frequenta solo per dovere familiare, affronta persino il bagno in mare per insegnare loro a nuotare. Si circonda di figli e picciotti, a volte senza differenziarne i ruoli.

Non so quanto il lavoro di Michele sia riuscito a dare solide basi a quella scuola palermitana di design di cui discuteva con Ettore Sottsass, ma non importa perché *la scuola è Idea* come sosteneva Mies van de Rohe parlando della Bauhaus.

Non so se la crescita eccessiva e non proporzionata alle forze in campo, denunciata già da Anna Maria Fundarò nella prefazione a *Utopia e tecnologia* abbia contribuito alla dispersione di un patrimonio intellettuale e materiale a cui Michele si è sicuramente dedicato. Ma la dispersione a volte non è cosa negativa, le piante ce lo insegnano, le piante con le salde radici che affidano il loro futuro a semi leggeri, delicati ma estremamente vitali; le piante non hanno nazione, o meglio sono esse stesse nazione, «la più importante, diffusa e potente nazione della Terra» (Stefano Mancuso, *La nazione delle piante*, Laterza); come le Idee.

Non so quanto il “qualcos'altro”, il traverso”, a cui Michele ha sempre lavorato sia oggi compreso e praticato dalle cosiddette istituzioni che a me appaiono sempre più arroccate o impantanate nei bilanci da approvare, ma che potrebbe invece essere utile per scardinare l'isolamento dell'uomo in città sempre più affollate e abusate, quel qualcos'altro che potrebbe almeno rallentare l'artificializzazione della natura che comprende inevitabilmente l'artificializzazione dell'uomo, corpo compreso. Non è una rinuncia al progetto, alla tecnologia, al progresso, anzi. «La disponibilità di tecnologie digitali sofisticate allarga la nostra possibilità di monitorare e prevedere e ci consente pure di simulare con buona approssimazione, prima di agire. L'informatica ci consente di sbagliare meno mettendoci a

disposizione una quantità illimitata di informazioni, di provare modelli e verificarli, di abbattere l'abuso di materiali ed energie, di rendere minimo l'impatto della nostra azione sulla natura». Così scrive Michele in tempi non sospetti in un piccolo saggio dedicato a *Homo sacer* di Agamben che utilizza per la presentazione di un laboratorio di sintesi finale.

Tutto questo non lo so! So che Michele ha sempre soffiato sui semi di tarassaco, confidando nella forza benevola del vento. La risposta, amici miei, sta soffiando nel vento!

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Intervento letto il 24 giugno 2023, in occasione dell'intitolazione della Biblioteca dell'Ordine degli Architetti di Trapani a Michele Argentino, e nel contesto della tavola rotonda a ricordo dell'architetto e del docente universitario.

Mariella La Guidara Argentino, Architetto e designer. Laureata presso l'Università degli studi di Palermo con una tesi dal titolo «Cobianchi di Palermo. Arti decorative e applicate nell'architettura palermitana del Novecento», si diploma alla Scuola di Specializzazione triennale dell'Università di Palermo in Disegno Industriale con una tesi dal titolo «Made in Sicily. Rassegna sul prodotto e sui materiali siciliani». Dal 1986 al 2008 collabora attivamente alle attività dell'Istituto di Disegno Industriale, poi Dipartimento di Design, impegnandosi sia nella didattica sia in attività di ricerca che indagano la realtà produttiva siciliana. Cura manifestazioni e mostre che analizzano la possibilità di strategie di sviluppo in base alle risorse del territorio, in particolare Sicilia-Europa. Dal 2003 al 2007 è Assegnista di ricerca all'Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Architettura, Dipartimento di Design, con una ricerca dal titolo "Produzione, innovazione e design nelle aziende siciliane". Vive e lavora a Palermo dove svolge attività di libera professionista, operando soprattutto nei settori del recupero architettonico e della ristrutturazione di interni.

Michele e l'utopia della "Scuola" di Disegno Industriale di Palermo



Michele Argentino con i suoi collaboratori storici Enzo Fiammetta, Angelo Pantina, Sandro Giacomarra e gli studenti vincitori

di *Angelo Pantina*

Ho conosciuto Michele Argentino da studente. Ero andato presso l'Istituto di Disegno industriale per chiedere alcune informazioni. Trovai un gruppetto di giovani docenti che faceva capo ad Anna Maria Fundarò. Rimasi colpito dall'atmosfera di serena armonia. L'accoglienza, i visi sorridenti, la loro disponibilità mi diedero una carica di ottimismo e di fiducia. Nessuno di loro "se la tirava", a riprova che le persone di livello sono solitamente umili.

È vero che l'Università aveva intrapreso un percorso di svecchiamento, ma non tutti i docenti erano proclivi a percorrerlo. La contestazione del '68 aveva sancito la fine dell'Università disciplinare e autoritaria, cioè di quella scuola fatta da insegnamenti staccati, autonomi non finalizzati e in un certo senso fine a sé stessi; di quella scuola dove un rigido regolamento accademico permetteva solo rapporti gerarchici fra personale insegnante, di quella scuola basata sull'assoluta incomunicabilità tra le diverse discipline gestite autoritariamente.

Allora non mi ero reso conto che cosa fosse un Istituto universitario; col senno di poi ho capito che costituiva la struttura base per il cambiamento della formazione didattica. Gli Istituti divenivano, infatti, gruppi di discipline affini a una stessa problematica al fine di iniziare un rapporto di collaborazione con altre materie attraverso la pratica interdisciplinare.

«Sulla base di tali convinzioni questo corso di Disegno industriale, propone la sua collocazione ottimale all'interno del Nuovo Ordinamento della Facoltà, nel triennio ed intende sperimentare la sua posizione rispetto ad altri corsi progettuali sulla base di un confronto per divergenze o convergenze, tra i problemi generali della progettazione architettonica e i problemi specifici del design. [...] Per fare questo in modo credibile e non velleitario, si è ritenuto indispensabile una convergenza di più corsi, competenze e tendenze disciplinari differenti, la cui piattaforma comune di lavoro consiste appunto nella volontà di studiare "il problema" del rapporto istituito tra operazione di progetto e idea di bisogno in diverse situazioni offerte dalla cultura di progettazione moderna e di rendere tale materiale critico, operativo e trainante sul piano di una lucida impostazione dell'operazione progettuale» [1].

Analizzando l'iter didattico del Corso ci si rende conto di come questo insegnamento sia volto alla ricerca di una sua definizione, di una sua propria identità e di come attraverso il confronto con le altre discipline trova la sua specificità. Sulla base di queste convinzioni, il Corso rinunciava alle posizioni precostituite e dogmatiche, e con una flessibilità intelligente e giovane cercava collaborazioni e contributi per promuovere un discorso culturale sul tema del design. Era questo impegno programmatico che rendeva diversa l'atmosfera dell'Istituto di Disegno industriale.

La contestazione del '68 aveva, dunque, messo in evidenza la necessità di una diversa formazione culturale e professionale per l'architetto conformata ancora secondo un modello prefascista, ma proiettata in realtà territoriali e sociali in rapida evoluzione. Dopo anni di attesa negli anni '70 del Novecento, viene compiuta una prima timida riforma. Successivamente sulla base del D.P.R. 806/82 si tenta di risanare la crisi delle Facoltà di Architettura attraverso una ridefinizione dei ruoli professionali degli architetti. Lo Statuto della Facoltà di Architettura di Palermo nel 1974, nel rinnovarsi a conclusione delle forti spinte interne ed esterne degli anni precedenti, aveva assunto quale propria finalità di promuovere e sviluppare gli studi sull'architettura nel campo dell'ambiente. A partire da questa centralità della nozione di ambiente, il gruppo è andato costituendo e verificando un programma fondato sull'assunzione dell'importanza, all'interno dell'ambiente circostante, di quell'universo di oggetti e manufatti la cui esistenza, conformazione, produzione, reciproca disposizione ed uso contribuisce a definire, in modo particolarmente significativo, proprio "quell'ambiente circostante". L'interesse teorico che si era sviluppato in quegli anni attorno al tema del design e una sempre maggiore sensibilizzazione di una più vasta fascia di operatori, ha fatto sì che il design nella formazione universitaria, abbia conquistato uno spazio sempre maggiore. I corsi riguardanti il design afferenti all'Istituto diventano quattro: Disegno industriale I e II, Progettazione ambientale, Morfologia dei componenti.

«Il nucleo fondamentale era costituito dal corso di Progettazione per l'industria e ha percorso diverse fasi, da quella ricognitiva sulla cultura materiale in Sicilia e una prima timida sperimentazione progettuale sugli

oggetti, al laboratorio di prototipi e modelli per riaffermare la necessità e il piacere del fare concreto nelle piccole cose, quasi un atto terapeutico per riacquistare familiarità con la consistenza materica dell'ambiente costruito; a costo di un atteggiamento troppo inclusivo sul piano degli esiti figurativi, si è teso a un design austero, ad una semplificazione tecnologica, a una lunga durata anche delle immagini, a una compatibilità ecologica e a una economica gestione delle risorse umane e materiali» [2].

I punti fermi su cui si basava questo corso possono riassumersi essenzialmente nel riconoscimento della centralità del design nella vita quotidiana; nella capacità d'incidere e quindi di trasformazione dell'ambiente circostante; nella convinzione di ricostruire una cultura materiale contemporanea siciliana; nel recupero del vasto patrimonio sconosciuto costituito dalla cultura materiale; nella mediazione originale della cultura locale con quella del design ufficiale.

Questi convincimenti basilari sono stati la struttura su cui si sono costituiti i programmi nel corso degli anni. Questo suo nuovo ruolo tendente a fare riconoscere il disegno industriale quale tema centrale della progettualità contemporanea, comportava una riorganizzazione della sua didattica in funzione delle diverse attese degli studenti provenienti dai diversi fronti degli indirizzi e dei piani di studio.

«Il corso – scriveva A. M. Fundarò – sarà articolato in due parti: una parte comune a tutti di fondazione critica, teorica e storica, che matura e orienta dal punto di vista del design, le indispensabili e già acquisite esperienze di natura storica e progettuale. Questa parte del corso sarà svolta attraverso lezioni ex cathedra, seminari intercorsi, conferenze ed incontri con esponenti del mondo universitario e del mondo della produzione e della cultura del design. Una seconda parte del corso, quella relativa alle esercitazioni e alle esperienze progettuali o di ricerca, sarà differenziata in funzione delle sfaccettature rintracciabili all'interno del disegno industriale e pertinenti a sei diversi piani di studio e di indirizzi didattici» [3].

Sulla stessa matrice si erano conformati i programmi degli altri corsi afferenti al disegno industriale. Nel corso di Progettazione ambientale, Michele Argentino facendo compiere interventi alle diverse scale andava lavorando all'individuazione dei rapporti tra oggetti e ambiente più interrelati e complessi dei livelli sistemici, tentando di ritrovare quella capacità perduta di costruire «un riassetto della natura senza rinunciare alla cultura».

«Il corso data la sua collocazione ed apertura dei piani di studio in Disegno industriale, introduce alla comprensione del rapporto tra oggetto e ambiente, e in particolare coglie le trasformazioni prodotte dalla tecnologia a partire dalla rivoluzione industriale e tende a evidenziare la complessità del meccanismo di produzione e i fattori coinvolti che non si limitano alla semplice progettazione e gestione del prodotto, ma determinano modificazioni permanenti che riguardano l'ambiente umano nel suo complesso. Inoltre il corso affronta un tema più specifico dal titolo “Utopia e tecnologia”, una riflessione sulla ricerca cosciente di un mondo nuovo. Questa parte del corso si occupa del rapporto uomo-macchina, degli automi, delle utopie classiche e di quelle moderne fino a riflettere sulle implicazioni che comporta l'attuale rivoluzione telematica» [4].

Dal mio primo timido approccio con il mondo del design e con la giovane docenza, che di queste discipline si occupava, si è andato maturando un percorso formativo che mi ha appassionato e incuriosito. Ho seguito l'insegnamento di Michele. Suscitare curiosità, riuscire a entusiasmarci erano per lui obiettivi fondamentali. Ci spronava ad andare sempre avanti a cercare di migliorare, a portare alle estreme conseguenze la nostra idea progettuale. Senza entusiasmo, ci diceva, non giochiamo la partita fino in fondo e subiamo la vita. Ci spiegava che essere entusiasti significa aver voglia di imparare, facendo domande per conoscere, aumentando così il nostro sapere e ponendolo in pratica con il “saper fare”. Ci insegnava a osservare, ascoltare e percepire, privilegiando la parte migliore degli esseri viventi e delle cose. A cogliere le opportunità, fidandosi della vita (chiedendo e informandosi) e delle proprie capacità (formandosi). A non avere pregiudizi e chiusure mentali.

La frequentazione dell'Istituto di Disegno Industriale e l'apprendimento degli insegnamenti dei corsi hanno maturato in me il desiderio di seguire questa strada. E così nel momento in cui Michele mi ha invitato a collaborare al corso di Disegno industriale I, mi è parso quasi un sogno. Enzo Fiammetta già lo coadiuvava, io e Sandro Giacomarra abbiamo iniziato l'anno successivo e fino all'inizio del Duemila siamo rimasti i "collaboratori storici" dei suoi corsi. Da qui parte un lungo periodo di scoperte, conoscenze, attività, laboratori, sperimentazioni, mostre, progetti. Un periodo entusiasmante che per descriverlo minutamente occorrerebbe un libro. Ma vale la pena accennare ad alcuni eventi per dare la misura delle tante cose fatte sotto la direzione di Anna Maria Fundarò e della docenza tutta dell'Istituto di Disegno Industriale.

Oggi l'oggetto rappresenta lo strumento attraverso il quale l'uomo comune ha la possibilità di disegnare il proprio ambiente, esprimendo così il proprio potenziale creativo. Nel mondo della cultura materiale l'uomo esprimeva la sua creatività costruendo oggetti, progettandoli e realizzandoli direttamente. L'uomo di oggi esprime la sua creatività attraverso la scelta, l'acquisto e la collocazione dell'oggetto. I motivi che hanno provocato questa trasformazione sono da rintracciarsi nella perdita della manualità e nel modello economico che la nostra società si è dato, basato sulla produzione e sul consumo.

Progettare in Sicilia, si sa bene, non è la stessa cosa che progettare a Milano o a Torino; quindi, proprio questa diversità viene assunta dal corso di Disegno Industriale come punto di partenza per il programma di lavoro. In tale programma le difficoltà, le carenze vengono assunte come parametri fondamentali su cui costruire elaborazioni culturali originali. In un contesto dove le forze produttive sono incapaci di istituire un rapporto dialettico con la cultura, l'Università, pur con le sue carenze, diventa la protagonista del "risveglio" delle potenzialità congenite.

«L'Università in quanto sede di elaborazione teorica, tecnica e umanistica e terreno distante da interessi direttamente e urgentemente produttivi, dovrebbe essere luogo, nell'area del design, per una ricerca tecnologica di base, sede di una sperimentazione avanzata e complessa attraverso laboratori attrezzati, punto di riferimento e promozione per il tessuto produttivo del territorio, nodo di controllo critico» [5].

Se questo ragionamento è valido in senso generale a maggior ragione lo diventa per la Sicilia «dove attualmente, l'unico lavoro possibile sul design si può fare a partire da un livello pedagogico fondativo, in assenza di consolidate e pregiudiziali situazioni» [6]. Nasce da qui la necessità di sviluppare un insegnamento teorico-concettuale, per una definizione del design quale espressione originale della specificità del contesto. Questa direzione intrapresa ha portato i docenti di disegno industriale a promuovere un coinvolgimento di quelle forze intellettuali che testimoniavano, al più alto livello, alcune linee di elaborazione teorica e sperimentale più vicini alle linee programmatiche per lo sviluppo del design in Sicilia e che possono innescare processi di interazione. «Con il coinvolgimento di alcune figure particolari, invitati come professori a contratto e visiting professor, stiamo cercando di esprimere un nostro progetto sviluppandolo parallelamente con la nostra esperienza» [7]. Il mezzo per ottenere la collaborazione di grandi designers fu offerto dal D. P. R. 382/80. L'Articolo 25 consentiva infatti «la nomina di professori a contratto per l'attivazione di corsi integrativi di quelli ufficiali impartiti nelle Facoltà, finalizzati all'acquisizione di significative esperienze teorico-pratiche di tipo specialistico provenienti dal mondo extra universitario ovvero di risultati di particolari ricerche, o studi di alta qualificazione scientifica o professionale» [8].

«La tempestività della nostra richiesta è stata premiata con due contratti a due designer di grande rilevanza, come Ettore Sottsass e Andrea Branzi e devo personalmente riconoscere agli organi istituzionali la volontà politica di andare costruendo all'interno dell'Università italiana, uno spazio più ricco per quell'area del Design e del Disegno industriale fino a oggi di quasi totale pertinenza del mondo non accademico, sia nel piano produttivo, sia nel piano teorico-critico» [9].

Questo progetto si basava su due nodi fondamentali: il primo più generale si fondava sulla necessità del design come punto di vista arricchente nella progettazione d'architettura; il secondo, più specificamente vedeva nel design uno strumento per la riappropriazione della cultura materiale siciliana della contemporaneità. Questo secondo punto è il centro del progetto, la vera molla per cui, in una situazione di periferia particolare e paradossale come quella della Sicilia, un corso di design si è posto l'obiettivo di chiamare a collaborare, per l'arricchimento del suo progetto, due personaggi come Sottsass e Branzi.

«Questo progetto – scriveva Anna Maria Fundarò – intende andare costruendo le condizioni affinché una situazione di periferia come la Sicilia, scarsamente e disordinatamente industrializzata e debole, per lo meno da mezzo secolo, anche sul piano della cultura del progetto, tenda a riappropriarsi della capacità di produrre, della capacità di organizzare e sperimentare forme e prodotti della cultura materiale. Proprio perché, appunto, il design oltre ad essere un fatto progettuale è anche un fatto produttivo; e allora proprio a partire da tale dimensione produttiva e tecnologica, è necessario e stimolante mettere in rapporto il problema del design come fatto generale di progettazione con quello specifico del sottosviluppo, e vedere se esistono delle possibilità di reciproca integrazione e, ribaltando le idee consolidate su rapporto tra design e industria, ricercare un ruolo originale, a partire dalla specifica situazione materiale e produttiva» [10].

Con Sottsass si era organizzato un laboratorio all'interno del quale si erano progettati alcuni elementi di arredo urbano: chioschi, panchine, vespasiani, cassonetti per rifiuti solidi, mattoni in graniglia. Sottsass ci aveva fatto affrontare il tema progettuale in maniera sistematica: scelta dei materiali e il loro rapporto con quelli già esistenti della città; l'ambiente sociale in cui si inserisce l'elemento, ecc. L'interesse di Sottsass era stato soprattutto quello di portare noi studenti a stabilire un rapporto e contatti più moderni con le grandi industrie, se ce ne fossero state, per abituarci al fatto che un progetto di design non è solo nel disegno del progetto ma comprende anche una grossa parte che è quella di comunicare con gli istituti della produzione. Questo lavoro, che è durato circa quattro mesi, è stato un primo passo concreto verso la realizzazione di un progetto "utopico", come lo definì Sottsass, cioè quello di creare una serie di laboratori per il nostro Istituto «un luogo fisico dove oltre alle esperienze letterarie e di disegno possiate fare delle vere esperienze su cose, sui sistemi di produzione» [11]. L'esito editoriale di questa esperienza è stato il libro *Storie e progetti di un designer italiano. Quattro lezioni di Ettore Sottsass jr.* 1984. Un altro personaggio di spicco nel campo del design internazionale, che ha portato la sua esperienza e la sua ricerca nel corso integrativo è stato Andrea Branzi.

«Di Branzi ci ha interessato [...] la rigorosa iconoclastia, la capacità logica di risalire ai nodi dei problemi, la curiosità di scavare in quell'area un po' sconosciuta e pericolosa che va dall'architettura al design, che passa per le arti minori, l'artigianato, l'arredo e le arti applicate, la tendenza a lavorare sul costume radicale, attorno alle soglie più sperimentali del design, alle ricerche più esposte, ma con un'acuta consapevolezza critica e una grande disponibilità ad azzerare tutto. Tale connotazione "rifondativa" di Branzi ci è sembrata potesse portare un contributo rilevante nel lavoro che stiamo facendo. Cioè in questo tentativo che, con vari strumenti andiamo compiendo per trovare, parafrasando una definizione data da "MODO" al nostro lavoro di qualche anno fa, "Una via siciliana al buon design"» [12].

Documento di questa illustre figura di designer è il libro *Merce e Metropoli*, in cui Branzi traccia attraverso il design, visto come luogo di rifondazione dell'architettura, una storia del design stesso, partendo dalle grandi esposizioni universali dell'Ottocento, passando dal rinnovamento delle arti applicate, rinnovamento che dall'inizio del '900 comincia a confluire nell'architettura intesa come campo di ricomposizione di un possibile panorama culturale, come luogo di un probabile progetto di una nuova civiltà.

Continua il suo excursus sulla metropoli futurista e, analizzando il periodo fra le due guerre, dà un quadro della modificazione dell'umanità arrivando al design degli anni '50 del Novecento. Da qui passa al realismo pop, all'architettura radicale al dressing design, a quello primario a quello del colore, al design banale, al nuovo artigianato, per concludere con le nuove arti applicate «utili alla

ricomposizione di una possibile cultura domestica». La presenza di questi personaggi famosi portava verso un risveglio culturale della Sicilia, ma soprattutto al lento ma progressivo realizzarsi di un progetto culturale, di una cultura materiale diffusa nella quotidianità attenta ai problemi della materialità ma anche dell'abitabilità delle strutture abitative e ambientali in senso ampiamente antropologico.

Dopo Sottsass e Branzi è stata la volta di Ugo La Pietra, un altro personaggio inquietante nel panorama culturale internazionale. Esordisce nell'Avanguardia italiana degli anni '60 del Novecento, operando nell'area milanese. I suoi riferimenti nel campo figurativo sono le esperienze delle ricerche visuali posteriori all'Informale. Di fatto dopo una serie di disegni, dal 1960 al '63, nei quali sembra ripercorrere parallelamente e contemporaneamente all'Architettura assoluta di Hollein e Pichler, i discorsi sull'Architettura magica dello spesso Kiesler. La Pietra produce una serie di ricerche sulla morfologia urbana, sulla modularità, sui nodi e gli scambi urbani che lo inseriscono nel quadro della cultura avanzata degli anni sessanta del Novecento. Nei primi anni '70, La Pietra passa da azioni dimostrative ad azioni appropriate. Il tape "La grande occasione" per la triennale del 1973 è in pratica la documentazione di un tentativo di definizione di spazi o quanto meno di relazioni spaziali a mezzo del proprio corpo e degli spostamenti dello stesso in ambiente amorfo, neutro, che proprio alla presenza dell'operatore viene qualificato e caratterizzato.

Sempre negli anni '70 la sua attenzione è volta allo studio della trasformazione dello spazio abitativo domestico. La tipologia ambientale concepita per consumare «i rituali dello stare insieme e del conversare» proprio in quegli anni era destinata, con l'uso sempre più complesso e sofisticato dello strumento (monitor-terminali, video-registratori, archivio-cassette, etc.), a modificarsi rapidamente. Nel 1971 per la Mostra al MOMA di New York "Italy New Domestic Landscape" progetta una cellula abitativa, una microstruttura all'interno dei sistemi di informazione e comunicazione. Queste ipotesi, urgenti e reali, trovano una verifica negli anni '80 con il progetto "La casa telematica". Essa presuppone uno sradicamento totale da ogni canone, da ogni risonanza, da ogni tradizione: essa deve soltanto essere moderna.

L'esito del laboratorio integrativo di Ugo La Pietra è stato il libro *La cultura balneare*. L'obiettivo era quello di studiare e approfondire questa particolare cultura marginale e proporre per la prima volta l'idea di un "design territoriale". In pratica si trattava di approfondire il problema dell'esistenza di una cultura e di una visione artistica differente rispetto a quelle della realtà urbana, determinata anche da diversi ritmi di vita che hanno dato un diverso valore al tempo libero. Il risultato di questa ricerca stava nella diversa concezione dell'abitare che ha determinato la creazione di tipologie edilizie adatte a uno stile di vita "estivo".

Nel 1982 viene organizzato un ciclo di conferenze dal titolo "Design per lo sviluppo", una riflessione trasversale sul design italiano, che vede la partecipazione di docenti di vari ambiti disciplinari, ricercatori, progettisti, storici, industriali. Tra questi Filippo Alison, Antonino Buttitta, Giuseppe Ciribini, Michele De Lucchi, Gillo Dorfless, Vittorio Fagone, Roberto Mango, Enzo Mari, Alessandro Mendini, e molti altri. Gli esiti di questo evento vengono pubblicati in un libro [13]. Nel 1983 l'Istituto di Disegno industriale pubblicava un periodico l'Annuario di Design in Sicilia (ADS): che documenta e diffonde le diverse attività, progetti, realizzazioni dei docenti e degli studenti.

Nel corso degli anni '80, Denis Santachiara, Michele De Lucchi, Alessandro Guerriero, Cinzia Ruggeri, hanno tenuto laboratori progettuali nei corsi di Disegno industriale. Achille Castiglioni, Vico Magistretti, Marco Zanuso, Jasper Morrison e altri hanno tenuto lezioni ex cathedra e hanno inaugurato mostre progettate e allestite dal team di Disegno industriale. Viene istituita la Scuola di Specializzazione in Disegno Industriale (1989-1998). Il Dottorato di ricerca in Disegno industriale Arti figurative e applicate (1985-2008). Su iniziativa di Michele Argentino, nasce il Corso di laurea triennale in Disegno industriale (2002), e dal 2005 al 2008 anche del Corso di laurea Magistrale in Disegno industriale per le aree mediterranee [14].

La partecipazione a due concorsi internazionali dei corsi di Michele Argentino, per i risultati ottenuti, rappresenta anche un riconoscimento del lavoro svolto nello sviluppo di un insegnamento teorico-concettuale volto alla definizione di un design quale espressione originale della specificità siciliana.

Nel 1987 gli studenti del corso di Progettazione ambientale partecipano al Grand Prix International du Lin. Interior Design, indetto dalla Confederation International du Lin et du Chanvre. Commissioni delle Comunità Europee. Internation Council of Industrial Design (ICSID). I risultati di questo Concorso sono stati pubblicati nel catalogo, *Grand Prix International du Lin. Interior Design*, a cura di M. Mastropietro. Il gruppo Benfante, Di Marco, Lo Bianco, Grifo ha vinto il terzo premio.

Nel 1994 gli studenti del corso di Disegno industriale I di Michele Argentino partecipano al Concorso Internazionale promosso da Alcatel Voice Oriented Terminals. Progetti e Prototipi di telefoni. Gli studenti Giancarlo Coffaro, Massimo Lucania, Antonio Scordato si aggiudicano il secondo premio che gli verrà consegnato a Strasburgo. Tutti i progetti partecipanti sono stati pubblicati nel catalogo *1994 European Competition of Industrial Design. Alcatel Artwork*.

Michele ci ha insegnato che il desiderio di fare design e di non continuare a subirlo, comporta una serie di analisi e riflessioni. Analisi, nel senso di capire quali sono le strutture produttive trainanti, quali le conoscenze, quali gli ambiti. Compreso questo è necessario riflettere per trovare una via di mediazione originale tra la propria cultura e le elaborazioni teoriche e sperimentali cui sono pervenute le forze intellettuali di punta. Per realizzarlo bisogna servirsi di tutti i mezzi a disposizione e quelli che non ci sono bisogna inventarseli. Questi e tanti altri successi formativi e didattici non hanno mai fatto ombra alla sua grande umanità.

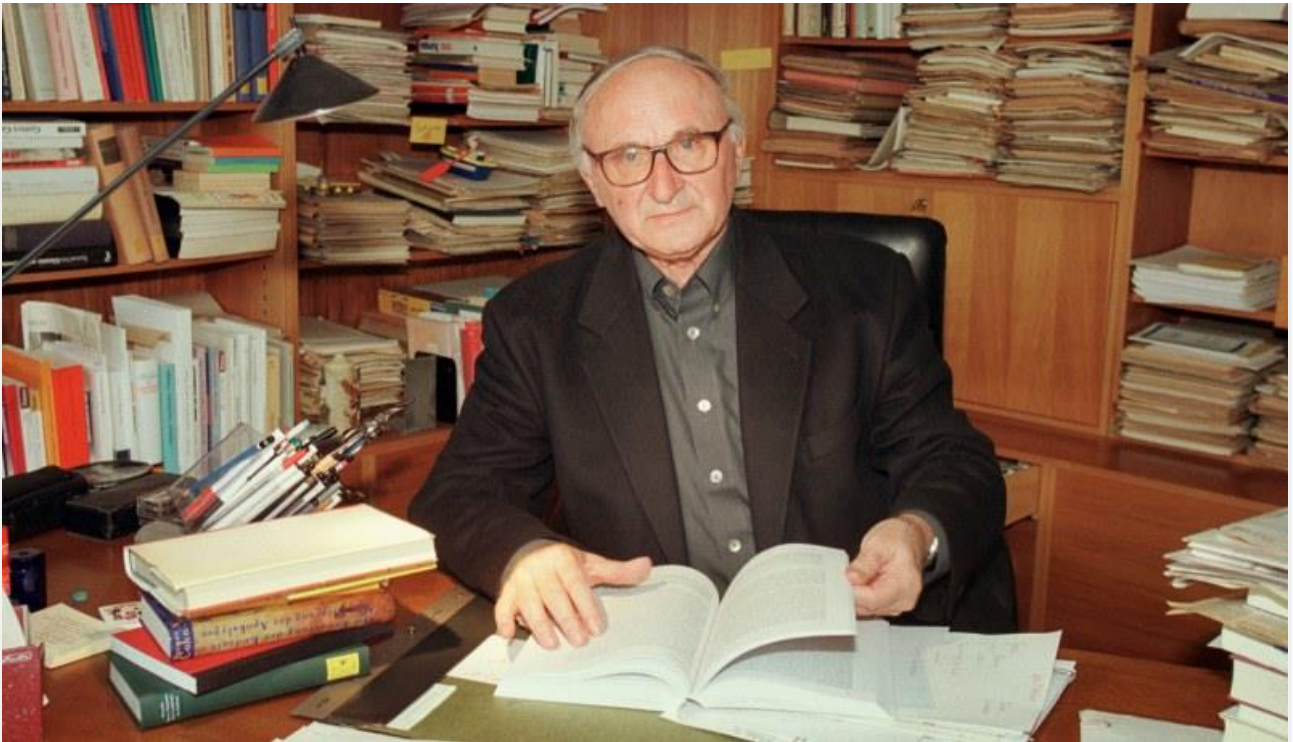
Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

- [1] A.M. Fundarò, Programma presentato al Consiglio di Facoltà dell'11/11/1973
- [2] A. M. Fundarò, Il nuovo Assetto della Facoltà. Quadro didattico secondo il nuovo Ordinamento, 1981
- [3] Ibidem
- [4] M. Argentino, Il nuovo Assetto della Facoltà. Quadro didattico secondo il nuovo Ordinamento, 1981
- [5] A. M. Fundarò, *Artigianato e didattica: La scuola di design rifiuta l'accademia*, Ottagono, 57, 1980: 92-93.
- [6] Ibidem
- [7] A.M. Fundarò, *Il Design oggi in Italia*
- [8] G. U. Serie Generale n. 209 del 31/07/1980 – Supplemento Ordinario
- [9] A.M. Fundarò, Presentazione del libro *Storie e progetti di un designer italiano. Quattro lezioni di Ettore Sottsass Jr*, 1984.
- [10] Ibidem
- [11] Ibidem
- [12] A.M. Fundarò, Introduzione al libro *Merce e metropoli: teoria e critica del disegno industriale*, di Andrea Branzi, 1983.
- [13] A. M. Fundarò, (diretto da), *Design per lo sviluppo*, Quaderno di ADS – Annuario Design Sicilia, Palermo 1988.
- [14] Alcune pubblicazioni sul tema delle attività produttive artigianali e della cultura materiale della Sicilia: A. M. Fundarò, *La lenta morte del Centro storico*, in "Il Mediterraneo", 1977, n. 11/12: 25-31; A. M. Fundarò, *Design e cultura materiale, la produzione industriale del palermitano tra la fine dell'800 e l'inizio del '900*, in *La cultura materiale in Sicilia*, Atti del 1° Congresso internazionale di studi antropologici siciliani (Palermo, 12-15 gennaio 1978), Palermo 1980: 599-610; A.M. Fundarò, *Una fonderia nella città, le attività produttive nel centro storico di Palermo*, in "Il Mediterraneo", 1978, n. 1 / 2 / 3; A.M. Fundarò, *Strumenti, tecniche, oggetti della produzione artigianale a Palermo, oggi*, in *I mestieri. Organizzazione Tecniche Linguaggi*, Atti del 2° Congresso internazionale di studi antropologici siciliani (Palermo 26-29 marzo 1980), Palermo 1984: 279-288; A.M. Fundarò, *La via siciliana al buon design*, in "Modo", n. 31, luglio-agosto 1980: 27-29.

Angelo Pantina, è stato docente in Disegno industriale nel Dipartimento D'Architettura dell'Università degli Studi di Palermo. Ha svolto attività di ricerca sui temi dell'eco design, della sostenibilità ambientale, del design strategico per lo sviluppo delle risorse territoriali, sul social design, sul design per la conservazione e la valorizzazione dei Beni culturali in Sicilia.

Aspetti della teologia della secolarizzazione di Johann Baptist Metz



Johann Baptist Metz

di *Antonio Albanese*

Introduzione

Nel quadro di una teologia della storia, caratterizzata da una nuova lettura degli eventi, decifrati e interpretati con tutte le risorse delle scienze umane, si innestava il progetto di una nuova Teologia politica [1], che, erigendosi sulla critica alla filosofia esistenziale, ispiratrice della antropologia rahneriana, reagiva alla visione personalistica ed esistenziale per proporre una teologia del mondo e della società.

L'intenzione chiarificatrice di Johann Babtist Metz, che ne è il fondatore, emerge come una pregiudiziale nel titolo stesso premesso alla nuova elaborazione del progetto di Teologia politica: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* [2]. Questa rivisitazione, che seguiva la pubblicazione del primo articolo del 1967 [3], che lo stesso autore, incalzato dai critici, aveva indicato come la prima espressione della Teologia politica [4], rivalutava i rapporti della Chiesa con il mondo, attraverso una rivisitazione della dimensione politica dell'uomo nel senso più rigoroso della parola: un essere storico che realizza la sua essenza soltanto in rapporto con la società. L'uomo è se stesso solo attraverso la mediazione del politico; se il politico è ciò che meglio definisce la totalità della esistenza umana.

In virtù di quanto detto, una separazione totale tra fede e politica, sarebbe possibile soltanto in nome di una concezione astratta dell'amore cristiano o di una deriva individualistica e idealistica del soggetto umano. Si ripropone un dilemma in cui si è dibattuto il cristianesimo contemporaneo: per un verso una politicizzazione della fede che rimetterebbe in causa la separazione fra spirituale e temporale; per l'altro verso una neutralità sociale e politica tale da relegare la fede, e la sua riflessione teologica, in una sfera privata totalmente indifferente ai condizionamenti socio-politici, con il rischio di non assolvere più alla funzione profetica del cristianesimo.

Il teologo tedesco Johann Babtist Metz [5] ha magnificamente espresso questo compito critico attraverso un percorso che si ricostruisce su questa opzione di fondo: «lo spunto per una nuova teologia politica è nato dalla questione della possibilità di una “teologia del mondo”, nei rapporti del mondo dell’epoca moderna con i suoi processi dell’illuminismo, della secolarizzazione e dell’emancipazione» [6].

L’orizzonte nel quale si muove Metz è proprio quello della secolarizzazione [7] che guarda al mondo come luogo teologico primario per coglierne la dinamica della teologia politica. La secolarizzazione è stata dunque interpretata come movimento che ha provocato una rottura nei confronti della scelta religiosa tradizionale [8], in una affermazione di progettualità non più legata a delle norme prestabilite [9]. Ecco perché nella concezione del mondo vi è stata una svolta: il passaggio da un mondo divinistico ad un mondo a misura di uomo non più atemporale ma piuttosto un «mondo che sorge dalla storia» [10].

Siamo in presenza di una svolta antropocentrica del mondo che non rappresenta una crisi di fede, ma una nuova possibilità per una nuova opportunità per parlare di Dio a partire dalla reazione alla privatizzazione del cristianesimo verificatasi in seguito alla lotta anti-ecclesiale causata dall’avvento del Secolo dei lumi. Da questa prospettiva, la teologia politica di Metz rappresenta un tentativo di risposta critica che tratta le questioni dal punto di vista di una teologia fondamentale, cioè di una teologia capace di riflettere criticamente sulle implicazioni sociali e politiche della fede cristiana: egli ha sottolineato che la salvezza proclamata da Gesù è costantemente relativa al mondo in quanto tale, non nel senso cosmologico naturale, ma nel senso politico-sociale, in vista del ruolo di fattore critico-liberatore nei confronti dell’universo comunitario e del suo sviluppo storico.

La libertà, la pace, la riconciliazione e il perdono, sono caratteristiche della tradizione biblica e dunque non sono suscettibili di venire monopolizzate nell’ambito privato. In questo senso la teologia politica reagisce alla privatizzazione del messaggio cristiano che ha desunto, dalla sfera dell’intimo e del privato, alcune categorie che in altri termini hanno ridotto la prassi della fede alla decisione del singolo. La teologia che dunque voglia assumere in sé questa critica e questa prospettiva, ha un triplice compito: prendere sul serio l’obiezione dello scetticismo illuminista; operare in favore della liberazione della forza critico-sociale della fede; sviluppare il rapporto con l’ambito politico e sociale come momento favorevole della ‘ragione politica’ che prende parte a tutte le riflessioni critiche della teologia.

Con queste premesse è possibile capire l’impostazione e la funzione della teologia politica di Metz, solo se si tiene presente la situazione di partenza della riflessione teologica, caratterizzata dalla problematica illuministica [11] e dalla critica da esso derivata al rapporto tra rivelazione e religione come tra ragione e società. La teologia politica ha cercato di sottolineare il carattere pubblico ed il riferimento sociale del messaggio di Cristo, attraverso l’operazione di deprivatizzazione, cercando di rendere comprensibile l’intreccio della esistenza del singolo nel tessuto della società. Una teologia politica come quella di cui parliamo, è particolarmente aperta alla tradizione della ragion pratica: si studia cioè di mostrare quale sia la responsabilità della fede nelle condizioni che le impone l’epoca moderna tale da non permettere che la teoria teologica diventi una fittizia armonizzazione della realtà. Qui si inserisce a pieno titolo la teologia politica proposta da Metz che cerca sostanzialmente di dare una risposta a questo interrogativo: Nelle condizioni dell’era moderna è possibile una teologia?

Per rispondere a questa domanda, Metz ha sviluppato la prima trattazione diretta, e approfondita, della politicità della rivelazione biblica. Prima in articoli e conferenze, poi nei volumi [12], Metz ha criticato le due interpretazioni più comuni del messaggio cristiano: quella metafisica della scolastica cattolica; quella privatistica di molti teologi protestanti del nostro secolo (soprattutto Bultmann e Tillich), che hanno fatto ricorso alla filosofia esistenzialistica di Soren Kierkegaard e Martin Heidegger.

L’interpretazione metafisica, per Metz, è sorpassata perché si avvale di una visione delle cose che l’uomo moderno non condivide e spesso neppure intende più. Quello che vuole dire Metz, in sostanza, è che nella visione metafisica, sia la realtà che la verità hanno carattere statico; invece l’uomo moderno le intende entrambe in maniera dinamica. Una certa interpretazione metafisica, ma anche

esistenziale, ha comportato, a parere di Metz, una privatizzazione della rivelazione biblica che ha ridotto la pratica della fede alla decisione privata dell'individuo. Questa privatizzazione non corrisponde alla visione biblica della realtà; pertanto, dato il carattere pubblico e sociale della rivelazione, la riflessione teologica, conclude Metz, non può sottrarsi al compito che le è proprio: risvegliare le coscienze al processo pubblico che si prolunga tra la realtà di Cristo e la realtà socio-politica.

Bisogna fare due premesse prima di entrare nel vivo delle questioni: a) L'approccio di Metz è quello proprio di un teologo fondamentale [13]; b) Oggi ancora è necessaria una teologia fondamentale ma deve essere concepita in forma diversa che per il passato.

Per Metz, come per Jürgen Moltmann [14], il tema principale della teologia fondamentale continua ad essere quello dei rapporti tra fede e ragione ma in una prospettiva nuova: il confronto tra il cristianesimo e il mondo moderno, per dare ragione della propria fede e della propria speranza, nelle circostanze concrete del mondo di oggi. Bisogna tener presente che il mondo moderno è caratterizzato da una crescente secolarizzazione, che oltre a ridurre la religione alla sfera del privato, tende all'uso critico della ragione. Questo uso critico e pubblico della ragione implica la presa di coscienza di un nuovo tipo di rapporto, tra la teoria e la prassi, che viene formulata a partire dall'illuminismo, e resa inevitabile dopo Karl Marx. Secondo Metz, il cristianesimo si confronta con questa realtà, «non per allinearsi acriticamente alla coscienza comune dominante, bensì per entrare in un conflitto fecondo e convincente con essa» [15]. Si tratta di vedere concretamente come sia possibile nel cristianesimo, come lo interpreta Metz, un uso critico della ragione nella attuale situazione del pensiero. Questo implica la coscienza del suo rapporto con la prassi. Implica cioè una riflessione seria sulle implicanze sociali e politiche della fede cristiana [16].

Normalmente, questo confronto tra cristianesimo e mondo moderno, contiene una serie di problemi complessi e difficili. Da un punto di vista strettamente teologico e storico, ci si può chiedere: perché la Chiesa e la teologia cattolica sono rimaste ostili di fronte alle esigenze del mondo moderno, mentre hanno saputo confrontarsi, più o meno criticamente, con la mentalità, la filosofia e i problemi del mondo antico e medievale? Quale scienza, o serie di scienze, utilizzare per analizzare i problemi del mondo moderno? Come tradurre teologicamente queste informazioni?

Questo breve saggio, non risponde direttamente a queste domande, ma vuole semplicemente esporre l'interpretazione teologica che viene data da Metz al moderno mondo secolarizzato. L'oggetto di queste riflessioni sarà dunque costituito dal modo come questa nuova teologia politica cerca di interpretare il rapporto tra il cristianesimo e il mondo moderno, tenendo conto che la Chiesa è presente nel mondo e nella storia come una istituzione critica.

La descrizione del fenomeno

Il fenomeno della secolarizzazione o mondanizzazione del mondo moderno, come sorgere e affermarsi di una nuova concezione del rapporto dell'uomo con il mondo, rappresenta un processo storico che dura da secoli, e che esplose nella metà del XIX secolo. Un processo storico «avvenuto all'interno del cosiddetto Occidente e che oggi, con la crescente unificazione del mondo, diventa sempre più la situazione di tutti i popoli e di tutte le culture» [17]. Questo fenomeno è stato al centro della riflessione teologica di Metz che gli ha dedicato esplicitamente alcuni saggi pubblicati dal 1962 al 1968 [18], e raccolti nel suo volume *Zur Theologie der Welt* (1968) tradotto in italiano con il titolo: *Sulla teologia del mondo* (1969) [19].

Comune a tutti questi saggi, è la considerazione positiva del fenomeno della secolarizzazione, come fenomeno che ha le sue radici nella stessa fede cristiana. Per questa ragione, Metz, rifiuta i tentativi della "teologia delle realtà terrene" [20] e gli stessi sforzi tesi ad inculcare ai cristiani «una disinvolta 'apertura al mondo' con il fine evidente di riacchiappare questo mondo mondano e reinserirlo nel mistero cristiano» [21]. Nel terzo degli articoli summenzionati, Metz accenna ai tratti o caratteristiche proprie del mondo mondano, rilevandone le seguenti:

- a) Nella storia dell'Occidente questo processo di mondanizzazione ha assunto la forma della secolarizzazione:

«lentamente, ma altrettanto decisamente e inarrestabilmente, a partire dal tardo medioevo, l'uomo ha tratto fuori la sua società, la sua scienza, la sua cultura, la sua economia dalle enormi mura omnicomprensive della cristianità medievale e della sua costituzione teopolitica, nella quale Chiesa e teologia costituivano una specie di atteggiamento chiave per la determinazione di tutta la sfera esistenziale» [22].

Qui Metz utilizza la parola 'secolarizzazione' in ciò che, anche secondo altri autori, essa ha di specifico per aggiungere alla nozione di modernità, l'aspetto dell'emancipazione del mondo moderno dalla tutela della religione, della teologia, della Chiesa [23].

b) Questo processo prende inoltre «la forma della manipolazione tecnica e della ominizzazione del mondo. Il mondo, da mondo che abbracciava e sosteneva l'uomo, diventa, con il sorgere e lo sviluppo delle scienze naturali, oggetto e materiale della trasformazione umana» [24]. Da contemplatore, l'uomo diventa trasformatore della realtà mondana; da homo sapiens diventa nuovamente *homo faber*, *homo creator*, o in termini più appropriati, *homo manipulator*. La conoscenza e il dominio, sempre crescente, delle leggi della natura fisica, e della realtà umana in tutti i suoi aspetti (biologici, fisiologici, psicologici, sociologici, economici e politici), fanno in modo che questa manipolazione e ominizzazione del mondo si estenda a tutti i campi della esistenza umana e della realtà mondana [25].

c) Il processo di questa mondanizzazione del mondo prende inoltre la forma di un pluralismo e di una differenziazione sociale, come sorgere di una mobilità e diversità delle sfere mondane, dei ruoli, e dei comportamenti della esistenza umana. E dalla tensione psichica che questo fenomeno porta con sé, sorgono nell'uomo moderno diverse tendenze all'alleggerimento [26].

d) «Il processo della mondanizzazione ha infine, da un punto di vista religioso, la forma della denumizzazione oppure, come direbbe Max Weber, del 'disincantamento' del mondo» [27].

Questa *Entnuminisierung* o *Entzäuberung* del mondo corrisponde a quello che altri autori chiamano "desacralizzazione" del mondo, come abbandono di una falsa concezione della natura, della società, della storia, che le considerava come "divine", manifestazione del divino o, comunque, in stretto e immediato rapporto col divino. Invece, il mondo moderno è il mondo che si coglie nella sua non-divinità, cioè il mondo «nella cui natura e nella cui storia l'uomo non si imbatte nelle 'vestigia Dei' ma nelle tracce del suo proprio agire» [28].

Metz, altre volte, descrive questa svolta avvenuta nel pensiero occidentale, in una forma generale, come il passaggio da una concezione del mondo come natura, ad una comprensione del mondo come storia [29].

Nel mondo pre-tecnico, l'uomo sperimentava il mondo come natura, come una realtà a caratteri divini, come una realtà prestabilita nella quale bisognerebbe leggere l'ordine eterno delle cose. Questa natura era concepita quasi come un soggetto al quale l'uomo si sentiva consegnato, e dal quale si sentiva abbracciato e sostenuto, ma anche minacciato e messo in questione, a causa della oscurità e superiorità delle sue forze e delle sue leggi, che nell'insieme, pur conoscendone una piccola parte, gli sfuggivano. In questo contesto l'uomo faceva la sua esperienza religiosa, che portava con sé il pericolo specifico di vedere Dio e la natura panteisticamente compenetrati.

Secondo Metz, «il mondo non appare più come un tutto universale 'perfetto', bensì come ambiente su cui deve svilupparsi l'azione dominatrice dell'uomo, come 'materiale' (storicamente già segnato) della libera affermazione dell'uomo di fronte a Dio» [30]. Nella svolta che qui caratterizza il mondo moderno, l'uomo sperimenta il mondo come storia [31], come realtà «che sorge ad opera dell'agire umano nel processo della pianificazione tecnico-scientifica o della rivoluzione politica e sociale» [32]. Le leggi della natura, sempre più conosciute e dominate dall'uomo, hanno perso il loro carattere numinoso. E per tutto questo l'uomo sperimenta se stesso come soggetto attivo, dalla quale e con la quale egli costruisce veramente il mondo [33].

Questa concezione del mondo come storia, implica il primato del futuro nella esperienza dell'uomo moderno. Oggi infatti esiste negli uomini una volontà e una passione per il nuovo, oltre che una tensione verso il futuro in senso radicale, come realtà non ancora presente, e come nuovo in senso autentico [34]; «scompare invece la forza diretta della tradizione; ciò che è antico appare subito invecchiato; l'età dell'oro non sta più dietro a noi ma davanti a noi, essa non viene ricordata nei sogni ma attesa creativamente» [35]. Per questo motivo la storia viene interpretata non tanto a partire dalle sue origini, quanto a partire dal suo futuro [36].

Il rapporto dell'uomo con questo futuro del mondo, non può essere puramente contemplativo, giacché la contemplazione o la rappresentazione si rivolgono a ciò che esiste, od è esistito, e costituisce un rapporto piuttosto operativo: un rapporto di pianificazione e di intervento tecnico o rivoluzionario, dell'uomo sul mondo. La conclusione è che «la teoria di questo rapporto è perciò riferita alla prassi: essa viene determinata da una nuova relazione tra teoria e prassi» [37]. Aggiunge Metz: questo nuovo rapporto tra teoria e prassi, necessario per l'interpretazione e la costruzione della storia, è un aspetto della fine della metafisica [38].

Il passaggio dal cosmocentrismo all'antropocentrismo

Secondo il nostro autore, la svolta avvenuta nel pensiero moderno occidentale, può essere anche caratterizzata come il passaggio dal 'cosmocentrismo', proprio del modo greco di pensare, all' 'antropocentrismo', che caratterizza il pensiero moderno: «intendiamo parlare del cambiamento formale di direzione del pensiero dal mondo all'uomo, dalla natura alla storia, dalla sostanza al soggetto e alla sua soggettività libera, in breve da una struttura concettuale struttura 'cosmocentrica' ad una struttura 'antropocentrica' ed i cui inizi comunemente vengono collegati a quelli dell'epoca moderna[...]» [39].

Certamente anche il pensiero greco è antropocentrico, ma soltanto da un punto di vista materiale, tenendo presente la struttura e il modo come concepisce e considera l'ordine delle cose. Dal punto di vista formale, il pensiero greco è cosmocentrico. Per un pensiero formalmente cosmocentrico, il modello di comprensione delle determinazioni dell'essere è l'oggettività cosmica, come si realizza nelle cose e nella natura, soprattutto nelle realtà spaziali o nella presenza delle cose nello spazio. L'uomo viene ad essere concepito come uno degli esseri, uno degli oggetti, una delle cose, uno dei casi all'interno di questa concezione generale dell'essere che ha il suo punto di partenza, la sua prospettiva e il suo orizzonte generale, nel mondo infraumano delle cose. Si può concludere che questo modo di pensare è incapace di sottolineare il modo di essere proprio e caratteristico dell'uomo che determina la sua soggettività!

Per un pensiero formalmente antropocentrico, il modello tipo di comprensione dell'essere, è la soggettività dell'uomo, il suo essere cosciente di sé, il suo disporre di sé. L'essere delle cose e del mondo infraumano, è concepito a partire dalla soggettività dell'uomo, nell'orizzonte e nella prospettiva dell'uomo, in rapporto con il suo proprio modo di essere [40]. In questo senso Metz intende la svolta antropocentrica propria del pensiero moderno. Siamo ancora all'interno di una filosofia di tipo trascendentale-esistenziale che sarà in parte abbandonata, e in parte corretta, dal successivo svolgersi del pensiero sulla teologia politica.

Dalla stessa descrizione del processo di mondanizzazione del mondo moderno, appare che esso porta con sé dei pericoli e delle ambiguità. L'atteggiamento di Metz nei confronti di questo processo non è affatto ingenuo, ottimista o senza problemi [41]. Infatti la differenziazione sociale propria di questa situazione del mondo in divenire, fa sorgere un pluralismo incontrollabile, un divenire mai pienamente domato dall'uomo [42]. In genere si deve notare che l'ominizzazione del mondo non è per se stessa una umanizzazione: lo sviluppo della scienza e della tecnica è tale che possono minacciare anche l'uomo, perché anche gli uomini sono esposti alla "manipolazione", e perché ogni uomo corre il rischio di essere degradato ad oggetto di quella pianificazione e regolamentazione, sperimentatrice e dominatrice del mondo. Occorre dunque portare molta attenzione al fatto che agli inizi del mondo ominizzato, accanto all'enorme pericolo di una disumanizzazione, appare anche la

possibilità, consegnata alla nostra responsabilità, di una umanizzazione più profonda dell'esistenza umana [43]. Si tratta in fondo dei pericoli connessi al 'tecnocratismo'.

Dalla prospettiva della sua teologia politica, Metz vede ancora un altro pericolo che può derivare da una concezione unilaterale del primato del futuro: il pericolo della «perdita delle origini, della memoria e della tradizione, e del pericolo quindi della perdita di contenuti in un agire storico determinato da siffatta concezione» [44]. Anzi, almeno per il Metz della prima fase, sembra che soltanto la fede possa salvare da alcuni dei pericoli connessi con la mondanizzazione del mondo. Egli infatti afferma:

«l'autentico non credente in ultima analisi falserà sempre questa mondanità esasperata con le sue ideologie – o nell'utopismo di una ingenua fede nel progresso, di un paradiso intramondano ecc. oppure del nihilismo tragico e nello scetticismo rassegnato nei confronti del mondo. Così in mezzo al nostro mondo mondano sorgono ancora oggi nuovi miti. E, come ogni mito, essi hanno in sé qualcosa di artificiale, opprimente, quasi di impacciato. Questi miti, e non già l'autentica mondanità del mondo, costituiscono gli autentici pericoli della nostra situazione di credenti e la disgrazia del nostro tempo» [45].

Se questi pericoli vanno annessi sempre all'ateismo autentico, se ne potrebbe dedurre, per contrapposizione, quale è, secondo il nostro autore, l'apporto specifico della fede cristiana alla costruzione della storia: esso consisterebbe soprattutto nella capacità critica nei confronti di ogni mito e di ogni ideologia, e inoltre nella capacità di ridare quella speranza che supera il nichilismo e la rassegnazione scettica nei confronti del mondo. A partire da quanto detto, si possono fare due domande critiche: Quale è il fondamento di questo privilegio dei credenti sui non credenti? Quale è la ragione per cui gli autentici non credenti non sarebbero capaci di esercitare queste stesse funzioni e di evitare questi pericoli?

Interpretazione teologica della secolarizzazione

È costante nel nostro autore, l'autoaffermazione che la mondanizzazione del mondo, benché non nelle sue singole forme storiche, ha anche nel cristianesimo i suoi inizi storici. Ecco la formulazione più esplicita di questa sua tesi:

«la mondanità del mondo, quale è andata sorgendo nel processo moderno di mondanizzazione e quale si presenta a noi oggi, in forma globalmente esasperata, è sorta nel suo fondamento, anche se non nelle sue singole manifestazioni storiche, non già contro, bensì grazie al cristianesimo; essa è originariamente un avvenimento cristiano e testimonia così nella nostra situazione mondana, la capacità di dominazione interna alla storia dell'ora di Cristo» [46].

Anche in un altro saggio egli afferma che: «tra il primato del futuro che guida la concezione del mondo come mondo storico che sorge operativamente e la concezione del mondo biblica e giudeo-cristiana, esiste una connessione intrinseca e casuale» [47]. Per Metz infatti la svolta antropocentrica che è propria del mondo moderno, si trova già presente nell'esperienza biblica e cristiana del mondo come storia, come realtà che diviene e sorge dalla storia nell'orizzonte della promessa divina, e come processo di cui sono necessariamente responsabili i credenti. Questa concezione si distingue da quella greca del mondo come cosmo, come natura, come spazio fisso e prestabilito nel quale si ha un ritorno monotono della stessa realtà. Ebbene, dice Metz, «intendere il mondo non già come cosmo, come natura che spiega se stessa, bensì come storia, significa intenderlo nel suo rapporto all'uomo e nella mediazione dell'uomo, spiegare cioè il mondo a partire dal suo antropocentrismo formale» [48].

Per far vedere come questa concezione biblico-cristiana sia effettivamente operante nella storia, bisognerebbe esaminare se e in quale misura essa sia rimasta presente nella sua articolazione al di dentro della filosofia greca, con i suoi aspetti pagani e il suo divinismo; e come essa abbia influito nell'attenzione che il tardo medioevo e l'epoca moderna hanno dedicato al soggetto, con il

conseguente sorgere delle scienze naturali e l'inizio storico della ominizzazione del mondo [49]. L'autore stesso sostiene che già la struttura formale del pensiero di San Tommaso d'Aquino è antropocentrica, benché resistano, nel suo contenuto materiale, dei residui di cosmocentrismo [50].

I temi o le istanze del messaggio cristiano a cui Metz ricorre per appoggiare questa sua interpretazione cristiana della secolarizzazione, che, come vedremo, egli distingue dal secolarismo, sono i seguenti:

a) La fede cristiana in Dio come creatore trascendente comporta una secolarizzazione iniziale del mondo, perché essa fa capire che Dio, pur non abbandonando il mondo, lo lascia esistere come mondo, nella sua non divinità. Tutte le realtà mondane appaiono al credente come non divine, disincantate e demitizzate; non assolute o superiori all'uomo, ma consegnate alla sua responsabilità, alla sua comprensione e al suo dominio attivo, per far sorgere questo mondo come storia in risposta alla promessa divina. La controprova di ciò, si trova nel fatto che laddove manca la fede in un creatore trascendente, come nel mondo greco e pagano, il mondo appare divinizzato o semi-divinizzato, numinoso, superiore all'uomo, sottratto al suo dominio [51].

b) Alla luce del messaggio biblico-cristiano, il mondo non appare come lo spazio in cui si svolge il dramma della libertà umana; esso piuttosto appare consegnato alla libertà umana. Metz cita la Prima lettera ai Corinzi, in particolare 1Cor (3,22), per mostrare come il mondo sia consegnato da Dio all'uomo, che a sua volta esiste di fronte a Cristo e a Dio che lo chiama a un libero dialogo di amore nella costruzione del mondo, nella sua caduta colpevole, e nei suoi slanci resi possibili dalla grazia [52].

c) Nella sua interpretazione cristiana della secolarizzazione, Metz dà particolare importanza al tema cristologico della incarnazione del Verbo [53]. Nel suo farsi uomo, Dio ha manifestato che egli accetta e si rapporta con il mondo attraverso l'uomo. Inoltre, in questa sua incarnazione, Dio appare come il creatore trascendente che assume, senza sminuire né mortificare, la realtà umana e mondana lasciandola esistere nella loro creaturalità, nella loro non divinità. La natura umana di Cristo, infatti, non è succhiata né divinizzata dal Verbo che la assume, bensì posta e lasciata esistere da Dio nella sua non divinità, senza sminuirla o degradarla nella sua umanità. Il Dio creatore appare qui non come il concorrente, ma come il garante della mondanità del mondo. Secondo Metz, «Dio non distrugge – e proprio qui sta la divinità – l'altro nella differenza che lo distingue. Egli piuttosto accetta l'altro proprio in quanto altro da sé» [54]. Per tale motivo, la accettazione e assunzione di Dio ci rende veramente liberi, come il Cristo che rimane libero nel suo dialogo di amore con il Padre.

Metz sottolinea a questo punto come, per intendere meglio il significato della creazione e della incarnazione, ovvero della accettazione da parte di Dio del mondo nell'uomo, occorre lasciare i modelli concettuali (cosmocentrici), tratti dal nostro rapporto con la natura, e utilizzare modelli e categorie esistenziali (antropocentrici), tratti dal nostro rapporto esistenziale con gli altri. In questo caso, egli propone l'utilizzazione del modello rappresentativo dell'amicizia umana, che, secondo l'autore, ci rende più attenti al fatto che, attraverso questa accettazione liberante del mondo, si rende possibile la forma più profonda della sua appartenenza a Dio [55], che non è quella del rapporto tra schiavo e padrone, bensì quella della libera amicizia. Dio assume il mondo e la sua storia in Cristo lasciando agli uomini nella loro libertà e chiamandoli a questo libero rapporto di amicizia. Ma lo assume anche come redentore e liberatore dal peccato e dalla alienazione. Ciò significa che Dio non interferisce nell'esercizio della libertà umana, ma gli offre la possibilità di liberarsi dalle sue alienazioni. E significa anche che la storia del mondo è insieme, la storia del peccato e la storia della grazia. Tutto questo spiega sia l'ambiguità e i pericoli che sono connessi con il processo di mondanizzazione del mondo, come è stato rilevato sopra, sia la responsabilità degli uomini in questa storia [56].

d) Posteriormente Metz dà sempre maggior importanza alla interpretazione escatologica e politica della secolarizzazione, notando però esplicitamente che questa prospettiva non esclude il rapporto con la sua precedente interpretazione cristologica e antropologica [57]. Questa nuova interpretazione [58], parte dalla considerazione che la parola rivelata nel Vecchio Testamento è innanzitutto parola di promessa: «la sua asserzione (*Aussage*) è avvertimento (*Ansage*), il suo annuncio (*Verkündigung*) è preannuncio (*Ankündigung*) del futuro e quindi disdetta (*Aufkündigung*)

del presente» [59]. La parola della promessa rimanda a un futuro che chiama la nostra libertà alle sue possibilità storiche e che pertanto contiene un elemento rivoluzionario nei confronti del presente [60]. Anche nel Nuovo Testamento, la fede in Cristo, che è sempre una vittoria su di noi stessi e sul mondo, fa sorgere la speranza come attesa e resistenza liberante e creatrice. Tutto ciò esige, secondo Metz, uno sviluppo della teologia come escatologia, nel senso che questa sia la forma di ogni affermazione teologica [61]. Infatti, soltanto nell'orizzonte escatologico della speranza, il mondo si manifesta come storia. E soltanto da questo punto di vista si potrà determinare come si comporta la speranza cristiana di fronte alla pianificazione umana del futuro [62]. È a partire da questa interpretazione cristiana della mondanizzazione del mondo, con la quale siamo già arrivati ai temi propri della teologia politica, che Metz cerca di ricavare alcune indicazioni circa l'atteggiamento del cristiano nel mondo moderno.

Esistenza e responsabilità cristiana nella mondanizzazione del mondo

La situazione moderna del mondo viene sperimentata da molti cristiani come crisi e scossa della loro coscienza di fede, in quanto essa comporta la scomparsa di molti mezzi familiari della esperienza religiosa, e quindi, la crisi delle abituali rappresentazioni religiose della fede cristiana [63]. Questa difficoltà aumenta se si tiene presente che le forme più importanti e specifiche dell'ateismo teorico si sono presentate come spiegazioni di questa nuova esperienza del mondo, cioè come interpretazioni di questa svolta da un mondo divinizzato ad un mondo ominizzato: dall'esperienza del mondo come natura numinosa, all'esperienza del mondo nell'orizzonte della libertà creatrice dell'uomo e della ateizzazione [64]. Come espressione di questo ateismo teorico, Metz ricorda Nietzsche che proclama la morte di Dio; Marx e la sua critica della religione; Russel che annulla il futuro della incredulità. Tutte queste forme considerano il cristianesimo come qualcosa di inseparabile da una visione in qualche maniera divinizzata del mondo, e, quindi, incapace di assumere la moderna mondanità del mondo e la responsabilità degli uomini nella costruzione del futuro [65].

Il nostro autore rifiuta queste interpretazioni secolaristiche del processo di mondanizzazione del mondo. Egli spiega il loro carattere di protesta contro Dio e contro la Chiesa, in parte come manifestazione dell'ambiguità del processo di mondanizzazione che deriva dalla presenza del peccato nella storia umana, e in parte a causa della incomprendimento della Chiesa nei confronti di questo processo; incomprendimento che ha fatto apparire il cristianesimo come nemico di un processo che in realtà ha le sue origini, anche nel fatto cristiano, nell'assunzione del mondo e della storia da parte di Dio in Cristo [66].

Da questa prospettiva, Metz cerca di risolvere la crisi di identità del cristiano di oggi, indicandogli come deve realizzare la sua esistenza e la sua responsabilità di cristiano nel mondo moderno. Egli nota che non si tratta di trovare, come fa certa teologia, degli accomodamenti posticci a questo mondo. Si tratta invece di continuare a credere esponendosi alla crisi causata da questa nuova esperienza del mondo. Si tratta di trovare nuovi modi di porsi, come credenti, di fronte a questo mondo, attraverso l'imitazione credente del *descensus* di Dio nel mondo, della assunzione liberante del mondo in Gesù Cristo [67].

Il credente deve saper assumere il pluralismo del mondo, accettando la lacerazione propria di una realtà mai pienamente domata, senza voler imporgli una unità globale o ideologica, ma cercando la sua unità personale nella fede in Dio che gli dona la capacità di assumere il mondo lasciandolo esistere nella sua alterità. Il credente deve impegnarsi nel divenire del mondo, accettando l'insicurezza e la minaccia che proviene dal suo futuro, sempre nuovo e imprevedibile, liberandolo dagli ottimismo puramente intramondani, ma lasciandolo esistere e collaborando alla sua costruzione con la speranza rivolta al futuro promesso da Dio.

Nella costruzione di questo futuro, il cristiano deve vivere la sua responsabilità di fronte alla disumanizzazione del mondo: incontrare Dio in ogni fratello significa infatti affermare ed accettare l'assolutezza dell'altro, difendere l'altro dalla minaccia di essere asservito e utilizzato come materiale per la pianificazione del futuro [68]. Da tutti questi accenni appare come la responsabilità della fede sia cresciuta in modo smisurato: «l'ominizzazione del mondo non può essere abbandonata alle

ideologie; essa deve essere presa nella speranza come onere e compito del credente. Tutto ciò che noi abbiamo tentato di dire era volto al fine di mostrare che la fede ha questa possibilità» [69].

Il cristiano deve anche rispettare l'autonomia propria del mondo. Egli non deve tendere a cristianizzarlo, nel senso di sottometterlo a qualcosa di sovramondano o di ecclesiale, ma piuttosto contribuendo alla sua autentica mondanizzazione, che è minacciata dal peccato e resa possibile dalla grazia di Dio [70]. E la Chiesa stessa, «in quanto segno storico, visibile ed istituzione intramondana di questa grazia, non costituisce quindi la concorrente, bensì la garante del mondo» [71]. È in questa prospettiva che la fede troverà nuove forme, forse meno vistose e visibili, di realizzare il suo rapporto con Dio e con il mondo [72].

La responsabilità del cristiano e della comunità dei credenti nei confronti del mondo, si esercita in una forma indiretta. Anzitutto nel senso che «la fede non può intromettersi o intervenire direttamente e immediatamente nel processo di pianificazione tecnologica» [73]. Bisogna rispettare infatti l'autonomia propria delle leggi della politica, senza evadere dall'impegno politico:

«è proprio qui, nella dimensione politica e sociale che interviene – indirettamente – la responsabilità della comunità cristiana: non nel senso che la comunità cristiana, mediante questo intervento, preme nuovamente per il potere, ma nel senso che essa deve intromettersi, con la propria coscienza critica e liberante del futuro cristiano, in quella realtà socio-politica nella quale viene programmata questa pianificazione. Questo presuppone però che la comunità cristiana mobiliti in maniera totalmente nuova la potenza critica sociale, in qualche maniera politica, della propria fede e della propria speranza» [74].

Conclusioni

Arrivati alle conclusioni, sorge naturale la domanda: Cristianizzazione o mondanizzazione del mondo? Il dilemma prospettato è stato riassunto da Metz nella idea che il compito dei cristiani è quello di cristianizzare il mondo che non può non significare, secondo Metz, fare di esso proprio un mondo. Cristianizzare non può cioè significare sottomettere il mondo con qualcosa di a/sovramondano; cambiargli i connotati o imporgli una nuova dimensione, come privarlo della sua mondanità per immergerlo in una luminosità splendida e divina. Non una cristianizzazione nel senso di una manipolazione o di una sublimazione di queste realtà, ma proprio una liberazione alla loro origine. Per cui, la cristianizzazione del mondo, non deve essere intesa come privazione della autonomia che compete alla attività umana e alle realtà terrestri.

Le critiche che si possono rivolgere a questa impostazione della teologia della secolarizzazione di Metz, a mio avviso, sono tre:

a) Il confronto tra la fede cristiana e il mondo moderno, rimane soltanto ad un livello idealistico, al livello dei concetti, delle concezioni generali dell'una o dell'altro. Infatti, uno dei problemi di questa teologia, è quello di spiegare perché la fede cristiana non ha esercitato il suo effetto di secolarizzazione prima dell'epoca moderna. Metz cerca di spiegare questo ritardo, distinguendo tra un principio o forma di pensiero (antropocentrico), e il suo sviluppo e realizzazione storica, concreta, categoriale, materiale. Ma ciò rischia di rimanere soltanto una tesi nella misura in cui non si confrontano realmente la realtà della fede nella storia del mondo, con questa stessa storia. Non basta nemmeno distinguere tra una buona e una cattiva secolarizzazione, identificando quest'ultima con l'ideologizzazione secolaristica, intesa come assolutizzazione della stessa mondanizzazione del mondo. Si dovrebbe poter dimostrare, in forma concreta, che la fede cristiana e la Chiesa, non solo hanno il privilegio di non interpretare ideologicamente il mondo, ma hanno anzi il privilegio di essere la fonte della critica di ogni ideologia assolutista che tende ad asservire gli uomini. Mentre non si discende al livello della storia concreta della fede cristiana, questa affermazione del compito critico della fede sembra rimanere soltanto una tesi, o qualcosa di puramente concettuale. Tra l'altro, ci sarebbe anche da precisare, in quale misura le Chiese cristiane promuovono oggi una vera secolarizzazione.

b) Come seconda considerazione critica, bisogna dire che la teologia della secolarizzazione rischia di essere soltanto una legittimazione della riduzione della fede cristiana alla sfera privata. In realtà, la sua preoccupazione principale è quella di risolvere la crisi di identità dei singoli cristiani espliciti. Con questo essa rischia di restringere la sua problematica più al livello delle difficoltà che la fede dei singoli cristiani incontra, che al livello di un loro confronto e un loro impegno critico nel mondo. Inoltre, di fronte alla situazione storica della Chiesa visibile, di fronte alla desacralizzazione che avviene nella stessa Chiesa per la perdita di valore delle sue forme storiche di espressione della religiosità, la teologia della secolarizzazione, che vuole rispondere anche a questo problema, rischia di ridurre la fede alla risposta personale ed esistenziale del soggetto credente. Risposta che lo unisce e lo identifica con la Chiesa invisibile della fede. Questo rischio è evidente nella elaborazione teologica di Metz, nella misura in cui essa si ferma nel passato a utilizzare delle categorie trascendentali-esistenziali-personalistiche nella sua interpretazione della fede e del suo compito nel mondo moderno. Infatti, da questa prospettiva, appare più chiaramente che l'unità del credente non si realizza nel suo impegno nel mondo, bensì al livello della sua risposta esistenziale a Dio, che egli incontra anche nella relazione personale con i fratelli. In fondo, tutto questo significa ridurre la fede, come conseguenza negativa della stessa secolarizzazione, e come legittimazione di questa conseguenza, alla sfera privata dell'a-politicità. È vero però che Metz sfugge a questo pericolo quando abbandona, o completa la sua interpretazione teologica di tipo trascendentale-esistenziale-personalista, con la sua interpretazione escatologico-politico.

c) Infine si può dire che la teologia della secolarizzazione è una ideologia religiosa, in quanto essa rappresenta la sovrastruttura ideologica della società tecnocratica attuale, cioè un tentativo per permettere ai cristiani di adattarsi al mondo, senza cercare di trasformarlo in profondità. Questa è in parte una conseguenza di quella tendenza alla privatizzazione di cui si è parlato sopra. Ma si evidenzia anche nel fatto che il mondo mondano di cui parla questa teologia della secolarizzazione, anche quella di Metz, è in realtà il mondo della società tecnocratica attuale, caratterizzata per la sua tendenza alla de-politicizzazione della esistenza dei singoli.

Si può senz'altro dire che questa teologia ha il merito di aiutare, i credenti e la Chiesa, a razionalizzare le manifestazioni storiche della loro fede; ma sui tempi lunghi si dovrà riconoscere che una Chiesa di questo tipo si alienerebbe a tal punto che non potrebbe esercitare nessuna critica sostanziale nei confronti della società. I cristiani che volessero impegnarsi seriamente alla trasformazione in profondità della società borghese, sarebbero costretti a farlo in una situazione di non identificazione con questo tipo di Chiesa.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] «Con il concetto di teologia politica si intende, in senso ampio, ogni possibile relazione che intercorre tra la politica e la teologia. Da tale concetto si possono evincere, in particolare, tre significati differenti, ciascuno dei quali corrisponde a uno dei tre intrecci possibili tra i due termini che costituiscono l'espressione. Nel caso in cui l'accento sia posto soprattutto sul termine teologia, possiamo intendere con l'espressione teologia politica una sorta di politica della teologia, il cui intento principale consiste nel porre in luce come un determinato ordine politico sia subordinato al dettame religioso, quindi condizionato da qualsivoglia riferimento al sacro o al teologico. Nel caso in cui i due termini tendano a equivalersi concettualmente, abbiamo a che fare con una riflessione sull'essenza teologica della politica e sul valore filosofico-politico intrinseco a ogni teologia, in modo tale che emergano le analogie vigenti tra concetti teologici e concetti politici. Nel caso, infine, in cui l'accento sia posto soprattutto sul termine politica, possiamo intendere con l'espressione teologia politica una sorta di teologia della politica, vale a dire una dottrina teorica che si sofferma sul potenziamento che un'impostazione teologica offre alla dimensione politica, rafforzando il legame comunitario e l'ordinamento interno di una società»: M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007: 43. Nel corso del Novecento, in relazione al crescente pluralismo religioso che si intreccia con l'affermazione definitiva del fenomeno della secolarizzazione, e con l'assunzione di nuove prospettive escatologiche richieste nel mondo cristiano quale risposta a tale fenomeno, viene formulata una nuova visione della Teologia politica. La nuova

Teologia politica si presenta come la soluzione migliore per far uscire il messaggio evangelico dal vicolo cieco della deriva intimistica e privatistica. Siamo negli anni Sessanta, e le varie forme di teologia politica che prendono piede, tendono a seguire i modelli teorici che mettono in evidenza il carattere politico intrinseco alla teologia, e strettamente unito alla promessa escatologica della speranza che un giorno Cristo ritornerà sulla terra. Il rappresentante più famoso della nuova Teologia politica è Johann Baptist Metz.

[2] J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1978; trad. it., *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1985².

[3] J.B. Metz, *Kirche und Welt im Lichte einer Politischen Theologie*, in Id., *Zur Theologie der Welt*, Verlag, Mainz – Grünewald 1969: 99-116.

[4] Per quanto riguarda il dibattito e le critiche: Cfr. J.B. Metz, *La teologia politica in discussione*, in *Dibattito sulla teologia politica*, Queriniana, Brescia 1972²: 251-276.

[5] Johann Baptist Metz, è nato in Germania (Velluck) il 5 Agosto 1928. Ha studiato filosofia e teologia, prima a Bamberg, poi a Innsbruck e Monaco di Baviera. Conseguisce il dottorato in filosofia nel 1952, e in teologia nel 1961. Discepolo di Karl Rahner, dalla cui impostazione trascendentale si è poi allontanato sensibilmente, è annoverato fra i fondatori e i massimi rappresentanti di quella nuova teologia politica Metz, come tentativo di formulazione del messaggio escatologico nella società contemporanea. La sua proposta trova eco soprattutto fra i teologi della liberazione latinoamericani, ma avrà vasto eco anche nel mondo accademico. Come pochi altri teologi, Metz, non solo ha cercato, ma ha anche alimentato il dibattito culturale. Fa parte di ciò il dialogo e il confronto con il marxismo e i rappresentanti della scuola di Francoforte: i filosofi Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Jürgen Habermas con i quali intrattiene un'amicizia autentica. Senza Metz, nel 2004, a Monaco, non si sarebbe giunti alla discussione tra Habermas e l'allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, il cardinale Joseph Ratzinger, il futuro Benedetto XVI. La sua è stata una carriera molto lunga che lo ha visto dal 1963 al 1993 come docente di teologia fondamentale all'università di Münster. Successivamente ha insegnato *Christliche Weltanschauung* (la visione cristiana del mondo) all'università di Vienna, come docente invitato. Membro consultivo di diverse istituzioni ecclesiastiche, scientifiche e culturali, è pure da annoverarsi tra i fondatori della rivista internazionale di teologia *Concilium*. La sua produzione scientifica è notevole ed ha avuto un'eco mondiale per i dibattiti che ha suscitato. Ricordiamo in particolare, tra le sue opere, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin* (1962); *Zur Theologie der Welt* (1969); *Reform und Gegenreformation heute* (1969); *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977); *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile* (1981); *Kirche nach Auschwitz* (1993); *Zum Begriff der politischen Theologie* (1997). Muore nel 2019, dopo aver dato il suo ultimo contributo ad un volumetto a tre voci sul Natale: J.B. Metz – L. Boros – L. Santucci, *Natale. Memoria, Silenzio, Utopia*, Queriniana, Brescia 2019.

[6] J.B. Metz, *Teologia politica: questioni scelte e prospettive*, in K. Füssel – J.B. Metz – J. Moltmann, 'a cura di', *Ancora sulla 'teologia politica': il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975: 52.

[7] Cfr. G. Angelini, *La vicenda della teologia cattolica del secolo XX. Breve rassegna critica*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Torino 1977: 585-648.

[8] L'approccio teologico al fenomeno della secolarizzazione, soprattutto per quella corrente definita della "teologia radicale", riceve un contributo fondamentale, per l'esame del fenomeno, dalla sociologia della religione. Merita la lettura di un vecchio articolo di Roberto Cipriani che giustamente ricorda come il fenomeno della secolarizzazione, affrontato comunque da molti teologi di origine protestante, è abbastanza complesso e confuso ma gravido di una maggiore chiarificazione e problematizzazione, in vista di un esaustivo sviluppo per il futuro: Cfr. R. Cipriani, *Elementi sociologici nella teologia della secolarizzazione*, in *Studium* IV-V, 1973: 3-15.

[9] Se si assume una lettura fenomenologica della secolarizzazione, la caratteristica più rilevante è il mondo diventato adulto, in un processo di demitizzazione che per Metz, insieme alla secolarizzazione, sembra identificarsi secondo un certo grado di intenzionalità.

[10] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1974³: 138.

[11] L'illuminismo secondo Kant, consiste nella uscita degli uomini da una minorità a loro stessi dovuta, oltre che nel coraggio e nella libertà di fare della ragione un uso pubblico in tutti i settori. L'illuminismo persegue pertanto l'intenzione di superare le varie forme di dominazione per garantire l'autonomia della libertà a tutti gli individui. Una religione, nella misura in cui è vista come fonte della superstizione, della ignoranza e della intolleranza, cade sotto il verdetto della critica dell'illuminismo che opera per smascherare la falsa coscienza operante in questi ambiti.

[12] Cfr. J.B. Metz, Il problema di una "Teologia politica" e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società, in *Concilium* VI, 1968: 13-31; Id., *Teologia politica*, in *Sacramentum mundi*, vol. VIII,

Morcelliana, Brescia 1969: 307-317. Sono poi seguiti tre volumi che formano una trilogia: *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1974³; *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1985²; *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998.

[13] La teologia fondamentale è quella disciplina interna alla teologia cristiana che intende chiarire i fondamenti, o i presupposti epistemologici del sapere teologico; cioè vuole chiarire se, e in che misura, l'uomo può parlare di Dio e delle verità a lui relative, che di per sé sono trascendenti, cioè al di fuori della portata dell'uomo. Nella sostanza essa coincide con l'apologetica (dicitura usata a partire dai primi secoli dell'era cristiana), ovvero, con la difesa da tutti gli attacchi esterni ai dogmi della fede cristiana. All'interno del suo ambito si trovano problemi come l'essenza della verità, l'esistenza di Dio, la fede e il suo rapporto con la ragione e con la scienza, l'esistenza e il significato del male (teodicea), il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni.

[14] Jürgen Moltmann è nato ad Amburgo l'8 Aprile 1926. Trasferitosi in Inghilterra, iniziò i suoi studi teologici, per poi proseguirli al suo ritorno ad Amburgo. Coinvolto nei primi movimenti di studenti cristiani tedeschi, studiò a Gottinga, dove venne a contatto con i seguaci di Karl Barth. In seguito divenne docente di teologia sistematica a Bonn (1963) e alla facoltà di teologia evangelica di Tubinga (1967). Forse uno dei massimi teologi evangelici contemporanei, è l'iniziatore della Teologia della speranza, una corrente di rinnovamento del pensiero teologico tradizionale che, benché sia nata in Europa, ha trovato più risonanza in America. Il corso della riflessione del pensiero teologico di Moltmann si è orientato sempre più verso quella che egli ha definito teologia della Croce. Negli ultimi tempi, inoltre, egli ha integrato profondamente nella sua riflessione, una teologia della creazione elaborata in prospettiva ecologica. A livello internazionale, la sua fama resta comunque legata in primo luogo al concetto di Teologia della speranza, grazie alla sua reinterpretazione dell'escatologia biblica. Il suo successo maggiore, che lo renderà famoso, riporta proprio il titolo di *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zur den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (1970), trad. it., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2017⁹.

[15] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 79.

[16] Cfr. C. Geffré, *Compiti antichi e nuovi della teologia fondamentale*, in *Concilium* VI, 1969: 44.

[17] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 140.

[18] Il primo: *Per una comprensione del mondo nella fede. Orientamento cristiano nella mondanità del mondo moderno*, fu pubblicato per la prima volta nel 1962 e venne rielaborato e ampliato nel 1966. Il secondo: *Il futuro della fede in un mondo ominizzato*, apparve nel 1964 e poi nel 1966. Il terzo: *Responsabilità cristiana per la pianificazione del futuro in un mondo moderno*, fu pubblicato nel 1968. Infine, abbiamo *Chiesa e mondo nell'orizzonte escatologico*: J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 77-92.

[19] Vedi nota 5 del presente articolo.

[20] Il tema dell'autonomia delle realtà terrene rappresenta, oltre ad una novità di contenuto, un metodo mediante il quale la Chiesa intende guardare al mondo con spirito positivo e accogliente. I sette paragrafi del terzo capitolo di *Gaudium et spes* (nn.33-39), costituiscono il vertice di tale indirizzo e la cornice entro la quale viene ripensata l'attività umana nell'universo. Veniva messo in evidenza che: «L'attività umana individuale e collettiva, ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita, considerato in se stesso, corrisponde al disegno di Dio» (*Gaudium et Spes*, n.34). È Dio stesso infatti che ha comandato all'uomo di sottomettere a sé la terra e di governare il mondo nella giustizia e nella santità. In questa attività la creatura riconosce in lui il creatore di tutte le cose e nell'atto di subordinare tutte le realtà all'uomo è glorificato il nome di Dio su tutta la terra. La novità di questa visione balza subito agli occhi. Innanzitutto, il Concilio considera anche gli ordinari lavori quotidiani come un prolungamento dell'opera creatrice di Dio. Inoltre, viene esplicitamente affermato che non esiste una contrapposizione tra il lavoro dell'uomo e l'opera di Dio e che, proprio nell'attività umana, si manifesta la grandezza e la provvidenza di Dio che chiama l'uomo liberamente e responsabilmente alla collaborazione nel creato. Il rapporto tra l'attività umana e la dimensione religiosa pone però nuovi interrogativi: se resta vero che l'uomo compie la volontà di Dio e ne realizza il suo disegno nella storia vivendo pienamente la propria umanità in tutte le sue espressioni creative, allora tutto ciò impone un ripensamento dei termini in cui si articola questa correlazione. Qui Metz vede qualche perplessità nella riflessione teologica sulle realtà terrestri, perché vede subordinata una certa autonomia in cambio di un inglobamento indebito di ciascuna realtà nell'altra.

[21] Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 12.

[22] *Ibid.*: 140.

- [23] Cfr. J. Friese, *Die säkularisierte Welt*, Verlag, Frankfurt am Main 1967: 11. Anche Cfr. T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, in *Internationale Zeitschr Religionssoziologie*, 2, 1966: 51-72.
- [24] Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 141.
- [25] Cfr. *Ibid.*: 142.
- [26] *Ibid.*: 43. Alcuni autori danno particolare importanza a questo aspetto del mondo moderno fino a proporre la sostituzione del termine secolarizzazione con quello di società pluralista.
- [27] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.:143.
- [28] *Ibid.*: 144.
- [29] Cfr. *Ibid.*: 56-59.
- [30] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 50.
- [31] Cfr. *Ibid.*: 48-51.
- [32] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 144.
- [33] Cfr. *Ibid.*: 59. L'autore vuole mettere in evidenza che questi due modi di esprimere il mondo, come quelle di un mondo "divinizzato" o "ominizzato", nella loro purezza, non sono mai esistite, perché sono una esperienza limite dell'uomo. Servono però a noi per rischiare la posizione specifica della coscienza dell'uomo moderno.
- [34] *Ibid.*: 144-145.
- [35] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 81.
- [36] Cfr. *Ibid.*
- [37] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*: 145.
- [38] Cfr. *Ibid.*: 145, nota 12.
- [39] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 56.
- [40] Cfr. *Ibid.*: 43-49. Si noti che questo antropocentrismo formale non porta necessariamente al soggettivismo. Inoltre esso non implica necessariamente un antropocentrismo di contenuto e nemmeno una necessaria negazione di Dio. Esso può coesistere con un "teocentrismo" di contenuto come, secondo l'interpretazione di Metz, accade in San Tommaso d'Aquino. Metz cerca di provare questa sua interpretazione, che non esclude residui di cosmocentrismo nel contenuto materiale del pensiero dello Aquinate, analizzando i suoi testi sull'essere, la libertà, la sostanza, il mondo, Dio e la grazia.
- [41] *Ibid.*: 42.
- [42] *Ibid.*
- [43] *Ibid.*:72-73.
- [44] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.:145-146, nota 13.
- [45] *Ibid.*:44.
- [46] *Ibid.*:17. (Il primo teologo cristiano, che con sfumature diverse, ha dato questa interpretazione del rapporto tra la fede cristiana e il mondo secolarizzato, è stato Friedrich Gogarten: Cfr. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Vorwerk, Stuttgart 1953).
- [47] *Ibid.*:146.
- [48] *Ibid.*:50.
- [49] Cfr. *Ibid.*: 66.
- [50] *Ibid.*: 14, nota 28.
- [51] *Ibid.*: 62-64.
- [52] *Ibid.*: 64.
- [53] *Ibid.*: 64-65.
- [54] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*: 23.
- [55] Cfr. *Ibid.*: 24.
- [56] *Ibid.*: 36-38.
- [57] *Ibid.*: 140, nota 4.
- [58] *Ibid.*: 84-85; 146-148.
- [59] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 84.
- [60] Cfr. *Ibid.*: 85. (A partire da questo punto la bibliografia sul tema, in dialogo con Ernst Bloch, si è notevolmente sviluppata. Basti qui ricordare il lavoro di un discepolo di Metz: F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Gaaubens*, Verlag, Mainz 1969).
- [61] *Ibid.*: 86-87.
- [62] *Ibid.*: 147.
- [63] *Ibid.*: 59-62.

- [64] *Ibid.*: 60.
[65] *Ibid.*: 61.
[66] *Ibid.*: 33-38, 67.
[67] *Ibid.*: 39, 61-62.
[68] *Ibid.*: 39-45, 68-74.
[69] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 74.
[70] Cfr. *Ibid.*: 45-46.
[71] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 46.
[72] Cfr. *Ibid.*:74.
[73] J.B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit.: 148.
[74] *Ibid.*: 149.
-

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).

La cultura del grande Paese tra conservazione, innovazione e provocazione. L'Opera lirica e la politica



Il Davide di Michelangelo a Dubai

di *Aldo Aledda*

Ciò che accade oggi in Italia, ossia che un partito politico che ha vinto le elezioni coltivi l'ambizione di rimanere quanto più a lungo al potere e per fare ciò cerchi di radicarsi il più possibile nella società, in fondo lo si è sempre fatto e visto fare. Anche nella prima Repubblica quando senza disporre del necessario consenso elettorale l'obiettivo era l' "occupazione" della società, a fronte di un partito di maggioranza relativa che grazie ai valori cristiani aveva dimostrato di possedere un forte radicamento, l'avversario Comunista si poneva l'obiettivo della "conquista" del corpo sociale optando per una più gramsciana egemonia culturale e lasciando in pratica il compito di intervenire sulla "struttura", ossia sulle leve del potere economico, alla Democrazia Cristiana: laddove quest'ultima si infilava nella gestione di banche, industrie e altri settori economici, il primo preferiva rafforzare la sua presenza nelle università, nei giornali, nelle case editrici e in tutti gli altri snodi della cultura e dell'informazione in cui poteva arrivare [1].

La convinzione era che il possesso del cuore della gente, con relativo rafforzamento e ampliamento del consenso, è possibile non tanto e non solo costituendo e fondando interessi materiali (*in primis* quelli clientelari) quanto soprattutto facendo leva sulla cultura, detto volgarmente puntando alla conquista delle “teste” [2]. In questo senso anche oggi non mancano i segnali di riproposizione di analoghe operazioni dal momento che gli ultimi vincitori dell’agone politico in qualche modo cercano di sostituire con uno proprio il marchio culturale progressista e di sinistra attualmente prevalente nella società italiana (cultura da cui proviene paradossalmente una parte discreta dello stesso personale politico che oggi si colloca a destra). Da qui la rinnovata centralità dei valori e del mondo della cultura e, più in generale, dell’avvio di complesse e sottili strategie di gestione.

Un primo cambio di passo mi sembra si possa già cogliere nell’affermazione di un nuovo lessico. A fare da apripista è stata la stessa vincitrice delle elezioni, Giorgia Meloni che, per quanto le riguarda (quindi dando un carattere apparentemente personale alla scelta), nell’assurgere alla carica di Presidente del Consiglio dei Ministri ha dichiarato di preferire questa qualifica nella sua originaria versione maschile; una scelta non certo istituzionalmente scorretta nella misura in cui la carica è delineata in quei termini proprio nella Carta costituzionale (anche se vogliamo una prima avvisaglia della svolta in quell’area cultural-politica si era avuta, per così dire, ante marcia, con la direttrice d’orchestra Beatrice Venezi, nuova icona del successo femminile non solo in campo musicale, poi divenuta consulente dell’attuale ministro della cultura, che esprimeva la volontà di preferire per sé la qualifica di “direttore”).

A onore del vero queste scelte sarebbero giustificate dal fatto quasi inoppugnabile che, nel passaggio dal maschile al femminile, alcuni termini subiscono un’indubbia svalutazione. Un caso di scuola è proprio quello di “maestro”, che reso al maschile farebbe pensare per lo più a un signore in frac che dirige un *ensemble* di professori di musica, mentre al femminile il pensiero sembrerebbe correre più facilmente a una donna che si arrabatta davanti alla lavagna a gestire una classe di vivaci bimbettoni; analogamente quando si parla di “cuoco” si pensa a un signore che si affaccia in tivù o nella sala del ristorante stellato in camice bianco e toque in testa a ricevere gli applausi dei clienti, mentre “cuoca” ricorda piuttosto la casalinga che, frustrata e magari in abiti più dimessi, sfaccenda tutti i giorni dietro i fornelli a sfamare la famiglia. Nella migliore delle ipotesi le donne che preferiscono la versione maschile di questi vocaboli più che abdicare alle proprie lotte di genere sembrerebbero spinte dall’esigenza di raggiungere più rapidamente obiettivi di potere e di soddisfazione professionale, che altrimenti con l’altro approccio terminologico in un mondo egemonizzato da maschi starebbero continuamente a sbattere contro il tetto di vetro che si ritrovano sulla testa.

In questo senso risulta abbastanza secondario che così facendo non si tiene conto delle battaglie femministe e femminili che da tempo hanno preferito rivoluzionare autonomamente il ruolo del proprio genere proprio a partire dal linguaggio, sia pure a costo di affrontare un percorso più lungo e tortuoso. Ed è qui che passa una prima e più sottile discriminante fra conservazione e innovazione sul piano culturale e politico. Infatti, avendo sullo sfondo questi valori e questi problemi, riportare la donna al ruolo di tradizionale di madre, genitrice e angelo della casa, con l’uomo che più di essa deve provvedere alle necessità materiali, costituisce un valore fondante del conservatorismo politico e culturale alla luce del quale pare più opportuno che i ruoli sociali tra i due sessi rimangano quelli già biologicamente stabiliti, per cui la donna che opta per questa versione è disposta a mantenere in un secondo piano tutto ciò che conduce a un’autonoma definizione della propria dimensione individuale e sociale. Certo, in questo caso la complessità non manca, come pure le ragioni per schierarsi legittimamente da una parte o dall’altra a seconda dei gusti.

Le innovazioni nel linguaggio non si limitano ai problemi di genere giacché più sottile e sintomatico di una cultura politica che si vuole trasformare, lo è ancora di più cercare di rivedere un certo lessico istituzionale, iniziando con quel termine che da decenni ormai è definito “Paese” (pare utilizzato per la prima volta dagli studiosi francesi, ma ampiamente diffuso nei Paesi anglosassoni con la traduzione “country”) con l’altro più stagionato di “Nazione”; esso pure, se vogliamo, non meno legittimo e forse anche tecnicamente più corretto del primo. Ma anche in questo caso il diavolo si nasconde nei dettagli. Infatti, l’utilizzo di questa parola ai giorni nostri suona incorretto solo politicamente nella

misura in cui il termine si rifà a un'origine e a un ordine sociale che nella storia si è presentato in un'era molto circoscritta, sia pure relativamente recente, ma che, con tutto il suo carico di significati identitari, etici, razziali e religiosi, dal punto di vista dei valori al giorno d'oggi appare del tutto desueto, anche perché siamo entrati in un'era di rivoluzione geopolitica caratterizzata dall'incidenza più che delle “nazioni” coloniali di un tempo, come Francia, Inghilterra e Spagna, per esempio, troppo circoscritte per territorio e popolazione, da più vaste aggregazioni nazionali come gli Usa, la Russia, la Cina e l'India e la stessa Unione Europea se riuscisse a darsi un'unità politica ed economica maggiore superando i limiti delle vecchie e gloriose “nazioni” di un tempo che la compongono e che anche oggi vorrebbero continuare a fare i solisti nel concerto mondiale.

Quindi, benché il termine “nazione” appaia istituzionalmente ancora attuale in tutta la sua solennità e la carica simbolica come testimonia la sua presenza nei documenti storici e giuridici che stanno alla base del nostro ordinamento e di quello internazionale (non senza contraddizioni e coabitazioni quando si parla, per esempio, di “Europa di popoli” e non di “nazioni”, ma anche di “Nazioni unite”), in realtà più che il sostantivo oggi trova un impiego più accettato l'aggettivo (per cui abbiamo senza problemi l'“inno nazionale”, l'“interesse nazionale”, l'“economia nazionale”, l'“orgoglio nazionale” nei diversi campi, e così via). L'ambiguità e l'intersecazione di significati di questa preferenza terminologica, su cui nessuno pubblicamente e ufficialmente avanza riserve, sta proprio nell'intento di infilare nella società un cuneo costituito da un termine, “nazione” appunto, che sia capace di veicolare tutta una specifica cultura politica che sta dietro il suo suffisso “ismo”, dimostrazione ne sia che un importante studio sull'argomento, *L'idea di nazione* di Federico Chabod, sia stato utilizzato come traccia negli esami di maturità del 2023, sia pure ambiguamente giacché il valente studioso valdostano si limita a una ricostruzione storica del suo uso e del suo significato che non legittima affatto l'uso corrente. Chi ne sostiene l'utilizzo evidentemente è indifferente che alcuni valori non siano più in linea con le conquiste della modernità in campo sociale, come la difesa esplicita dei confini o la purezza razziale, ma è più interessato a farli avanzare dietro la copertura di altri che appaiono ancora condivisi nel tipo di società in cui viviamo, come il mantenimento dei principi cristiani, la difesa della famiglia tradizionale, ecc. confidando forse che, grazie a questi, si potrebbero sdoganare sia pure alla lontana anche i primi (come di fatto è avvenuto, per esempio, con i decreti sull'immigrazione e relativa difesa dei confini, con i discorsi e le misure rivolte a rimediare allo spopolamento senza ricorrere agli stranieri ma puntando tutto sulla fertilità delle donne che vivono nella “nazione”, ecc.).

Orbene, questo nuovo lessico (o vecchio rivisitato, se si preferisce) ha la possibilità di tradursi e penetrare più profondamente nella cultura quotidiana quanto più circola nella comunicazione istituzionale ed è destinato a radicarsi soprattutto quanto più con apparente asetticità se ne trasferisce l'uso nel gergo tecnico dei provvedimenti legislativi e amministrativi (in modo tale che anche opinionisti e alti funzionari dello Stato possano fungere da altoparlanti). In buona sostanza tutti i segnali ci dicono che siamo in presenza di un'operazione culturale propedeutica a un'affermazione politica, come la giudicava appunto il grande storico valdostano, Chabod, che, analizzando il passaggio da “nazione culturale” a nazione “territoriale”, sosteneva testualmente che «i titoli culturali servono da documenti giustificativi per il sorgere anche della seconda [ossia quella “territoriale», N. d. A.] [3].

Da qui si comprendono molti dei posizionamenti di uomini politici e di cultura, giornalisti e comunicatori legati all'attuale maggioranza di governo che sottilmente o più esplicitamente intervengono, come si dice in gergo calcistico, “a gamba tesa” sulla gestione della cronaca culturale del Paese in questa fase storica e che spesso sono inseguiti nella loro isteria da certa stampa di sinistra che continua ad abbaiare contro la presunta natura “fascista” di quella cultura politica non rendendosi conto, secondo me, che questo è stato posto come un falso bersaglio su cui scaricare a vuoto gli strali dell'avversario, mentre quello vero e più insidioso è di collocare, ancora a parere di chi scrive, il movimento su quel filone di autoritarismo politico più o meno *soft* che oggi si afferma nella politica internazionale come alternativo alle democrazie occidentali e va da Orban a Erdogan, da Putin a Al-Sisi, da Trump a Netanyahu o Bolsonaro, da Modi a Xi [4].

Affrontando il problema da un altro punto di vista, non posso sfuggire alla sensazione che l'approccio o l'interesse politico in funzione di una metamorfosi culturale in fondo poggia sulla natura in qualche modo bifronte della nozione di cultura. Questa, da un lato, attraversa i secoli e combatte il passare del tempo imponendosi essenzialmente come "conservazione" di valori da salvaguardare per il benessere di una comunità (e del prodotto letterario o artistico); e ciò sia ai livelli della cultura cosiddetta alta sia di quelle espressioni antropologiche che oggi costituiscono una risorsa del nostro Paese, anche nei costumi e nelle usanze delle comunità più piccole. Da qui l'origine di una sorta di clientelismo culturale, fatto principalmente di nomine e di destinazione di risorse, che oggi privilegia soprattutto chi si riconosce nei valori politicamente conservatori (di recente è stato oggetto di proteste di parlamentari dell'opposizione che un'importante ministro del governo in carica abbia assicurato tutta una serie di sindaci sul fatto che li avrebbe tenuti presente nella distribuzione dei fondi relativi al cosiddetto "turismo delle radici" che appunto ha la finalità di valorizzare le espressioni culturali locali).

A questa nozione si oppone quella della "provocazione" che di solito agisce nell'immediato nell'opera d'arte, in genere quando viene presentata la prima volta oppure se diviene nel tempo sistematica icona di trasgressione volta a combattere pregiudizi, credenze e modi prevalenti di essere e di vedere le cose in tutte le epoche. Va da sé che attorno a queste due caratteristiche della cultura ruota, sia pure per contrapposte ragioni, il mondo della conservazione politica e quello cosiddetto progressista. La cosa, tuttavia, in Italia diviene un po' più complicata (e gli utilizzi pertanto più strumentali) nella misura in cui, per esempio, la necessità e il dovere di "conservare" quello che è il più grande patrimonio culturale del mondo diviene la preoccupazione di tutti (non a caso il titolo è riservato da sempre a chi è preposto istituzionalmente alla cura e alla gestione di queste risorse), col risultato in termini di conta politica che magari chi canta e celebra le virtù popolari vota a sinistra e chi è cantato e celebrato preferisce guardare un po' più a destra. E, tra poco, vedremo quale uragano si formi quando queste opposte correnti si scontrano in aria.

La contrapposizione dialettica di questi fattori la si vede da uno sguardo alla produzione culturale di alto livello, che ci induce a ritenere che oggi noi siamo diventati più conservatori di cultura che creatori. Che ciò accada perché siamo in possesso di un'eredità culturale talmente vasta sovrastante e impegnativa che ci spinge a comportarsi come l'erede scanzonato che ha il solo obiettivo di godersela e conservarla, senza preoccuparsi di alimentarla, potrebbe essere una spiegazione. In questo modo approfitteremmo di questo privilegio per vivere solo di luce riflessa senza accorgerci di quanto in realtà faccia scadere nel ridicolo e nel contraddittorio intestarsi troppo a lungo i meriti di altre generazioni, senza darsi da fare per alimentarli. Neanche all'osservatore più distratto del grande patrimonio artistico e culturale italiano sfugge che esso è solo frutto del lascito dei re etruschi, degli imperatori romani, dei papi, dei dogi di Venezia e di Genova, dei granduchi di Milano e Firenze, dei Borboni, oltre che di infinite altre elaborazioni locali. Infatti, dopo lo splendore ininterrotto della cultura classica, di quella medievale, comunale, rinascimentale e barocca, assai di meno ha fatto il Paese per meritare il titolo di "grande", soprattutto da quando è stata edificata la "nazione" col Regno d'Italia nel 1861.

Non si può dire che la contraddizione in qualche modo non sia avvertita, ma alla maniera non certo degna di un "grande Paese". In altre parti del mondo ci si rende conto che per meritare questo titolo, finanze locali permettendo, non si può limitare ad adagiarsi su un glorioso passato ma occorre in qualche modo dimostrare di esserne sempre all'altezza, come fa, per esempio, la Francia che ha sempre inseguito la *grandeur* parigina già a metà Ottocento con i lavori di ristrutturazione della città da parte del prefetto Haussmann, voluti da Napoleone III, che oggi ne fanno la città più visitata al mondo, poi con la Tour Eiffel per l'Esposizione internazionale del 1900 (che registrò all'epoca ben 50 milioni di visitatori), più di recente con le *Centre Pompidou*, la Piramide del Louvre (il primo museo del mondo) e mai cesserà di coltivare quella che considera la sua vocazione a essere "grande". Da qui qualche sprazzo di idea nostrana nell'inseguire questo mito è tornato di recente, per esempio con la vecchia idea di realizzare un Ponte nello stretto di Messina, che faccia passare alla storia i suoi costruttori come è accaduto per quelli del Duomo di Milano o del Colosseo e dei moderni realizzatori

del Golden Bridge di San Francisco, del ponte Verrazzano di New York, o di quello cinese di Runyand di Nanchino [5] (certo, poi attenzione alle “figuracce”: la stampa internazionale dopo la caduta del Ponte Morandi non si è lasciata sfuggire a proposito di realizzazioni italiane nel rapporto vecchio/nuovo che mentre quelle moderne cadono dopo mezzo secolo il tetto del Pantheon di Roma rimane sempre lì da quasi duemila anni, che metaforicamente appunto esprime il rapporto che esiste tra eredità culturale e velleità moderne in uno stesso Paese). Poi certo, alla lunga, viste anche le difficoltà oggettive, si cade nel paradosso.

Se l’obiettivo, per esempio, di un rinnovato attivismo culturale è fare in modo che i visitatori rimangano affetti da una sorta di sindrome di Stendhal di massa davanti all’immagine di un “grande” Paese caratterizzato anche dalle possenti realizzazioni della modernità, credo che di lavoro da fare, almeno per ciò che ci riguarda, ne rimanga in abbondanza. Al momento, infatti, è difficile che i viaggiatori di tutto il mondo che oggi circolano volentieri in Italia si convincano che la grandezza del Paese vada oltre la contemplazione del proprio passato: nel presente i luoghi sacri della nostra cultura, da Roma a Napoli, sono assediati dai segni del “grandezza” moderna, fatta di scenari urbani degradati per le montagne di rifiuti, i servizi e i mezzi pubblici lenti e deteriorati se non funzionanti in epoca di intensi flussi turistici anche per l’infausta coincidenza con un calendario scandito da scioperi e inconvenienti di vario genere, a tacere dei singhiozzi dei servizi sanitari e dell’ordine pubblico che meritano a questo Paese ben altri titoli che quello di grande [6]. Certamente gli stranieri, tornando al proprio Paese, accanto all’idea della grandezza nazionale delle ere passate non potranno fare a meno di portarsi appresso anche quella della inadeguatezza attuale della nostra “nazione” alla sua gloriosa tradizione (come si evince anche dai commenti che giornalisti e intervistatori televisivi raccolgono dagli stranieri in visita in Italia soprattutto quando fuggono da incendi, eruzioni di vulcani, smottamenti di terreni, ritardi di treni e chiusura di aeroporti).

Con queste premesse il clima estivo ha incominciato a surriscaldarsi grazie soprattutto a due episodi, che pur avendo in apparenza poco di politico nella sostanza, nella forma si sono tramutati in altrettante piccole tempeste in un bicchiere d’acqua, costituendo però anche interessanti casi di studio per misurare la temperatura politica rispetto al tema dei beni culturali nel nostro Paese.

Il primo ha visto protagonista il ministro della cultura italiano che, in un’intervista televisiva che è rimbalzata anche all’estero (come può testimoniare chi scrive che allora si trovava oltreconfine), ha ammesso candidamente, da membro della giuria del premio Strega, di non avere letto i libri in concorso che poi ha votato. Questa sembrerebbe, dunque, la verità anche se successivamente gli uffici stampa ministeriali hanno cercato di minimizzare l’affermazione parlando non tanto di mancata lettura del materiale in concorso quanto di un rimando (frinteso) del ministro a un approfondimento dei testi che sarebbe intervenuto sicuramente in seguito (sic!).

Tuttavia, più della cosa già di per sé abbastanza grave è stato non avere avuto il coraggio di ammettere ciò che molti anche non addetti ai lavori da tempo sanno (o comprendono), ossia che il re è nudo giacché è raro che dei giurati dei premi letterari leggano i libri in concorso per una prima e banalissima ragione che non ne avrebbero il tempo (essendo oltretutto impegnatissimi in altri campi, come il ministro in questione) e, poi, perché il materiale che affluisce è eccessivo (per quanto nell’organizzazione ci siano degli sherpa che fanno un imponente lavoro di scrematura). Da qui la seconda ragione, più seria. Episodi di questo genere non aiutano la nostra produzione letteraria di alto livello, in cui il giudizio verte su piani sempre troppo diversi da quelli strettamente letterari, in primo luogo quello economico che si manifesta già nello scontro tra case editrici per accaparrarsi il premio, anche se troppo spesso si dimentica si tratta di aziende per le quali il libro è un prodotto da promuovere e vendere allo stesso modo di un frigorifero o di un marchio di birra. Dopo di che si passa all’incidenza dei fattori politici, alla luce dei quali non è casuale che i commenti che seguono ai risultati di una finale, quando non si tratti di concorsi di saggistica, poco si soffermino sul valore letterario del testo e del suo autore (ma d’altronde vi è una tale schiera di correttori bozze e di scrittori che sorveglia e perfeziona il testo dell’opera da lanciare che anche una minima approssimazione in questo campo risulterebbe inaspettata quanto quella di un automobile che, per ipotesi, passando nella catena di montaggio per le mani esperte di tutta una serie di tecnici e di operai, si portasse dietro

qualche difetto); piuttosto si sta attenti che rispecchino gli orientamenti politici più in voga in quel momento.

In questa logica di largo successo sono apparsi in passato i lavori che si sono iscritti preferibilmente nel filone della critica al fascismo o al nazismo, meglio se riferiti alla Shoah, oppure si sono mostrati più sensibili alle vicende migratorie e ai cambiamenti climatici, ma ancora di più trovano consenso se privilegiano questioni di genere, tutte cose sul piano politico e sociale di per sé valide e degne di apprezzamento. In realtà la moderna logica economica del *best seller* contrasta con la storia e la tradizione delle affermazioni letterarie che soltanto il trascorrere del tempo giudica e consacra, con letture, riletture, analisi critiche, mode, ecc. dalle quali soltanto, e difficilmente da altro, emerge il valore di un'opera. Se è vero che, anche in epoca moderna alcuni lavori poi passati alla storia ebbero un successo immediato come *La montagna magica* di Thomas Mann, altri autori come James Joyce incontrarono forti difficoltà a pubblicare pietre miliari come *l'Ulisse*, che soltanto nel 1922 trovò nella piccola editrice "Shakespeare and Company" di Parigi il coraggio necessario di stampare un lavoro apparentemente così astruso oppure Celine che riuscì a pubblicare fortunatamente e quasi anonimamente con Gallimard il suo primo libro, *Voyage au bout de la nuit*.

In questo senso la grande fioritura di premi letterari del nostro tempo, inserita nella logica della storia della letteratura, è solo il trionfo dell'effimero, con gli scrittori che, in omaggio a una moda molto vicina all'*instant book* di marca anglosassone che fa tendenza in questo campo, trascorrono il proprio tempo nelle tivù, a dare interviste, a presentare e promuovere libri, se vogliamo in modo abbastanza diverso dai nomi classici della letteratura mondiale di tutti i tempi in cui poeti e scrittori erano personaggi spesso schivi, concentrati sul proprio lavoro, autentici giacimenti minerari la cui ricchezza solo col tempo si riusciva a portare alla luce e spesso non prima della morte. Un effimero, quindi, per stare dentro il nostro discorso, che si nasconde ancora di più nell'inseguimento della moda politica e sociale del momento che magari fa vendere all'inizio centomila copie di un libro *a la page* o un milione di dischi, ma che poi segna il lento e graduale oblio dell'autore (fatto queste cui l'editore è abbastanza indifferente posto che gli interessa rientrare il prima possibile nelle spese e nel profitto). In questo senso possiamo dire che il matrimonio tra il narcisismo e l'aspirazione al successo degli autori e le esigenze economiche delle aziende del settore e degli apparati che governano questi processi (compresi i mezzi di informazione anche nella misura in cui favoriscono la presentazione di libri tra compagni) trovano il proprio *collant* proprio nell'ideologia e nella sfera politica che, soprattutto in un Paese come l'Italia, cerca di dettare legge anche in questo campo.

Certamente il destino dell'arte e della letteratura è anche quello, come dimostrano queste ultime vicende letterarie, di divenire oltre che "creazione" anche salutare "provocazione", agendo da coscienza critica rispetto a temi del proprio tempo. Come pure è altrettanto vero che la partigianeria politica camuffata da scelta ideologica di fondo con l'intento di nobilitare i dintorni, soprattutto quando si scivola sul politicamente corretto nell'affidarsi a unica tendenza letteraria (sesso e cronaca nera, per esempio) tante volte nasconde solo povertà creativa. Sarò facile profeta, quindi, se prevedo che le prossime provocazioni dei successi letterari – sempre permanendo l'attuale quadro politico e in un mondo immutato di agenti letterari e editori interessati al successo istantaneo del prodotto intellettuale – che in qualche modo contano sull'appoggio di strumenti di propaganda, saranno più "complessi" e "pluralisti", per esempio, nei confronti del passato fascista, e saranno più propensi a difendere i valori della famiglia tradizionale oltre che più ottimisti rispetto al tipo di società, quieta, orgogliosa e più omologata e scettica anche rispetto alle ragioni scientifiche dei cambiamenti climatici?

Il caso dell'opera lirica

Dopo i tentativi di inquinare le più impermeabili arti figurative (laddove pare che non si riesca ad andare oltre la presentazione di un qualsiasi pittore del Quattro/Cinquecento italiano in veste attuale, senza peraltro poter mettere i bikini le fanciulle della Primavera del Botticelli o coprire le pudenda al David di Donatello), la riserva di caccia più battuta è divenuta l'opera lirica, sicuramente anche per i

numerosi punti di attacco che presenta con le varie forme d'arte, e quindi più persone e più interessi coinvolti (e costi enormi di produzione su cui fare leva). Ed è qui che si colloca il secondo episodio che porto all'attenzione del lettore e che ha dominato l'estate cultural-politica del nostro Paese. Ci riferiamo alla direzione della Bohème avvenuta a Torre del Lago, patria di Puccini e ora sede del relativo Festival, da parte del maestro Alberto Veronesi che, non volendo vedere quello che per lui era un abominio scenico, ha preferito dirigere l'orchestra bendandosi gli occhi (formula che evidentemente ha giudicato fortunata estendendola poi all'esecuzione di una "Traviata" a Vibo Valenzia, seguito in questo mascheramento da orchestrali e cantanti). Di certo ciò non è accaduto solo perché si tratta di uno spartito che gli esecutori conoscono talmente a memoria da non aver bisogno di leggerlo (come capita, per esempio, ordinariamente ai Wiener austriaci che vanno direttamente all'esecuzione, tanto sono bravi e preparati, per cui agli eventuali cantanti che devono accompagnare è concessa solo la prova al pianoforte), piuttosto mi sembra che questo episodio sia emblematico della svalutazione di un prodotto artistico aggravato anch'esso dal combinato diabolicamente delle contrapposte strumentalizzazioni politiche.

Per la cronaca pare che il regista e lo sceneggiatore abbiano voluto ambientare la vicenda dell'opera pucciniana in un clima di contestazione sessantottina, che i maligni ritengono fosse più consona al loro orientamento ideologico, con mani alzate e pugni chiusi nell'intento di renderla più accessibile a un pubblico che, per via forse della colorazione politica prevalente della zona, egualmente era considerato meglio disposto ad apprezzare la trovata. Che tutta l'organizzazione che sta a monte del festival non avrebbe avuto obiezioni di natura politica alla scelta probabilmente era stato messo nel conto, come pure sembra acclarato che il maestro Veronesi, messo per tempo a conoscenza della scelta registica, non abbia mosso alcuna obiezione almeno fino alla data della rappresentazione. Il fatto nuovo è stato che questa è intervenuta in un momento in cui il clima politico del Paese stava cambiando rispetto all'epoca in cui erano state programmate queste soluzioni sceniche e lo stesso Veronesi pare che non avesse fatto mistero di dividerlo in pieno accettando di candidarsi per F.d.I. in una competizione elettorale amministrativa.

Siccome conseguenza di questo rapportarsi alla politica "politicante" è il nascere di una schizofrenia che finisce per condizionare tutti i comportamenti, laddove ad assunzioni di posizioni e di petizioni di principio seguono ripensamenti, smentite, licenziamenti, ricorsi, riassunzioni, azioni giudiziarie, richieste di risarcimento danni, ecc. ecc., anche in questo caso le iniziative del Comitato organizzatore e quelle del contestatore delle scene ispirate al Sessantotto parigino sono state inghiottite dal gorgo della polemica politica che non ha salvato temi, contenuti e realizzazioni. Così ancora una volta il pesante approccio politico all'arte e alla cultura non cessa di manomettere e fare danni, anche nella misura in cui il "politicamente corretto" trova sempre meno consenso in valenti artisti, anzi li spinge a reagire. In questo caso non si è trattato solo di Veronesi (che si è affrettato a fondare una organizzazione rivolta alla tutela dell'opera lirica) ma anche del "maestro" Beatrice Venezi, icona del nuovo corso (autrice di una recente e politicamente "scorretta" rivisitazione dell'"Inno a Roma" di Puccini, all'epoca fatto subito proprio dal regime fascista, quando l'autore ormai aveva abbandonato questa valle di lacrime). Non c'è dubbio che il conformismo imperante induca chi non ne vuole fare parte, non solo per reazione ma anche per opportunismo (tempo fa un direttore d'orchestra bolognese, molto attivo all'estero, mi confidò che in Italia d'altronde lavora solo chi ha le giuste maniglie politiche), a esplorare versanti politici opposti passando dalla diatriba culturale alla rissa politica alla ricerca gli uni del profitto e della gloria effimera e gli altri del voto alle prime competizioni elettorali di passaggio. Salvo, poi, i primi cadere nell'oblio dopo essersi acquistati la villa in Toscana o in Veneto e i secondi dimezzare il consenso dopo aver cercato di governare il Paese per una stagione.

Ho già analizzato su questa rivista [7] i danni che sta producendo proprio all'opera lirica la pretesa di innestare significati che sono cari più che altro ai registi (e impressionano i sovrintendenti) soprattutto quando il delirio solipsistico di costoro pretende di fare leva sul politicamente corretto col pretesto di rendere il prodotto culturale più "attuale" e più "accessibile" al pubblico moderno, qualunque cosa ciò voglia dire (beati i tempi in cui un Luciano Pavarotti imponeva ai teatri che lo scritturavano il

direttore d'orchestra, il regista e i colleghi che lo dovessero affiancare che registravano il successo sicuro rispetto al silenzio attuale dei cantanti che si lasciano sopraffare dalle soluzioni registiche anche a costo di vedere naufragare lo spettacolo). Ho già avuto l'occasione di segnalare il *nonsense* di codeste manomissioni del prodotto artistico, che non fanno altro che danneggiarlo senza arrecare vantaggio ad alcuno, anzi scadendo in una parodia che arreca danno anche alle battaglie più serie che certe conquiste sociali vorrebbero mettere al centro dell'attenzione. Come ho osservato nell'articolo citato a proposito di un "Nabucco" rappresentato all'Arena di Verona, in cui mentre in scena andavano le Cinque Giornate di Milano l'orchestra e i cantanti dicevano e facevano un'altra cosa, più appropriata al testo di carattere biblico musicato da Giuseppe Verdi, anche in questa "Bohème" di Torre del Lago pare sia stato preso un analogo abbaglio. Un critico musicale si è divertito a dimostrare come, a prescindere dalla scelta politica di sinistra nella scenografia e nella regia, su quanto dicevano e facevano gli attori-cantanti nel primo atto nulla succedesse o si vedeva sulla scena, tanta era la preoccupazione di mostrare solo pugni chiusi e bandiere rosse. Così gli spettatori scorrendo i testi sopra il sipario saranno rimasti sicuramente perplessi nel sentire un Rodolfo che sosteneva di guardare «nei cieli bigi fumar da mille comignoli Parigi» senza che nulla del genere si intravedesse della *Ville Lumière*, mentre Marcello che, assiderato dal freddo, decideva di attizzare «quel poltrone di un vecchio caminetto ingannatore che [secondo Rodolfo, N.d.A.] vive in ozio come un gran signor» sacrificando un suo quadro di soggetto biblico non si capiva in quale stufa, come vuole il libretto, o qualsivoglia arnese con analoga funzione potesse consumare il suo delitto artistico; e, ancora di più, quando tutta la combriccola di artisti squattrinati decide di darsi appuntamento la notte di Natale al Caffè Momus, di quel locale non appare alcuna traccia nella relativa scena del secondo atto. Quindi, non è facile capire dove si andrà a finire con un Puccini trascinato a destra e a sinistra.

Ormai, e non solo in Italia purtroppo, dove la moda in effetti è stata importata, pare che la musica e la rappresentazione sul palcoscenico prendano sempre più strade opposte. Un esempio su come sul fenomeno stia agendo sempre più il sottile veleno della politica lo si è avuto anche nella versione dell'"Aida" recentemente rappresentata per il centenario dell'Arena di Verona. Quando un giornalista radiotelevisivo alla notizia che sulle lance dei soldati in scena invece che le punte erano state issate delle mani (presentata questa delle mani, per inciso, come una grande scoperta in un sarcofago egiziano dall'importante giornalista scientifico televisivo che in quel momento indottrinava il pubblico del parterre, anche se non accennava che questo presunto *unicum* è ampiamente diffuso nell'archeologia della "Terra del Fuoco" tanto che le mani aperte compaiono anche nei più banali oggetti di souvenir); orbene nello stesso momento un suo collega fuori campo, deliziato dalla notizia che erano stati eliminati gli strumenti di guerra coglieva l'occasione per esprimere una sua generica contrarietà al loro utilizzo alludendo probabilmente al fatto che lui non approvava l'invio di armamenti in Ucraina e quindi apprezzava un'edizione così ripulita e aggiornata dell'opera verdiana. Non sfugge che anche qui si è voluto lanciare un messaggio politico chiaramente antioccidentale e anti Nato, rivolto non solo al pubblico dell'Arena ma anche al milione mezzo di telespettatori che seguiva a casa la trasmissione (reputati al solito facilmente manipolabili dagli artefici di questi programmi), ma che era in evidente contraddizione col contenuto dell'opera dove echeggiano inni alla guerra, alla vittoria, alla grandezza dell'Egitto culminando nella celebre marcia trionfale che nulla di pacifico cerca di dimostrare [8]. Uno storico della musica, commentando l'episodio, ha giustificato gli organizzatori dicendo che è giustificato usare tutti i mezzi per avvicinare il pubblico all'opera lirica...

Se vogliamo l'intenzione di attirare pubblico di per sé è buona ma non tutti i mezzi per raggiungere questo obiettivo lo sono e meno che mai quelli del "politicamente corretto" (o del suo contrario come quando alcuni registi ebbero l'idea di mostrare discinte le protagoniste di "Traviata" o "Carmen" per solleticare un po' più gli spettatori costringendo i direttori musicali a cercare cantanti che più per le doti vocali si distinguessero per quelle fisiche, com'è noto cosa non facile nel mondo delle cantanti liriche). Tuttavia, nei casi che trattiamo la rappresentazione appare troppo condizionata da meschine strategie politiche prevalentemente rivolte all'occupazione di poltrone per essere abbastanza credibile. Se questo è vero da un lato, dall'altro vi è il destinatario del messaggio, cui questo non è

detto che arrivi come desidera il manipolatore di turno. Non sfugge, come nel caso della *Bohème*, che questo obiettivo sia stato fissato facendo la leva sui gusti, spesso molto particolari sia sul piano politico sia su quello personale di singoli registi e scenografi (come capita spesso con gli orientamenti sessuali trasgressivi, il cui valore per esempio si vorrebbe trasmettere a chi assiste allo spettacolo), ma che alla fin fine lasciano indifferente la maggior parte della popolazione. A parte che c'è da chiedersi se davvero si pensa di attrarre all'opera una fetta importante di italiani attraverso contenuti tutto sommato superficiali (perché letteralmente stanno solo alla superficie dell'evento culturale rappresentato), per quanto siano mascherati da "impegno" politico e culturale riproponendo direttamente o indirettamente temi e problemi su cui sono bombardati tutti i giorni dall'informazione e dai media e su cui verosimilmente hanno avuto tutto il tempo di farsi un'idea. In questo senso non si è mai visto mettere nel conto che probabilmente quell'*audience* reagirebbe con fastidio all'ossessione degli allestitori dello spettacolo di riproporre al limite della parodia una *Carmen* o un *Otello* che agitano problemi seri come la violenza sulla donna o assistere a un *Nabucco* o un'*Aida* trasformati in opera buffa da chiavi rivoluzionarie o pacifiste appiccicate a sputo.

Certo l'opera lirica è adusa a trasformazioni ed evoluzioni e, nella sua storia, ha conosciuto svolte con battaglie feroci tra innovatori e conservatori. Tuttavia essa, al momento attuale presenta uno statuto e un ordine ben assestato e codificato. Così nel panorama moderno, cui noi ci riferiamo, manca per esempio l'elemento sorpresa che nell'opera d'arte è quello che sovrintende a tutte le reazioni. Infatti, se in generale può presentarsi come tale una pellicola cinematografica o un libro che si legge per la prima volta, lo stesso elemento manca del tutto nell'opera lirica giacché tranne qualche novità moderna (ma quasi tutte quelle che oggi stanno in repertorio hanno superato questo scoglio all'epoca delle prime rappresentazioni), incontrano un pubblico che magari le ha viste decine di volte, conosce a memoria arie e melodie mentre la vicenda in sé non presenta per lo spettatore alcuna sorpresa (e meno che mai interesse). Ciò che può sorprendere è la novità del cast oppure le soluzioni scenografiche e registiche, laddove queste ultime sono comunque elementi accessori, come ho già detto, valore aggiunto e non costitutivo del prodotto artistico. Quindi, se qualcuno si volesse avvicinare per la prima volta a questo genere di spettacolo verosimilmente si affrettarebbe a mettersi nel tempo più rapido possibile in linea col tipo di pubblico tradizionale. Certo, anche l'opera lirica nel tempo può variare gli elementi di interesse, attrarre più per certi aspetti che per altri, e spesso a seconda delle persone. Sta nella logica delle cose ed è sempre accaduto. Ma non si può snaturare del tutto, come mostra il percorso storico in cui è riuscita a mantenere la sua integrità e anche quelli nuovi in cui si è infilata che mostrano una linearità e vanno in ben altre direzioni di quelle volute dai registi che attualmente operano nel ramo.

L'opera lirica, negli ormai tre/quattro secoli in cui è sorta e ha dominato le scene ha conosciuto traversie e continue evoluzioni e mode anche negli aspetti meno sostanziali. Spettacolo relativamente di massa nell'Europa del XVIII e XIX secolo costituiva un costume e uno svago non solo per la tradizionale nobiltà e l'emergente borghesia che affollava i teatri con intendimenti non sempre artistici, ma anche per il popolo che ne apprendeva le melodie soprattutto attraverso le bande musicali e i suonatori di organetto locali. Le cronache del tempo ci narrano che il pubblico schiamazzava nel corso delle rappresentazioni, si portava da mangiare, molti per tutta la durata dello spettacolo giocavano a carte nel ridotto del teatro e rientravano in sala solo quando venivano cantate le romanze per applaudire o fischiare i cantanti. I cronisti dell'epoca tramandano che, nei teatri francesi, tra il pubblico girassero spesso i moschettieri infastidendo e minacciando il pubblico. Qualche volta si doveva chiamare la polizia per ristabilire l'ordine. La bagarre di certe rappresentazioni è passata alla storia. La prima del "*Barbiere di Siviglia*" di Rossini, al teatro Argentina a Roma nel 1816, si risolse in un'autentica cagnara organizzata dai fan di Paisiello (autore di un precedente "*Barbiere*") che sentendosi minacciati dalla concorrenza fecero di tutto per affossare l'opera del giovane sfidante; nondimeno i tre colpi di tamburo che precedono la sinfonia della "*Gazza ladra*", sempre di Rossini, furono inseriti all'ultimo momento per disorientare i detrattori del maestro pesarese che, essendosi preparati a fischiare al levarsi della prima nota della sinfonia, furono zittiti da quell'espedito.

Naturalmente non erano solo queste ragioni a rendere il pubblico dell'opera così sanguigno, ma altre più serie e non meno sentite delle prime ne stavano alla base e riflettevano gli orientamenti delle varie scuole musicali dell'epoca. Per esempio, nel caso del *Barbiere* rossiniano, si contestava non tanto l'utilizzo di un testo di Paisiello (era prassi comune dei musicisti in epoca barocca fino alle soglie dell'Ottocento utilizzare i testi "base" predisposti da librettisti di fama come Metastasio) quanto la "rivoluzione" imposta dal ventiquattrenne musicista alla scuola napoletana che rompeva lo schema fisso dell'opera articolata in romanze (Rossini nel "*Barbiere*" li limita a scriverne appena sei, una per protagonista) frantumando l'esecuzione in duetti, terzetti, quartetti e concertati finali col coro. L'opera lirica, già riformata da Gluck, imboccò definitivamente questa strada sostituendo gradualmente il recitativo cosiddetto "a chitarra" con pezzi integralmente musicati, come si vede anche nel "*Barbiere*" rossiniano, che preparavano all'ascolto delle romanze, vale a dire tutta la parte dialogica quasi recitata in prosa (che permane, per esempio, nella versione originale della *Carmen* di Bizet e più chiaramente la si scorge in alcune opere di Mozart, come il "*Flauto Magico*", ancora legate al tradizionale *Singspiel* tedesco e la cui armonizzazione era affidata a musicisti secondari). Rivoluzione questa che fu completata da Giuseppe Verdi che musicava il libretto dall'inizio alla fine dando valore a ogni declamazione (come accadde per la celeberrima strofa della *Traviata*, "Amami Alfredo quant'io t'amo, addio!" che è assurda quasi al ruolo di aria autonoma al pari di quelle più lunghe e celebrate di tutto il melodramma). Analogo naufragio toccò proprio a opere come "*Traviata*" che, alla prima, fu un fiasco, pare per il soggetto ritenuto troppo contemporaneo, e alla "*Madama Butterfly*" di Puccini, forse per una cattiva suddivisione in atti dell'opera in cui il secondo risultava troppo lungo e pesante.

Fu solo, col ritorno di Arturo Toscanini in Italia dopo la Guerra e dall'auto esilio che si era imposto col regime fascista (esempio di corretto utilizzo della propria persona in chiave politica e non dell'oggetto del suo lavoro) che, divenuto direttore musicale della Scala, impose alle rappresentazioni operistiche quell'assetto meno popolare che oggi presentano: luci spente, silenzio e raccoglimento per ascoltare e gustare un'opera d'arte, niente deliri da stadio per i cantanti ma compostezza nell'approvazione o nella disapprovazione del lavoro (spesso guidati dalla "claque", con qualche eccezione consentita al "loggione"). D'altronde tutto spingeva da quel momento alla ricerca della qualità delle rappresentazioni, pur lasciando spazio alla creatività individuale e al caso come chiave del successo (la stessa carriera di uno dei più fieri avversari del Regime all'estero iniziò casualmente quando a Rio de Janeiro essendosi ammalato il direttore dell'orchestra, l'organizzatore dell'evento si rivolse ai componenti di quest'ultima chiedendo se per caso ci fosse qualcuno che conoscesse talmente bene l'*Aida* che si doveva rappresentare quel giorno al punto di dirigerla: unico ad alzare la mano fu un giovane violinista diciottenne, Toscanini, che così ottenne l'incarico e iniziò una prestigiosa carriera).

Il Novecento è stato il secolo in cui, finita l'era dei grandi compositori, l'elaborazione artistica si è spostata sull'esecuzione (dopo Puccini, Strauss, Leoncavallo, Mascagni e Janacek, poco si è visto che valesse soprattutto l'epoca romantica e la nuova scuola verista, meno che mai all'altezza si sono rivelati i tentativi dei dodecafonicisti di segnare una svolta).

La cura degli spettacoli si è trasmessa anche alle scenografie apparse più grandiose e appropriate ai teatri sempre più grandi che si andavano costruendo (magari dopo i bombardamenti della Seconda Guerra Mondiale) o ristrutturando, capaci di ospitare migliaia di spettatori rispetto alle poche centinaia dei secoli precedenti (il Met di New York ne contiene quasi 4000, inclusi un paio di centinaia di posti in piedi). Ciò si tramutava in quel miglioramento e nella maggiore professionalità che caratterizza tuttora le rappresentazioni: le orchestre, passate dai trenta/quaranta elementi delle epoche precedenti agli ottanta/cento attuali sono molto più professionali con esecutori che sono autentici musicisti (Verdi andava di matto se vedeva ragazzi nell'orchestra, nessun dilettantismo insomma!, ma ha sostenuto qualcuno che se avesse visto come oggi le orchestre rendono la sua musica rimarrebbe sorpreso ed estasiato); i cantanti sono passati da quelle voci possenti dell'Ottocento che li facevano raccogliere dalle chiese o dalle strade dove si esibivano e non sempre conoscevano la musica ma cantavano solo in funzione dell'acuto finale (i tenori, letteralmente sono coloro che "tengono" la

nota, appunto) a professionisti che oggi hanno alle spalle anche dieci anni di studio, tra Conservatorio, laurea, Master, tirocini; il direttore d'orchestra dal vecchio *batteur de mesure* (ossia colui che si limitava a battere i tempi per l'orchestra) si è dimostrato, soprattutto attraverso i "grandi" come Toscanini, Walter, Von Karajan, Kleiber, Muti, Boulez, Levine, ecc., un fecondo intellettuale, un leader capace di accollarsi e rendere organica tutta la concertazione dell'opera. La figura del regista è stata introdotta relativamente più tardi con il compito, accanto allo sceneggiatore, di rendere più teatrale lo spettacolo, ma fu con l'avvento di Franco Zeffirelli e di Giorgio Strehler che questo divenne per l'opera un valore aggiunto e di grande rispetto, al punto che ancora si parla di una Traviata di Zeffirelli, resa magistralmente anche in pellicola, come tante altre opere liriche, dal grande regista. Oggi il ruolo eccessivo attribuito ai registi quasi in concorrenza con i direttori d'orchestra e quello dei cantanti, ormai scomparsi dai cartelloni e concepiti da alcuni maestri come meri strumenti del complesso orchestrale, sta conducendo l'opera a uno snaturamento che non so quanto le farà del bene. L'opera lirica è certamente un'operazione culturale complessa, ma prima di tutto è un prodotto musicale di alto livello perché reca la firma di grandi musicisti: da Mozart a Beethoven, da Bizet a Gounod, da Wagner a Strauss, da Mussorgski a Tchaikovsky, da Rossini a Verdi, ecc. In questo senso non può essere concepita da registi politicizzati alla stregua di certa musica contemporanea che tante volte si riduce a mero discorso politico e sociale con accompagnamento musicale, gradito sicuramente da chi condivide quelle posizioni politiche, forse anche genere musicale, ma difficilmente catalogabile come opera d'arte degna dei geni che hanno segnato la prima (da qui il dubbio su certe contaminazioni attuali che il mondo dell'opera non difende come invece fa quello delle arti figurative qualora qualcuno cercasse di accostare Michelangelo o Raffaello con qualche moderno imbrattatele). Certamente l'approccio all'opera lirica, magari anche solo dal punto di vista musicale, per certi versi risulta più semplice perché in fondo ci si trova davanti a uno spettacolo abbastanza popolare con melodie rese altamente orecchiabili dai compositori, mentre per altri diviene più complesso (e completo) se si guarda all'insieme in cui entrano altri aspetti dello spettacolo e dell'arte. Intanto il teatro, l'opera è recitazione e rappresentazione (Giuseppe Verdi, per esempio, preferiva essere ricordato più come uomo di teatro che come musicista), i cui testi affondano in quelli dei più grandi autori della letteratura (Shakespeare, Hugo, Schiller, Tolstoj, ecc.) letti, riletti e resi in versi da librettisti di grande valore come Scribe, Cammarano, Boito, Giacosa... difficilmente qualcuno oserebbe avvicinarsi all'opera lirica senza una conoscenza sia pure approssimata delle sue fonti. Poi, essendo spettacolo, non si può non tenere conto della coreografia, in cui non ci si è risparmiati affidandola spesso a grandi maestri, in Italia da De Chirico ai fratelli Pomodoro.

Dico questo perché, tornando al pubblico che, con gli specchietti per allodole, si pensa di attrarre, in realtà la sua selezione risulta più complessa di quanto non possa sembrare a certi organizzatori di teatro e della Rai dei nostri giorni. Chi assiste a questo spettacolo, come per altri campi della cultura, tolto qualche curioso o turista o esibizionista di prime, cerca di comportarsi in genere da persona informata e preparata. Se non altro perché si tratta di partecipare a un evento culturale che non può essere affrontato con leggerezza, ma richiede pazienza e resistenza fisica, considerata la durata e gli orari tardi in cui vengono offerti gli spettacoli, in cui il massimo dell'eroismo sappiamo che lo si ha a Bayreuth, il tempio wagneriano con i sedili di legno che richiede una pazienza particolare davanti alle oltre cinque ore in cui può durare un'opera del maestro tedesco, che pochi come Angela Merkel, assidua frequentatrice, possiedono.

Quindi quale sarebbe il pubblico da attrarre con espedienti che vengono presentati modernamente, tutti basati sulla superficialità e affidati a nomi illustri del varietà e del giornalismo ma che poco appaiono preparati su ciò di cui hanno avuto il compito? In questi casi il *target* rimarrebbe quello del curioso che si dovrebbe comportare come chi si reca per esempio al cinematografo preparato alla sorpresa della trama e attirato dalla bravura degli attori e del regista, per giunta disposto, nel caso dell'opera, a stare buono masochisticamente per ore ad ascoltare cose che poco capisce o gradisce anche per mancanza di preparazione musicale. Credo proprio di no. Oltretutto non bisogna trascurare l'effetto opposto, ossia il disamoramento del pubblico tradizionale, rappresentato dal nocciolo duro degli abbonati e degli spettatori internazionali che davanti alla prospettiva di andare in teatro per

ascoltare solo della musica a fronte di una scenografia e rappresentazione repulsiva a quel punto preferirebbero starsene in casa col disco o vedersi un dvd dove l'opera è resa in chiave più tradizionale.

Per chi ha un po' di esperienza di questa forma d'arte, quando il pubblico lascia queste rappresentazioni la sensazione è che appaia colpito più dalla parte musicale che dalla vicenda in sé e solo limitatamente dagli altri elementi esteriori, come scenografia e regia. Perciò, quando esce dall'ascolto di una Carmen è difficile che si lasci andare in considerazioni sulla procacia della protagonista o dalla Bohème si lamenti per la fine che ha fatto Mimì o quanto poco sensibile sia stato Rodolfo o se alzandosi dal posto dopo un Rigoletto quanto cinico si sia rivelato il Duca di Mantova, ingenua Gilda e sfortunato il protagonista, ma quanto bene hanno reso gli interpreti, quell'aria, quel passaggio, quel duetto e così via. E aggiungerei rispetto alla regia e alla scenografia, quando se ne parla lo si fa quasi sempre dopo averne avvertito il fastidio oppure per riderci sopra, in particolare se la cura del "politicamente corretto" e dei tentativi di attualizzare scadono nella parodia, come quando Desdemona reagisce da femminista puntando la pistola, inventata alcuni secoli dopo, contro Otello o i prodi guerrieri guidati da Radames tornano vincitori dopo avere piegato il fiero popolo etiope che "si era ridestato" con le lance dove invece delle punte avevano fissato delle mani, infischiandosi del proposito inconscio del regista che questo potrebbe essere ottenuto dagli ucraini contro i russi se rinunciassero agli armamenti italiani. Quindi non è questa la via per attrarre consenso all'opera, come stranamente sostiene quello storico della musica che giustifica la Bohème sessantottina (e che domani sarà ambientata su Marte), magari davanti a un pubblico che, per anagrafe, ha conosciuto meglio di lui quel periodo storico – e quindi ha capito che non c'entrava nulla col soggetto operistico – mentre lo studioso probabilmente ne ha letto solo sui libri. La strada della cultura è lunga e complessa e non si può pensare di accorciarla con espedienti spesso condotti sull'orlo del ridicolo, ma solo aiutando a percorrerla in termini di impegno e di fatica. L'arricchimento culturale di un popolo non può avvenire con scorciatoie semplicistiche e slogan, ma se si vuole che sia profondo e che ne rimanga un'impronta occorre non nascondere l'asperità del percorso che caratterizza ogni processo di apprendimento.

La variabile politica si fa sentire di più quando si passa ad altre riflessioni. L'opera lirica per parte sua si presenta, quindi, come un prodotto complesso per le sfaccettature artistiche e culturali, dove entrano musica, recitazione, e anche tensione dell'oggetto (certo più avvertita all'epoca delle prime rappresentazioni che oggi e in questo senso se ne comprende lo sforzo di renderla "attuale" sfrondandola di certe vetustà), che impone a chi la gusta conoscenza e informazione, in cui diviene importante anche cogliere aspetti di universalità che l'arte naturalmente possiede senza che nessuno debba necessariamente prendere per mano alcuno. Ma è anche un prodotto molto costoso rispetto al quale la politica, soprattutto in Paesi come l'Italia che si distinguono per mancanza di risorse a fronte di un ingente patrimonio culturale da conservare, non può essere assente. Ed è proprio questo aspetto su cui è continuata la diatriba del festival pucciniano, quando da qualche parte politica si è domandato ai responsabili quanto era costata, chi ha speso e chi ha guadagnato. I fatti inconfutabili sono che un'orchestra (che non può essere sostituita da una base musicale) e un coro sono composti rispettivamente dagli ottanta ai cento elementi, che vanno tutti regolarmente stipendiati tutto l'anno. Direttore, regista e cantanti sono retribuiti in base alle loro tariffe e alla loro fama (ma anche per i comprimari, ossia i cantanti che svolgono ruoli secondari e di poche battute vanno rispettate le retribuzioni sindacali), poi in busta paga ci sono i figuranti ed eventualmente anche il corpo di ballo. Ma dietro tutto ciò sta un'imponente macchina organizzativa fatta di macchinisti e di costumisti che lavorano tutto l'anno per preparare scene e costumi, i cui numeri sono rispettabili. Una guida del teatro Colon di Buenos Aires, il più grande dell'America latina, ci spiegava come la "pancia" del principale teatro argentino allungasse i suoi sotterranei fino al centro della capitale occupando qualche migliaio di lavoratori nel preparare scenari e costumi. Il Metropolitan di New York, il cui bilancio dovrebbe essere pari a quello dei dieci più grandi teatri del mondo (compresa la Scala), se non ricordo male dà lavoro a circa diecimila persone, ha una propria radio e trasmette le sue prime su settanta grandi schermi dei teatri del mondo in versione cinematografica, il tutto caratterizzato da una gestione altamente manageriale che punta a vendere fino all'ultimo biglietto il posto in teatro giacché la parola

deficit in quei contesti economici è quasi sconosciuta, come pure il sostegno pubblico (lì certo non avrebbe spazio un regista per le cui fantasie i falegnami devono creare un centinaio di mani da issare sulle lance). In Italia, se i teatri lirici non fossero finanziati dallo Stato, dalle regioni e dai comuni, dovrebbero chiudere bottega. Ma anche su questo aspetto non sarebbe male mettere un po' di ordine e tagliare spese superflue, soprattutto quelle relative alle scenografie, se non si vuole che un domani l'opera per mancanza di fondi si riduca a una rappresentazione concertistica (e ricordo che una volta, per ragioni professionali, il presidente di un teatro, disperato, me ne sottopose la gestione che era da mettersi le mani nei capelli per l'abbondanza di irregolarità amministrative e contabili oltre che ipotesi di reati penali di falso ideologico e materiale, cose che poi erano messe tutte al riparo destinando una decina di file omaggio a tutte le personalità che in modo o nell'altro avrebbero potuto mettere le mani nella gestione qualora qualcuno avesse fatto denunce).

Per finire, questo ci aiuta a capire perché il primo omaggio gli enti lirici lo debbano alla politica. Ma pure tutta l'arte deve inchinarsi a questa, che un po' spiega l'esistenza dell'omologazione culturale e la scarsa produttività. Politica che significa troppe cose. Prima di tutto consenso, che avviene soprattutto interferendo nelle scelte di chi deve produrre e interpretare (dai sovrintendenti e i direttori artistici ai cantanti e agli orchestrali); poi significa "politicamente corretto", che non è sbagliato in senso assoluto ma è giusto solo nella misura in cui è opportuno porre standard e barriere a chi vorrebbe riportare indietro le lancette dell'orologio delle conquiste sociali o toccare argomenti delicati in modo dissacrante qualora questo avvenisse, ma lo è quando si scade nel luogo comune e nella spocchia intellettuale. Politica è, infine, anche il tentativo di svuotare il prodotto artistico e culturale, strumentalizzandolo in funzione di una polemica politica contingente, come i casi che abbiamo illustrato.

Conclusioni

Andando un po' alle conclusioni, non si può evitare di chiedersi a chi e a che cosa giovi la politicizzazione costante nell'uso dei beni culturali. Di sicuro non aiuta a formare il consenso giacché il pubblico che frequenta, per esempio, i musei (non parliamo degli occasionali turisti che visitano di corsa senza vedere nulla) e ancora di più i teatri dell'opera, è un pubblico prevalentemente conservatore in materia di gusti culturali che poi orienta il suo voto a destra nella misura in cui ritiene che "conservare" sia sempre meglio in qualsiasi campo, soprattutto in economia, e a sinistra in virtù del fatto che in quest'area comunque si raccoglie la maggior parte dell'*intelligenza* nazionale. Quindi a poco serve la produzione di significati modernisti e accattivanti intorno ai lavori di autori che il più delle volte hanno elaborato cose ben precise, assestate nella storia della cultura e del pensiero a fronte di un pubblico già inquadrato ideologicamente, o almeno il gioco non vale la candela. Nessun tardo epigono della contestazione sessantottina sposterà un voto dalla sua parte del pubblico che si reca a Torre del Lago per gustare le melodie pucciniane, come nessuno è così sprovvisto culturalmente da votare a destra solo perché un ministro si è lanciato ad affermare che Dante Alighieri è all'origine di quel tipo di cultura e pochi staranno perplessi se entrare o meno in un museo perché la pubblicità stabilisce che Caravaggio è sempre attuale e moderno. Ma il danno che fa un siffatto approccio politico superficiale a un settore come quello dell'opera lirica, come abbiamo visto, oltre che creare disgusto e confusione, è incommensurabile.

In conclusione, possiamo dire che la politica ha sempre intrecciato la sua storia con quella dell'arte e dello spettacolo. Almeno da quando Il consigliere di Augusto, Mecenate, finanziava le arti e gli artisti e, prima ancora, i governanti di tutti i Paesi facevano sforzi immensi per lasciare ai posteri tracce del loro passaggio, da Ramses II a Pericle. Anche la storia del grande patrimonio artistico italiano si snoda lungo le sorti delle dinastie che hanno governato il Paese, come quella dei Medici a Firenze e dei Papi e dei grandi cardinali a Roma, che amavano le grandi realizzazioni architettoniche e solevano circondarsi di artisti e di opere d'arte. Egualmente noto è che tutto ciò fu reso possibile dalla floridezza delle casse statali, dai traffici e dei commerci (come fu per i mercanti veneziani e liguri o i banchieri fiorentini e lombardi imitati oggi dalle aziende che nel mondo occidentale detraggono dalle tasse gli

investimenti in campo culturale, laddove è possibile, come in Italia grazie alla legge cosiddetta del mecenatismo) o quanto meno dell'entità delle altrui ricchezze depredate (come fecero l'Inghilterra coloniale e la Francia napoleonica, a tacere della Germania nazista) o delle elemosine dei fedeli con l'obolo di San Pietro, senza dimenticare le popolazioni sottomesse che venivano tartassate e ridotte alla fame per consentire queste realizzazioni. Il patrimonio artistico, dunque, è anche questo. Quando guardiamo incantati le grandi opere del passato spesso dimentichiamo quale fermento ci fosse dietro, e con esso anche lavoro servile sottopagato, schiavitù e sacrificio di vite umane e ancora meno opposizioni parlamentari, uffici di bilancio o corti dei conti che imponessero un alt alle spese. Rispetto a tutto questo il presente, anche con le sue basse e meschine strumentalizzazioni politiche, dal punto di vista dell'etica pubblica ha fatto dei passi in avanti. Oggi, l'interesse politico appare volgersi essenzialmente in due direzioni: occupazione di posti e poltrone e raccolta del consenso.

Dal primo punto di vista si va incontro alla comprensibile esigenza di attori, cantanti e artisti in genere di lavorare, ossia di campare e vendere il proprio prodotto. Perciò, sapendo che il potere politico può soddisfare meglio di altri questa necessità, costoro si prestano facilmente a iscriversi ai partiti, alle associazioni politiche e culturali che gravitano intorno alle forze politiche, ad accettare candidature alle elezioni o esibirsi gratuitamente alle feste di partito, e così via. Per gli artisti ciò significa aggiungere lavoro alla gavetta e ai compromessi cui occorre assoggettarsi per raggiungere la vetta o semplicemente per lavorare. E allora, esclusi i grandi protagonisti della scena internazionale che hanno un loro mercato e che non si fanno avvicinare abitualmente dai politici (a meno che non siano di altissimo livello, come capita nelle campagne presidenziali americane in cui scendono in campo i grossi calibri di Hollywood o del rock internazionale), la disponibilità a frequentare a farsi vedere in giro con costoro accade anche ai livelli più elevati di direttori di musei, sovrintendenti e direttori d'orchestra, aspiranti consiglieri di amministrazione e direttori di enti lirici, musei, festival, rassegne culturali e artistiche, premi letterari, ecc. che per coltivare meglio le relazioni si prestano a fare da spettatori e da claque nelle riunioni e nelle assemblee di partito o da *testimonial* alle esibizioni degli sponsor politici in cui fanno da volto rassicurante e popolare con la loro presenza. E proprio con queste ultime attività la variabile (o intrusione) politica funziona da catalizzatore di consenso: farsi vedere in giro negli eventi e nella massima confidenza con i beniamini del pubblico indubbiamente fa salire la popolarità del politico che ne sfrutta la luce riflessa.

Un discorso particolare, che prescinde dal coinvolgimento più diretto dei protagonisti dello spettacolo, è quello che coinvolge la cultura più in generale per fissare o rovesciare tavole di valori, nel qual caso gli esponenti della cultura coinvolti non debbono recitare un ruolo passivo bensì quello più attivo di innovatori di modi di essere e di apparire nella società, dettare mode, imporre nuovi linguaggi, ecc. Abbiamo visto che una sorta di discriminante in questo campo è data dalla costruzione e dalla fissazione di limiti attraverso il "politicamente corretto" da parte soprattutto delle forze progressiste. Questa prassi si è imposta nella società tradizionale in questi ultimi decenni con la forza dei produttori della cultura, dell'arte e dello spettacolo, per lo più in veste di avanguardie culturali nei temi e le battaglie più disparate riguardanti l'aborto, la liberazione della donna, i gay, la salvaguardia del pianeta e del clima, ecc. Queste avanguardie hanno sorvegliato che fosse fissata anche informalmente e mai superata una sorta di soglia, nel linguaggio e nei concetti comuni, al di sotto della quale non si sarebbe mai dovuto scendere, ma hanno determinato anche una reazione opposta nei settori non solo più conservatori, ma anche quelli più semplicemente infastiditi dall'omologazione culturale che si veniva così a creare e che politicamente cercavano di imporre le correnti progressiste. In questo modo tutto il discorso politico viene riportato alla dicotomia conservazione/progresso nella diatriba destra/sinistra in cui ciascuna di queste ultime categorie, in realtà, cerca di rovesciare l'altra a proprio favore (e allora sarà interesse dei partiti conservatori, per esempio, dimostrare che tali sono solo quelle che si ispirano alle ideologie otto/novecentesche ormai passate di moda e quelli di opposizione cercare di convincere l'elettorato che le prime fanno solo della archeologia politica). In questo caso diviene fondamentale soprattutto il ruolo di registi e attori di quel grande strumento che è il cinema in cui il ribaltamento di convincimenti generali può essere studiato a tavolino e degli

opinionisti che, attraverso lo strumento della vecchia carta stampata o quello più nuovo del web o dei media, possono orientare il lettore o l'ascoltatore da una parte o dall'altra.

Quindi che fare, se non accettare realisticamente e il meno acriticamente possibile la variabile politica nell'arte e nella cultura cercando di tutelare il più possibile la libertà artistica e mantenere la propria indipendenza di giudizio senza perdere il gusto per il bello e l'umano che tutto ciò offre?

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] La strategia di occupazione del potere della Democrazia Cristiana dal Dopoguerra fin dall'inizio colpì molti analisti politici, sia in ambito cattolico anche in senso critico come Ruggero Orfei, *L'occupazione del potere. I democristiani '45/'75*, Milano, Longanesi 1976; sia a sinistra, per esempio, con Giuseppe Tamburrano, *L'iceberg democristiano. Il potere in Italia oggi domani*, Milano, SugarCo, 1974.

[2] Nella "Proposta di progetto a medio termine" del Pci, Pubblicata da Editori Riuniti nel 1977, con introduzione di Giorgio Napolitano, si delineava già quel processo di cambiamento della società che il partito avrebbe avviato gli anni seguenti e, in particolare, parlando di educazione e cultura, dopo averli definiti "valori autonomi" e la seconda come "valore primario", invita a «rompere con la tendenza a collocare le attività ai margini dello sviluppo del paese»: 28 (che in fondo era concezione marxiana della cultura come sovrastruttura). Nella seconda parte, "politiche dello sviluppo civile" il programma entra più nel dettaglio delle iniziative da adottare nella scuola, nell'università e nella cultura in genere.

[3] Federico Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza 2023: 67. In realtà proprio nella parte finale del suo lavoro, lezioni tenute intorno al 1940, prima che si cogliesse in tutta la sua drammaticità l'estremizzazione dei nazionalismi, lo stesso storico avanza alcune riserve sulle derive di questa concezione. Nelle successive redazioni delle lezioni tenute nel 1940, lo stesso autore ha integrato chiarito meglio certe affermazioni perché non potessero mostrare ambiguità di sorta. Pertanto, ogni tentativo di trarre qualche legittimazione, sia pure indiretta, dalle analisi del grande storico mi sembra abbastanza inopportuna giacché le sue analisi sono volte solo alla ricostruzione del percorso storico che ha seguito l'affermazione dell'idea di nazione in epoca moderna, a partire dal Medioevo in poi, nel contesto culturale italiano e occidentale.

[4] Sull'avanzare nella società italiana di una cultura inizialmente fascista evolutiva, ma in realtà autoritaria e identitaria non è una scoperta recente. Già nel 1999 se ne accorse Roberto Chiarini, *La lunga marcia della destra italiana. L'integrazione passiva di alleanza nazionale* in "Nuova Storia contemporanea" Anno III n. 5 sett-ott.1999: 79-102, che passa da un ruolo antisistemico alla ricerca di una legittimazione all'interno del sistema con una propria cultura i cui riferimenti culturali sarebbero addirittura Tocqueville, Popper, Giddens, Touraine, Pasolini accanto ai tradizionali Celine, De Maistre, Nietzsche, Schmitt e altri.

[5] Ma, a prescindere che mentre capisco a che cosa servivano quelle due opere sopracitate intendo meno quale interesse possano avere i siciliani a recarsi così di fretta a Reggio Calabria e i calabresi a Palermo, quando le direttrici di movimento di queste due regioni dal Dopoguerra in poi sono chiaramente manifestate da Roma in su, dalle migrazioni agli affari, alla politica...perfino alla criminalità, la domanda sta sempre dove si troverebbero i soldi e capacità realizzatrici in una situazione politica, economica e sociale in cui le disponibilità finanziarie sono assolutamente inferiori da quelle che in proporzione caratterizzarono le varie compagini politiche e amministrative nel territorio in altre epoche storiche (pensiamo alla ricchezza dei banchieri lombardi e fiorentini, alla prosperità della repubblica veneziana, alle disponibilità pontificie per tacere delle risorse senza limiti degli imperatori romani). Troppo importante appare che molti oggi si chiedano se non ci sarebbero altre cose da fare prima sia in Sicilia sia in Calabria...ma è evidente che il bisogno di lasciare un'impronta vasta della propria esistenza e una traccia del passaggio di una cultura, prima di tutto politica, sia superiore a tutto e sia troppo importante per non apparire slegati da un passato con cui si vorrebbe rivendicare una continuità e fondare pure un'identità.

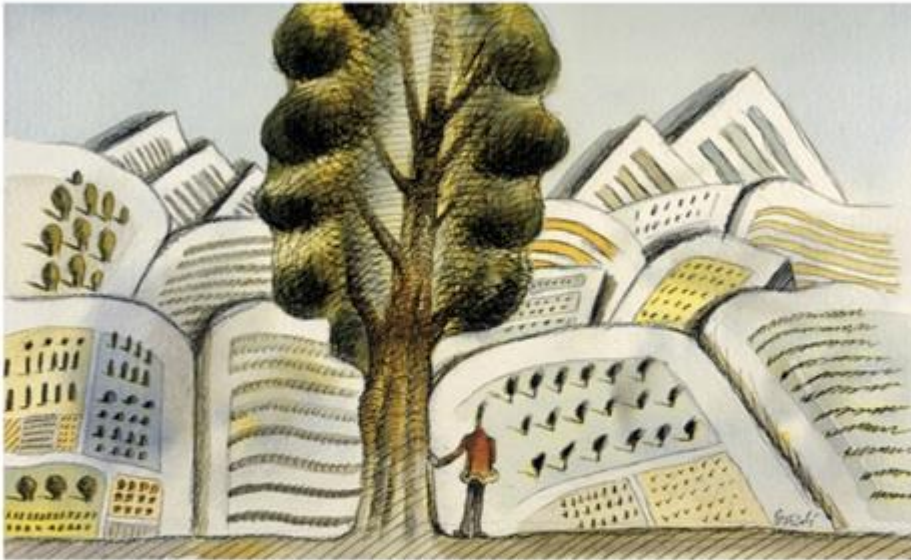
3 Nella Capitale, per esempio, gli amministratori si sono convinti che si poteva ovviare a questa contraddizione mettendo, come si suole dire, la polvere sotto il tappeto, ossia limitandosi a ripulire il centro storico in modo che tutta la città si specchiasse in esso pur lasciando la periferia nel degrado, magari nella speranza che lì non arrivasse alcuna traccia dei viaggiatori: non si erano fatti i conti che ormai nel centro si fermano solo i turisti benestanti, mentre gli altri, che costituiscono la maggior parte del flusso, preferiscono le sistemazioni logistiche più economiche che si trovano proprio nelle parti più periferiche di Roma che si vorrebbero nascondere perché è più evidente il degrado urbano, come mostra l'affollamento delle metropolitane e dei mezzi pubblici che da quelle portano i visitatori a Fontana di Trevi, a Piazza di Spagna, ecc..

[7] Aldo Aledda, *Turismo e populismo culturale. Il caso dell'Opera lirica* in "Dialoghi Mediterranei" n.50, settembre 2022.

[8] A onore del vero non tutte le produzioni dell'Arena di Verona hanno mostrato la tendenza a farsi manipolare da registi e commentatori tendenziosi, proprio quelle successive all'Aida si sono rivelate impeccabili e ineccepibili anche sotto il profilo registico e scenografico, segnatamente il Barbiere di Siviglia di Rossini e la madama Butterfly e la Tosca di Puccini, rispetto alle quali registi e scenografi si sono rivelati veramente un valore aggiunto.

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.

Ripescaggi” d’opere: da Eco a Périer, a Ortese



Umberto Eco
La memoria vegetale
e altri scritti di bibliofilia

i Delfini


La nave di Teseo

di *Franca Bellucci*

Viviamo forse tra esperienze eccezionali? Rifletto sulla sensazione di eccezionalità, mentre constato come la segnalazione di punti di vista espressi da tempo, ma finora trascurati, si infittisce e si moltiplica, cavalcando ricicli e riproposte. Un effetto lanciato verso una corsa – la “storia globale” – così liberatoria, da aver abolito impacci e confini? Ma la nuova condizione indirizzata alla “globalizzazione” è già sconfessata duramente, tra reindirizzamenti di merci e materie, nel tempo attuale. Ricordo “le primavere arabe”, i movimenti nella fascia maghrebina del 2011 – accesi nella coda dell’anno 2010 – che nei commenti diffusi avrebbero acceso protagonismi “all’occidentale”, provocati sia dalla facilità di connessione, interpretata come prodromo di nuova aggregazione, sia dalla visuale, che da quel tempo sarebbe stata dilagante, sulle “nostre” “magnifiche sorti e progressive”: non fu così, e gli accadimenti, di allora e forse concatenati fino all’oggi, sono poco perspicui.

Risulta evidente, intanto, il moltiplicarsi di versioni, scritte o iconiche, che con una certa rapidità vengono composte in narrazioni, con una produzione e esposizione di opere, cui seguono ritiro e stoccaggio, che vanno accelerando. Una febbre dei produttori, presso le varie editorie, che vuole intercettare quella delle platee, e che ignora la distanza tra cultura e divulgazione, senza afferrare ampiezza e consistenza della comunicazione e della crescita – o decrescita – culturale. Tutto questo produce “novità editoriali”, intrusioni in comparti settoriali nuovi, più spesso prodotti reclamizzati che durano lo spazio di una settimana. Il lettore, pur appassionato come io stessa mi ritengo, è sconcertato. Quasi in una esperienza di deragliamento. Sono per altro consapevole di consumare letture senza pratica delle considerazioni che guidano la produzione. Vale la pena, se voglio farmi un’opinione, che mi attenga agli autori di cui più apprezzo la visione, per ampiezza e attualità.

Tra questi, tengo a portata di mano Umberto Eco, già testimone di vita civile autorevole nel mondo, ma in particolare semiologo di grande prestigio: egli ha analizzato a fondo le variazioni nel messaggio e nella percezione, indotte dalle tecnologie comunicative via via affermatesi. Senza fare studi sistematici sulle sue opere, ho cercato spesso il suo punto di vista da quando, nel 1969, a Firenze, presso Giacomo Devoto, lo conobbi, essendo già così autorevole sul piano internazionale da essere il fattivo tessitore che dava vita alla Società internazionale di semiotica. Egli ha teorizzato con coerenza sul messaggio interdisciplinare, con un excursus di esperienze che ha incluso le pratiche tecnologiche e conosciuto le esperienze commerciali: un’esperienza, che rende anche più autorevole lo sguardo che si rintraccia rivolto all’interpretazione complessiva, sintetizzato poi in una figura iconica e sovratemporale, per esprimere come opera l’esperienza umana della conoscenza.

Questa immagine – guida, scartata dichiaratamente la figura dell’albero, così inflazionato nelle genealogie “dei padri fai da te”, sceglie dell’albero il fondamento nascosto: è il rizoma, vitale e spiazzante, che corrisponde alla funzione della conoscenza. Il rizoma, dice il filosofo, è da osservare e imitare con rispetto, rete di nodi capaci, pur senza garanzie preventive, di «raggiungere tutti gli altri nodi... All’interno del rizoma, pensare significa procedere a tentoni *attraverso congetture*». La ritrovo nel grande volume che raccoglie gli scritti di meditazione più complessiva (sezione *Autobiografia intellettuale*: 3-73, 45, in *La filosofia di Umberto Eco*, La nave di Teseo, 2021 – essendo la prima edizione, nel 2017, in lingua inglese, presso la *Library of Living Philosophers*). È un’immagine feconda e coraggiosa, che sprona a non temere il nuovo: un incitamento anche contro le mie esitazioni.

Come immagine-simbolo, il rizoma è incoraggiamento che accende la mente, tuttavia acronico, fuori del tempo. Ma come entrare nel merito di quello che accade nel tempo attuale, fervido di tecnologie, ma contraddittorio e febbrile? È più corrispondente alla domanda inquieta, sensibile ai congegni del vivere e del comunicare odierni, un’altra opera, la raccolta di Umberto Eco riedita nel 2016, dopo l’uscita nel 2006, *A passo di gambero*, sottotitolo *Guerre calde e populismo mediatico*. Le pagine, una «serie di articoli e interventi scritti tra il 2000 e il 2005» – così l’Autore nella nota introduttiva, intitolata *I passi del gambero* – dedicano riflessioni puntuali, anche se in tono brillante, al percorso nel complesso considerato retrogrado, come suggerisce il titolo, evidenziatosi dall’11 settembre 2001: per il filosofo, le guerre in Afghanistan e in Iraq, e, in Italia, l’ascesa al potere di un

partito-azienda, hanno corretto rapidamente la speranza di progressiva distensione globale concepita con la demolizione del muro di Berlino. È una storia, Eco prende atto, che va all'indietro: "trionfalmente" ripropone guerre guerreggiate, nonché «una nuova stagione delle Crociate con lo scontro tra Islam»; propone insomma guerre e alimenta miti razziali e contenziosi, quali già conosciuti nel passato.

Le riflessioni riguardano l'oggi, la mia sensazione che ho definito di deragliamento, in modo significativo. Ne induco che non è questo un tempo eccezionale, ma certo entrato in una modifica significativa di mezzi, di tecnologie per esprimersi e per essere contattati, che cambia la relazione tra produttori, fruitori, diffusione di dati.

È infine in un contesto del genere, che per gli stessi operatori, sperimentando prassi e seguendo correnti, il passato si ripropone con nuova forza. La produzione culturale, infatti, accelera i cicli, con proposte incalzanti. Nel saggio *Sulle spalle dei giganti* (già in "Conversazione su letteratura, musica e cinema" del 2001), Eco riprende l'immagine, l'aforisma che, riproposto da alcuni studiosi del secondo Novecento, ci è divenuto familiare. Eco lo ripropone, in tracce che vanno molto indietro nel tempo, forse al XII secolo o anche oltre. In particolare tratta, però, che cosa sia "moderno" (e già "modernus"), distinguendo la forma, recente, e il concetto, che si affaccia in un'interessante storia culturale intermittente. In particolare, Eco ricorda che nella secentesca *querelle des anciens et des modernes* si preferiscono le opere contemporanee come più mature di quelle antiche. È stato episodio recente la costituzione dei "poeti Novissimi", sulla scia dei "poetae novi" del tempo di Catullo, ricordando forme di competizione accadute, sia rispetto ai padri che rispetto agli antichi.

Talora, continua Eco, esiti di alta, nuova creatività si sono dati: Dante, che già sa dei nuovi volgari in varie aree continentali – l'innovazione competitiva sembra muoversi da grammatici irlandesi nel VII secolo –, è consapevole di essere «innovatore in quanto inventore di un nuovo volgare». È però Darwin lo studioso che «uccide i suoi padri biblici eleggendo a giganti le grandi scimmie antropomorfe»: per altro essendoci intorno tendenze opposte, «riappropriazione del passato, dai preraffaelliti ai decadenti», specie nel campo letterario e in quello artistico. Un gusto compiaciuto di superamento del tradizionale ha caratterizzato le avanguardie storiche di inizio Novecento. E oggi? Si genera un confronto politico nuovo, con i mass-media e le loro applicazioni, che «hanno generato la compresenza e l'accettazione sincretistica», in qualche modo uno specifico "politeismo". D'altra parte, in un altro saggio della raccolta, *La perdita della privatezza*, proposto per il convegno sulla *privacy* organizzato da Stefano Rodotà nel 2000 a Venezia, il filosofo prende atto che Internet va cambiando i confini delle abitudini – il guardare e il guardarsi cioè cambiano, cambia la riservatezza – e espone ogni soggetto, umano o impresa, a nuove lucrazioni, in particolare tramite i cookies e "le altre mirabilia tecnologiche" «che permettono di raccogliere informazioni su ciascuno di noi»: si materializza, può ben dirsi, il *panopticon* di Bentham.

Un incoraggiamento sostanziale, quello che ricevo da Umberto Eco eletto a mentore, a non perdere né entusiasmo né ricerca di senso nel continuare la mia applicazione di lettrice: magari in associazioni anche non lineari, e che attraversino più terreni, come culture, come geografie, come archivi, come supporti. La ricerca del contesto è importante, a partire dall'autore: ma i contatti e i contrasti travalicano la sua stessa scelta operativa. E tanto più sono labili i contenitori tracciati intorno alle produzioni culturali, spesso mappe sintetiche per finalità di semplificazione e adeguamento alle richieste sociali: vengono a mente i ricordi scolastici, i "bignamini", per altro in vigore dal 1931.

Su questa falsariga mi sento incoraggiata, ma in quanto inserisco articolazioni nella mia determinazione. Sembrava che le tecnologie facilitassero le relazioni tra soggetti e culture: di fatto non è andata così. Ritrovo i nuovi impacci e l'intreccio di illusioni in una recente lettura, una relazione di viaggio in forma epistolare appena pubblicata: di Tommaso Giartosio, *Tutto quello che non abbiamo visto. Un viaggio in Eritrea*. Il reportage ammette lo spiazzamento dell'autore ripercorrendo una storia politica ammessa violenta – esperita nei singoli personaggi descritti come colonizzazione, o annessione, o emigrazione, – ma che pure nel vissuto del cronista lascia adito all'empatia. La vicenda è calibrata sulle tecnologie contemporanee. Certo, nel Paese – per altro ancora politicamente instabile – la condizione di accesso alle piattaforme social pone limiti al visitatore. C'è, a dispetto di

tutto, un lieto fine, un esito finale non negativo malgrado i condizionamenti: «...Noi, essendo sempre sconnessi, *dropout*, ..., esclusi dallo spazio virtuale, per amore o per forza dovevamo riscoprire la virtualità dello spazio reale». Non è però vietata la macchina fotografica: e dall'esercizio, indispensabile, del guardare e del guardarsi, inaspettatamente consegue nell'autore, già disinteressato ai selfie, il gusto invece di scattarli, scoprendone perfino il valore "filosofico": «(il selfie) costringe a interrogarsi sulla propria idea di sé e sul proprio posto nel mondo».

Nell'insieme è, anche questa, una lettura che testimonia quella "sollecitudine", che è prima apertura, personale, ma indispensabile a dare spazio all'interesse. Inoltre, altro punto interessante è che il terreno su cui l'esperienza dell'autore si propone è "globale": intendo marcare, cioè, che, quale che sia la disciplina che gli accordi – o disaccordi – tra Stati determinano nei domini, per le attuali reti, la disponibilità ad aprirsi e confrontarsi è segno di buona impostazione delle relazioni. Certo, osservo, quello che appare un "lieto fine", nel senso di un'acquisizione utile, anche se imprevista, consegue alla casualità per i singoli. Si allarga lo iato tra chi interviene come controllore delle tecnologie, o come dominatore delle risorse complessive, e chi, pur consapevole delle sue aporie, pure si applica a coltivare relazioni umane, accettando di incanalare le sue acquisizioni in direzioni impreviste.

L'incoraggiamento a affrontare nuove letture, vale anche se si tratta di opere di poesia? Ho l'abitudine di leggerne, se edite in lingua italiana – o perché scritte in tale lingua o per intervento di buoni traduttori –. Ma al momento, di fronte alla raccolta che vorrei leggere – di Odilon-Jean Périer, *Carmi*, 2023, Lorenzo de' Medici Press; tradotta dal francese, essendo belga l'autore, da Ilaria Guidantoni, intellettuale esperta e sensibile – lo slancio si risolve in dubbio. Ma ho buoni motivi. È questa la produzione quasi complessiva di un autore belga (1901-1928). La traduttrice acclude pure una biografia essenziale, e una sintesi interpretativa che dà un primo quadro suggestivo sull'autore (*Odilon-Jean Périer, poeta della poesia*, cui segue la biografia: *La sua storia*). Ma rarefatte sono le mie conoscenze sull'area belga, e l'opera, incuneata negli anni a ridosso del Primo conflitto mondiale, sembra, stranamente, elusa nella cultura prevalentemente esposta. L'autore è rimasto ai margini, così che le sue opere non sono state incluse negli -ismi dell'ambito letterario. Una novità, dunque, inaspettata, senza prontuari che sostengano chi legge. Ma, dopo le considerazioni già fatte, non è questo un motivo sufficiente a desistere. Anzi, la speranza è che, nella prassi delle comunicazioni, davvero si confrontino più intimamente le arti, stimolando la stessa scienza, di qualunque ambito, a procedere con cautela e con apertura filosofica. Procederò, dunque, nell'avventura. Leggendo, cercherò di ascoltare l'autore e di riferire le considerazioni scaturite, pur senza pretese, con intima alacrità, cercando i nodi essenziali.

È certo un percorso delicato leggere, appuntare commentando, offrire ad altri il commento su un autore di nuova proposta. Tuttavia l'attesa subita da questo autore è da interrompere, in qualunque modo: risale al 1957 la ricerca, vedo attivando esplorazioni più accurate in internet, in base alla quale il Museo della letteratura del Belgio lo ha potuto indicare ufficialmente tra i grandi autori. Allora erano stati compiuti studi sistematici, anche controllando il testo con gli eredi dell'autore, morto nel 1928, a opera della studiosa Madeleine Defrenne, così che della profondità dello scrittore si hanno certi riscontri [1].

Era tuttavia prevalso il silenzio: ma forse non per tutti. Ora, si constata, il film del 1987 di Wim Wenders, in Italia conosciuto come *Il cielo sopra Berlino*, aveva usufruito di opere di Périer, sia del suo romanzo breve *Le Passage des anges*, del 1926, sia del poema *Le combat de la neige et du poète*, in non minor misura, come già era stato valutato, delle *Elegie Duinesi* di Rilke (1923). Inoltre, si ritiene che del modello sia stato consapevole Peter Handke, sceneggiatore del film, che, per la sua poesia, nel 2019 ha conseguito il premio Nobel. Il poeta belga viene dunque ora messo a fuoco, a partire dall'intreccio che ha operato tra testimonianze, accadimenti e poesia. Egli ha radicato profondamente la sua poesia nel flusso della vita: adattandosi, se così si può dire, poi a scrivere, ma conservando nella forma scritta la caratteristica sonora, fluente del momento compositivo intimo (in francese, questo è "*poésie*", laddove la forma cristallizzata nello scritto è "*poème*"). "Fluente" non è qui parola casuale: se Périer ha elaborato la sua sensibilità aprendosi al Simbolismo francese, ha però tenuto lo sguardo e le radici in Belgio: le vie d'acqua, osservate e assimilate in metafora, sono la sua

esperienza viva, come in generale lo è l'esperienza dei paesaggi e della vegetazione. Un'altra esperienza forte, basilare, metafisica e artistica, era anche l'aver scritto sulla "psicologia vegetale": lo annota Ilaria Guidantoni nella presentazione essenziale, a cui rimando.

Come il recupero di Périer è certo legato al privilegio delle letture compiute, quasi in un "varco" imprevisto, secondo il lessico montaliano, dagli intellettuali contemporanei che abbiamo indicato, si propone come un'area di meditazione ineludibile la "meditazione sugli angeli" cui egli è stato sensibile: gli interpreti davvero dediti, profondi, dovranno affrontare questo aspetto, che pervade l'opera di Périer. È cioè da approfondire, al di là della biografia – in cui la negoziazione con le religioni positive, specie il Cattolicesimo, è attestata –, il raffronto a tutto compasso sulle modulazioni culturali sfaccettate dell'epoca, più fluide, partecipi e intercontinentali di quanto ora si sintetizzi. L'approccio complesso e sincretico di Périer indirizza verso le interpretazioni che gli studiosi di etnologia e di psicologia stavano compiendo, tra XIX e XX secolo: verso Jung piuttosto che verso Freud, verso le ricerche etnologiche contemporanee e verso il gusto dell'arte, particolarmente quella calligrafica orientale, cui si ispirano i suoi disegni.

C'è una complessa spiritualità, nell'approccio di Périer al mondo, animato, inanimato, verificabile o immaginabile nelle direzioni sincronica/ diacronica, non inscrivibile in mere leggi di causalità: risulta, leggendo l'autore, la forza dei raggruppamenti di religiosità sincretica e dei circoli cosmopolitici, realtà culturali sul cui percorso vorremmo maggiore attenzione nelle narrazioni storiche complessive. Finora infatti tali articolati interessi sembrano essersi vanificati, alla soglia del Primo conflitto mondiale, proprio subito dopo aver dato luogo, tra XIX e XX secolo, a congressi, testimonianze, richieste di riforme civili e religiose; per altro, dopo aver censito in questi movimenti, grande, qualificata presenza di donne. Insomma, ripeto, il recupero di questo intellettuale dovrebbe essere anche un'occasione per guardare più a fondo nella contemporaneità e per procedere senza reticenze alle sintesi.

Fisso qui le mie sensazioni di prima lettura: oltre, ci sono nodi da affrontare con autentiche ricerche. Non può dirsi che "angeli" sia, in Périer, concetto – metafora: forse, parola – indizio di quanto, essenziale e anteriore all'uomo, sfugge ai limiti linguistici, che pure sono strumento grande, caratterizzante dell'umanità: e pacifico strumento. Indizio di comprensione e soccorso, "angeli" potrebbe essere forma tra vita e amalgama che aspira alla vita, con propri impulsi. Una forma che è certo *pietas* – cioè accettazione sofferta dello scarto generazionale – e *sollecitudo* – cioè promozione, in sé, dei bisogni altrui. Gli "angeli" di Périer stanno in una scala che dà principio vitale a arte, conforto, rammemorazione. La scelta del termine, per questa speranza sincretica, andrà attentamente osservata nei repertori – tutti da valorizzare – dell'epoca. Tuttavia non è inopportuno, in una lettrice, come sono, italiana, il richiamo alle predilezioni iconiche di post-Rinascimento: angeli grandi e piccoli, guida e tentazione; la grande, inquieta, visionaria intesa tra Pontormo e Rosso Fiorentino, su creature tra cielo e terra, prima dello sguardo basso del Caravaggio.

In qualche modo gli "angeli" di Périer sono creature prossime agli alberi, creature che non solo testimoniano l'amore dell'autore per la natura, ma sono entità vive, plurivalenti e sincretiche, forme di vita e d'arte che permeano il pensiero filosofico del poeta e la sua visione dell'arte, costellando e travestendo il paesaggio che osserva. Ma gli interessi si annodano intorno alla traccia profonda della classicità, tradizione che il poeta arricchisce, secondo una sensibilità contemporanea. Fisserei una tale sensibilità classica in epoca anteriore agli anni Trenta – i vortici degli influssi sono definiti – come vissuta con sguardo etnologico, specie intorno a James Frazer: in Italia, il corrispettivo indicherebbe intellettuali come Lauro de Bosis, primo traduttore di Frazer, la visionarietà del pur vecchio Arturo Graf, cui consegue Augusto Monti, il rigore problematico di Gaetano De Santis. È stato notato come il poeta belga onori, come archetipo di poeta e di cultura letteraria, Omero. Io, via via che leggevo Périer, ripensando a Odisseo tra i Feaci, quando è Demodoco che, in funzione di aedo, narra delle peripezie dei contemporanei eroi, ho ricordato come proprio l'eroe, protagonista non ancora identificato, si scherma allora con un lembo di veste: turbamento, certo, anzi contrasto di sentirsi rammemorato. Possibile immaginare, in quel tempo di velatura, in quello stato di presenza-assenza, il capovolgimento della percezione, lo scarto evidente, dal sé determinante a Troia, all'attuale aporia,

naufrago e vecchio supplice davanti a un popolo dotato di nome. Di lì a poco, da questo smarrimento, Odisseo uscirà e, presentatosi, sarà lui stesso novello, più perfetto aedo.

Tale, in un sentimento di inquieto e segreto misurarsi con le componenti del mondo, mi pare la postura di Périer: l'ascolto intimo della parola poetica, cui sono restituiti congrui il suono e la forma così da farne testimonianza pubblica, risalta in una testualità – il cui suono è reso con straordinaria aderenza dalla traduttrice – intessuta con il “voi” interlocutorio non meno che con l’“io”: «Mostratemi il cammino delle onde addormentate/ lasciatemi scoprire una riva sconosciuta;/ e che inginocchiandomi su queste spiagge perfette/ dal rumore di un poema e delle acque soddisfatte/ la grazia del mare aumenti la mia virtù» (*Preghiera per essere saggio*). Viene certo a mente l'allocuzione coeva di Ungaretti: «Lasciatemi così/ come una cosa/ posata...», che però dà questo timbro di conversazione scambievolmente al diario di guerra, *L'allegria*, mentre è contrassegno pervasivo in Périer.

Che cosa sia per il poeta belga l’“antico” sarà un punto importante, in una prossima revisione su questo aspetto della storia poetica contemporanea, per giungere a capire perché l'autore non sia stato valorizzato per tempo. In Belgio questo filone è in atto, intorno al recupero di Madeleine Defrenne [2].

È un fatto che nei componimenti di Périer è linguaggio corrente richiamare nomi e aspetti di antico: un esempio immediato può essere, nel poemetto più noto, *La lotta della Neve e del Poeta* l'episodio che, menzionata Parigi come memoria di gioia, è inscenato al Louvre: gli oggetti, visti dal poeta, in qualità di visitatore colto e sensibile, sono recepiti in una cultura appropriata, consona all'archeologia e alla ricostruzione culturale, anche simbolica, dell'epoca. Certo, il linguaggio classicista di Périer non è quello, calcato in ironia, degli autori – Joyce, Eliot *in primis* – che sono stati il perno della storia letteraria ricostruita dopo il Primo conflitto mondiale, tuttora narrazione perdurante: in loro si dispiega compatta, direi in maniera cinematografica, la conduzione borghese dei personaggi, nel copione dei vizi e virtù. Né l'antico è sbarramento al moderno, ambiti entrambi cari al poeta, e non di rado volutamente accostati. Riti e effetti non inattesi ripropongono episodi significativi d'antico. Nell'epilogo, per esempio, del poemetto appena citato, l'intervento del moderno è auspicato, ma nel riproporsi di forme rituali, proprie del sacro antico, con un effetto piuttosto fantastico che ironico: «Amici miei! / Bisogna che restiate in silenzio.../...Trenta rose di dinamite rallegrano il poeta./ Più libero riprendo la lode del freddo./ Che gli dei vengano!/ Ho finito tutto./ Ho previsto tutto./ La città di Eleusi è stata costruita con la neve».

Nel caso, il tono avvicina il poeta ai futuristi. E, in effetti, l'autore accoglie convinto le innovazioni della tecnologia, l'elettrificazione *in primis*: ma l'effetto che egli apprezza è mirato non alla distruzione, ma al recupero e alla cura, guardando con solidale pietà alle creature, di ogni tempo, di ogni classificazione. In mezzo c'è la guerra, il Primo conflitto mondiale, quella fase che include molti altri dossier di eventi, di culture, di brevetti e accademie – che non sono ancora sufficientemente annoverati come concomitanti. Per Périer la “guerra” non è un simbolo di progresso: è caos e sofferenza intorno ai quali più si avvertono gli angeli. Ecco come il poeta dà risalto al dolore, denunciando la distruzione della “città”, certo bellica e forse di Lovanio, – poiché il Belgio conobbe già nel Primo conflitto mondiale la guerra contro i civili –: «Una foresta d'angeli/ suona e cammina: è un organo. / Si fendono nebbie/ su tutta la mia città in rottami./ Dio! Il triste corpo/ tra questi muri, sotto queste corde! / Macerie. Scenari./...» (*Disastro*). Ripeto: in Périer frequente è la menzione di “angeli”, presenze altre e pietose, non attribuibili a specifiche tradizioni teologiche. Essi stessi, non di rado, sono in difficoltà, e vanno aiutati: ma anche, benevoli nella loro diversità, tali che indicano “spiagge” e “grazia” al poeta, così da aumentarne la virtù.

Lascio l'autore, non senza citarne quello che leggo come un madrigale d'amore:

«Tu lo vedi senza irritarti:/ la mia finestra bella e scura/ con i ruscelli del giallo Ottobre/ compete per la luminosità.// Immergi allora nel mio giardino/ le tue braccia bagnate da tenebre:/ il fogliame è più funebre/ che questi gesti incerti./ Sono qui due perfidie/ dell'estate. Ti informo/ già troppi antichi legami/ a questo incantatore ti legano. // Scuoti un po' i tesori/ impalpabili che essa ti dà,/ e attenderemo l'autunno/ come dei marinai al porto (*Complicità*).

Dopo tante considerazioni, insomma, non mi sorprende più lo sdoganamento della parola “ripescaggio” che, ripetuta a tutti i livelli, sta diventando luogo comune. Già internet rileva il lemma e diligentemente ne indica l’importanza economica, un’attività editoriale riguardante autori e autrici finora in disparte, che si ritiene divenuta ora redditizia [3]. Così mi dico, mentre anche sul supplemento culturale del «Sole 24 ore» di domenica 6 agosto 2023 il primo titolo, dedicato a Giorgio Caproni finalmente “scoperto” come pensatore immerso in un’ampia riflessione, indica nel sommario, quasi indicizzando: “*Ripescaggi*”. Ma come considerare quest’uomo, poeta-filosofo-maestro-musicista dall’animo libero, un intellettuale passato inosservato? Forse, concludo, tutto questo è davvero prova che la contingenza contemporanea calibrata sui media della tradizione novecentesca non ha costruito ancora, o non ha voluto costruire, gli archivi appropriati. Intanto, mi dico cercando di disegnare la panoramica che ora si va correggendo, ha tagliato il mondo in aree senza considerare le culture là dove il tenore degli scambi risultava in regime di egemonia commerciale. Né ha messo in conto che i commerci, per quanto assicurati da egemonie, non sono antitesi al fondarsi di culture, nelle aree sia pure tenute a vincoli. Anzi, si sono talora elaborate giustificazioni al disinteresse per le comunità che erano lasciate, e forse preferite, in disparte: presunti localismi, meticcianti, culture vernacolari che, tenuti in ombra, non mettevano in crisi interpretazioni considerate accreditate e solide. La crisi accade ora, con la disponibilità pronta di tecnologie che rendono facilmente accessibili archivi sonori non meno che visivi e che sono in grado di incrociare narrazioni con protagonisti, informazioni, schemi narrativi non consueti. Il 1° luglio del 2022 la scrittrice Michela Murgia, su «Vogue.it», spiegava il successo internazionale, con scene da fanatismo, della band sudcoreana “BTS” (ovvero “Bangtan Boys”): non un affare d’area, diceva allora, ma «difetto di etnocentrismo ... snobismo verso tutto ciò che non è espressione dell’Occidente in cui ci riconosciamo».

L’ondata dei riposizionamenti culturali, dei “ripescaggi” e delle ricostruzioni anche nei capitoli di storia è appena cominciato. Tutto questo è per ora caotico: e gli esiti sono imprevedibili. Una delle realtà più mistificate, per esempio, è quella dei Nativi Americani: un soggetto che è stato espunto dalla storia, con una operazione chirurgica che può aver falsato in molti aspetti le ricostruzioni, particolari e generali, invalse nel XX e XXI secolo. Nella narrativa e nella cinematografia, anzi, si sono creati filoni che hanno propagandato e inculcato una storia settoriale, che può definirsi non solo inconsistente, ma persino infamante: si sono surrogati i soggetti storici con miti stralunati. La compressione della loro civiltà fu contemporanea a quella afroamericana, nel corso del XIX secolo e nel passaggio al XX. Ma l’intreccio delle diverse documentazioni ora fa riaffiorare spezzoni di storie tanto importanti quanto nascoste. Noto per esempio che nel giugno 2023 ha avuto risonanza una iniziativa del musicista e musicologo Luca Sapia, con una trasmissione a puntate per la piattaforma Rayplaysound che, sostenendo la centralità attuale della “Black Music”, la cultura afro, rintraccia come questa fu oppressa e discriminata in USA, a partire dal tempo del Presidente Thomas Jefferson. Le indagini sui contatti di quell’epoca condurranno, credo, in breve all’oppressione che subirono gli stessi Nativi, che in molti episodi ebbero collegamenti con i movimenti afro.

Basterà correggere qualche margine della storia? Se questo trend, di aprire e incrociare archivi di varie espressioni, continuerà, e porrà in crisi a fondo l’attuale contenitore della storia, si potrà ricostruirne una più affidabile, o si incroceranno nuove derive e focolai di contese?

Nel gruppo degli autori di cui si annunciano riedizioni e ravveduti giudizi si nota, e con particolare frequenza, il nome di Anna Maria Ortese, valorizzata ora come non le era accaduto essendo in vita, lei che ha scritto opere profonde a partire dal 1932, ancora adolescente: un ripescaggio convincente, constato, rileggendone non di rado pagine, sempre feconde, nel punto di vista espresso. Ne colgo infatti via via la filosofia del mondo, congrua con uno sguardo che fluttua tra umanità e vita generale. Minimizzavo prima quei concetti, quando non solo le cronache, ma anche critici prestigiosi la velavano sotto indifferenza o incomprensione. Ora, nella contingenza presente, ho tra le mani l’originale “intervista – trattato filosofico”, tale mi piace definirla, intitolata *Corpo celeste* (Milano, Adelphi, 1997, scritti risalenti al 1974-1989). Del titolo si ritrova la spiegazione nella critica all’adulto, al suo linguaggio che progressivamente diventa povero e ottuso, quindi falso, che la induce

a dare rilievo al “fanciullo, e l’adolescente”: «Egli capisce ciò che l’adulto non capisce più: il mondo è un corpo celeste, e tutte le cose, nel mondo e fuori, sono di materia celeste, e la loro natura, e il loro senso – tranne una folgorante dolcezza – sono insondabili».

Come si vede, pensare il mondo nell’umano, e oltre l’umano, è un aspetto che avvicina questa scrittrice, certo in modo inconsapevole, al più antico Odilon-Jean Périer. La correlazione è suggestiva: ma credo sarebbe astorico affermare in modo precipitoso che l’esperienza è analoga. L’analogia non di rado è matrice di congiunzioni spurie. Le scelte di ognuno sono da situarsi nel contesto specifico, documentato: in particolare, nel richiamarsi a studi che hanno avuto sviluppi, interpretazioni controverse, manipolazioni e utilizzazioni ad opera del quadro politico, l’intercettazione degli ascendenti deve essere ben approfondita: così come farebbe il *connaisseur* nell’attribuire l’autore di un quadro.

Mi piace chiudere questa riflessione, lunga, inevitabilmente tortuosa – data l’attualità magmatica – con un brano di Ortese, credo significativo, dallo stesso libro, in cui l’autrice presenta, dell’uomo nella contemporaneità a partire dalla rivoluzione francese, l’ottuso sperpero del mondo:

«...Precipitò la grande Religione Economica. Un paradiso fu promesso a tutti: ma bisognava lavorare e distruggere in se stessi e tutto intorno la vecchia madre Natura, e la sua legge, e il complesso delle sue leggi. Fu fatto. Derivarono da ciò tutte le altre *religioni* del vivere, e nacque l’uomo moderno. L’uomo «occidentale» con la sua «cultura»: che, se guardi bene, è solo cultura del numero (dell’Utile). E del proclama. Sotto l’*utile* e il *proclama*, di tutti i miglioramenti, domina e lavora un solo signore: il Massacro. Tutta la Natura è fatta a pezzi, e venduta, mentre noi sogniamo la Felicità universale, e la Terra, sotto i nostri piedi, scricchiola».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Defrenne, Madeleine, *Odilon-Jean Périer*, Bruxelles, Palais des Académie, 1957 : <<https://www.arllfb.be/publications/essais/perier.html>>; Hougardy Maurice, Defrenne (Madeleine). *Odilon-Jean Périer*. [compte-rendu], in «Revue belge de Philologie et d’Histoire», Année 1958/ 36-4/ pp. 1324-1325. Numéro thématique: Histoire depuis la fin de l’Antiquité – Geschiedenis (sedert de Oudheid) <https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1958_num_36_4_2248_t1_1324_0000_2>).

[2] Hougardy Maurice, Defrenne (Madeleine). *Odilon-Jean Périer*. [compte-rendu], in «Revue belge de Philologie et d’Histoire», Année 1958/ 36-4/ pp. 1324-1325. Numéro thématique: Histoire depuis la fin de l’Antiquité – Geschiedenis (sedert de Oudheid) <https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1958_num_36_4_2248_t1_1324_0000_2>).

[3] Lugli, Ludovica, *Cos’è il ripescaggio di un libro* <https://www.ilpost.it/2022/03/18/editoria-ripescaggi-ditlevsen-fazi-adelphi/>

Riferimenti bibliografici

Caproni, Giorgio, *Il poeta è un minatore in cerca della verità (Ripescaggi. Nel volume «Sulla poesia», Giorgio Caproni, in una conferenza del 1982, spiega come scrivere versi significativi calarsi nelle gallerie dell’anima e lì attingere quei nodi di luce superficiali comuni a tutti)*. Tratto da: Giorgio Caproni, *Sulla poesia*, a cura di Roberto Mosenza, postfazione di Flavio Santi, Roma, Italo Svevo editrice, 2023, in «Domenica. Il Sole 24 Ore», 06/08/2023: I

Eco, Umberto, *Autobiografia intellettuale*, in *La filosofia di Umberto Eco con la sua Autobiografia intellettuale*, a cura di Sara G. Beardsworth e Randall E. Auxier (in lingua inglese), 2017, *Library of Living Philosophers*, a cura di Anna Maria Lorusso (in lingua italiana), Milano, La nave di Teseo, 2021: 3-73, 45

Idem, *La memoria vegetale e altri scritti di bibliofilia*, La Nave di Teseo, Milano 2016

Idem, *I passi del gambero* 2016, in Idem, *A passo di gambero – Guerre calde e populismo mediatico*, Milano, La nave di Teseo, 2016 (2006¹): 11–18, 14

Idem, *Sulle spalle dei giganti*, in Idem, *A passo di gambero – Guerre calde e populismo mediatico*, cit.: 467-492, 473 e 483

Idem, *La perdita della privatezza*, in Idem, *A passo di gambero – Guerre calde e populismo mediatico*, cit.: 119-133, 122.

Giartosio, Tommaso, *Tutto quello che non abbiamo visto. Un viaggio in Eritrea*, Torino, Einaudi, 2023
Guidantoni, Ilaria, *Odilon-Jean Périer, poeta della poesia*, in *Carmi*, cit.: 5-122
Ortese, Anna Maria, *Corpo Celeste*, Milano, Adelphi, 1997
Périer, Odilon-Jean, *Carmi*, (titolo originale: *Poèmes*) tradotti da Ilaria Guidantoni, Firenze, Lorenzo de' Medici Press, 2023.

Sitografia

Defrenne, Madeleine, *Odilon-Jean Périer*, Bruxelles, Palais des Académie, 1957
: <<https://www.arlfb.be/publications/essais/perier.html>>

Hougardy Maurice, Defrenne (Madeleine). *Odilon-Jean Périer*. [compte-rendu], in «Revue belge de Philologie et d'Histoire», Année 1958/ 36-4/ pp. 1324-1325. Numéro thématique: Histoire depuis la fin de l'Antiquité – Geschiedenis (sedert de Oudheid)

<https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1958_num_36_4_2248_t1_1324_0000_2>

Lugli, Ludovica, *Cos'è il ripescaggio di un libro* <<https://www.ilpost.it/2022/03/18/editoria-ripescaggi-ditlevsen-fazi-adelphi/>>

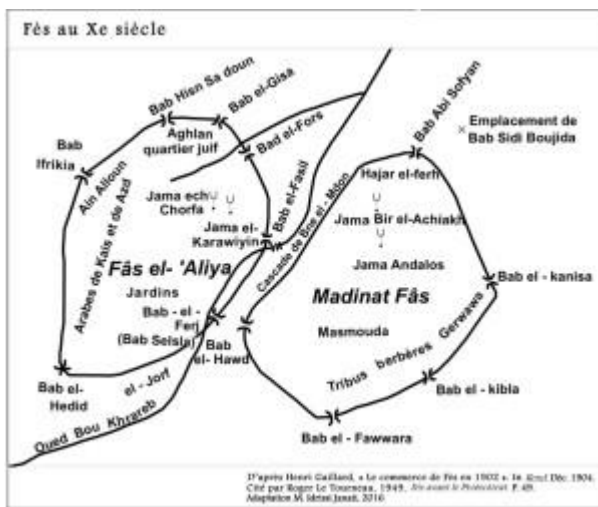
Murgia, Michela, *Gli idoli del K Pop, sono le nuove icone della moda. E Michela Murgia ci spiega perché*. News 1 luglio 2022 <<https://www.vogue.it/news/article/lisa-taehyung-kpop-moda-michela-murgia>>

Settimini, Marco, *Odilon-Jean Périer. Ritratto* (“*Tutti avevano visto degli angeli... Su Odilon-Jean Périer, il poeta che ha ispirato “Il cielo sopra Berlino” ma che nessuno si azzarda a citare*”) in «Pangea News» 02 dicembre 2019 <<https://www.pangea.news/odilon-jean-perier-ritratto-settimini/>>

Sapio, Luca, *Afroamerica. Blackmusic revolution – 22. 6. 2023* (6 puntate) <https://www.raiplaysound.it/programmi/afroamerica-blackmusicrevolution>

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).

La Médina de Fès: Territoire patrimonial de mobilités et de rencontres de cultures méditerranéennes



di Abdelali Binane, M'hammed Idrissi Janati

«Fès n'est qu'un poème de palais, de fontaines, de souks, de cimetières fleuris dans l'un des plus purs paysages du monde, où tout parle à l'âme, où la conscience chrétienne et civilisée reste profondément troublée et se sent, peu à peu, conquise par ce sens d'un Divin qui n'est pas le sien, par cette sagesse dans ce faste et cette heureuse mélancolie, et ce respect que, sous un autre ciel, Florence nous inspire... » (Camille Mauclair et Jean-François Bouchor, 1930, *Fès, Ville sainte*: 13).

L'âge du cosmopolitisme précolonial

Une lecture de la carte toponymique de la Médina de Fès vers le Xe siècle, réalisée en 1904 par le diplomate et orientaliste français Henri Gaillard et reprise en 1949 par Roger Le Tourneau – historien spécialiste de la Médina de Fès où il y avait vécu –, montre clairement que l'histoire du peuplement de cette cité est celle de vagues de populations plurielles venues successivement pour y résider de manière définitive. Cette pluralité trouve son origine dans le fait que, depuis sa fondation, Fès a fonctionné comme carrefour du commerce transnational articulant trois ensembles: l'Afrique subsaharienne, l'Orient arabe et musulman et le nord de la Méditerranée.

En effet, depuis sa fondation vers la fin du VII^e siècle, la Médina de Fès a évolué dans un réseau d'échanges où ont circulé hommes, marchandises et valeurs, avec une intensité variable au cours des siècles (Idrissi Janati, 2017).

Originellement, la population de cette cité était berbère, du moins en ce qui concerne la ville primitive – dite *Madinat Fâs* sur de la rive droite [1] –, fondée par Idriss 1^{er} vers 789. A ce propos, Roger Le Tourneau note dans sa Thèse *Fès avant le Protectorat* que «la toponymie conservait le souvenir de cette première occupation berbère. Le nom de la mosquée des Achiakhs est lui-même caractéristique; les Cheikhs ce sont évidemment les notables berbères qui, le soir, sont assis au temple et délibèrent» (Le Tourneau, 1949: 41).

Durant le VIII^e siècle, des familles d'origine arabe y sont venues de Kairouan, de Tlemcen et d'autres villes et pays musulmans (Sicile, Irak, Syrie, Yemen). Elles ont investi la rive gauche de la cité, baptisée *Fâs el-'Aliya* (Fès la haute), devenue par la suite '*Adouat Karawiyin*'. D'autres familles venues d'Andalousie ont résidé à *Madinat Fâs*, devenue '*Adouat Andalous*'.

Des populations juives y seraient venues dès le X^e siècle, puis au cours des XIII^e et XIV^e siècles, notamment suite à la Reconquista qui a chassé d'Andalousie des nombreuses communautés

musulmanes et juives. Ces dernières ont investi *Fâs El- 'Aliya* sur la rive gauche de la cité, où elles avaient leur propre *Aghlan* (quartier), appelé, de nos jours encore, *Foundouk Lyeihudi* (caravansérail du juif). Ces juifs étaient nombreux, dit Roger Le Tourneau, et leurs quartier ne semble pas avoir été aussi nettement séparé du reste de la ville que les quartiers juifs du Maroc moderne (Le Tourneau, 1949: 44).

L'une des portes de *Madinat Fâs* sur la rive droite portait le nom significatif de *Bab el-Kanisa* (la porte de l'Église). Ce toponyme est l'une des incidences topographiques de la diffusion du christianisme à Fès où l'évêque et le personnel de l'église étaient certainement des figures de la société locale durant les premiers âges de la cité.

Avec la construction vers 859 de la *Karawiyin* – grande mosquée de la ville, mais aussi la première université au monde, bien avant la Sorbonne et Oxford – Fès devient un centre religieux et intellectuel dans le monde musulman (Gaillard, 1905) qui revêt aussi une signification sacrée. Elle n'a cessé de «fasciner et d'inspirer un sentiment de sacré (et) fut le confluent de multiples courants de la spiritualité musulmane, de la science religieuse, de la bénédiction (*baraka*) et de l'ascendance prophétiques» (Vimercati Sanseverino, 2014). En effet, augmentée par des saints venus de divers lieux du Monde musulman – parfois accompagnés de certains de leurs adeptes –, la sainteté en Médina de Fès n'a, en effet, cessé d'évoluer avec l'évolution de la Cité depuis sa fondation jusqu'au l'avènement du Protectorat et dont «le savoir initiatique a été reçu et diffusé dans les *Zaouïas*». Organisées autour d'un modèle de *sainteté* et présentent dans plusieurs quartiers de la Cité, ces *Zaouïas* constituaient des espaces communautaires qui ont marqué l'histoire de la Médina de Fès et qui avaient donné à plusieurs visiteurs-voyageurs l'envie d'y rester définitivement. Aujourd'hui, les traces architecturales de ces lieux marquent toujours la topographie de la Cité (Vimercati Sanseverino, 2014: 13).



L'une de ces *Zaouïas* est la *Zaouïya Tijâniyya* fondée, vers la fin du XVIIIème siècle par le savant et voyageur Ahmed al-Tijâni. Ayant enrichi l'espace de la sainteté de la Médina de Fès, cette confrérie soufie a renforcé le rôle de cette Cité comme capitale marchande en Afrique, en mettant en place une «économie spirituelle transnationale» (Berriane, 2013: 21). Suite à l'ancrage territorial de cette *Zaouïya*, le peuplement de Fès fut enrichi à nouveau par l'arrivée de populations originaires des pays africains subsahariens, à partir du XVIème siècle.

Au XIVème siècle, la carte toponymique et socio-démographique de la Médina de Fès a changé d'échelle. les Mérinides (gens de la tribu des Bni-Merine), prennent le pouvoir et Fès devient de nouveau capitale politique du pays. Ces nouveaux sultans préfèrent, en revanche, construire leur

Fès des années 1920



Source: Henri Prost, Plan d'aménagement de Fès, 1914; Michel Plassera, Schéma directeur de Fès, 1981. Adaptation: El-Hamoudi El-Mouss, 2017

Dans ce nouvel ordre urbain, la «Cité de l'époque précoloniale va subir un changement culturelle et symbolique de son signifié et de son usage. L'emploi du mot *Médina* s'institue comme nouveau vocable générique dans la langue française. Il sera adopté, pour désigner non plus comme le mot arabe, la Cité dans son unité, mais seulement l'une de ses parties: la ville indigène ou la ville arabe, à l'opposé de la ville européenne, selon un discours savant » (Idrissi Janati, 2002). Dans certains écrits, le toponyme *Médina* désigne aussi le vieux (*Fès el Bali*) opposé au nouveau (la *ville nouvelle*); alors que les auteurs du 1^{er} *Schéma directeur d'urbanisme de la ville de Fès* –réalisé en 1980 avec la participation de certains experts de l'Unesco et du PNUD- ont préféré de parler de «*Ville ancienne*» (Royaume de Maroc, 1980).

Les vides laissés par les départs des familles citadines ont été remplis par des familles fraîchement venues de la campagne et ayant un autre mode de vie et de rapport à l'espace. Ce processus a été favorisé par la souplesse du marché locatif et sa forte adaptation aux conditions financières des nouveaux arrivés. Au cours de la période 1960-1970, la ville ancienne a atteint son chiffre de population le plus élevé : 182.000 habitants selon le RGHP de 1971 et 196.000 habitants selon le RGHP 1982. Le double mouvement de déménagement *de* et *vers* la Médina de Fès a donné lieu à une métamorphose de la carte sociodémographique de celle-ci.

Patrimonialisation et cosmopolitisme et nouvelle forme de rencontre culturelle

Au Maroc, plus particulièrement à Fès, le débat sur les enjeux du modèle d'organisation de la ville institué par Lyautey reste encore ouvert. Aux yeux de certains chercheurs cette séparation relève d'un registre sécuritaire. La sociologue américaine Janet Abu Lughod – connue pour ses contributions à l'histoire et la sociologie urbaine des villes du Monde arabe – avait, entre autres, postulé l'idée d'un apartheid urbain. Toutefois, on peut lire aussi dans ce choix d'organisation urbaine une mise en place d'une logique patrimoniale concrétisée par un dispositif technique: Service des Beaux-Arts et des Monuments historiques. La mise en œuvre de la doctrine urbanistique de Lyautey a permis à la cité médiévale de Fès de garder – contrairement à plusieurs de ses sœurs du Monde arabe – ses éléments ethnoculturels et de préserver sa trame urbaine en impasses héritée depuis sa création.

En 1976, l'Unesco proclama la Médina de Fès «Trésor culturel de l'Humanité» et lança une campagne internationale de sensibilisation à sa patrimonialisation. Parallèlement, les études pour le 1^{er} Schéma Directeur d'Urbanisme de la ville de Fès (SDAUF) furent engagées par une équipe universitaire nationale pluridisciplinaire, avec l'aide du PNUD et la participation d'experts de l'Unesco. Ce SDAUF – approuvé en 1980 – a recommandé la patrimonialisation de la Médina avec une logique de la centralité qu'il proposait d'y appliquer. Un «Plan de sauvegarde» de la Médina a été conçu suite à son inscription par l'Unesco, en 1981, sur la liste du Patrimoine Culturel de l'Humanité. Lors des campagnes électorales des années 1980, ce fait patrimonial fut largement mobilisé dans les récits de

justification des candidats, notamment ceux affiliés au parti politique le plus enraciné dans la Médina de Fès à l'époque, l'Istiqlal qui se dit «conservateur» (Idrissi Janati, 2020).

En 1981, l'Unesco inscrit Fès sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité. On peut voir dans cette patrimonialisation à la fois une sorte de reconnaissance de la ville et du retour de la ville dans un processus de «cosmopolitisation», à l'instar de ce qu'a montré Ola Söderström (2010) pour le cas de la ville de Palerme. La formule « patrimoine mondial de l'humanité » renvoie, en effet, à l'un des principes du cosmopolitisme idéal tel que développé par la doctrine cosmopolitique qui met l'accent sur l'idée de bien commun et sur l'unité de l'espace de l'humanité. Le déclenchement de ce processus de patrimonialisation va faire circuler une nouvelle image de Fès, où le discours du cosmopolitisme – au sens idéal – joue un rôle important, si nous tenons compte de l'image depuis diffusée sur Fès en tant que «terre de la paix» (Idrissi Janati, 2017: 40).

À la fin des années 1990, un *Projet de réhabilitation de la Médina de Fès* voit le jour, dans le contexte des accords du partenariat Euromed institués en 1995 à Barcelone. Ce projet, initié par le concours d'une institution monétaire, la Banque Mondiale, va mobiliser le registre patrimonial de l'Unesco, celui de «*Fès patrimoine mondial de l'humanité*», mais en associant le patrimoine au tourisme.

Ce choix s'inscrit dans un contexte national d'ouverture du Maroc au capitalisme néolibéral qui se traduit, entre autres, par la nouvelle Charte d'investissement (Loi n° 18-95) qui a accordé des avantages fiscaux aux étrangers, la libération de l'espace aérien avec l'ouverture de lignes de vols *low cost*. Cette dynamique d'ouverture est renforcée par l'organisation d'activités culturelles qui se veulent des moments pour faire revivre l'histoire universelle de la ville, non sans regard nostalgique, à l'image du festival des *Musiques sacrées du monde*. Ainsi, Fès est devenue un lieu des nouvelles formes d'échange économique et d'accumulation du capital, articulant de nouveau le local au global. La tenue à Fès, du *Congrès International sur l'Union pour la Méditerranée* en 2008 et le *Forum sur l'alliance des civilisations, la diversité culturelle et le partenariat euro-méditerranéen* en 2012 va véhiculer l'idée, non seulement de valeurs partagées entre les pays du pourtour méditerranéen, mais aussi l'idée de «*Fès, ville méditerranéenne*», quoiqu'elle ne soit pas, proprement parlant, sur les rivages de la Méditerranée. On assiste ainsi à une reconfiguration du modèle de la ville cosmopolite à partir de nouveaux registres économiques et politico-culturels. C'est dans ce contexte que s'inscrit la migration récente des Occidentaux en médina de Fès. Pour la majorité de ces nouveaux migrants provenant du Nord, le choix de s'installer à Fès est lié à une image métaphorique, construite de la médina de Fès, intériorisée et réinvestie, qui évoque une dimension éminemment cosmopolite, celle de «*Fès, patrimoine de l'Unesco*» (Idrissi Janati, 2017; Berriane. & Idrissi Janati, 2016).

Par cette dynamique, des «sociétés mixtes» et des figures de la diaspora ont émergé. Elles s'inscrivent dans une logique de réseaux plus que dans une logique territoriale. À la recherche de lieux de vie multiples et de formes nouvelles de diversification culturelle dans un contexte de mondialisation (Prévélakis, 1997), ces Occidentaux ont, le plus souvent, une *poly-spatialité*, au sens de Jean Viard (1994). Dans la signification qu'ils accordent à leur migration, force est de retenir dans les propos de plusieurs personnes interviewées l'usage des termes de: *migrant, étranger, voyageur, citoyen(e) du monde, étranger citoyen, cosmopolite, mixte, nouveau Fassi*. Ces manières de se nommer dans une situation migratoire énoncent une division sociale symbolique. Elles peuvent se poser comme une expression de la relation que ces migrants construisent avec la ville d'accueil. Certains de ces vocables renvoient à des images identitaires locales construites de soi et de l'autre (Idrissi Janati, 2017).

De ce bref propos sur le cas analysé, tout en postulant l'intérêt de l'usage du concept de «mobilités» et de «cosmopolitisme» pour une approche de géographie urbaine et sociale, nous considérons que les mobilités et les migrations en médina de Fès, ainsi que les nouvelles situations urbaines auxquelles elles donnent lieu, traduisent *l'invention* – au sens de Michel de Certeau (1990) – de nouveaux cosmopolitismes et du rencontre avec *l'Autre*, dans le contexte de l'internationalisation des économies et de la mise en tourisme des territoires.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Abstract

Questo testo propone una lettura diacronica ovvero dell'evoluzione nel tempo della mappa socio-demografica della Medina di Fez. Si presenta anche una lettura del contenuto socio-urbano di questa Medina in relazione alle diverse forme di mobilità verso questa città medievale, all'alba del terzo millennio. Queste mobilità sono qui lette come esperienze e forme di incontro di culture diverse. Diverse mappe accompagnano e supportano l'analisi. Il corpus è corroborato da fonti della letteratura storico-antropologica e dati inediti desunti dal lavoro sul campo.

Note

[1] La Médina de Fès (*Fès el Bali*) est traversée d'une rivière, l'*Oued Boukhrareb*, la partageant entre ses deux rives sur lesquelles le bâti est établi.

Bibliographie

- Berriane Johara, 2013, *La zaouia d'Ahmad al-Tijâni à Fès: pratiques, représentations et enjeux autour d'un sanctuaire soufi au rayonnement transnational*, Thèse de Doctorat. Université de Berlin.
- Berriane Mohammed & Idrissi Janati M'hammed, 2016, «Les résidents européens de la médina de Fès: une nouvelle forme de migration Nord-Sud vers le Maroc», in *Autrepart* n° 77: 87-105.
- De Certeau Michel, 1990, *L'invention du quotidien. I – Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- Jelidi Charlotte, 2012, *Fès, la fabrication d'une ville nouvelle. 1912-1956*, Ed. Ecole Normale Supérieure de Lyon, 269
- Gaillard Henri, 1905, *Une ville de l'Islam: Fès. Esquisse historique et sociale*. Paris, Éd. Jean André.
- Idrissi Janati M'hammed, 2002, «Les images identitaires à Fès: divisions de la société, divisions de la ville», in Christian Topalov (dir.), *Les divisions de la ville*, Paris, Éd. Maison des Sciences de l'Homme: 347-371.
- Idrissi Janati M'hammed, 2017, «Fès: ou le réenchâtement cosmopolite d'une cité du sud de la Méditerranée», in Melyani Mohammed et Istasse Manon, *Fès intemporelle*. Paris, Ed. L'Harmattan: 27- 54.
- Idrissi Janati M'hammed, 2020, «De l'habitat menaçant ruine à l'habitat social: le cas de la Médina de Fès», *op. cit.*: 307-332.
- Le Tourneau R., 1949, *Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman*, Thèse de Doctorat. Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Publications de l'Institut des hautes études marocaines.
- Mauclair Camille et Bouchor Jean-François, 1933, *Fès, Ville sainte*, Paris, Ed. Henri Laurens.
- Ministère du Plan, Direction de la Statistique, CERED, 1991, *Famille à Fès. Changement ou continuité?* Rabat.
- Mohamed Naciri, 1982, «La médina de Fès: trame urbaine en impasses et impasse de la planification urbaine», in *Présent et avenir des médinas. De Marrakech à Alep*, Tours, Centre d'Études et de Recherches sur l'Urbanisation du Monde Arabe: 237-254.
- Navez-Bouchanine Françoise, 2005, «Les espaces publics des villes maghrébines. Enjeux et partie prenante de l'urbanisation», in Jean-Luc Arnaud (dir), *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose: 100-112.
- Prévelakis Georges, 1997, «Les grandes métropoles comme carrefours des diasporas», *Cybergeo: European Journal of Geography* [En ligne <https://cybergeo.revues.org/1162>].
- Royaume de Maroc, Ministère de l'habitat et de l'aménagement du territoire, Délégation régionale de Fès, Atelier du Schéma directeur, *Schéma directeur d'urbanisme de la ville de Fès*, 1980.
- Tharaud Jérôme et Jean, 1930, *Fès, ou les bourgeois de l'Islam*, Paris, Plon, Choses vues (réédi. 2002, Rabat, Marsam).
- Viard Jean, 1994, *La société d'archipel*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube
- Vimercati Sanseverino Ruggero, 2014, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912): Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*. Rabat, Ed. Centre Jacques Berque.

Abdelali Binane, Ingénieur de recherche à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V – Rabat (Maroc).

M'hammed Idrissi Janati, Enseignant-Chercheur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V – Rabat (Maroc).

Le storie di vita e il raccontarsi tra bisogno e piacere



Conversazione, Henri Matisse

di *Alessia Bonsignore*

Nell'ultimo decennio, la narrazione ha goduto di una fama senza precedenti. Sarebbe logico pensare che l'interesse verso il tema vada di pari passo con la chiara cognizione di cosa sia la narrazione. Tuttavia, persiste una duplice interpretazione per cui si considera la narrazione, da un lato, come mezzo di riorganizzazione delle esperienze e dall'altro come mezzo di produzione di oggetti comunicativi come storie e racconti. La complessità nel definire la narrazione deriva dal suo fare riferimento a fenomeni diversi in differenti prospettive, e di conseguenza potremmo affermare che la narrazione non abbia una definizione assoluta ma che sia una nozione, un significante, il cui significato dipenda dal nostro piano di analisi.

Ad ogni modo, la narrazione risulta essere una delle principali forme della comunicazione umana, qualsiasi individuo pensa e si esprime in forma narrativa. Perché riscontriamo la centralità della narrazione nella descrizione di eventi della nostra vita rispetto ad altre forme di comunicazione ed espressione? La risposta a questa domanda potremmo trovarla nell'etimologia della parola stessa. La parola "narrare" deriva dal latino *gnarus* che ha in sé sia il significato di "conosciuto" quanto di "consapevole". Un individuo narra inevitabilmente ciò che "ha conosciuto", gli eventi vissuti, ma,

durante l'atto stesso della narrazione, diviene più consapevole di Sé, delinea i confini della propria identità, e di come questo Sé sia evoluto a causa degli eventi.

Tra le capacità cognitive attribuite alla narrazione, vi è anche quella di influenzare la costruzione dell'identità: le strutture narrative costituiscono l'impalcatura fondamentale che sostiene il processo di formazione identitaria. In tal modo si sottolinea come l'autocoscienza derivi anche dalla narrazione e, quindi, conduca inevitabilmente all'interiorizzazione delle proprie esperienze. Gregory, nel suo *La natura sistemica dell'uomo. Attualità del pensiero* (2009) sottolineava come l'esperienza che non passa attraverso la riflessione, non sia proficua, e che ciò di cui l'individuo ha bisogno sia cercare di costruire un significato. Il *logos* umano, il pensiero e la parola, sono rappresentati in questo caso rispettivamente dal ricordo delle esperienze e dal linguaggio che, insieme, attribuiscono senso agli eventi e forniscono un'identità al soggetto nel suo percorso di presa di coscienza. Bruner (2002) sosteneva che la costruzione di una storia struttura la nostra visione del mondo nella narrazione e nel racconto di sé, dando forma alla nostra esperienza delle relazioni con noi stessi, gli altri e le cose del mondo.

Le storie di vita hanno, infatti, non solo come obiettivo quello di dare un ordine al corso effettivo degli eventi, ma anche quello di comprendere come l'individuo abbia processato tali eventi (Znaniecki, 1987). Weber (2003), dal canto suo, ribadiva che le scienze sociali dovessero integrare "spiegazione" e "comprensione" perché solo tale binomio avrebbe permesso la conoscenza scientifica dell'oggetto sociale e tale concetto trovò espressione attraverso l'impiego delle storie di vita, poiché esse permettono la comprensione del senso dell'azione sociale e, la loro spiegazione, permette all'osservatore di uscire da se stesso per cogliere il senso soggettivo dell'esperienza umana. Inoltre l'osservatore e chi viene osservato sono avvantaggiati dal reciproco rapporto, poiché la comunicazione è ciò che impedisce alla realtà di farsi evanescente, essendo «il senso della realtà un prodotto dell'incontro sociale»; in ogni conversazione «l'attore diviene un funzionario dell'establishment cognitivo, sostenendo attivamente l'identica posizione ... quella secondo cui esiste una struttura della realtà, che tale struttura può essere percepita e descritta ad altri e, quindi, che parlare ... e ascoltare ... sono cose ragionevoli da farsi» (Goffman 1987: 260).

L'intervistatore è avvantaggiato due volte in questa relazione comunicativa, poiché ha il fine di raccogliere lo sforzo di introspezione, registrare la migliore comprensione di sé che l'intervistato raggiunge attraverso il racconto. Berteaux è tra gli studiosi che hanno contribuito al rilancio delle storie di vita come strumento di indagine, avendo proposto l'impiego di uno specifico approccio, l'approccio biografico, che integrava osservazione e riflessione. Attraverso l'approccio biografico vi è il radicale ribaltamento della "sociologia scientifica" secondo la quale gli esseri umani sono «ridotti allo stato di oggetti per permettere alle scienze umane di divenire obiettive» (Berteaux 1980: 219). Gli uomini non vengono più percepiti come oggetti da misurare, ma come informatori, e secondo Berteaux ciò permetteva di rinunciare alla distanza tra la disciplina e il suo oggetto di studio, riscoprendo il valore sociologico delle testimonianze e avvicinandoci ad una maggiore comprensione dell'Altro.

Ma dal punto di vista antropologico, quanto ci è permesso lasciarci coinvolgere? Quanto è possibile avvicinarci all'Altro? Ruth Behar, antropologa cubana, di famiglia ebraica, emigrata negli Usa, sostiene che antropologia significhi farsi carico degli aspetti emotivi, dei dubbi etici e metodologici strettamente collegati al fare etnografia, poiché essere (etno)antropologici significa cogliere il punto di vista nativo ma senza diventare nativi. Behar in *The vulnerable observer* parla di vulnerabilità come esposizione del sé, poiché non si possono esprimere dubbi, pensieri ed eventi senza rendersi vulnerabili, tanto più che l'osservatore influenza il corso dell'evento osservato tanto quanto l'osservazione influenza il comportamento di un elettrone, in quanto l'osservatore non assiste mai ad un evento per come si sarebbe svolto in sua assenza. Ovviamente, scrivere in modo vulnerabile comporta dei rischi poiché potremmo lasciarci sopraffare dalle emozioni, ma è un rischio che vale la pena correre, da studiosi. Il primo lavoro di un antropologo, in generale prima, e applicato alle storie di vita poi, è proprio quello di sforzarsi di *sentire* l'Altro, viverlo, nella sua complessità emotiva e

culturale; entrare nell'alterità significa cambiare il proprio posizionamento rispetto ai propri modelli morali di riferimento, i valori individuali.

Ma chi è l'Altro? Secondo Husserl (2017) l'alterità è un qualcosa che l'individuo "deduce" dal Sé, poiché segue il principio innato della natura umana nel classificare e segmentare qualunque cosa; in questo caso si giunge alla creazione e individuazione di somiglianze e differenze e, dunque, alle categorie del Sé e l'Altro. Ed è attraverso queste due coordinate che si costruisce e racconta l'esperienza umana. La relazionalità Sé/Altro si realizza nel rapporto tra l'antropologo (o il ricercatore in generale, essendo le storie di vita indagate a livello interdisciplinare) e l'intervistato, in cui si attiva una costruzione intersoggettiva di significati in cui l'intervistato condivide il proprio bagaglio di esperienze, schemi culturali, categorie linguistiche e sistemi valoriali, mentre l'antropologo accede a nuove modalità di interpretazione e all'ampliamento dei propri campi conoscitivi, mettendo dunque in avvicinamento due sfere individuali.

Il processo di interazione e connessione con l'Altro stimola il ricercatore a un ascolto attento, favorendo la libertà individuale all'interno delle relazioni. La capacità e la volontà di ascoltare, prima ancora di etichettare un individuo con uno status sociale, richiedono di riconoscere la persona nella sua essenza, considerandola come un essere complesso. Infatti, il desiderio di ogni narratore è che la propria esistenza venga genuinamente riconosciuta da chi ascolta il suo racconto (Jedlowski, 2000). Anche Ricoeur parla dell'importanza del "valere", la necessità del soggetto di consenso da parte degli altri, senza i quali non potrebbe essere riconosciuto come individuo e, dunque, non esisterebbe.

Infatti, le storie di vita dovrebbero essere un mezzo per lasciare uno "spazio di esistere" all'Altro (o Altri), uno spazio per dare voce a un altro individuo che, con l'aiuto dell'antropologo, riesce a trasformare ricordi, memorie ed eventi in occasione di riflessione e analisi. Ad ogni modo, in questa relazionalità, il ricercatore si trova a vivere diviso tra il rapporto umano, l'immersione empatica negli avvenimenti e nelle emozioni del narratore da un lato, e l'interesse scientifico nel cogliere gli aspetti della vicenda esistenziale di quell'individuo, dall'altro. Bruner riteneva che «[...]se la narrazione deve diventare uno strumento della mente capace di creare significato, richiede del lavoro da parte nostra: leggerla, farla, analizzarla, capirne il mestiere, sentirne l'utilità, discuterla» (Bruner 2001: 56...).

La memoria è un altro elemento che inevitabilmente svolge un ruolo essenziale nella narrazione delle storie di vita. La memoria, in particolare quella autobiografica, è una caratteristica unica della specie umana, la memoria del Sé interagente con gli Altri. Essa dipende da un processo di *recollection*, la memoria episodica collegata all'esperienza consapevole del ricordo, e uno di *familiarity*, la memoria semantica inerente all'esperienza del conoscere. Tuttavia, riportare episodi della propria esistenza alla coscienza è un atto consapevole, ma la ricostruzione degli episodi è un qualcosa che dipende da tanti fattori: il ricordo emotivo, e la conseguente connotazione positiva o negativa che associamo al ricordo, la percezione di noi stessi e dell'Altro.

Tuttavia, la memoria autobiografica non è soltanto mera rievocazione dei ricordi ed eventi vissuti, ma è, al tempo stesso, consapevolezza di aver vissuto determinati eventi: la rappresentazione, dunque, non solo di ciò che è stato ma anche di ciò che si pensa e prova riguardo a tali eventi, e quindi la capacità di decidere cosa si vuole ricordare e cosa invece cercare di dimenticare. O ancora meglio, la possibilità di decidere cosa raccontare e cosa omettere. Raccontarsi, sovente, non è un processo semplice o privo di dolore. I falsi ricordi e i ricordi traumatici sono l'aspetto forse più disturbante della memoria umana. Sono esito di ricordi alterati nel tempo o il prodotto dell'aggregazione di più ricordi in un unico solo, tanto realistico quanto falso. I ricordi traumatici possono, invece, adulterare il contenuto di un racconto a causa di un contesto di sofferenza.

Mi piace concludere questo breve contributo con il "manifesto" epistemologico di Pietro Clemente che rendere giustizia alla bellezza delle storie di vita, augurandoci che queste assumano nel contesto italiano sempre più visibilità e impiego:

«Io amo l'antropologia che nasce dalle etnografie 'singolari', dalle storie della vita che l'antropologo ricolloca in contesti culturali specifici, ma con la consapevolezza che le singole storie rifanno continuamente i 'contesti',

e vi è quindi un'apertura interpretativa larghissima e confini mobili e inquieti, un corredo metodologico straordinario per lavorare sul mondo di oggi. Personalmente transitando piccoli mondi e diverse storie ho capito che l'antropologia culturale, almeno quella che piace a me, non studia le leggi generali delle culture ma il modo in cui, dentro le singole vite, una cultura viene appresa, giocata, interpretata, trasformata. Per me la cultura ormai non è nulla senza gli individui che la vivono e per i quali essa è un corredo senza il quale non potrebbero esistere, ma un corredo che agiscono in modi diversi a seconda dei luoghi e dei tempi, e in modi che – a partire dal dibattito teorico che oppose ancora negli anni '40 Ernesto De Martino alla scuola di Durkheim – potremmo chiamare di 'libertà individuale'. È questa 'libertà' che produce in noi che leggiamo o ascoltiamo 'lo spettacolo meraviglioso' e spesso impreveduto, di una vita raccontata dall'interno di una cultura, e di una cultura raccontata da dentro una vita» (Clemente, 2013: 16).

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

- BEHAR R., *The vulnerable observer*, Beacon Press, Boston, 1996
BERTEAUX D., *L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», Vol.69, Presses Universitaires de France, France, 1980
BOVONE L., *Storie di vita come lavoro riflessivo: di una generazione e di una cultura*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma, 1994
BRUNER, J. S., *La cultura dell'educazione. Nuovi orizzonti per la scuola*, Feltrinelli, Milano, 2001
BRUNER J. S., *La fabbrica delle storie: Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Bari, 2002
CLEMENTE P., *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pacini Editore, Pisa, 2013
GOFFMANN E., *Forme del parlare*, il Mulino, Bologna, 1987
GREGORY B., *La natura sistemica dell'uomo. Attualità del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009
HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, Orthotes, Napoli, 2017
JEDLOWSKI P., *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Mondadori, Milano, 2000
WEBER M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Feltrinelli, Milano, 2003
ZNANIECKI F., *Il valore sociologico dell'autobiografia*, La Goliardica, Roma, 1987.

Alessia Bonsignore, giovane laureata in “Lingue e Letterature – Interculturalità e Didattica” presso l'Università degli Studi di Palermo, ha discusso la tesi sperimentale di laurea in Etnoantropologia, dal titolo “Processi migratori: raccontarsi attraverso le storie di vita”, una raccolta e analisi delle storie di vita di Migranti Stranieri Non Accompagnati di centri di prima accoglienza di Palermo e provincia. Aspirante insegnante della lingua italiana agli stranieri, continua la sua ricerca nell'ambito delle migrazioni e dell'etnoantropologia.

Un precursore della didattica precinema: Carlo Povigna (1859)



di *Massimo Bonura*

Introduzione

Il raro testo del piemontese Carlo Povigna che qui si ripubblica si inserisce pienamente in due dibattiti rilevanti per la storia sociale italiana e strettamente collegati tra loro. Il primo è quello dal valore estetico-pedagogico attraverso un metodo consolidato che possa non annoiare gli scolari e velocizzare il loro apprendimento, il secondo è l'uso didattico della lanterna magica. L'autore è un «maestro di metodo», ovvero specializzato in modo particolare sulla didattica, in questo caso per alunni di scuola elementare.

Si tratta di uno dei primi testi italiani^[1] che coniuga il precinema (lanterna magica) e la didattica scolastica. Povigna, autore poi del testo in dialetto con le canzoni *Cansson politiche morai piemontese d'un dei Soldà d'la prima steila d'Italia re Carlo Albert* (Torino, Tip. Falletti, 1860)^[2], si propone di insegnare i programmi scolastici di base in sette lezioni attraverso le immagini e le figure d'un tipo di lanterna magica, dicendosi sicuro del proprio metodo.

Nella metà dell'Ottocento vi erano diversi testi che si riferivano alla lanterna magica, utilizzata perlopiù come strumento di divertimento e di meraviglia^[3]; ad esempio, a fine Ottocento abbiamo un altro modello didattico con l'uso della lanterna magica: viene descritto da Corrado Ricci nel 1896 con un articolo dal titolo *Lanterna magica*^[4] che è «in buona parte dedicato alle proiezioni visive e all'elogio della loro incomparabile capacità di unire l'educazione al diletto»^[5], ed è proprio quello che si prefigge di fare Povigna circa quaranta anni prima quanto descritto da Ricci. Il passaggio narrativo con un romanzo didattico dalla lanterna magica al cinematografo, invece, si avrà con la pubblicazione nel 1910 del testo *Al cinematografo. Per i giovinetti* scritto da Alfredo Della Pura^[6], altro insegnante.

La questione didattica, che utilizza delle figure luminose (e disegnate) per insegnare divertendo è prettamente estetica: da qui alcune citazioni dell'autore a Tasso o Orazio. Molti filosofi contemporanei, come Richard Shusterman o John Dewey, non vedono nell'*entertainment*^[7] uno scoglio per la questione dell'artisticità o meno di un prodotto. Certamente è difficile dire o meno se quanto descritto da Povigna possa ricondursi all'Arte, ma sicuramente sottende una questione estetica di rilievo.

Il libro si compone di 8 pagine e si può suddividere in due nuclei testuali: la prima parte funge da premessa e discute della questione didattica, sottolineando il ruolo esperienziale dell'autore. Qui, Povigna, inizia lamentando il fatto che ci sia una grande quantità di scritti per la lettura dei ragazzi ma questi lavori, per la diversità di metodo, creano confusione. La soluzione prospettata dall'autore è quella di un suo personale metodo di lezione (nella sua scuola privata) che ha l'ausilio della lanterna magica. Povigna spiega che con questo metodo i fanciulli riescono ad imparare maggiormente, rapidamente e divertendosi.

La seconda parte del testo riguarda invece la nascita di questa idea (l'autore si chiede «*Se potessi un po' insegnar a leggere a questi fanciulli al buio, non sarebbe questo un gran bel curioso ritrovato?*») e il costo e i vantaggi del suo insegnamento che utilizza questo metodo particolare di lanterna magica figurata. La scuola privata (con i ragazzi accolti da lui e dalla moglie), almeno nelle intenzioni iniziali di Povigna, accetta dodici ragazzi da far studiare in sette lezioni (eventualmente ripetute, scrive l'autore) dalla durata massima di un mese, offrendosi anche di rifondere i genitori nel caso in cui qualcuno non fosse soddisfatto del suo insegnamento. Non sembra chiaro quali figure della lanterna magica l'autore voglia usare ma è possibile che si tratti semplicemente di parole proiettate con piccoli disegni. Povigna, proprio come scrive Silvio Alovio in merito allo scritto di Ricci (1896),

«precorre, mettendole in parte già a fuoco, alcune delle principali questioni del dibattito sul cinema educativo che si svilupperò negli anni Dieci: lo scontro tra la vecchia e la nuova scuola; il rapporto tra istruzione e diletto come antitesi storico-culturale [...]; la necessità di fondare la riflessione sulle proiezioni educative a partire dall'osservazione sul campo; la centralità del rapporto tra educazione, proiezioni visive ed estetica» [8].

Il metodo di insegnamento di Carlo Povigna, tuttavia, sembra non abbia avuto successo, se come scrive lo stesso autore, quest'ultimo si è trovato poi senza lavoro. Povigna, infatti, in un testo del 1862 si lamenta che non ha avuto nessun beneficio economico dal fatto che

«mi son dedicato da 10 anni in qua nella mia qualità di Maestro di scuola a perfezionare, a triplicare il progresso dell'istruzione primaria con un nuovo mio curioso metodo d'insegnamento di lettura e scrittura compita in soli tre mesi senz'aiuto di alcun sillabario e di modulo calligrafico [...]» [9].

Tuttavia l'autore in questo stesso volume del 1862 si sente orgoglioso del proprio metodo: ciò lo si nota dal fatto che fa riferimento a questo nel titolo secondario del testo. Riscoprire questo avviso di Povigna del 1859, pertanto, significa sottolineare e indagare gli aspetti meno conosciuti del primo rapporto tra cinema e pedagogia che, in maniera pionieristica, vede proprio Povigna come uno dei primi autori e tra i fautori del divertimento e del gioco, tramite il (pre)cinema, come modalità di insegnamento. D'altronde, «Gioco e apprendimento sono due concetti fortemente intrecciati e collegati fra loro: il gioco è, infatti, fonte inesauribile di apprendimento, soprattutto in età infantile» [10]. Per questo il testo di Carlo Povigna si pone come una testimonianza misconosciuta di rilievo per il panorama pedagogico-filosofico e della storia del (pre)cinema.

C. Povigna, *Avviso interessante pei signori genitori di agiate famiglie – Insegnamento lettura per raziocinio a minimi termini ridotto di sole sette lezioni garantite, sotto specie curiosa ed assai dilettevole d'una lanterna magica figurata*. Edito originariamente dalla Tip. Falletti via della Basilica, Torino 1859/1860 [11].

Noi abbiamo una mole immensa di libretti sillabici che mirano tutti al medesimo scopo d'insegnare a leggere ai fanciulli, ma tutti tra loro dissomiglianti e discorsi, gli uni facendo capo da ciò che gli altri pongono a rovescio, confondendo, moltiplicando le eccezioni, ammassando una

faraggine [12] di mal combinate gradazioni, spaziando quelli in un mare di lezioni, restringendo questi oscuramente la materia ad un semplice assurdo meccanismo di memoria con far imparare pappagallescamente dai fanciulli l'arido, insipido materiale delle parole, cioè le sillabe semplici e complesse, che poi tornano a dimenticare appena nelle altre lezioni procedono, perché non razionalmente imparate.

Codesti libretti hann'essi il pregio di non torturare, confondere, stancare, annoiare la tenera mente dei fanciulli progredendo razionalmente onde i medesimi possano coll'aiuto del loro Maestro esser persuasi di ciò che vanno imparando e più dimenticare nol possano?

A' miei Colleghi dal cuore franco e sincero, che sono amanti della verità, che hanno matura pratica del mestiere, io lascio pertanto il merito della sentenza.....

Ponderati così gli inconvenienti di tanto tempo perduto per codesto incaglio sillabico, la molta noia che subiscono li scolaretti due volte il giorno con tal metodo irrazionale torturati, e le tante altre cose che non è qui il caso di riferire, perché, tra me dissi, non si penserà mai a tracciare definitivamente un'ultima via che più spedita, più dilettevole per il povero Maestro e la sua scolaresca, condur ci possa allo scopo desiderato d'impiegar il minor tempo possibile ed i più piacevoli mezzi per conciliarsi l'attenzione dei fanciulli nell'apprendimento di quest'arida materia elementare che una gran parte d'annoiati scolaretti dai pubblici ginnasi allontana?

Coll'aiuto adunque di mia sola esperienza, frutto d'una continua e lunga applicazione su questa faticosa partita, credo d'aver trovato finalmente, non già soltanto la nuda teoria, ma sibbene ciò che è assai più importante il modo pratico, facilissimo, da me con esito felice sperimentato di toccare a questa meta per la via più retta. Epperò risolsi di pubblicarlo a suo tempo onde i miei Colleghi ne facciano pur essi esperimento e siano in grado di portarne quel giudizio che da simile loro prova emergerà in quanto all'insegnamento teorico-pratico della lettura sulla tavola nera esclusivamente.

Relativamente poi alla mia scuola privata, io spinsi la pratica di questa mia teoria al di là del credibile. Io pensai tra me stesso che il fanciullo non deve conoscere che una per volta le cose che si denno insegnare, e che lasciar vedergliene molte ad un tempo ingenera nella sua tenera mente confusione d'idee, gli stacca l'intuito da ciò che debbe raccogliere ed imparare, e nel fargli così errar gli occhi qua e là sopra un cartellone di mille e più sillabe, gli si produce noia, stanchezza e disprezzo di ciò ch'egli considera come sua continua tortura e il proprio Maestro della medesima stromento. Osservai pure la mente del fanciullo, che si vorrebbe tener come inchiodata sopra un dato punto del cartellone, resta naturalmente distratta da tutto ciò che gli passa davanti, da tutto ciò che sente, bastando il semplice cicalio, una spinta, un gesto ridicolo d'un suo compagno a sconvolgere l'ordine, la disciplina di tutta la scuola, a far dimenticare la lezione, a renderla vana interamente per quel giorno.

Durante il mio lungo esercizio scolastico mi sono inoltre convinto che una buona metà dei ragazzi alternano in provincia, nei villaggi piccoli segnatamente, le loro presenze con altrettante assenze scolastiche per la sola ragione che si vedono torturati dall'arido ed assurdo sistema d'insegnare a leggere pappagallescamente senza che i medesimi ci possano trovar dentro alcun che di allettevole per la loro curiosità [13] fanciullesca, mentre dal piglio impaziente dello stesso Maestro (che non isfugge agli occhi della scolaresca) risulta essere anco lui assai annoiato d'un tale assurdo meccanismo che l'anima gli schianta alla vista di certi sillabari che gli costano 80 giorni di fatica per insegnarli mediocrementemente, a causa delle infinite loro inutili gradazioni che farebbero perdere la pazienza ad un santo.

Che sia questa la pura e semplice verità, noi osserviamo universalmente che molti signori che hanno buon senso, si astengono dal mandare la loro prole alle prime classi elementari del popolazzo per molti e molti motivi che qui non è il caso di enumerare.

Come fare, tra me pensai, a tener fissa sopra un punto solo la mente di 80 fanciulli con alletterla a prestarmi una continua attenzione col mezzo di un assoluto silenzio, che deve emergere da una inalterabile forte disciplina, impossibilissima ad ottenersi da numerosa scolaresca di fanciulli pieni di vivacità, ne' quali ferve il sangue a 85 battiti per minuto?[14].

Se al minimo disturbo si procede col castigo, sarà peggio che peggio. La scolaresca che assiste alle genuflessioni, alle sferzate, alle croci sul pavimento d'un suo compagno, ne ride, e la disciplina se ne

va; locchè vuol dire che è assai difficile che le lezioni d'un Maestro non siano ad ogni momento interrotte dall'imperioso bisogno di castigar per conservar la disciplina, su cui ha base lo scolastico profitto.

Come far dunque a farli star zitti per insegnar loro con buon esito la mia lezione? Provai un giorno a chiudere tutto ad un tratto le imposte delle finestre. Restai così al buio, eccoli tutti taciti al punto da sentirsi una mosca a volare. Ma benone! Io esclamai – *Se potessi un po' insegnar a leggere a questi fanciulli al buio, non sarebbe questo un gran bel curioso ritrovato?* [15]

Dietro una tal mia naturale riflessione ho cabalizzato [16] per vari anni in Caraglio, Casale e Tronzano [17], pensando al modo di far passare ad ogni costo tutta la mia teoria d'insegnamento razionale di lettura, a minimi termini ridotto di sole sette lezioni, sotto la forma d'una specie di *Lanterna magica*; e così, a forza di fare, disfare e poi tornar a fare, finalmente con una pazienza da Giobbe son venuto a capo di presentare al pubblico di Torino questo mio semplicissimo ed unico, non mai visto in Piemonte né altrove, curioso nel suo genere ritrovato.

I signori genitori di agiate famiglie, per i quali al momento io apro esclusivamente questa mia scuola privata di metodo razionale figurato da allettare assai la curiosità del fanciullo, debbono di già aver compreso che questa mia scolastica fatica mi fu dettata dal vieto adagio del *miscuit utile dulci* [18], cioè che esordendo da un giuoco figurato razionale delle lettere mute colle vocali e quindi gradatamente dalle parole di *due sillabe* sino a quelle di *quattro*, ho cercato di far passare nella mia così detta *Lanterna magica scolastica* 150 e più figure che toccano in massima parte alla storia naturale onde il fanciullo s'adatti al cibo della primaria noiosa istruzione, non già spintovi dal timore del paterno castigo, ma dal dolce bensì allettamento di ciò che deve solleticargli l'appetito studioso, vale a dire d'un continuo divertimento, secondo la massima del Tasso

*Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gli orli del vaso* [19].

Quali e quante risorse avrò io dunque ricavato da questo curioso mio ritrovato? Eccole [20]:

Quella di risparmiar i polmoni al povero Maestro che non ha più mestieri in nulla di sfiatarsi.

Quella di poter insegnare ad una scolaresca di 500 allievi colla medesima facilità come se fossero 10 soltanto, quando il mio ritrovato fosse applicato con più larghe proporzioni.

Quella d'aver una disciplina inalterabile, da nessun cicalio, da nessun altro qualunque rumore sturbata, su cui poggia la garanzia di mie lezioni [21].

Quella di raccogliere universalmente l'intuito di tutti i singoli fanciulli, che avranno tutto l'occhio teso nel quadrato illuminato di mia scolastica Lanterna, locchè vuol dire che una sola mia lezione, secondo mio metodo razionale, ne val più di 20 di quelle fatte comunemente sui cartelloni odierni.

Quella di rendere accetto ai ragazzi ed anche ai grandi delle scuole serali, il beneficio della lettura.

Quella infine d'assicurare ad un padre, ad una madre di famiglia, in poco meno di 30 giorni tutto al più, la lettura e primordi della scrittura al più discolo e ricalitrante de' loro figli, togliendo così ogni mezzo al medesimo di distrarre col suo cattivo esempio i suoi compagni dalle lezioni del Maestro.

Questi sono i precisi reali benefizi garantiti che apporta alla società il curioso metodo figurato, a minimi termini razionali ridotto di sole 7 lezioni, ciascuna delle quali naturalmente ripetuta in tre, quattro, cinque volte a seconda della capacità minore o maggiore dell'educando, il qual mio metodo privato presento, come dissi, ai signori genitori di civil casato quand'essi desiderano di sperimentarne l'esito da me assicurato colle seguenti condizioni.

Io non prendo per ora che 12 fanciulli, che siano tutti appartenenti a persone di civil legnaggio; e la mia scuola non apprendosi [22] che sui primi dell'entrante gennaio 1860, si accetteranno naturalmente i primi che mi si presenteranno dalla pubblicazione del presente manifesto; e gli altri dovranno aver la cortesia d'aspettare il piccolo lasso di 30 giorni, tutto al più, poiché il mio corso di lettura garantita non può durare oltre un tal tempo, anche per i ragazzi di tardo concepimento, sepperò i medesimi avranno varcata l'età d'anni cinque.

I fanciulli alla mia cura affidati si troveranno comodamente assisi in un bel camerino, da debito calor igienico riscaldato, tratta, sia dell'uno che dell'altro sesso, tanto da me che da mia moglie, con ogni sorta di riguardi; e va senza dire che sarà nostro primo sacro dovere di loro insegnare le preghiere del cristiano avanti e dopo di ciascuna lezione.

Come padre ancor io di famiglia è indubitabile ch'io tratterò i ragazzi che mi si affideranno coll'istesso amore, colla medesima pazienza che uso verso i miei figli.

La mercede fissata per la lettura garantita ai rispettivi genitori, previo un esame da me praticato sulla capacità intellettuale dell'educando, è quella di *Lire quaranta a lavoro compiuto*. Allorchè i signori genitori non trovasse la loro prole conforme alle mie promesse, *resta inteso che non saranno più temuti a sborsare un centesimo, e lo stesso s'intenda quando l'educando venisse a dimostrare avversione alla mia scuola, per qualunque siasi motivo dalla medesima in ogni momento allontanandosi*.

I signori genitori di agiata condizione non debbono e non possono certamente trovar esagerata questa mia fissata mercede di *Lire quaranta* per un lavoro garantito in così breve termine (locchè sinora nessun Maestro mio collega, che io mi conosca, ha potuto fare di garantire le sue lezioni perché privo dei mezzi di questo mio metodo curioso) quando riflettino che, secondo gli odierni metodi a giorno, i figli del popolo per imparare a leggere e scrivere impiegano anni ed anni, costringendo i loro parenti, per tagliar corto, a spendere in ripetizioni private, regali, pranzi e che so io, assai più che la miserabile somma di *Lire quaranta*, senza contar le spese dei quaderni, delle penne, dei libri ecc, che sarà tutto a mio carico, incombensandomi ancora di mandar a ritirare l'educando e restituirlo alla casa paterna col mezzo di persona di mia confidenza a quell'ora che sarebbe commoda ai suoi signori genitori.

Eppoi chi sarà mai quel padre di agiata famiglia che, amando svisceratamente la sua prole, non sacrificherà *Lire quaranta* per essa onde vederla sciolta dalle pastoie, dalle torture dal primo noiosissimo corso elementare, fuori del contatto di tanti ragazzacci, da cui nulla potrebbe imparare di buono, mentre essa sarebbe accolta nella mia scuola privata con tutti i possibili signorili riguardi.

Laonde quei signori genitori di agiate famiglie che degnassero di onorarmi della loro confidenza con affidarmi la loro prole per tale insegnamento di lettura secondo il mio curioso, dilettevole ritrovato, che non potrà far a meno di loro riuscire gradito assai, non avranno che a scrivere franco al mio indirizzo di P. C. M. postalmente, ch'io mi farò dovere di passare immediatamente a casa loro, onde sappiano il mio alloggio e possano coi loro occhi persuadersi di non aver io nulla esagerato in quanto all'esposizione del mio piacevole metodo figurato, il quale, da me ridotto ai minimi termini razionali sotto la curiosa suaccennata forma d'una specie di *Lanterna magica*, potrebbe darsi (coll'applicazione di questo mio ritrovato in più larghe proporzioni) che possa col tempo venir anco adottato in tutti gli asili infantili e nelle scuole serali per gli adulti, quando la mia fatica avrà trovato l'ultimo suo grado di perfezione in quanto al suo materiale meccanismo.

Sono poi persuasissimo che, se qualche mio collega visitasse (locchè è un po' difficile) questo mio curioso ritrovato, impiegandovi la mia lunga pazienza di vari anni, riuscirebbe certamente ad imitarlo; e dopo averlo scrupolosamente osservato ne' più minuti suoi particolari mi salterebbe con riso sardonico sulle labbra, rispondendomi: *tutto il mio lavoro non essere poi in se stesso che la cosa più facile, più semplice del mondo*; ma io gli soggiungerei:

Se la è questa una cosa tanto facile, tanto semplice, perché tu, mio caro collega, non me l'hai prima di me questa cosa così semplice, così facile a beneficio della società inventata? Non sarà egli vero che qualunque bifolco, ora che l'aratro è stato ritrovato, è capace di arare il terreno? Ma perché gli uomini d'una volta (e molti popoli ancor oggi) non godevano dell'utilità somma di questo semplice e materialissimo stromento che risparmia al povero contadino tanto tempo e fatica?

Qui sta il *busillis*... Ma il tempo e la pratica, i migliori giudici delle cose di quaggiù, tra colui che fece tanto chiasso col dissotterramento delle *labiali, nasali, gutturali*, e tra il modesto scrivente padre di famiglia, che con lunga esperienza e pazienza non poca giunse a trovare un metodo assai dilettevole ed istruttivo, a minimi termini razionali ridotto onde presentare ai fanciulli il beneficio della lettura onninamente libero e sciolto dalle spine e torture dei metodi passati, diranno un giorno... chi sia

l'uomo piú benemerito della società, quando la sua curiosa invenzione sarà universalmente conosciuta, provata e perfezionata.

Torino, li 23 dicembre 1859

P. C.M.

Povigna Carlo Maestro

(Bagni della Consolata 1. ° piano)

NB. Lo scrivente, Maestro patentato di metodo inferiore [23], avendo adempiuto a quanto prescrivono i regolamenti con premunirsi della debita autorizzazione per l'impianto di sua scuola privata, in virtù degli ottimi suoi certificati di lungo ed irreprensibile scolastico esercizio, intende perciò assolutamente di godere, per cosa di sua esclusiva proprietà, del merito della privativa.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Del testo ne ha discusso in particolare D. Pesenti Campagnoni in *Verso il cinema. Macchine, spettacoli e mirabili visioni*, apparato di D. Robinson, Torino, UTET, 1995: 232 e in *Quando il cinema non c'era. Storie di mirabili visioni, illusioni ottiche e fotografie animate*, schede a cura di R. Basano, Torino, UTET Università 2007: 106-107, a cui si rimanda. Per il tema generale della scuola e dell'insegnamento con la lanterna magica (nomina Povigna) e del cinematografo si veda S. Alovisio, *La scuola dove si vede. Cinema ed educazione nell'Italia del primo Novecento*, con antologia, Torino, Kaplan 2016.

[2] L'autore nell'introduzione *A chi legge* scrive per un'unità italiana e fa riferimento all'incontro del giugno 1859 tra il Re Vittorio Emanuele II (*Re Galantuomo*) e l'imperatore di Francia Napoleone III, in merito alle guerre d'indipendenza italiane.

[3] Lo strumento era già conosciuto nel Seicento; tra i nomi di rilievo inerenti alla storia dello strumento oltre i celebri di Athanasius Kircher e Christiaan Huygens, vi sono Johann Franz Grienel, Johann Christoph Sturm, Johannes Zahn e Matteo Campani.

[4] Il testo, uscito come articolo nel primo numero del novembre 1896 del *Corriere della Sera* (tip. Corriere della Sera); per una ristampa moderna si veda S. Alovisio, *La scuola dove si vede. Cinema ed educazione nell'Italia del primo Novecento*, op. cit.: 148

[5] S. Alovisio, *Introduzione*, in *La scuola dove si vede*, op. cit.: 9.

[6] Il testo è stato edito da R. Bemporad e figlio (Firenze, 1910) e presenta diverse illustrazioni (in copertina A. Mussino), tra cui alcune di A. Zardo.

[7] Per la questione si vedano in particolare R. Shusterman, *Entertainment. A Question for Aesthetics*, in *The British Journal of Aesthetics* no. 3, vol. 43, British Society of Aesthetics-Oxford University Press, 2003: 289-307 (<https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/43.3.289>) e J. Dewey, *Art as Experience*, New York, Minton-Balch & Co., 1934; si confronti anche con M. Bonura, *Dimensioni cinefumentistiche*, con un contributo di F.F. Montalbano, pref. di S. Brancato, intr. di L. Bandirali, note di M. Danesi e A. Musti, Palermo, Edizioni Ex Libris 2023: 59-68.

[8] S. Alovisio, *Introduzione*, in *La scuola dove si vede*, op. cit.: 10.

[9] C. Povigna, *La nuova bandiera politica di Bottero e Borella*, Torino, tip. Sarda di C. Cotta 1862 [nella lettera introduttiva a indirizzo generale *Incomparabile amico*]. Il testo è reperibile, ad esempio, presso la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea di Roma. Il testo sembra indirizzato pubblicamente e in maniera polemica a Giovan Battista Bottero e ad Alessandro Borella, ma si nomina anche Felice Govean; uomini di politica e intellettuali piemontesi. Povigna scrive che è stato maestro di Veneria Reale.

[10] R. Cera, *Pedagogia del gioco e dell'apprendimento*, Milano, FrancoAngeli 2009: 11. Povigna, tuttavia, sottolinea che il suo metodo è utile sopra i 5 anni di età.

[11] Il raro testo da cui proviene la trascrizione è presente presso la Biblioteca Zelantea di Acireale, che si ringrazia anche per le immagini. Si confronti il testo qui pubblicato sempre con il volume. Il volume è senza data, anche se nell'ultima pagina dello scritto vi è «23 dicembre 1859»: è quindi probabile che il testo sia stato stampato gli ultimissimi giorni dell'anno o i primissimi del successivo.

[12] *Sic*, farragine; un insieme non ordinato.

[13] *Sic*, curiosità.

[14] Questo è uno dei passi chiave del testo: infatti, viene ribadito che lo scopo della lanterna magica, in questo caso, è quello didattico, migliorando l'attenzione degli scolari e al contempo velocizzare lo stesso insegnamento.

[15] Anche questo passo, in corsivo nel testo, è composto da frasi centrali per la questione.

[16] Ovvero “immaginato”, parola usata in Piemonte.

[17] Alcune località piemontesi.

[18] Ovvero “mescolare l'utile al dolce”, motto tratto da una frase dell'*Ars Poetica* di Orazio.

[19] Dalla *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso, a sua volta influenzata dal primo libro del *De Rerum Natura* di Lucrezio.

[20] In questa parte del testo l'autore elenca i pregi del suo metodo.

[21] *Sic*, manca il punto.

[22] *Sic*.

[23] In contrapposizione a quelle di metodo superiore. In particolare «Le scuole provinciali di metodo sono inferiori o superiori, secondochè è loro scopo di formare maestri per l'istruzione primaria inferiore o superiore. Le prime, come già avvertimmo, furono istituite dalle regie lettere patenti del primo agosto 1845. Le seconde da un regio decreto del 26 marzo 1851. Nelle scuole provinciali inferiori di metodo, i corsi si riducono a tre, cioè al corso del professore, a quello dell'assistente, ed al corso del maestro di calligrafia, e durano circa tre mesi. Il professore tratta del metodo, l'assistente delle materie, il maestro di calligrafia, dei principii della bella scrittura»: D. Berti, *Manuale del cittadino degli Stati sardi, compilato da B. Benvenuti e A. Meneghini e per l'insegnamento pubblico dal professore D. Berti*, a. I, Torino, Tip. economica-coi tipi Lampato, Barieri e C., 1852: 312.

Massimo Bonura è dottorando di ricerca in “Medium e medialità” presso l'Università Telematica eCampus ed è stato cultore della materia in “Filosofia dell'Arte” (B, ABST46) presso l'Accademia di Belle Arti di Palermo. Tra le pubblicazioni da lui scritte o curate si segnalano *Cinema, vignette e baionette* (Palermo University Press, Palermo 2020), *Verga e i mass media* (Palermo University Press, Palermo 2021), *Dimensioni cinefumettistiche* (con un contrib. di F.F. Montalbano; Edizioni Ex Libris, Palermo 2023), *Politica, estetica e critica teatrale in Sicilia. Scritti catanesi (1857-1882)* (a cura di; con la collaborazione di A. Di Tommaso; Edizioni Ex Libris, Palermo 2023).

Puccini, le sue creature: “Manon Lescaut”, il conflitto interiorizzato



di Claudia Calabrese

Pochi anni prima di morire Giacomo Puccini racconta la sua vita all'amico Arnaldo Fraccaroli il quale, poi, la riporta in un bel libro, malinconico e carico di emozioni:

«Nelle indimenticabili serate nelle quali il Maestro amico mi raccontava la sua vita, mi diceva che in quell'epoca, quando gli avveniva di vedersi allo specchio, chiedeva con gioconda voce a quel giovinottone gagliardo che lo guardava: – Di', Giacomo, sei veramente tu? Siamo veramente noi?» [1].

Nel racconto di Fraccaroli il ricordo di Puccini si riferisce al tempo del debutto delle *Villi*. Un ricordo cosciente: la sorpresa del primo successo. Ma quanto di veramente cosciente c'è in quelle parole? Puccini raccontandosi attraversa se stesso, s'inoltra nel suo mondo interiore. Il presente si confonde con la memoria stravolta dal tempo, col passato, quando nella sua immagine allo specchio egli scorge altro da sé. Puccini non parla a se stesso, altrimenti direbbe: “Sono veramente io”? Quell'immagine riflessa gli sembra estranea: “Giacomo, dimmi, sei veramente tu?”; l'alterità costituisce l'incertezza di fondo della nostra identità. La chiama con il suo nome. È un volersi riappropriare del proprio essere che gli sfugge: ma il dubbio incalza e rimane. Quel “veramente” lo rappresenta con forza. È possibile fare un passo avanti, riconoscersi, solo a patto di accettare nell'immagine riflessa la presenza dell'altro: “Siamo noi...”

Lo sdoppiamento del Sé in parti non integrate che abbiamo rintracciato nella personalità del Maestro [2] si cristallizza, dopo le *Villi* e l'*Edgar*, nelle vicende e nella personalità di *Manon Lescaut* [3]: i contenuti dell'inconscio si faranno strada verso la coscienza più tardi, negli anni della maturità, ma l'impressione è che già con *Manon* si approdi a una fase più matura dell'elaborazione dei conflitti interiori. Se, infatti, nelle prime opere l'ambivalenza pucciniana trovava oggettivazione in una vera e propria scissione interpretata da personaggi femminili dal profilo psicologico opposto – Anna e Fidelia la purezza; la sirena di Magonza e Tigrana la lussuria – da *Manon Lescaut* in poi le cose cambiano. La donna diventa integro e prezioso alambicco nel quale distillare componenti contrastanti di una complessa realtà interiore. *Manon* dunque è importante sia perché è la prima opera della maturità artistica sia perché in lei si incontrano e si scontrano le componenti psicologiche contrastanti della realtà profonda di Puccini.

Costruire il libretto è faticosissimo: un'altalena di emozioni, disperazione e euforia affiorano dalle lettere ai librettisti. Moltissimi per Manon: Leoncavallo, Praga e Oliva, Illica e Giacosa, Giulio Ricordi, lo stesso Puccini. Solo se i personaggi sono come l'artista vuole si può dare voce alla musica: burattini da riconoscere, in cui riconoscersi.

La musica? Cosa inutile. Non avendo libretto come faccio della musica? Ho bisogno dei miei burattini che si muovono sulla scena [4].

Come nelle altre sue opere, Puccini mostra l'amore non nel suo nascere ma nel suo decadimento. Nel caso specifico, prevale su tutti un tema: la fuga. Una fuga la cui meta ultima è la fine, la trasfigurazione che rende irriconoscibili i due amanti. Li tormenta, infatti, una sete che non può essere placata: «la sete di quell'amore riscatto che hanno cercato fuggendo, perpetuamente fuggendo [...]» [5].

«Con Manon Lescaut il genio di Puccini esplose: l'invenzione è a getto continuo, l'ispirazione vi domina né risulta percepibile all'ascolto l'accurato calcolo formale che solo lo studio della partitura può rendere palese. Un calcolo che giunge sino al dettaglio e garantisce all'opera il suo enorme impatto emotivo» [6].

Quest'opera rivela, dunque, tutta la competenza musicale e teatrale di Puccini che non restò certo insensibile alle nuove conquiste del linguaggio musicale, pur non rinunciando mai a compiacere il suo pubblico. È lui stesso a dirlo in una lettera a Carlo Clausetti:

[...] tutti, da Verdi a Mascagni, hanno evoluto lo stile: chi bene e chi male. Per il mio caso, credo l'unico, ho trovato l'accordo fra critica e pubblico; questo per me è la conferma che non ho sbagliato [7].

Arditezze armoniche s'insinuano già nelle pieghe della partitura, asimmetrie ritmiche provocano suggestioni memorabili e, «nella scelta stessa del rilievo vocale della protagonista e nelle riverberazioni timbriche dell'orchestra» [8] che ne accompagna il fascino femminile, si rintraccia un gioco di tensioni che sembra espandersi su tutta la scena con languida sensualità.

Il confronto con la Manon di Massenet è senza dubbio chiarificatore e mette in luce aspetti peculiari della revisione pucciniana. Le diversità dei due lavori sono significative ed è lo stesso Puccini che le sottolinea in una lettera a Marco Praga:

Lui (Massenet) la sentirà alla francese, con la cipria e i minuetti. Io la sentirò all'italiana, con passione disperata [9].

È proprio questa passione disperata che Puccini trasferisce alla musica, tesa, eppure sempre cantabile, tenebrosa, come nella scala cromatica che avvia il duetto fra Manon e De Grieux del secondo atto, eppure capace di tenere inflessioni sentimentali (*In quelle trine morbide*).

Manon è la protagonista pucciniana che maggiormente decide del destino altrui; la sua colpa più grande consiste nell'incapacità a rinunciare: non riesce a reprimere l'amore per il lusso e non sa soffocare le sue pulsioni erotiche [10]. Eppure, all'inizio dell'opera la donna appare riflessiva ed esitante nel compiere scelte che potrebbero contraddire il destino che altri hanno previsto per lei. Ha accettato che il suo futuro si svolga entro le mura di un convento e, rassegnata, comunica una condizione di profonda tristezza. Timorosa e sincera si dimostra la Manon incontrata da De Grieux. Improvvisamente, però, la stessa donna cede alla forza dell'amore e, subito dopo, assume un atteggiamento del tutto inatteso, lasciandosi ammaliare dagli ori e dalle ricchezze che il povero amante non avrebbe potuto offrirle. Puccini sottolinea con la musica la compresenza di questi aspetti nella personalità della fanciulla; nel I atto, il tema di Manon – una frase discendente che esprime la tristezza della fanciulla destinata al convento – accompagna le esitazioni prima e la passionalità, poi, di Manon.

Impossibile spiegare, su un piano psicologico, come la donna che ha rinunciato a ogni bene terreno lasci il posto a una donna che non conosce rinunce. L'ingenua ragazza destinata al convento è irriconoscibile nella nuova veste parigina e il suo profilo psicologico si delinea sempre più all'insegna delle contraddizioni. Nelle molteplici manifestazioni contraddittorie, la protagonista appare infantile e priva dell'equilibrio che le consentirebbe di scegliere tra desideri opposti e inconciliabili. La sua avidità di denaro è inarrestabile e genera un vuoto, un senso di insoddisfazione, che la costringe a cercare sempre qualcosa di diverso. L'insoddisfazione perenne richiama alla mente la "noia" di cui Puccini ha scritto in diverse occasioni e che lo portavano a cercare esperienze e sensazioni forti. La stessa Manon si dichiara annoiata: «Son tutte belle cose!... Pur... m'annoio!».

L'incapacità alla rinuncia rivela lo stato di immaturità psicologica e di dipendenza: Manon dipende dall'oro e dall'amore; non è in grado di affrontare il dolore che le provocherebbe una perdita. Le mancano gli strumenti affettivi per elaborare una sofferenza, per attribuirle un significato funzionale al processo di crescita. Questa è la ragione per cui tratta gli altri come oggetti-appendici della propria persona, esigendo dagli stessi il pieno soddisfacimento dei propri bisogni. La sua logica appare quella dell'io che di volta in volta stabilisce quale desiderio soddisfare, non la logica della coppia e, dunque, della reciprocità.

A questo proposito si condivide la tesi dell'«Atto d'amore solitario» [11], ma viene spontaneo domandarsi quanto la solitudine di Manon non nasconda l'incapacità a vivere con gli altri un'esperienza che comporti la rinuncia a un bisogno personale; è lecito supporre che la debolezza, fisica e spirituale, di Manon che sembra indurla al bisogno dell'altro, più che a un sentimento d'amore, come lo si intende comunemente, sia significativa di quella incapacità di amare di cui parla Carner [12] a proposito di Puccini?

Come i tratti psicologici di Manon nel I e nel II atto sono tanto diversi e in contrasto fra loro, eppure coesistono in lei, così la musica: dallo stesso materiale tematico derivano infatti il tema di Manon che avevamo sentito nel I atto e i motivi galanti che caratterizzano la cortigiana del II atto. Lungo tutto il dramma la musica crea associazioni simboliche fra la Manon parigina e la donna timorosa ed esitante destinata al convento. Frammenti musicali, istanti privilegiati, poche cellule melodiche che Puccini connette e disperde qua e là nella partitura e che suggeriscono l'elaborazione di un itinerario, un cammino da percorrere che passa attraverso più trasformazioni generative, nel tentativo di superare un problematico rapporto con le donne e con se stesso [13]. Se l'arte era stata la creazione di un attimo di perfezione in un mondo imperfetto, in Puccini il rapporto uomo-artista è più complesso. Non l'opera d'arte in sé è il perfetto ma l'opera d'arte è il racconto di una fase del gioco che durerà tutta la vita. Puccini con le sue creature insegue, riorganizza e soffre mentre crea perfezione quasi senza accorgersene, distratto da altro.

Così, nel crescendo emotivo del III e IV atto, il 'sacrificio' di Manon cede grandezza creativa che oltrepassa perfino la sua morte. L'impressione è che quello che 'rimane' di Manon darà forma a Mimì, dall'io diviso da altre contraddizioni da 'sanare' per distillare l'eroina successiva. Così, fino a *Turandot*, l'arte di Puccini si compie quasi casualmente mentre tutte le sue forze sono rivolte allo sforzo quasi metafisico di riabbracciare infine la Donna e chiederle perdono, ma soprattutto a capire di cosa.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] A. Fraccaroli, *La vita di Giacomo Puccini*, Ricordi, Milano 1925: 49.

[2] C. Calabrese, *Puccini, le sue contraddizioni psicologiche nelle opere e nei personaggi*, in "Dialoghi Mediterranei" n.62, luglio 2023. Cfr. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/puccini-le-sue-contraddizioni-psicologiche-nelle-opere-e-nei-personaggi/>

[3] *Dramma lirico in quattro atti dal romanzo Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut* di A.F. Prévost. Libretto di autori vari, musica di Giacomo Puccini. Prima rappresentazione: Torino, Teatro Regio, 1 febbraio 1893.

- [4] Da una lettera di Puccini a Adami (marzo 1920), in M. Girardi, *G. Puccini. L'arte internazionale di un musicista italiano*, Marsilio, Venezia, 1995: 443.
- [5] E. Siciliano, *Puccini*, Rizzoli, Milano, 1976:103.
- [6] M. Girardi, *G. Puccini*, cit.: 81.
- [7] Lettera di Puccini a Carlo Clausetti (luglio 1911), in E. Gara (a cura di), *Carteggi pucciniani*, Ricordi, Milano, 1958: 392.
- [8] L. Pinzauti, *Puccini, una vita*, Vallecchi, Firenze 1974: 39-40.
- [9] G. Adami (a cura di), *Giacomo Puccini, Epistolario*, Mondadori, Milano 1928 (rist. 1982): 27.
- [10] M. Girardi, *G. Puccini. L'arte...* cit.: 86.
- [11] A. Titone, *Vissi d'arte: Puccini e il disfaccimento del melodramma*, Feltrinelli, Milano, 1972: 29.
- [12] M. Carner, *Giacomo Puccini. Biografia critica*, Il Saggiatore, Milano, 1961: 241.
- [13] C. Calabrese, *Puccini, le sue contraddizioni* cit., <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/puccini-le-sue-contraddizioni-psicologiche-nelle-opere-e-nei-personaggi/>
-

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.

Conversare con Giuseppe Maurizio Piscopo



Giuseppe Maurizio Piscopo

di *Antonino Cangemi*

Conversare con Giuseppe Maurizio Piscopo è un continuo amabile divagare, tanti sono gli interessi, le esperienze, i progetti di un musicista- scrittore poliedrico, orgoglioso e modesto, umile e ambizioso, loquace ma discreto, pago di una vita vissuta assecondando le sue passioni e smanioso di immergersi in altre e nuove avventure. Un divagare con al centro sempre la Sicilia, le sue inesauribili risorse, i suoi aggrovigliati problemi, che Piscopo conosce bene da “etno-antropologo” sul campo quale in fondo, *a latere* agli studiosi, può considerarsi per avere esplorato e continuare a esplorare l’isola – complice anche e soprattutto la sua fisarmonica – nelle sue viscere e nella sua anima più recondita. Favarese, Piscopo è sempre rimasto legato al suo paese – povero e storicamente preda di latifondo e cosche mafiose ma ricco di talenti: lo scrittore Antonio Russello, il costituzionalista pirandellologo Gaspare Ambrosini, tra gli altri – e nello stesso tempo se ne è allontanato spostandosi per la Sicilia (vive la maggior parte dell’anno a Palermo), l’Italia e l’Europa. D’altra parte, un uomo così ancorato e fedele alle proprie radici, qual è Piscopo, da esse non può staccarsi e, amandole, ha fatto e continua a fare di tutto per diffondere in altre aree geografiche tradizioni e costumi della propria terra. Da qui le *tournee in giro* per il mondo con la *Compagnia di Canto e Musica Popolare* da lui fondata cinquanta anni fa insieme ad Antonio Zarcone, ma anche le sue interessanti ricerche.

Quando e come è nata la tua passione per la musica, e in particolare per la fisarmonica, il tuo strumento?

Tutto nasce da un giocattolo, da una fisarmonica che ho trovato il giorno di Natale. Quello strumento ha cambiato la mia vita: mi ha permesso di viaggiare, sognare, incontrare molte persone importanti come Amalia Rodriguez, Mikis Theodorakīs, Joan Baez, Rosa Balistreri, Virgilio Savona, Dario Fo ed altri.

Quali musicisti hanno stimolato la tua passione e accompagnato la tua formazione?

I musicisti che mi hanno affascinato nella mia infanzia sono stati i cantastorie: Otello Profazio, Orazio Strano, Rosa Balistreri, Nonò Salamone, Ciccio Busacca, Franco Trincale. I cantastorie venivano in piazza e sul tetto delle vecchie Seicento sistemavano i loro cartelloni e, con un microfono che gracchiava, raccontavano le storie di eroi, santi e briganti. Erano i giornalisti di quel tempo. Ricordo che si accompagnavano con quattro semplici accordi di chitarra. Nel Sud Italia la presenza dei cantastorie trova una grande espressione nella voce di questi semplici personaggi che affascinarono il popolo che lavorava e non aveva tempo per andare a teatro. La prima canzone che abbiamo cantato con Antonio Zarcone al Supercinema di Agrigento è stata Il Meridionale di Franco Trincale, che si conclude così: “Io sono nato nel meridione e voglio fare la rivoluzione”.

Quando è nato il Gruppo di Canto e Musica Popolare, con quali intenti e con quale repertorio?

Il Gruppo Popolare Favarese – questa la sua prima denominazione – è nato intorno alla fine degli anni Sessanta. È stato fondato da me e da Antonio Zarcone a cui si sono aggiunti Antonio Lentini, Mimmo Pontillo e Giuseppe Calabrese. Il fine era quello di salvaguardare le tradizioni, la storia della Sicilia con i suoi scrittori, le sue leggende e le sue curiosità. Con le nostre canzoni volevamo ribellarci a tutte le ingiustizie che i siciliani hanno subito e continuano a subire in tutti questi anni, schierarci contro la mafia e la prepotenza dei cattivi governanti. Troppo spesso i politici, una volta eletti, dimenticano l’impegno che hanno preso con i cittadini e a Roma dimenticano pure di essere nati in Sicilia, fanno la bella vita e si negano al telefono.

Tra le tue ricerche, quella sulla musica nei saloni dei barbieri su cui hai pubblicato un libro da te curato insieme all’etnomusicologo Gaetano Pennino.

Da bambino volevo fare il sarto, un destino che mi lega a Leonardo Sciascia a cui ho dedicato un libro scritto a quattro mani con Angelo Campanella, Raccontare Sciascia. Volevo fare il grande couturier, il sarto per signora, e mi volevo trasferire a Parigi nella ‘Ville Lumière’. Il mio sarto aveva un grande difetto: era un giocatore d’azzardo, e in una partita a carte a zecchinetta, durante le feste di Natale ha perso il locale, le stoffe, le forbici e gli specchi, il ditale, i manichini. Disperato, partì per la Merica per rifarsi un’altra vita. Quel giorno ho assistito a questa tragedia e, intuendo che la mia “carriera” di sarto era finita per sempre, sono stato preso dallo sconforto. In piazza un barbiere-compositore, Mastro Agostino, si accorse che piangevo; per consolarmi, mi fece ascoltare il suono del suo mandolino regalandomi un momento indimenticabile di felicità. Dopo mi diede un colpo di pettine per farmi più bello. Quella musica straordinaria l’ho fissata nella mia mente e nel mio cuore. Così, una decina d’anni fa dedicatomi da tempo alla musica popolare, ho scritto, avvalendomi della collaborazione degli etnomusicologi Gaetano Pennino e Sergio Bonanzinga (nel testo vi è una sua nota), un libro sulla musica dei barbieri con allegato il cd del Gruppo di Canto e Musica Popolare; dal libro, Musica dai saloni, è nato anche lo spettacolo teatrale Barberia che ha girato l’Italia con la regia e l’interpretazione di Massimo Venturiello.

Come erano un tempo le sale dei barbieri in Sicilia e che tipo di musica vi si suonava?

Un tempo nelle sale da barba, che erano aperte anche la domenica, si suonava con chitarra e mandolino, si cantava, si recitava. I barbieri facevano di tutto: riparavano gli orologi, curavano gli animali, tiravano denti, facevano massaggi, davano unguenti e pomate, toglievano il sangue marcio, si adoperavano per conciliare le liti e combinare matrimoni, estraevano le pallottole ai latitanti nei conflitti a fuoco con i carabinieri. Durante i tempi morti tiravano dal chiodo i loro strumenti e suonavano delle musiche che sembravano scendere dalle lunghe scale del paradiso. Un avvocato siciliano ha riferito che i barbieri suonavano come si suona alla Scala di Milano. E le persone di tutti i ceti sociali andavano volentieri a “confessarsi” da loro. I barbieri, a Natale, regalavano ai giovanotti i calendarietti profumati con le attrici con gli abiti succinti, alle persone più colte il calendario delle città italiane e a qualcuno, chiamandolo in disparte, il calendario del fascismo. Le musiche che si suonavano erano tarantelle, polke, serenate, brani strumentali.

Quel libro si è avvalso della prefazione di Andrea Camilleri, anche lui attratto da quel “mondo”.

Sì, Camilleri ha scritto la prefazione di ‘Musica dai saloni’. Gli avevo scritto due lettere per ricordargli l’atmosfera di quei saloni e lui mi ha ringraziato molto per quelle informazioni. Nel suo romanzo “Il casellante” Camilleri ha raccontato l’episodio di cui avevamo parlato insieme. In una sala da barba il barbiere e il suo apprendista stavano suonando Giovinezza a mo’ di valzerino con chitarra e mandolino, quando entrò il podestà che, sentendo il brano eseguito in quel modo, ha pensato che volessero denigrare il fascismo. Da quel momento venne vietata la musica dal vivo nei saloni.

La tua passione per la musica dei saloni ti ha regalato anche degli encomi.

Sì, sono così legato ai barbieri che il 24 settembre del 2020 nel salone di Franco Alfonso ho ricevuto la laurea della barba in serenate e suonate dei barbieri dopo aver discusso la tesi “Quando i barbieri partivano per la lontana Merica” col critico letterario Salvatore Ferlita. Sono il solo in Italia ad avere questa laurea simbolica che mi ha fatto conoscere ad un vasto pubblico.

Altra tua ricerca è sulle serenate in Sicilia. Ce ne vuoi parlare?

Io amo molto le serenate, ne ho scritto tante. Ho scritto, insieme a Claudio Mazza, un libro sulle serenate che s’intitola Serenate al chiaro di luna, ovvero la notturna in Sicilia ed è edito da Nuova Ipsa. Cantare una serenata a mezzanotte a pedi leggiu, a sorpresa, a scoppu, non è stato mai facile in Sicilia dove i padri erano gelosi delle figlie femmine in maniera esagerata. Se la serenata era accolta bene, i suonatori venivano ricevuti con salsiccia, vino ed entravano a casa tra rosolio e dolci fatti in casa. Se il padre non gradiva la serenata, il rischio era grande per i musicanti che si dovevano allontanare in fretta e furia per salvare la vita e gli strumenti. Dopo la mezzanotte intervenivano i carabinieri e sequestravano gli strumenti per disturbo della quiete pubblica e per i suonatori c’era una notte in camera di sicurezza. Il paese per antonomasia delle serenate era Castelbuono: lì i carabinieri se i suonatori suonavano bene chiudevano un occhio. Giovanni Verga nella novella “Libertà” parla di alcuni musicisti che al posto del mandolino avevano altri strumenti che fanno tutt’altra musica e tutt’altra serenata...

C’è una serenata a cui sei più affezionato?

Sì, ‘Serenata sutta li barcuna’ che ho cantato nello spettacolo teatrale Barberia. Questo il testo:

Vinni a cantari cu l’ariu sirenu

*vinni a cantari cu stu lustru i luna
cu chist'amici e chissi sunaturi
na sirinata sutta u to barcuni.*

*Lu sonnu di la notti m'arrubasti
ti lu purtasti a dormiri cu tia
beddra chi mi facisti magaria
affaccia a sta finestra vita mia.*

*Amuri amuri quannu si luntanu
cu ti lu conza lu lettu a la sira
cu ti lu conza ti lu conza mali
beddra senza di tia n'un pozzu stari.*

*Beddra ca di li beddri beddra siti
ca di li beddri la parma purtati
durmiti cu sta musica di ziti
iucati cu sti sonni n'zucarati.*

Più recentemente, insieme ad Antonio Zarcone, ti sei occupato dei fratelli Totò e Franco Li Causi, musicisti di Porto Empedocle quasi del tutto dimenticati sebbene si debba alla loro creatività uno dei brani più noti della tradizione folkloristica siciliana, *Vitti 'na crozza*. Chi erano i fratelli Li Causi?

Franco e Totò Li Causi sono stati due grandi musicisti siciliani di fama internazionale che, volendo esagerare, hanno reso Agrigento come Vienna città della musica. I due fratelli hanno portato la Sicilia in ogni parte del mondo. Hanno composto circa duemila brani e hanno registrato per la Cetra. La radio e le tournèe li hanno resi famosi. Da tempo non si parla più dei fratelli Li Causi, musicisti a tutto tondo, conosciuti soprattutto per il brano 'Vitti'na Crozza', colonna sonora tra l'altro del film di Pietro Germi 'Il Cammino della speranza' girato a Favara nel 1951, Orso d'argento al Festival del cinema di Berlino. I due musicisti erano anche liutai e costruivano gli strumenti con le loro mani. Meriterebbero una fiction televisiva che li faccia conoscere al grande pubblico. Una curiosità: nel film 'Il Cammino della speranza' nei titoli di coda manca il nome degli autori della canzone Vitti 'Na Crozza. Franco Li Causi, dopo una travagliata battaglia con la Siae, è stato riconosciuto l'autore di Vitti Na' Crozza il 4 giugno del 1980, il giorno della sua scomparsa.

Tra le tante tue esperienze una lunga collaborazione con la Rai, la conduzione con Marilena Monti, del decennale programma radiofonico *Cosa farai da grande*. Come l'hai vissuta?

L'esperienza radiofonica l'ho vissuta molto bene. Un primo approccio alla radio l'avevo avuto a Milano (quando facevo il maestro ad Agrate Brianza) con Michele Straniero, Virgilio Savona del quartetto Cetra e con Dario Fo. Poi ho realizzato il programma 'Cosa farai da grande' nella sede Rai di via Cerda con Marilena Monti e Pino Badalamenti. Il pubblico era molto affezionato alle interviste e ai personaggi da me creati: Ciccu Lampiuni, il ragioniere Culiccia, Bastianeddrù ed altri personaggi immaginari.

Il titolo di “maestro” è per te più che calzante: oltre a essere un musicista, sei stato per quarant’anni – e nei sei orgoglioso – insegnante di scuola elementare, spesso in contesti difficili. Sei sempre rimasto *mastru di scola vascia* – lo sei nell’animo, per vocazione, come più di uno riconosce – e tra l’altro ti diletta a scrivere racconti per ragazzi. Sei riuscito a trasmettere ai bambini la tua passione per la musica, per quella popolare in particolare e in genere per il culto delle nostre radici?

I bambini mi vogliono bene, mi chiamano tutti i giorni, spesso non riescono a dimenticare, diventati adulti, le esperienze che abbiamo vissuto insieme. Alcuni oggi sono medici, avvocati, musicisti. Alessandra Salerno ha iniziato con me, con la canzone ‘Palermo d’inverno’, oggi ha raggiunto la popolarità internazionale. Con i bambini di prima classe del Lambruschini ho creato una banda di paese con gli strumenti che ho recuperato nei mercatini di vari paesi del mondo dove sono stato in tournée. Ho scritto le canzoni per il coro Braille, ‘Palermo d’inverno’, la canzone della città, e diversi libri: “Il vecchio che rubava i bambini”, “La maestra portava carbone”, “La vita è un alfabeto”.

Hai ricevuto anche dei premi per l’attività didattica legata all’impegno sociale e civile

Sì, in me l’attività didattica si è sempre coniugata all’impegno sociale e civile. Proprio per questo ho ricevuto diversi riconoscimenti: Premio Buttitta, Mauro Picone, My Way Festival ambasciatore nel mondo di Frank Sinatra, nel 2000 il riconoscimento del presidente della Repubblica Ciampi per l’impegno nelle scuole difficili di Palermo, nel 2022 il premio ‘Un maestro è per sempre’ dal Liceo Classico Umberto di Palermo. Ma il premio più grande, d’incomparabile valore, è stato quello di educare alla legalità, spesso attraverso la musica, ragazzi di quartieri a rischio che avrebbero potuto prendere, senza un adeguato supporto della scuola, strade pericolose.

Quali sono i tuoi progetti per il futuro?

Tre libri in lavorazione: ‘Quando la gente cantava Toli Toli’, la storia e la musica del gruppo popolare favarese con Antonio Zarcone, un libro su Danilo Dolci nell’anno del centenario dalla nascita (2024), ‘La figlia di Don Fofò’, storia di una siciliana ribelle che suona il mandolino. E vorrei riprendere a viaggiare nel percorso sulle città della musica. Sono stato a Lisbona, Budapest, New York, New Orleans, Parigi, Buenos Aires, mi mancano Atene e Mosca.

Questo è Piscopo, un uomo che guarda al futuro senza mai fermarsi: un futuro legato al passato, a quelle radici che sente dentro se stesso da cui non potrà mai allontanarsi e che per lui trovano espressione nella musica. Non è un intellettuale ma ha mille curiosità che a volte agli intellettuali mancano e – partendo dalla musica – esplora la Sicilia nei suoi costumi e nei suoi aspetti più reconditi. Ha settant’anni e non li sente: il segreto della sua eterna giovinezza è nella tenacia con cui coltiva le sue passioni con al centro la fisarmonica, strumento che lo ha conquistato da bambino, il cui linguaggio – come quello della musica – non conosce confini, è internazionale: da qui il suo girare per il mondo. Un uomo semplice, Piscopo, che può anche apparire ingenuo. Ma sono proprio la semplicità e, se vogliamo, l’ingenuità – in lui una variante della genuinità – i suoi talenti, e grazie a essi riesce, da eterno maestro di scuola elementare, a parlare con i bambini, a intendersi con loro. In fondo entrambi parlano la stessa lingua.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Antonino Cangemi, dirigente alla Regione Siciliana, attualmente è preposto all’ufficio che si occupa della formazione del personale. Ha pubblicato, per l’ente presso cui opera, alcune monografie, tra le quali Semplificazione del linguaggio dei testi amministrativi e Mobbing: conoscerlo per contrastarlo; a quattro mani

con Antonio La Spina, ordinario di Sociologia alla Luiss di Roma, Comunicazione pubblica e burocrazia (Franco Angeli, 2009). Ha scritto le sillogi di poesie *I soliloqui del passista* (Zona, 2009), dedicata alla storia del ciclismo dai pionieri ai nostri giorni, e *Il bacio delle formiche* (LietoColle, 2015), e i pamphlet umoristici *Siculospremuta* (D. Flaccovio, 2011) e *Beddamatri Palermo!* (Di Girolamo, 2013). Più recentemente *D'amore in Sicilia* (D. Flaccovio, 2015), una raccolta di storie d'amore di siciliani noti e, da ultimo, *Miseria e nobiltà in Sicilia* (Navarra, 2019). Collabora col *Giornale di Sicilia* e col quotidiano *La ragione*.

Bernardo Candiloro Storace, vice maestro di cappella dell'Illustrissimo Senato della nobile ed esemplare città di Messina



Cattedrale di Messina, particolare dell'Organo

di Diego Cannizzaro

Raramente un musicista la cui eccelsa fattura musicale mette d'accordo tutti è circondato da un'aura di mistero sulla sua vita: è il caso di Bernardo Storace di cui possiamo affermare con sicurezza soltanto che nel 1664 era vicemaestro di cappella del Senato della città di Messina, come si legge nel frontespizio dell'unico suo lavoro giunto sino ai giorni nostri: la *Selva di varie composizioni d'intavolatura per cimbalo et organo*, pubblicata per l'appunto nel 1664 a Venezia.

Cappella musicale di Messina

La Cappella musicale del Duomo di Messina godeva di un certo prestigio nel XVII secolo: non era ai livelli della Real Cappella di Napoli ovvero delle cappelle musicali romane, ma aveva musicisti di livello provenienti da tutta Italia, segno evidente che c'era desiderio di tenere alto il livello musicale. Il compianto Giuseppe Donato scriveva che

«La cappella messinese, pur non essendo certo una grossa cappella musicale [...], non si può definire semplicisticamente come una normale cappella di provincia. Il senato messinese [...] cercò sempre di mantenerla ad un livello artistico di notevole prestigio. Solo così, infatti, si spiega la continua ricerca sul mercato musicale italiano e straniero di abili musicisti, capaci di conferirle quel prestigio del quale una città come Messina [...] aveva strettamente bisogno» [1].

La Sicilia, d'altro canto, aveva vissuto nel XVI una straordinaria fioritura musicale legata alle grandi città, Palermo *in primis* con la corte vicereale affiancata dalla sua rivale Messina, ma anche ad altre città meno grandi. Sei editori musicali erano sorti a Palermo, tre a Messina, con una qualità tipografica non inferiore alle contemporanee edizioni veneziane.

Ai tempi di Storace, come già detto vicemaestro di cappella, il maestro era il romano Vincenzo Tozzi. Subentrato nel 1646 ad Ottavio Catalani, originario di Castrogiovanni (l'odierna Enna), ma anch'egli romano per formazione, operò nei circoli accademici messinesi, pur senza esservi formalmente iscritto. Compose concerti e musiche da scena per l'Accademia degli Abbarbicati, per l'Accademia della Fucina, per il teatro della Munizione. Al senato messinese dedicò *Il primo libro de' concerti ecclesiastici* a due, tre, quattro e cinque voci, stampato a Roma nel 1662 (la lettera dedicatoria, datata 16 marzo 1661, è indirizzata ai senatori Andrea Patti, Marcello Cirino, Antonio Ruffo, Francesco Sergi, Pietro Gregori, Giovanni Agostino Duci): sono venticinque brani, caratterizzati dalla

concatenazione di sezioni dai tempi e metri contrastanti. Nel 1644 fu cantato il suo *L'Annibale in Capua* presso il teatro dell'illustrissimo Senato di Messina.

Esercitò anche l'attività didattica, peraltro richiesta dall'ufficio ricoperto al duomo e fu in contatto con le istituzioni formative della città, in particolare gesuitiche. Mantenne presumibilmente l'incarico di maestro di cappella in duomo fino alla nomina del successore, il romano Paolo Lorenzani, che subentrò il 1° novembre 1675. Morì a Messina, sessantatreenne, negli ultimi giorni di dicembre del 1675.

Notiamo una certa predilezione del Senato messinese nei confronti della cultura musicale romana e ciò potrebbe fornirci qualche indizio sulla formazione musicale di Bernardo Storace. La cappella musicale di Messina, tuttavia, contava musicisti locali come Pietro Maurizio e Francesco Fiamengo, il pistoiese Raffaele Mellini e Giovanni Antonio Pandolfi Mealli da Montepulciano.

Proprio quest'ultimo violinista molto apprezzato, era stato fino al 1660 alla corte di Innsbruck e fino al 1675 a Messina («maestro d'imparare a sonare di violino [...] primo strumentista di violino della città»), ma dovette fuggire perché accusato di omicidio e riparò a Madrid nel 1678 dove venne accolto come violinista della Cappella Reale della Corte).

Giovanni Pandolfi Mealli pubblicò nel 1669 una raccolta di 18 sonate strumentali [2] che portano per titolo il nome di un musicista della Cappella messinese o di qualche altro notevole. Tra i dedicatari vi è proprio il nostro Storace che non reca il nome di Bernardo bensì di Candiloro. Tale nome figura anche nel *Paschino di tutti i compositori et musici di Messina del anno 1666* di autore ignoto (con firma incomprensibile) i cui versi dipingono con pochi tratti le salienti caratteristiche di ciascun componente della cappella musicale di Messina, autentico spaccato del clima e della vita musicale a Messina. Riporto qui soltanto gli epigrammi dedicati a Vincenzo Tozzi e a Storace anche qui associato al nome di Candiloro:

D. Vincenzo Tozzi

*Hor che il germano tuo sepolto giace,
di altrui l'opre famose più non sento:
dalla teorba il son solo mi piace*

Candiloro Storace

*Invan di Marco alla città n'andasti,
credendo di eternar tuo nome e vanto;
qual fin abbia il superbo assir provasti.*

Il frontespizio della *Selva di Varie Composizioni per Cimbalo ed Organo* è l'unica fonte biografica di Bernardo Storace. È decorato con motivi floreali e con raffigurazioni di strumenti musicali: un'arpa, una viola da braccio, una viola da gamba, un liuto, una tiorba ed un organo portativo. Nella pagina successiva sono raffigurati due angeli nell'atto di aprire una tenda su uno sfondo bianco che avrebbe probabilmente dovuto accogliere la dedica: la *Selva* è l'unica fra le pubblicazioni esaminate in questo studio ad essere sprovvista di dedica. L'epigramma ci mette in guardia circa una cocente delusione patita da Storace in Venezia: le aspettative che riponeva negli ambienti della Serenissima non avranno avuto alcun seguito e i sogni di gloria ebbero probabilmente triste fine proprio come Nabucodonosor che nel famoso racconto biblico si prostrò al cospetto di Daniele.

La *Selva di Varie Composizioni*, unica opera conosciuta di Bernardo Storace, è pervenuta ai nostri giorni in un unico esemplare che si trova nella Biblioteca del Conservatorio di Napoli [3];

«... assai difficili risultano gli agganci culturali, che devono basarsi quasi unicamente su considerazioni inerenti i tratti stilistici delle varie composizioni in essa contenute.

Purtroppo non ci rimane neppure il nome dello stampatore che nel 1664 curò a Venezia l'edizione della raccolta facendola incidere su lastre di rame, procedimento notoriamente costoso e perciò riservato alle pubblicazioni

più prestigiose. L'accurata ed elegante grafia dell'incisore, che si svolge sui due righe dell'intavolatura italiana per tastiera, mette in risalto il trattamento virtuosistico e tipicamente strumentale delle voci.

In questo lo Storace si rivela più vicino alla scuola cembalo-organistica del nord che ai coevi compositori dell'area meridionale, nei quali l'uso dei quattro righe corrisponde ad una maggior fedeltà a tecniche di scrittura tradizionali. A questi ultimi lo legano d'altra parte almeno una certa particolare predilezione per gli intervalli cromatici e il conseguente modo un po' eccentrico di porre le dissonanze. Il non costante uso delle quattro voci, che sempre più diventerà una caratteristica idiomatica della letteratura clavicembalistica, indurrebbe anche a non considerare casuale il fatto che nella dicitura presente sul frontespizio della raccolta il *Cimbalo* sia anteposto all'*Organo*» [4].

La *Selva* è l'unica pubblicazione di un compositore del sud d'Italia in intavolatura italiana per tutto il XVII secolo; i manoscritti, invece, la impiegano più frequentemente. I compositori dell'area napoletana prediligevano la stampa a quattro pentagrammi mentre l'intavolatura a due sistemi era preferita nei manoscritti.

L'opera di Storace può essere divisa in quattro parti:

1. partite sopra "tenori" (Capriccio sopra il Passo e Mezzo, Passo e Mezzo, Altro Passo e Mezzo, Romanesca, Aria sopra la Spagnoletta, Monica, Ruggero Partite sopra il Cinque Passi, Follia)
2. variazioni su basso ostinato (quattro Passagagli ed una Ciaccona);
3. danze stilizzate (Balletto, Ballo della Battaglia, due Correnti)
4. pezzi organistici (due Toccate e Canzoni, due Ricercari ed una Pastorale).

Tenendo sempre ben presente l'ambivalenza strumentale di tutti i brani, a mio parere, il titolo dell'opera rispecchia la distribuzione dei brani: i brani elencati ai punti 1., 2. e 3. appaiono più appropriati al clavicembalo, i brani al punto 4. sono manifestamente organistici.

Partite sopra "tenori"

La *Selva* inizia con tre brani di variazioni sopra il *Passo e mezzo*; Storace non apre la sua pubblicazione con brani contrappuntistici "dotti". Egli impiega il termine di *Capriccio* solo per il primo dei tre brani lasciando la semplice indicazione di *Passo e mezzo* e *Altro Passo e mezzo* per gli altri due.

Il *Capriccio* è fondato sul passo e mezzo moderno, gli altri due sul passo e mezzo antico; le singole "partite" sono dilatate poiché Storace impiega le note fondamentali del passo e mezzo arricchite da ornamenti armonici. Le altre partite sono composte sopra le più famose melodie dell'epoca: Romanesca, Aria sopra la Spagnoletta, Monica, Ruggero, Partite sopra il Cinque Passi, Follia.

Variazioni su basso ostinato

Storace pubblica quattro *Passagagli* ed una *Ciaccona*. I *Passagagli* sono generalmente in tempo ternario mentre la *Ciaccona* privilegia l'organizzazione metrica senaria.

«[...] *ciaccona* e *passacagli* sono contraddistinti da due "bassi armonici" molto affini: nel giro di due o di quattro battute il basso si porta dalla tonica alla dominante, per ricadere sulla tonica alla ripresa del basso stesso. Nei *passacagli* il basso scende generalmente per grado congiunto dalla tonica al sesto grado per poi esporre la formula cadenzante ([terzo], quarto e quinto grado); nella *ciaccona* il basso suole invece portarsi direttamente dalla tonica alla dominante, poi al sesto grado, indi cadenzare in modo analogo, se non del tutto identico ai *passacagli*» [5].

Storace impiega il cambio di tempo come elemento distintivo di sezioni differenti a volte scrivendo indicazioni quali "modo pastorale", "a tempo", "grave", "allegro", "vario" ed "ordinario". Il "modo pastorale" si caratterizza per l'imitazione degli stilemi tipici delle musiche siciliane per zampogna.

Storace mostra già qui il suo interessamento per il “modo pastorale” ma il massimo tributo a questo genere musicale verrà offerto dal nostro in conclusione della *Selva* come vedremo più sotto.

I *Passagagli* e la *Ciaccona* di Storace rappresentano il punto di massimo sviluppo di queste forme musicali nel XVII secolo; si avverte l’influenza dello stile di Frescobaldi [6] ma Storace mostra una sensibilità tonale molto più spiccata. Anche le figurazioni melodiche sono concepite a supporto delle relazioni tonali, sono organizzate ritmicamente in maniera rigida e solo in due casi si trovano delle cadenze conclusive nello stile libero di toccata: al termine del terzo Passagaglio e della Ciaccona.

Danze stilizzate

Storace inserisce due balletti e due correnti. Il primo Balletto è diviso in sei sezioni, cinque in tempo quaternario, l’ultima in tempo ternario e denominata “corrente”; le sei sezioni ripetono lo stesso schema armonico risultante da due semifrasi ripetute (la prima nel tono d’impianto, la seconda modulante). La scrittura, di tipo clavicembalistico, indulge in frequenti salti di ottava al basso che marcano i tempi forti delle battute.

Il *Ballo della Battaglia* ha la seguente struttura formale: AABCADA. Il tema principale (A) è pomposo e solenne, il basso marca per il tutto il pezzo i tempi forti delle battute e si odono, nelle sezioni secondarie, effetti di eco. Adriano Banchieri, nell’edizione del 1611 dell’*Organo suonarino* dichiara che è

«...permesso per consuetudine il giorno di Pasqua di Resurrezione suonare una battaglia che sia onesta & conforme alla sacra Sequenza Paschale, Mors et vita duello...» [7].

Il genere della “battaglia” ha avuto anche grande diffusione presso gli organisti spagnoli. Nella forma iberica il pezzo è generalmente tripartito: *l’appello alle armi* con frequenti note ribattute ad imitazione delle trombe ed effetti d’eco, *il combattimento* con lunghe sequenze di accordi insistiti, *la vittoria* con carattere di marcia trionfale. Anche in Spagna le “battaglie” venivano suonate nel giorno di Pasqua a simboleggiare la vittoria della vita sulla morte [8]. Frescobaldi ha pubblicato un “Capriccio sopra la battaglia” mentre nessun compositore napoletano o siciliano ad eccezione di Storace ne ha scritto.

Le due *Correnti* sono scritte nel convenzionale metro ternario e presentano una scrittura abbastanza semplice; si riscontra frequentemente il tipico salto d’ottava al basso.

Pezzi organistici

Gli ultimi brani della *Selva* appaiono stilisticamente molto appropriati all’organo: vi sono lunghe note tenute, non ci sono più i salti di ottava al basso per marcare i tempi forti delle battute, le figurazioni prediligono maggiormente i gradi congiunti.

Quando Storace inserì nella *Selva* le due *Toccate e Canzon*, c’era stato un solo precedente nell’Italia meridionale di fusione di due forme musicali: la *Toccata e Ricercare* del secondo libro di Giovanni Maria Trabaci (1615). Storace non opta, però, per la non soluzione di continuità tra i brani: sia le toccate che le canzoni si possono benissimo eseguire indipendentemente. Le toccate ricalcano le caratteristiche elaborate e perfezionate da Mayone, Trabaci e Salvatore, le canzoni appaiono, invece, un po’ semplificate: la prima, infatti, è in un’unica sezione in tempo quaternario, la seconda è in due sezioni (tempo C e C3) con cadenza conclusiva in stile toccatistico molto affine agli esempi di Trabaci.

Seguono poi due *Ricercari* multitematici, organizzati in sezioni che presentano a turno i soggetti; i *Ricercari* sono gli unici brani della *Selva* che mantengono dall’inizio alla fine la distribuzione rigorosa delle quattro voci, la scrittura è rigorosa ed osservata, il contrappunto è fluido e non cade mai di interesse. Il primo tema del primo ricercare è identico alla quinta voce del famoso Ricercare che Frescobaldi inserì nella *Missa Beatae Virginis Mariae* dei *Fiori Musicali* pubblicati nel 1635,

altro elemento stilistico che avvicina Storace maggiormente alla cultura organistica romana piuttosto che napoletana.

La *Pastorale* che chiude la *Selva*, è una trascrizione delle sonate natalizie delle zampogne a paro della Sicilia orientale e della provincia di Messina in particolare.

«La figurazione ritmica, l'accompagnamento per terze della seconda voce, l'ostinato ripetersi delle medesime cellule melodiche e l'evidente modularità della costruzione fanno pensare all'intera "Prima parte" della *Pastorale* come alla dilatazione di una toccata introduttiva di quelle zampogne a paro che Bernardo Storace senza dubbio sentiva suonare, in occasione del Natale, per le strade e nelle chiese di Messina dai pastori discesi dai colli che circondano la città» [9].

La *Pastorale* si suddivide in quattro parti dalle indicazioni ritmiche differenti: la prima è in tempo C, la seconda in 3/2 e 6/4 (il cambio metrico coincide con l'indicazione di "Aria"), la terza parte, con l'indicazione di "Allegro", è in C come pure la "Quarta ed ultima parte".

«La struttura complessiva della composizione ricalca del resto, in forma ampliata, la successione di movimenti delle sonate natalizie delle zampogne a paro della Sicilia orientale, che prevede, appunto, una breve toccata, cui seguono senza soluzione di continuità un'aria in tempo lento e un movimento di danza» [10].

La pastorale di Storace potrebbe essere eseguita così com'è su una zampogna messinese: la lunga nota al pedale equivale alla nota "re" del bordone, le due voci affidate alla tastiera hanno la tessitura compatibile ai due "chanter". L'organista deve solo tener presente la differente modalità di emissione sonora delle canne labiali dell'organo rispetto alle ance doppie dello strumento popolare.

La *Selva* di Storace spicca per originalità nel panorama musicale dell'Italia meridionale del XVII secolo. I maestri napoletani hanno certamente influito nel carattere inquieto delle Toccate e nella sapienza contrappuntistica dei Ricercari ma gran parte della *Selva* sembra essere idealmente legata all'opera di Frescobaldi e, in generale, all'ambiente romano. Storace è l'unico dei meridionali a scrivere Passagagli e Ciaccone e solo Frescobaldi prima di lui aveva dedicato a strumenti da tasto questo genere di composizioni. Storace, sfrutta una vasta gamma di "tenori" per le variazioni, operando scelte molto simili a quelle di Frescobaldi. Anche la composizione di *Battaglie* e di *Pastorali*, generi totalmente sconosciuti ai napoletani fino a tutto il XVII secolo, accomunano Storace e Frescobaldi. Non è pertanto da escludere l'ipotesi che Storace fosse laziale e che, quindi, abbia subito il grande influsso dell'arte di Frescobaldi, e che solo in una seconda fase sia entrato in contatto con la scuola tastieristica napoletana durante il suo soggiorno a Messina, unico episodio conosciuto e documentato della sua vita.

Purtroppo non sono giunti fino ai nostri giorni gli organi secenteschi del Duomo di Messina. In verità ne sono rimasti pochi di questi organi in tutta la Sicilia ma un esemplare interessante ed indicativo lo troviamo presso la chiesa di San Pantaleone in Alcara Li Fusi (ME) costruito nel 1666, due anni dopo la pubblicazione della *Selva* di Storace. Abbiamo l'atto d'obbligo della costruzione [11] dal quale traiamo con certezza l'autore Mag(iste)r Joseph Speradeo organarius civis Pan(ormi). Lo Speradeo si avvale dei consigli di Giovambattista Fasolo, a quei tempi maestro di cappella del Duomo di Monreale. L'organo è collocato in cantoria lignea prospiciente all'altare dal lato sud, presenta una cassa in stile rinascimentale dipinta a tempera verde antico e decorata con foglia di oro zecchino. Le 33 canne di facciata sono distribuite in 5 campate disposte a cuspide (5-7-9-7-5) sovrastate da organetti morti; la canna maggiore è il Mi1 del Principale primo. La tastiera, a finestra, ha l'estensione di quattro ottave (do1 – do5) con prima ottava corta, la pedaliera è del tipo siciliano, non ha registri propri e tira i tasti della prima ottava della tastiera.

I 9 registri vengono azionati da lance di ferro imperniate a $\frac{3}{4}$ del somiere, a destra, si raggiungono attraverso un foro quadro a destra della tastiera e si inseriscono da sinistra a destra. Ecco la disposizione fonica: *Principale primo* – *Principale secondo* – *Ottava* – *Decimaquinta* – *Decimanona* – *Vigesimaseconda* – *Vigesimasesta* – *Vigesimanona* – *Flauto in ottava*.

L'organo di Alcara presenta i mantici a cuneo a pelli intere, il sistema trasmissivo con meccanica sospesa con catenacciatura a rulli di legno rivolta all'interno. Il somiere maestro è a tiro con nove stecche, il crivello è in cuoio e le bocche sottostanti, il La3 suona a 415 Hz con un temperamento mesotonico regolare. L'organo è stato restaurato nel 2000 da "Artigiana organi" di Francesco Oliveri, Aci Catena (Catania). È uno dei pochissimi organi in cui l'azionamento dei registri avviene tramite lance che scendono direttamente dal somiere: il foro quadrato accanto alla tastiera consente l'azionamento delle lance con la mano destra senza costringere l'organista a spostarsi dalla panca; l'esiguo numero di stecche, nove in totale, mettono l'organista nelle condizioni di familiarizzare con molta rapidità con questo sistema.

La musica di Storace su quest'organo suona con una naturalezza e spontaneità impagabili, e siamo più che certi che ad Alcara Li Fusi è possibile riprodurre le sonorità del maestro messinese con estrema fedeltà.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Giuseppe Donato, "La cappella del Duomo di Messina" in *Musica sacra in Sicilia tra rinascimento e barocco*, Atti del convegno di Caltagirone 10-12 dicembre 1985, a cura di Daniele Ficola, Flaccovio, Palermo, 1988.

[2] Sonate cioè Balletti, Sarabande, Passacagli, Capricciotti & una Trobetta, a uno, e due Violini con la terza parte della Viola a beneplacito di D. Gio. Antonio Pandolfi [da Montepulciano] Musicista Istrumentista di violino della Proto – Metropoli della Nobilissima & Esemplare Città di Messina, Dedicata all'Illustrissimo & Eccellentissimo D. Gio: Antonio La Rocca, Principe d'Arcontes, Marchese di Rocca Alumara, e Barone di S. Michele, e Bitonte IN ROMA, Per Amadeo Belmonte, 1669

[3] Segnatura NA0059

[4] Introduzione all'edizione anastatica del manoscritto curata da Laura Alvinì, S.P.E.S, Firenze, 1982.

[5] Luigi Ferdinando Tagliavini, *Varia frescobaldiana*, L'Organo, XXI, Bologna, Pàtron Editore, 1983: 124.

[6] Le monumentali *Cento partite* del 1637 costituiscono il più alto contributo dato da Frescobaldi all'inserimento dei passacagli e delle ciaccone nel repertorio per strumento da tasto in Europa.

[7] Adriano Banchieri, *L'Organo suonarino*, Venezia, Ricciardo Amadino.1605.

[8] Ancora oggi alcuni organisti spagnoli suonano regolarmente una "battaglia" la domenica di Pasqua.

[9] Nico Staiti, *Angeli e Pastori*, Ut Orpheus, Bologna, 1997: 134. A questa stessa pubblicazione si rimanda per la comparazione e l'analisi dettagliata delle formule melodiche.

[10] Ibidem, 134

[11] Archivio Storico di Palermo., *Not. Rocco Li Chiavi*, vol. 3673.

Diego Cannizzaro, ha affiancato gli studi musicali e quelli umanistici conseguendo i Diplomi di Pianoforte, Organo e Composizione organistica e, parallelamente, la Laurea in lettere moderne ad indirizzo musicologico. Vincitore di borsa di studio, ha conseguito il Dottorato di ricerca in "Storia ed analisi delle culture musicali" presso l'Università di Roma "La Sapienza" con una dissertazione sulla musica per organo e clavicembalo nei regni di Napoli e Sicilia tra XVI e XVII secolo pubblicata in lingua italiana presso l'archivio PADIS dell'Università di Roma "La Sapienza". Attivo come organista, pianista e clavicembalista, è stato invitato in diverse rassegne musicali internazionali esibendosi in tutta Europa, Russia e U.S.A. Vanta diverse collaborazioni con riviste specialistiche italiane ed estere presso cui ha pubblicato diversi saggi. Ha inciso 25 CD per la Bottega Discantica, Elegia records, Bongiovanni, Tactus e Da Vinci. Insegna organo presso il Conservatorio di Musica "V. Bellini" di Caltanissetta, è stato anche docente invitato di organo e clavicembalo presso il Conservatorio *Rimski-Korsakov* di San Pietroburgo (Russia), il Real Conservatorio Superiore di Musica di Madrid (Spagna), L'Accademia delle arti musicali di Vilnius (Lituania), la National University of California (USA).

In dialogo con Spinoza, filosofo post-teista

PAOLO ZAMBALDI



Conversando con Baruch

SPINOZA, UN FILOSOFO "OLTRE LE RELIGIONI"

gabriellieditori

di *Augusto Cavadi*

Nel linguaggio comune si identifica il filosofo con lo storico della filosofia. In alcune personalità, effettivamente, la passione per la ricerca teoretica si coniuga splendidamente con la competenza esegetica, ma si tratta di preziose rarità. Più comunemente si può essere ottimi conoscitori dei “classici” della storia della filosofia (e bravi docenti) senza avvertire nessuna inquietudine intellettuale così come autentici filosofi senza un’adeguata padronanza dei testi (e impegnati professionalmente in altri ambiti disciplinari): come avvertiva Nietzsche, la ricerca della verità non è questione d’intelligenza o d’istruzione, ma di coraggio.

Alla seconda di queste due categorie (entrambe essenziali, per carità!) appartiene un giovane, empatico, prete che presta la sua attività pastorale nella città di Bolzano. Non è – non ha scelto mai di diventare – un esperto lettore di opere filosofiche. Ma è animato da autentico eros filosofico e ciò lo induce a viaggiare, fisicamente e mentalmente; a dialogare senza pregiudizi; a mettere in discussione certezze (vere o presunte) della cultura di appartenenza. Frutto di un incontro a suo parere illuminante è il recente volume *Conversando con Baruch. Spinoza, un filosofo “oltre le religioni”* (Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2022) che, secondo l’autore stesso,

«non vuole essere uno studio su Spinoza, ché ne sono stati scritti tanti e sicuramente più accurati del mio, ma uno strumento accessibile a molti, per confrontarsi, pensare in modo politicamente/religiosamente scorretto, lasciarsi provocare e destabilizzare senza paura. Consci che la verità rimane tale per sempre, e che ciò che non è costruito sulla verità, prima o poi scompare».

La sua postura intellettuale ed esistenziale è, dunque, ben differente rispetto a quei professori di filosofia, anche illustri, che rimangono abbarbicati al Platone o al Tommaso d’Aquino, al Vico o al Marx (e, ovviamente, allo stesso Spinoza) degli anni giovanili, preferendo la tranquilla certezza di essere dalla parte giusta alla sconcertante scoperta di essersi sbagliati per decenni.

Grazie alla sua insolita onestà intellettuale, il giovane teologo cattolico del XXI secolo – in un’immaginaria conversazione per le vie di Amsterdam – accetta con libertà d’animo che il pensatore ebreo del XVII gli insegni molte cose di cui egli non aveva avuto notizia (almeno, non così chiaramente e nettamente) durante gli anni di formazione ecclesiastica nel pur prestigioso Seminario Maggiore di Bressanone. La lista completa sarebbe troppo lunga. Per esempio, la liceità dell’obiezione di coscienza:

«non c’è cittadino migliore che desideri di più il bene della collettività, di colui che mette in discussione di fronte all’autorità una legge irragionevole o dannosa. Egli ne chiede con convinzione l’abolizione, astenendosi da comportamenti sediziosi o contrari alla legge».

E ancora: che le religioni istituzionali, confessionali, dividono gli esseri umani e li aizzano gli uni contro gli altri, laddove

«la religione ‘naturale’, quella cioè che anima ogni uomo, almeno il più avveduto», è invece “la ricerca della verità, e, “essendo Dio la verità, ricercare la verità” significhi “conoscere Dio. Una verità, però, percepibile attraverso l’intelletto, il lume naturale, che ognuno di noi possiede e che ci garantisce una conoscenza certa».

Un’altra questione illustrata da Spinoza a don Zambaldi riguarda la nozione di “rivelazione” e la figura dei “profeti”:

«Io non sono d’accordo con la dottrina della rivelazione, così come la intende ad esempio l’ebraismo. [...] Per rivelazione o manifestazione di Dio agli uomini, intendo la conoscenza naturale, cioè la conoscenza certa, razionale di un fatto, conoscenza rivelata/partecipata da Dio agli uomini, a tutti gli uomini (non unicamente ai profeti). [...] Dunque le espressioni come “il profeta ebbe lo Spirito di Dio” [...] non significano altro che i profeti e poi i discepoli di Gesù possedevano una virtù (morale) singolare e al di sopra del comune, che essi percepivano la mente o il pensiero di Dio con particolare vivezza (come i poeti che hanno doti di sensibilità, immaginazione e intuizione particolari, pur essendo uomini comuni) e che erano ritenuti connessi direttamente

con Dio solo “perché gli uomini ignoravano le cause della conoscenza profetica e l’ammiravano e perciò, come tutti gli altri prodigi, la riferivano a Dio”».

Dal momento che l’ebreo Spinoza ha lottato tutta la vita contro “l’antropomorfizzazione di Dio”, non ha mai ritenuto Gesù un «Dio che addirittura assume la carne di un uomo». Tuttavia non gli è sembrato corretto, neppure, appiattirlo sullo stesso livello dei profeti vetero-testamentari:

«Cristo per Spinoza era colui che aveva con l’Eterno una comunicazione da «mente a mente», cioè non legata ad immagini o segni, a condizionamenti o capacità. Quello che Cristo comprendeva e faceva comprendere era un Dio non più appartenente a un popolo, a un tempo, a un’elezione, ma un Dio che semplicemente era «vita che genera vita», eterno, perfetto, amabile, conoscibile, un Dio che permeava di sé tutta la Natura e in essa l’uomo. Dunque al di fuori di questo “insieme” non esisteva altro di separato, di diverso, di trascendente e dunque non c’era per Gesù la necessità di trovare un oltre/altro per il sacro, né uno spazio, né un culto, né una casta sacerdotale. Egli spostava il tempio nel quale spesso si mercanteggiava la salvezza, dentro l’uomo, dentro la natura, unico luogo in cui Dio si manifesta. Il Dio di Gesù, come il Dio di Spinoza dunque è colui che spezza i recinti delle ortodossie e della Legge, è la Verità alla quale tutti possono guardare, sempre e per sempre. Il Cristo di Spinoza è l’uomo, oltre le religioni. Il profeta adulto che non riduce Dio a una risposta alla precarietà del vivere, ma lo comprende come unica possibilità del mondo, unica fonte di vera sapienza, alla quale egli ci permette di partecipare in eterno».

È evidente che in una concezione così essenzializzata, quasi severa, del rapporto fra l’unica “Sostanza” infinita (*Deus sive Natura*) e gli innumerevoli “modi” finiti (tra cui gli esseri umani) in cui tale Sostanza si dispiega, quasi fosse un Prisma dalle infinite facce, non c’è posto per «riti, culti, segni» né, ancor meno, per i “miracoli”:

«Dio non può cambiare le leggi (pro o contro di noi), perché tutto ciò che egli vuole, o determina, implica eterna necessità ed eterna volontà. In Dio, infatti, non possiamo distinguere l’intelletto dalla volontà. Dio pensa e vuole in un unico atto. Dunque, le leggi della natura, come le ha pensate, sono i suoi veri decreti, la sua manifestazione. Se dunque quelle leggi venissero violate (con un miracolo) agirebbe contro se stesso, violerebbe la sua stessa natura. [...] . Per cui i miracoli più che farci conoscere Dio ce ne farebbero dubitare».

Don Paolo, credente e addirittura ministro ordinato della Chiesa cattolica, a questo punto della conversazione con Baruch, non senza vincere «l’irresistibile tentazione di tacere», solleva una questione davvero centrale: questo Dio-Natura ci ama come, da un capo all’altro della Bibbia, viene ribadito? La risposta dell’interlocutore – che, secondo gli stupendi versi di Borges riportati in esergo al volume, ha forgiato «Dio con geometria raffinata» – è rigorosamente in linea con Aristotele e gli altri Greci per i quali l’amore verso qualcuno di altro da sé

«non può in nessun modo appartenere agli attributi di Dio. Perché se così fosse vorrebbe dire che la sua perfezione non sarebbe tale, che sarebbe spinto da una causa ‘esterna’ a mutare se stesso, sarebbe condizionato nei suoi rapporti col mondo e con l’uomo. In realtà Dio è semplicemente perfetto in se stesso. È sostanza eterna e immutabile, immanente alla natura. Non ha bisogni, né desideri, né tantomeno sentimenti. [...] Come possiamo allora descrivere il suo amore per noi? Il suo amore per noi è in realtà il suo esserci come causa e possibilità infinita del tutto».

Don Paolo non nasconde «un vuoto, una delusione...una strana malinconia» all’idea che Dio non sarebbe più il Dio padre/madre/sposo/amante della tradizione biblica. Spinoza non ignora che le sue conclusioni logiche siano spiazzanti e dunque precisa che:

«dicendo che Dio non ama gli uomini non voglio dire che li abbandoni a se stessi per così dire, ma al contrario che l’uomo, come tutto ciò che esiste, è in Dio, di modo che Dio sta in tutte le cose, e per parlare con proprietà, non vi può essere in lui amore per nessun’altra cosa che per se stesso perché tutto è in lui».

A questo genere di amore divino, disincantato, l'essere umano non può che rispondere altrettanto disincantatamente:

«credo che l'amore per Dio debba essere amore per la sua sapienza immanente che rende l'universo e l'uomo quello che è. Credo che sia il riconoscerlo sempre presente nel tutto come legge e sostanza e ragione che quel tutto rende possibile. È dunque un amore 'razionale', frutto dell'intelletto, non un sentimento suscitato da non sempre limpide passioni».

Per Borges questa interpretazione dell'amore umano per Dio (e, in Dio, per tutti gli esseri in cui egli si squaderna negli universi noti e ignoti) non è una *deminutio* rispetto alla concezione corrente, ma un'espansione e una maturazione. All' «ebreo/di tristi occhi e di pelle olivastra» fu elargito «il più generoso amore»: «l'amore che non chiede di essere amato». Qualcuno potrebbe sospettare che questo genere di riflessioni teoretiche, metafisiche, siano oziose, senza incidenza nella pratica quotidiana della gente né nelle opzioni politiche degli Stati. Sarebbe, però, una supposizione infondata. Infatti il monismo ontologico spinoziano – secondo cui l'essere umano, come per altro ogni altro essere, non è una sostanza individuale autonoma ma un "modo" finito di concretizzarsi/manifestarsi dell'unica Sostanza assoluta – detronizza l'umanità dal ruolo, che nei millenni si era illusa di occupare, di signora e regina del cosmo. Tuttavia è proprio scardinando tale antropocentrismo che l'umanità può sperare in un futuro meno disastroso. Dal Rinascimento in poi l'uomo, emancipatosi da ogni limite eteronomo di origine teologica, si era attribuito

«la disponibilità d'uso del creato, inteso come animali, materie, suoli, acqua e aria. Tutto a disposizione del suo genio, della sua creatività, dei suoi progetti di sviluppo. E ora Baruch sosteneva che l'uomo non era altro che una parte della Natura, seppure di una Natura che partecipava alla stessa essenza di Dio. Questo significava che se l'essere umano avesse operato contro la natura, se l'avesse distrutta o ritenuta sua proprietà esclusiva, avrebbe agito contro la sua stessa essenza, la sua stessa vita...in definitiva contro Dio stesso. Come sarebbe cambiato il mondo e il nostro sguardo su di esso, se avessimo preso in considerazione il filosofo olandese! [...] Abbiamo bisogno di un ripensamento del nostro modo di comprenderci come esseri umani, dobbiamo passare da un paradigma antropocentrico di dominio assoluto, ad un concetto più ampio che ci fa sentire come esseri in relazione, parti di un tutto più interconnesso e dinamico. Per operare questa transizione, divenuta fondamentale per la sopravvivenza stessa del sistema terra, dovremmo riflettere sul nostro rapporto con il mondo».

Non tutte le implicazioni antropologiche ed etiche del sistema onto-teologico spinoziano suonano altrettanto incoraggianti. L'olandese, infatti, da una parte ha sostenuto che «Dio non è libero e dunque non può in nessun modo porsi delle finalità. E aggiungo nemmeno l'uomo è libero!»; ma, dall'altra (rinunziando, per citare un'ultima volta Borges, alla «fama, che è riflesso/ di altri sogni nel sogno dello specchio» e all' «amore pudico delle vergini»), ha dedicato tutte le sue energie all'impresa di liberare i simili da ignoranza e scelte disastrose. Come conciliare la sua tesi teorica con la sua azione storica? Se noi esseri umani non siamo capaci di «scelte o atti di volontà», in quanto inseriti in «una catena di eventi che determinano necessariamente» la nostra prassi, a che scopo offrirci insegnamenti e consigli? Non ci comporteremo, comunque, come siamo programmati, deterministicamente, a comportarci? Sulla questione, sembrerebbe che don Paolo si accontenti della tesi del fisico Carlo Rovelli:

«La nozione di scelta libera, anche se è una nozione approssimata e basata sull'ignoranza delle cause, resta quindi la più efficace per pensare a noi stessi, come voleva appunto Spinoza».

Insomma: non è vero che sono libero, ma ci credo. La vita (individuale e ancor più sociale) sarebbe molto più complicata se non vivessimo come se fossimo liberi. Più che evocare altre tematiche, preferisco chiudere con due osservazioni di fondo. La prima concerne l'aspetto stilistico del volume:

poiché in esso è adottato il registro linguistico tipico della conversazione, i testi originali di Spinoza risultano alleggeriti dalla frequente aridità sentimentale che è il prezzo – forse evitabile – del suo approccio “geometrico”.

La seconda osservazione riguarda i contenuti. Sin dalla prefazione di p. Paolo Gamberini S.J., nel libro si ribadisce in più passaggi che il dialogo con Spinoza è stato suggerito dall’attenzione dell’autore per il dibattito attuale (in vari continenti, soprattutto nelle due Americhe) sul “post-teismo”: una corrente teologica di cui don Zambaldi condivide, pur senza dogmatismi, istanze e risposte. Anche a proposito di questo suo volume, dunque, andrebbero riprese alcune perplessità e alcune precisazioni sul “post-teismo” che ho avuto modo di avanzare altre volte [1]. In queste pagine di don Paolo trovo un elemento di novità metodologica che potrebbe indicare un sentiero di ricerca a tutta la variegata, effervescente, arcobalenica e (per fortuna) crescente costellazione del “post-teismo”: man mano che ci si avventura nell’esplorazione dell’inedito, scavare per rintracciare le radici. Quando ci si muove nell’ambito del “post” è inevitabile dare l’impressione di essere sbarcati su un’isola sconosciuta e di dover inventarsi tutto daccapo come naufraghi appena scampati a un naufragio, come se il “post-teismo” non avesse il pregio e il limite di essere, inevitabilmente, anche un “pre-teismo” (talora addirittura arcaico). Zambaldi lo raccomanda esplicitamente –

«bisognerebbe ripartire proprio da quei pensatori del passato, e non, che troppo spesso abbiamo deciso di ignorare: da Spinoza a Feuerbach, da Teilhard de Chardin a Paul Tillich, da Lloyd Greering a Spong e tanti, tanti altri...»–

ma, soprattutto, ne dà una convincente, appassionata, testimonianza. Si potrebbe scoprire che certe tesi “post-teiste” sono state discusse, e criticate, dalle origini del pensiero umano (non solo occidentale) a oggi. E che dunque possono certamente venir riproposte, ma a patto che si dimostri di conoscerne le versioni originali e di saperne confutare le confutazioni. Non so se veramente ci siano stati pensatori catalogabili come “teisti” nell’accezione, talora un po’ caricaturale, che i “post-teisti” danno a questo termine. Ma se ci fossero stati (e Tommaso d’Aquino o Leibniz, Kant o Kierkegaard, Bultmann o Rahner, Küng o Drewermann rientrassero tra questi) a noi simpatizzanti del “post-teismo” spetterebbe un compito immane: in qualche modo poterli raggiungere prima di ritenere d’averli superati.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] cfr., per limitarmi a questi nostri *Dialoghi Mediterranei*:

<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/aporie-della-dottrina-e-verita-del-cristianesimo/>;

<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/risalire-alle-fonti/>;

<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/un-effetto-collaterale-della-pandemia-il-colpo-di-coda-della-religione/>;

<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/dal-tramonto-delle-religioni-alla-mistica-post-religiosa/>

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).

Migrazioni, rappresentazioni e polarizzazioni



di *Antonino Cusumano*

Il mondo non esiste fuori dalle categorie culturali che ne articolano le rappresentazioni. E la prima e strutturale articolazione è quella fondata sul dualismo, sulle coppie degli opposti, sul principio di una radicale divisione per opposizione. Attraversano culture e civiltà diverse le logiche binarie, le tendenze dicotomiche, le assiologie archetipiche costruite su poli irriducibilmente contrari. Ce lo dicono le filosofie e le religioni dell'antichità ma anche le psicologie e le neuroscienze della modernità, l'ontologia aristotelica di anima e corpo, le tabelle dei pitagorici e l'esistenza dei due emisferi cerebrali. Ce lo dicono le vulgate politiche che dividono le appartenenze in destra e sinistra, le teorie estetiche che oppongono il bello al brutto, ce lo ricordano le dottrine etiche e morali che distinguono il bene dal male, il giusto dall'ingiusto.

Circa trent'anni fa Adriano Sofri ha pubblicato un piccolo libro curioso, eccentrico, prezioso: *Il nodo e il chiodo. Libro per la mano sinistra* (Sellerio 1995). Un'originale lettura della storia umana, una felice e rapsodica escursione sulle genesi culturali e sulle avventure intellettuali attraverso una metafora che nei simboli materiali incarna i due modi diversi di interpretare la vita e di stare nel mondo. «Il nodo è duttile, il chiodo rigido: il chiodo rompe irrimediabilmente, il nodo si scioglie ripristinando le cose com'erano. È la reversibilità, la possibilità di tornare indietro – senza scorie, senza perdite». Così scrive Sofri (ivi: 64) ragionando su questo dualismo dialettico tra assertività e duttilità, tra la rigidità del chiodo «prototipo della spada e del pugnale» e la flessibilità del nodo,

memoria del «labirinto dedaleo»: il primo fissa confini, trafigge corpi e materie, segna e incide superfici e, come una freccia acuminata, allude a un tempo unico e rettilineo; il secondo, invece, avvolge, lega, amalgama, abbraccia, rinvia ad un tempo circolare o tortuoso. Chiodo e nodo sono complementari, come lo sono la mano destra e la sinistra, l'emisfero destro e quello sinistro del cervello. Sono entrambi elementi costitutivi dell'arte della tessitura, che attorno alla saldezza dei chiodi dispone l'orditura e affida alla flessuosità dei nodi la trama delle maglie.

A guardare bene, la lezione di Sofri, che riconduce i dualismi culturali ai fenomeni naturali e alle condizioni materiali – «abbiamo due mani, e due piedi; il sole nasce a est, e tramonta a ovest; al giorno succede la notte, alla vita la morte» (ivi: 15) – sembra suggerirci il valore imprescindibile delle connessioni che stanno alla base del rapporto natura/cultura e alla radice dei processi sincretici del fare e del rappresentare, al di là delle divisioni e contrapposizioni. Nel nodo, nell'antico e semplice gesto del sovrapporre e intersecare elementi diversi, più o meno flessibili, più o meno rigidi, si possono connettere le argomentazioni più contrastanti, i pensieri e i convincimenti 'inchiodati' sulle posizioni ideologiche più distanti. Stringere o sciogliere sono operazioni verbali e fattuali che materializzano relazioni e rappresentazioni, atteggiamenti mentali e posture intellettuali. «Più radicale è, per una cultura, il contrasto fra i due opposti, più forte è il valore che vi si attribuisce ad una qualità e il disvalore di cui si carica la qualità contraria» (ivi: 12). E poche pagine dopo l'autore aggiunge: «So che le distanze di sicurezza sono una condizione della tolleranza e della socievolezza, dell'apertura. Tuttavia, confido nella differenza che nasce dalla comunanza e dalla simpatia» (ivi: 23).

Ho in qualche modo ripensato al paradigma simbolico nodo/chiodo attorno al quale ruota tutto il ragionamento di Adriano Sofri, leggendo le pagine del volume appena edito di Antonello Ciccozzi, *Muri e ponti. Migrazioni e polarizzazioni* (Edizioni di pagina 2023). Un altro binomio materiale per alludere ad una metafora manichea, a una coppia semantica di segno contrario, ad una assiologia polarizzata su due prospettive incompatibili. Due modi diversi di confrontarsi con il fenomeno delle migrazioni, due sguardi che non si incrociano, due strabismi. Da un lato la paranoia xenofoba, il primato della sicurezza, la retorica identitaria, il dogma della chiusura fino all'odio e al disprezzo dell'altro, fino alla legittimazione del razzismo. Dall'altro lato, la priorità dell'accoglienza, il massimalismo dell'apertura, l'enfasi della xenofilia, la sottovalutazione degli aspetti problematici fino alla palingenesi dell'immigrazione come rivoluzione politica e rigenerazione sociale e culturale. Due rappresentazioni arbitrarie e settarie, due vicoli ciechi, due visioni tribali e speculari, esiti unilaterali e parziali di narrazioni che semplificano e banalizzano la enorme complessità del fenomeno, la difficoltà ad essere compreso entro uno schema ad una e reificata dimensione.

Se come ci ha insegnato Borges non possiamo produrre mappe della realtà a scala uno a uno, per oggettivi limiti cognitivi prima ancora che ideologici, le rappresentazioni – anche quelle scientificamente accreditate – sono pur sempre approssimazioni, *reductio ad unum*, modelli ermeneutici da discutere, vagliare, criticare senza apriorismi e dogmatismi. Se però l'unica forma pensabile dell'alterità è da una parte il buon-migrante vittima e risorsa e dall'altra il clandestino potenziale criminale, allora ogni discorso sull'immigrazione resta pregiudizialmente irretito nella trappola di un manicheismo irrisolto, di una rovinosa e insanabile schizofrenia. Una schismogenesi la definisce Ciccozzi, richiamando un'espressione coniata da Bateson, per indicare il processo di reciproco disconoscimento, la faglia che separa in due orizzonti antropologici inconciliabili parole, concetti e prassi legati a migranti e migrazioni.

Non c'è dubbio che parlare e scrivere di migranti e migrazioni è oggi diventato un esercizio tanto più difficile e complicato quanto più inquinato dalla rozzezza degli stereotipi, dalle ambiguità del politicamente corretto, dalle distorsioni mediatiche e dalle torsioni semantiche delle propagande elettorali. Sentimenti e risentimenti pesano prepotentemente sul lessico e sulle pulsioni come sugli orientamenti del dibattito pubblico e del senso comune. Da qui l'anoressia e la bulimia delle parole, ora svuotate di significati ora congestionate in usi impropri, mai misurate e più delle volte gridate, scagliate come pietre, brandite come armi. Da qui la sintassi ora enfatica ora triviale, più simile alla formula degli slogan che alla analisi logica delle argomentazioni. In questo senso il libro di Ciccozzi

è un contributo coraggioso e controcorrente, critico e autocritico rispetto all'antropologia postcoloniale, un'opera di attenta decostruzione di alcuni tabù e di non pochi luoghi comuni che attraversano le responsabilità accademiche, scientifiche, intellettuali e politiche.

Collaboratore di *Dialoghi Mediterranei*, su questa rivista Antonello Ciccozzi è stato protagonista di un intenso dibattito su Islam e islamismi, islamofobie e islamofilie, a proposito del tragico caso di cronaca della giovane Saman Abbas uccisa per aver rifiutato un matrimonio combinato dai suoi familiari pakistani immigrati nella provincia emiliana. A fronte di questo fatto ci si è interrogati fino a che punto la religione sia la chiave di comprensione di ogni pratica ed esperienza dei musulmani che abitano le nostre città e fino a che punto sia ininfluenza e insufficiente, denunciando l'errore sia di chi cerca di spiegare tutto attraverso le sure del Corano sia di chi, all'opposto, sostiene che quel che accade non c'entri nulla con l'Islam. Temi e tesi che nel volume *Muri e ponti* trovano sviluppo e respiro in un ragionamento più ampio e meditato che oltrepassa la sfera meramente religiosa. Al centro resta la questione delle diversità che non sempre arricchiscono e dell'estraneità ostile che i migranti possono manifestare nei confronti dei valori, delle istituzioni, delle norme e dei luoghi del loro insediamento.

Muove da lontano il ragionamento antropologico di Ciccozzi, dalla retorica della missione civilizzatrice come fardello dell'uomo bianco destinata ad esitare nella narrazione postcoloniale e nel «paradigma dominante nelle scienze umane rispetto alla prospettiva di osservazione dei rapporti tra Nord e Sud del mondo». Da Las Casas, che per primo rappresenta lo straniero come l'immagine della vera umanità in opposizione alla degenerata disumanità dei bianchi colonizzatori, fino ad arrivare a Sartre e a Fanon che rovesciano l'immagine dell'Occidente la cui storia nella rilettura critica appare solo quella dei suoi soprusi. S'impone il mito rousseauiano del *bon sauvage* e «l'opposizione tra egemonia e subalternità si storicizza in forma terzomondista». Per vie e diramazioni culturali diverse si fa strada una storiografia espiatoria e manichea, una letteratura esotizzante ispirata ad un irenismo millenarista, un'antropologia che assume l'alterità come un dato assoluto da esaltare per riscattare le colpe verso il Sud del mondo. «L'altro è migliore di noi moralmente, la sua superiore empatia e il suo superiore altruismo sono la medicina che cura la nostra umanità malata di individualismo ed egoismo». Una visione distorta della xenofilia che mentre si dispone in una postura autoflagellante oblitera qualsiasi elemento potenzialmente negativo nell'identità dello straniero.

Tra le aberrazioni della cultura della sicurezza e quelle della cultura dell'accoglienza dei migranti l'attenzione critica di Ciccozzi sembra soprattutto indirizzarsi verso queste ultime, attribuendone a tanta parte delle scienze umane e sociali le cause e le responsabilità. Il rovesciamento anti-etnocentrico si spinge fino all'apertura palinogenetica, «come dovere umanitario, come atto di misericordia per lenire le sofferenze dell'alterità del Sud del mondo, (...) come cura per il nostro inverno demografico, come occasione di arricchimento economico e antropologico grazie alla forza lavoro dei migranti e alla loro diversità culturale». Se per i sovranisti i migranti sono un oggetto di rischio, causa di tutti mali, capri espiatori di tutte le paure collettive, per gli immigrazionisti sono un soggetto a rischio, la soluzione di tutti problemi, il giusto contrappasso per le colpe coloniali.

Dal filosofo Roberto Esposito l'autore recupera la felice dialettica *immunitas/communitas*, la spinta cioè alla protezione e quindi alla chiusura da un lato, e la tendenza dall'altro all'inclusione, alla solidarietà, alla costruzione di una comunità aperta. Necessarie entrambe in un equilibrio che preserva la vita delle società e delle democrazie. E tuttavia, mentre il filosofo riconosce «nell'espansione di biopolitiche immunitarie una cifra del presente che configura una sorta di malattia autoimmune del corpo politico», fino a prefigurare una sorta di fobocrazia, Ciccozzi ribadisce i rischi derivanti dalla schismogenesi tra le due ossessioni, quella immunitaria e quella comunitaria, vede nell'islamismo fondamentalista quell'odio antioccidentale di matrice postcoloniale che può permeare le coscienze dei migranti. Sottolinea le problematicità culturali connesse ai costumi tradizionali dell'infibulazione, ai delitti d'onore, ai tribunali religiosi paralleli, alla nefasta influenza della shari'a. Considera le ambiguità di certo rozzo multiculturalismo che dai migranti può essere usato come un cavallo di Troia per affermare il primato dei propri valori culturali nel disprezzo di quelli della società ospitante.

Questioni delicate, spinose, liminari all'interno di un discorso aspro, urticante, scivoloso, ai confini con un pericoloso fiancheggiamento alle tesi dei sovranisti e degli xenofobi e l'accettazione di una sostanziale equivalenza delle posizioni politiche tra la cultura dei muri e quella dei ponti. Viene evocata una presunta "dittatura dell'accoglienza" mentre di fatto in realtà trionfa una politica non solo nazionale di chiusure e respingimenti, di patti internazionali per difendere la Fortezza Europa, di drammatiche deportazioni in Paesi terzi. Ma Ciccozzi sa essere convincente quando, nella critica indifferenziata alla esasperata e oggettiva polarizzazione delle posizioni e delle rappresentazioni, si adopera per distinguere, precisare, chiarire. «Non si tratta – scrive – di porre xenofilia e xenofobia sullo stesso piano ma di comprendere che ragioni e torti non sono totalmente separati: ciò se non altro per liberare l'umanesimo dallo stigma della xenofobia e per comprendere che la xenofilia dovrebbe fermarsi di fronte alla xenofobia altrui». Così l'Islam – ripete con insistenza – è cosa diversa dalle pretese integraliste dell'islamismo e "raccolgere alla rinfusa" i migranti perché buttandosi a mare ci costringono a farlo non ha nulla a che fare con l'accogliere le persone nel rispetto della loro dignità, come l'apertura di regolari canali di accesso anche attraverso gli aeroporti consentirebbe.

Nella sua continua ricerca di definire, puntualizzare e mettere a fuoco l'oggetto della sua tesi senza scivolare nelle sabbie mobili del malinteso e dell'incomprensione, senza restare intrappolato nella greve schizofrenia politica, Ciccozzi si fa interprete di un'*antropologia del rischio* «che dovrebbe essere pensata fuori da semplificazioni ideologiche manichee, e recuperare una prospettiva dialettica, per riconoscere che l'altro può essere – proprio nella sua alterità – un soggetto sia in pericolo sia pericoloso». Si tratta di un esercizio di puntuale revisione critica e autocritica che investe la stessa antropologia dell'Occidente impegnata a conoscere l'alterità e a difenderne i diritti fino al punto, in alcuni casi, di disconoscere e rinnegare l'identità, la sua storia, la sua cultura, i suoi stessi diritti. Così Ciccozzi rilegge gli eccessi del paradigma postcoloniale alla luce delle pagine dell'ultimo Cirese che chiude il suo *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali* con la seguente perentoria affermazione: «ogni cultura e ogni identità ha uguale diritto di essere rispettata e protetta, compresa, qui da noi, la nostra» (Cirese 1997: 210). Una difesa di quell'Occidente che ha avuto se non altro il merito di aver scoperto l'etnocentrismo e la denuncia più volte rivendicata che la relazione tra il campo egemonico e quello subalterno non è mai caratterizzata da cesure nette e univoche ma da complesse e reciproche tensioni e da ambivalenti e molteplici contraddizioni interne. Osservazioni che oggi possono aiutarci ad uscire dalle secche del rigido manicheismo tra muri e ponti, intelligenti intuizioni del maestro che consentono di criticare certe ingenuità e disarmanti posizioni xenofile (*accogliamo tutti*) senza precipitare nelle degenerazioni più abiette della xenofobia (*fora dai ball*).

Alla ossessione e segnalazione dei rischi impliciti nella "diversità che non arricchisce" e nell'"estranità ostile" dei migranti, a questa preoccupazione che attraversa e domina tutte le pagine del libro in forma di monito o in forza di un principio di precauzione, Ciccozzi associa forse le riflessioni più interessanti, quelle propositive e progettuali che offrono vie d'uscita ai vicoli ciechi della estrema polarizzazione dei temi, e qualche utile indicazione per una corretta politica di governo dell'immigrazione. Intorno al concetto di cittadinanza l'autore ricomponne la figura dissociata del migrante *hospes* e *hostis*, dal momento che «le migrazioni – scrive – ci mettono di fronte all'onere contrattualistico di ridefinire dei patti sociali di convivenza». Non ci può essere inclusione senza formale riconoscimento giuridico come non ci può essere pieno riconoscimento e concreta accoglienza senza una manifesta appartenenza ai luoghi e una leale adesione ai valori costituzionali del Paese che si è adottato e si è deciso di abitare.

Nella semiosfera culturale della cittadinanza entrano le parole chiave della convivenza: lealtà, reciprocità, equilibrio tra diritti individuali e doveri sociali, appartenenza sentimentale e solidarismo civico. In questo orizzonte di senso, in tempi di vacui patriottismi esibiti e pretesi, tornano quanto mai attuali e consonanti con le pagine di Ciccozzi i concetti espressi trent'anni fa da Gian Enrico Rusconi nel suo *Se cessiamo di essere una nazione* (Il Mulino 1993):

«L'enfasi sulla "cultura dei diversi", quale si sente fare in convegni o presso volenterosi gruppi di aiuto agli immigrati, corre il rischio di un approccio astrattamente idealizzato. È l'esatto specularlo delle oscure

apprensioni per un misterioso e minaccioso Islam, che sono coltivate in altri gruppi sociali, etnocentricamente ripiegati su se stessi. Questo doppio pericolo può essere evitato soltanto da una cultura della cittadinanza che sappia cogliere e interagire in modo maturo con l'identità culturale autonoma degli immigrati (...). L'unico modo di mettere alla prova il confronto e lo scambio tra le culture, lontano sia dalle retoriche della società multi-etnica che dal ripiegamento etnocentrico, è quello di sperimentare regole di partecipazione alla vita pubblica locale per tutti coloro che si riconoscono lealmente "membri della stessa città", *cives*» (ivi. 173, 179).

Nella dimensione contrattuale della cittadinanza che connette dialetticamente accoglienza e appartenenza, il ruolo dei luoghi non è indifferente o ininfluenza. Come ha insegnato il compianto Marc Augè, sono spazi culturalmente densi di storia, identità e relazioni, privati delle quali caratteristiche rischiano di diventare non-luoghi. Ecco perché se i migranti devono adattarsi ai luoghi d'approdo anche i luoghi devono adattarsi all'approdo dei migranti. «I luoghi senza stranieri, del tutto epurati dall'alterità e consegnati a una tirannia dell'identità, sono asfittici. Sono opprimenti nella loro chiusura. Come pure, all'opposto, un mondo di stranieri senza luoghi sarebbe implosione in una chimera cosmopolita che porterebbe ad una alienazione di massa». Così Ciccozzi non esita a sottolineare l'importanza del doppio vincolo tra apertura e chiusura, delle soglie di tolleranza e di sostenibilità dei flussi quale garanzia dell'equilibrio e della reciproca tutela dall'ostilità delle persone e dall'ostilità dei luoghi, presupposto di una convivenza possibile e non conflittuale nei contesti urbani. «Mentre l'accoglienza senza cittadinanza tende a degradare le persone migranti a non-persone, come effetto dell'esclusione dall'ordine giuridico-politico nazionale, la cittadinanza senza volontà di appartenenza tende a degradare in non-luoghi quelli che per i residenti sono luoghi d'origine o di vita».

Dei rischi ribaditi da Ciccozzi di banlieueizzazione dell'Europa entro società balcanizzate tra gruppi che coltivano un'etnicità del disconoscimento reciproco, «dove le comunità musulmane che si formano con i flussi migratori più che un'europizzazione dell'Islam desiderino un'islamizzazione dell'Europa», è giusto tenere conto nelle dinamiche di una convivenza resa ancor più problematica dagli squilibri non solo economici ma anche demografici. Ma perché la consapevolezza di questi rischi non degeneri nella paranoia che vogliamo combattere occorre ricordarsi che l'incontro ha luogo tra gli uomini prima che tra le culture ed è destinato a generare non solo conflittualità ma anche esperienze di dialogo, di scambi, di crescita, di ibridismi e sincretismi, delle mille forme di indigenizzazione come usa dire.

La verità è che i processi migratori, oggi ripensati nell'altezza diasporica delle comunità globalizzate, restano – e resteranno a lungo – fenomeni politicamente polarizzanti, sfide sociali e culturali di particolare impegno per la convivenza e per la stessa antropologia. Stretti tra i muri che dominano le rotte transnazionali e i ponti che possono condurre al nulla, confessiamo di essere dalla parte dei confini porosi, delle frontiere aperte, dell'accoglienza civile, della solidarietà umana. Siamo convinti che le categorie politiche utilizzate da Norberto Bobbio per definire e differenziare la destra e la sinistra siano ancora valide e ancora più evidenti nell'età delle migrazioni di massa e delle mutazioni ambientali. Fuori dalle retoriche securitarie e dai miti cosmopoliti, liberate dalle artificiose e sterili posture contrapposte, le questioni così terribilmente complesse non si risolvono separando il destino degli uni da quello degli altri, in un mondo sempre più concatenato, interconnesso e interdipendente. Nelle conclusioni Ciccozzi scrive:

«Il mescolamento – tra persone, tra gruppi, tra sistemi culturali – è culturalmente vantaggioso in quanto produce riconoscimento reciproco, che è l'unico modo per uscire dal dilemma che l'inimicizia instaura: l'annientare l'altro o l'essere da esso annientato. Mescolarsi è un modo per non ammazzarci, e questo può essere inteso nell'accezione più ampia del termine, come meticciamiento che riguarda pienamente non solo la dimensione biologica ma anche quella simbolica, culturale».

Nessuna poetica del meticciamiento, nessuna soluzione palingenetica ma piuttosto l'esito naturale ampiamente sperimentato dalla storia delle civiltà e puntualmente documentato dalla letteratura

antropologica, la terza via che le cecità ideologiche ci impediscono di vedere quando rifiutiamo, per esempio, la cittadinanza ai figli degli immigrati nati, cresciuti e scolarizzati nel nostro Paese.

L'antropologia, mentre è chiamata ad aprirsi a dimensioni transdisciplinari dopo le stagioni postcoloniali della riflessività e della decostruzione, sembra avere oggi il compito di reinventarsi, di rovesciare totem e tabù del politicamente corretto, di andare per l'alto mare aperto superando le colonne d'Ercole delle vecchie antinomie e dicotomie alla ricerca di un protocollo valoriale collettivo che sia in grado di farci riconoscere culturalmente in un'immagine condivisa di umanità, ovvero alla definizione di quel «minimo comune denominatore», per usare le parole di Lombardi Satriani, che costituisce patrimonio universale di diritti non negoziabili e di principi giuridici elaborati attraverso una plasmazione culturale plurisecolare.

I migranti non saranno l'esercito postindustriale di riserva del proletariato del terzo millennio, non sono certo gli eroi protagonisti della mai risolta lotta di classe, non sono nemmeno le figure che libereranno il Sud del mondo dalle implacabili catene della subalternità né sono probabilmente destinate a rigenerare il Nord vecchio ed esausto. Sono tuttavia presenze ineludibili del mondo e del tempo che abitiamo, sono uomini e donne – storie, costumi, fedi, lingue, immaginario – con i quali coabitare, negoziare, convivere, dialogare. Possono essere alterità perturbanti, invadenti, intolleranti. Identità che collidono con le nostre. L'antropologia, che si occupa della diversità culturale senza ossessioni e senza distorsioni, può dirci dei rischi che corriamo ma anche dei vantaggi che ricaviamo, senza mai tuttavia dimenticare da che parte stare. È più di una esigenza etica. A guardar bene, è un progetto di salvezza comune dal generale naufragio dell'umanità. Ma questo, come dimostra Antonello Ciccozzi in questo libro che, in ultima analisi, ci interroga sul senso e sul destino della diversità, è compito che non appartiene soltanto agli antropologi impegnati a superare «la spaccatura culturale interna tra xenofobi e xenofili su cui la politica bivacca dall'alba della modernità». Non riguarda in tutta evidenza soltanto chi deve contribuire a produrre conoscenza nella compresenza di più e diversi modi e forme di stare nel mondo. È dovere piuttosto della politica – una politica non solo nazionale ed europea ma anche locale e regionale – dare risposte e soluzioni concrete alle quotidiane criticità della vita associata, alle avventure e disavventure di quella bella e difficile esperienza che chiamiamo convivenza.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

- M. Augè, *Nonluoghi*, Eleuthera, Milano 1993
G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1977
N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 2009
A. Ciccozzi, *Muri e ponti. Migrazioni e polarizzazione*, Edizioni di pagina, Bari 2023
A. M. Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Roma 2000
R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006
R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2015
G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione*, Il Mulino, Bologna 1993
A. Sofri, *Il nodo e il chiodo. Libro per la mano sinistra*, Sellerio, Palermo 1995

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).

Tra favola e racconto e il mare al centro



di *Mariza D'Anna*

Un'aria fredda passa sul guscio duro dei crostacei/ un grande urlo solca il cielo con il suo gelido fulmine d'ira/ come un tappeto grigio arrivano la notte e lo spavento (Alvaro Mutis, Summa di Maqroll il Gabbiera).

Sin dalle prime pagine dell'ultimo lavoro di Ninni Ravazza, pubblicato nell'aprile di quest'anno, si ha l'impressione di imbattersi in un lungo *cunto* con la forma di un romanzo che segue la scia delle tante precedenti pubblicazioni (saggi, racconti, studi e ricerche) nei quali il mare e le attività connesse ad esso, legate alla tradizione, e gli uomini che vi ruotano intorno sono elementi essenziali. Subito tornano alla mente le storie affascinanti di Maqroll il Gabbiera, il marinaio inventato dalla penna di Alvaro Mutis (1923-2013), lo scrittore sudamericano che ha raccontato di sognatori di navi, di marinai, di donne e avventure nel divenire delle irrimediabili stagioni della vita fatte di gioie, sconforti e fallimenti.

Così, addentrandosi nella storia di *Cianchino – L'isola delle illusioni* (Avagliano editore, 2023), risuonano gli echi dei racconti di vecchi pescatori «che si sedevano ai tavoli di legno coperti da ragnatele di solchi disegnati con i coltelli ed ordinavano un quartino di quello forte, ambrato, che costava poco e lasciava i bicchieri macchiati».

Di queste suggestioni è ricco il romanzo di Ninni Ravazza, giornalista, scrittore, per anni sommozzatore della tonnara di Bonagia, narratore di storie legate al mare e alla pesca del tonno (con *Diario di Tonnara* nel 2018 ha partecipato al Festival del cinema di Roma). L'autore avverte nel prologo che la storia di Giorgio è una storia di fantasia «che potrebbe essersi svolta in qualunque isola italiana in un periodo che va dalla fine degli anni Quaranta agli inizi degli anni Settanta», ambientata in una ipotetica isola del Mediterraneo dove i racconti dei pescatori hanno tutti un filo comune e si ripetono risultando ogni volta unici, nuovi e sempre diversi.

Nella sua lunghissima esperienza di uomo di mare Ninni Ravazza ha saputo ascoltare e soprattutto cogliere il valore di tante esistenze e fare tesoro di centinaia di storie vere che poi, in un modo o nell'altro, hanno animato i suoi saggi e i suoi libri. Anche Giorgio, il protagonista del romanzo, è nato ascoltando le parole dei pescatori nella taverna del padre e non potrà sfuggire al suo ineluttabile destino legato al mare: dagli studi all'istituto Nautico alle tante illusioni infrante, come quella, durante

il servizio militare, con i sommozzatori della Marina conclusasi, suo malgrado, con il congedo e che invece avrebbe potuto aprirgli la porta sospirata. Seguendo passo dopo passo il fluire del racconto Giorgio abbraccia tante illusioni, speranze, promesse, innamoranti di ragazze e giovani donne in attesa, amicizie sincere di qualcuno che resterà prigioniero del mare per sempre.

È nella sintesi della narrazione che viene fuori la forza dirompente delle passioni o se si vuole dell'unica passione – il mare – che accompagna il protagonista nel lungo cammino. Un cammino, conoscendo l'autore, che gli appartiene animato da tutte le persone che ha incontrato nel suo cosmo terracqueo, pescatori di spugne e di coralli, sommozzatori di profondità, di tonnare, padroni e custodi del loro denso bagaglio.

Giorgio immaginava la lotta tra gli uomini e i pesci e pensava che i pescatori fossero una specie di soldati come quelli disegnati sui libri di scuola. Quelli che per lui erano veri eroi, però, erano «gli *spugnari* che andavano sottacqua per prendere le *sponze* e a volte si trovavano a fare le battaglie contro le piovre e i *bistini* (pescecani), là sotto, da soli, armati esclusivamente del loro coltello».

Il romanzo è denso di riferimenti alla pesca nel nostro Mediterraneo e a quella tipica delle zone occidentali dell'isola, sfocate sagome di prue di un passato laborioso e prolifico, come i grandi *schifazzi* a vela e motore, le barche che solcavano il mare «e con i loro equipaggi tornavano dalla Tunisia e dalla Grecia dopo la stagione di pesca». È rimasto ancora un vago ricordo nelle fotografie dell'epoca degli *schifazzi* che facevano la spola anche con le isole Egadi per trasportare, sale, concii di tufo e, per chi avesse la curiosità, ne è rimasto in vita solo uno nella sede della Lega Navale di Trapani, in corso di restauro, grazie al dono di un avvocato trapanese appassionato di mare scomparso prematuramente.

Ma il racconto unisce tutto il Mediterraneo e i Paesi che vi si affacciano e anche il nome di Giorgio è un omaggio del padre ad un famoso *spugnaro* greco Georgios, «quello che tanti anni prima vicino a Rodi andò a ripescare l'ancora della corazzata Regina Margherita perduta dal capitano a quasi ottanta metri di profondità».

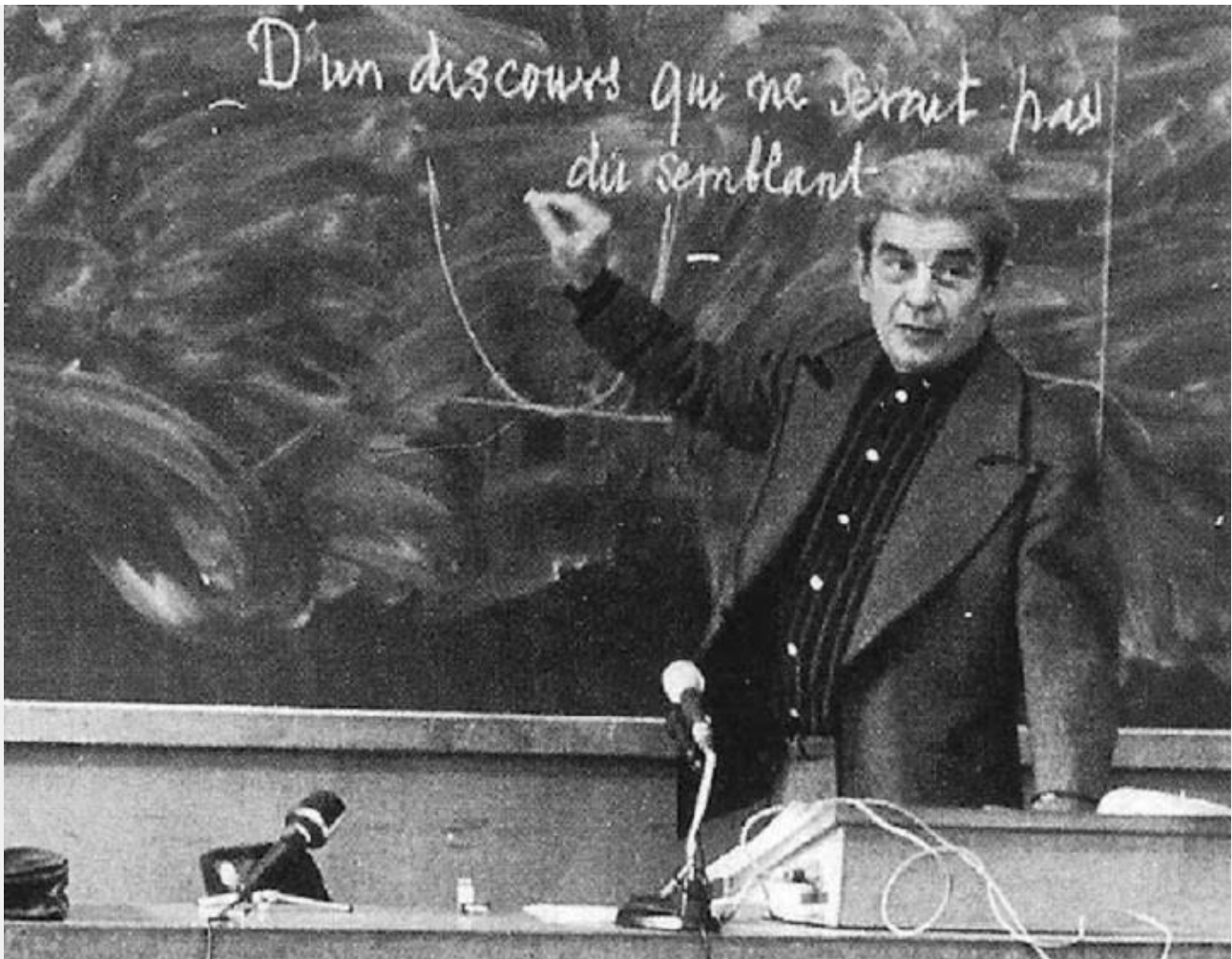
Nella prosa asciutta e lirica, che a tratti evoca la poesia, passano le suggestioni del primo incontro con il piacere di Giorgio con la Principessa, donna bellissima ed enigmatica che sbarcava sull'isola senza un compagno al suo fianco e si sedeva al sole ad accarezzarsi i capelli mentre i ragazzi dietro ai muretti a secco immaginavano piaceri ancora da venire; l'incontro con Angelina «la ragazzina che gli era entrata nel cuore» e con Annuzza che avrebbero potuto cambiargli la vita, o le giornate di pesca trascorse con Vilfredo, e via via che la vita passava la cartolina che lo richiamava al servizio militare, le immersioni in tonnara per recuperare tonni e pescespada ammagliati o riparare reti danneggiate.

Ma su tutti, metafora dell'attesa e della leggerezza, un gabbiano è la presenza costante, l'unico con cui il protagonista condivide «l'amarezza e il crollo di tutte le illusioni». In un finale amaro e malinconico, Cianchino, l'amico di sempre, senza un'ala, seguirà il destino di Giorgio colpito da un'embolia, vivo ma rimasto prigioniero di una sedia a rotelle... illusioni solo illusioni ... «eravamo già quello che siamo ma non lo sapevamo».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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

La figura del padre secondo Jacques Lacan



Jacques Lacan

di *Piero di Giorgi* [*]

Prima di affrontare il tema che mi è stato proposto, non posso non accennare al processo che porta all'identificazione col padre e soffermarmi quindi sul complesso edipico. Chiamato così perché Freud era affascinato dal mito di Edipo, l'eroe della tragedia di Sofocle, che involontariamente uccide il padre Laio e ne sposa la madre Giocasta. Il complesso edipico è centrale nella teoria freudiana della personalità. Freud colloca già nella fase fallica, a partire dai tre anni, il periodo in cui il bambino rivolge, inconsciamente, la sua affettività e il suo desiderio nei confronti della propria madre e i conseguenti sentimenti di gelosia e di odio verso il padre, cui succede una fase di latenza circa tra i 6 e gli 11 anni, per poi riattivarsi con maggiore virulenza, con lo sviluppo della pubertà-adolescenza. In questa fase, infatti, emergono di nuovo le inclinazioni infantili, rafforzate dallo sviluppo sessuale del figlio verso la madre e della figlia per il padre. Con il complesso edipico si designa la struttura fondamentale delle relazioni affettive e interpersonali nelle quali è immerso l'essere umano.

Insieme al superamento e al ripudio di queste fantasie chiaramente incestuose, si compie una delle più significative, ma anche dolorose prestazioni psichiche della pubertà e cioè il distacco dall'autorità dei genitori, che produce il contrasto, così importante per il progresso civile, della nuova generazione con la vecchia. Per Freud è un complesso universale e costituisce l'elemento fondante della

strutturazione della personalità umana. Se non dovesse essere superato, costituirebbe il nucleo di base di tutte le psicopatologie e di un forte senso di colpa.

Questa è la forma positiva del complesso edipico che, però a volte, si presenta in forma negativa, cioè attraverso un amore per il genitore dello stesso sesso e un'ostilità verso il genitore dell'altro sesso. Un interessante sviluppo del concetto di complesso edipico si deve a J. Lacan che, alla fine degli anni cinquanta, nei seminari e negli scritti, sostiene che il divieto paterno all'intimità sessuale verso i genitori si estende all'introiezione di quelle che sono le leggi che regolano la convivenza umana in generale. La strutturazione triangolare dell'Edipo è il fondamento universale della vita psichica e delle strutture che compongono il mondo fantasmatico degli esseri umani. Anche la formazione del Super-io è il risultato della introiezione del divieto paterno d'intrattenere relazioni sessuali con i genitori, i fratelli e i membri della famiglia in generale e così anche l'ideale dell'Io, inteso come espressione dell'ideale al quale il soggetto aspira di poter diventare. Per Lacan, non c'è la questione dell'Edipo se non c'è il padre e parlare di Edipo vuol dire introdurre come essenziale la funzione paterna per lo sviluppo psichico del bambino e per la sua normalizzazione sessuale e, per Lacan, si concretizza attraverso una triplice rappresentazione del padre: padre reale, simbolico e immaginario. Sul *padre reale*, mi pare che ci sia poco da dire se non quello che si presenta nella sua essenza normale, cioè del *pater familias* in carne e ossa, con il suo carattere, quello che interviene concretamente con i suoi modi di fare, coi suoi comportamenti, in quanto dà o non dà alla madre, che ci dà la legge della tradizione. È noto che quando il bambino nasce, la madre ha un rapporto di vicinanza stretta con il bambino, una relazione quasi simbiotica. Con il passare del tempo è importante che il padre intervenga in qualche modo concretamente per porre un limite e separare la madre dal figlio per evitare un'interazione troppo stretta e patologica, cioè una situazione simbiotica, e proporsi come modello d'identificazione. È ciò che Lacan chiama *castrazione simbolica*. Egli intrattiene una relazione con la madre, che è l'oggetto del desiderio, la quale vede in lui quello che la può soddisfare. Di contro, è possibile anche la situazione in cui la madre non mostra un desiderio e un trasporto sentimentale verso il padre ma lo rigetta e quindi ciò comporta un effetto e un'incidenza negativa.

Passiamo adesso al *padre simbolico*, il quale, in qualche modo racchiude in sé l'interdetto, la legge che, tuttavia, non è evocata dal padre ma è veicolata dalla società ed incide sulla famiglia. Accanto a questa funzione di rappresentare la legge, ci sono altre funzioni del padre simbolico: dare il proprio nome, la lingua, l'educazione e altre funzioni che possono essere aggiunte (il modo di vivere e di pensare, i comportamenti quotidiani *und so weiter*, come dicono i tedeschi).

Ma il padre simbolico può subire, talvolta un rischio di emarginazione. È il caso che Lacan aveva esposto nelle psicosi, in cui si fa riferimento alla mamma, nella fase in cui è vicina al bambino e si crea quel rapporto duale e fusionale, in cui non si fa riferimento al padre, non si nomina il padre, vale a dire che tutto fa riferimento alla relazione madre-bambino. Per sganciarsi da questa fase, vediamo come questa funzione paterna si concretizza nel pensiero di S. Freud. Secondo Freud, il padre è uno dei soggetti che contribuiscono in modo decisivo alla formazione della psiche umana, in quanto si trova al centro del tabù dell'incesto. Basta richiamare il mito che egli aveva costruito, che in sostanza è un racconto secondo dati antropologici, secondo cui il padre primordiale, che gode di tutte le donne, viene ucciso dai figli per potere godere anche loro delle donne. Si tratta di un mito, che trasmette un interdetto e una trasmissione simbolica di un racconto di significanti della legge. Oltre a strutturare la psiche del bambino, il tabù dell'incesto costituisce la prima norma in assoluto della relazione familiare e, quindi, della società. Ciò nonostante, il padre è concepito da Freud in un modo essenzialmente negativo, come un essere tirannico, che perciò è odiato dai figli. L'odio nei confronti del padre-padrone finisce per condurre i figli ad ucciderlo. Si tratta di un'uccisione che, sul piano simbolico, dà luogo ad una società destrutturata, senza leggi.

Il padre simbolico non è altro che il significante del nome del padre, Lacan introduce la formula "Nome del Padre", che definisce l'accettazione della legge e segna il passaggio da una condizione potenzialmente psicotica e pre-umana a quella umana. Infatti, a suo parere, gli psicotici non avrebbero interiorizzato la "legge del padre" e quindi sarebbero al di fuori della sanità mentale, in conformità con la tesi di Claude Lévi-Strauss, secondo la quale il divieto dell'incesto è una legge universale, che

differenzia lo stato della civiltà umana dallo stato di natura. Il nome del padre non è soltanto l'interdizione ma anche la simbolizzazione della funzione della madre. In un primo tempo c'è una simbiosi, cui segue un tempo in cui interviene la funzione del padre, con funzione di fallo che orienta il desiderio della madre al di là del bambino. Allora il desiderio del bambino può essere quello d'incarnare il fallo della madre. Però quando interviene il nome del padre, questa possibilità, questa occasione che il bambino cerca per recuperare la precedente tappa in cui era nella fase fusionale, il nome del padre rende impossibile questa possibilità. L'intervento del padre rappresenta una rottura contro una chiusura e l'apertura, l'opportunità di esplorare nuove esperienze, a partire dall'identificazione dell'ideale dell'Io.

«Che cosa è allora un padre?». La risposta di Lacan è molto chiara: «Un nome che implica la fede». Tutti i dati della scienza, della religione e della filosofia portano Lacan a questa conclusione: attraverso il nome del Padre, la catena di significanti che appartengono all'immaginario è ordinata simbolicamente e trasformata in desiderio. La morte del Padre porta con sé l'assenza dell'interdizione («se Dio non esiste, tutto mi è permesso») e, di conseguenza, l'angoscia di fronte all'ondata di un permissivismo che impedisce al desiderio di giungere al godimento. Ma, dalla fine degli anni '60, Lacan non parla più di crisi del legame sociale, fondato sul Nome del Padre ma di quella che, nel 1974, egli designerà come la “degenerazione catastrofica” del legame sociale, in quanto non più sorretto dall'amore tra un uomo e una donna nel Nome del padre. E Lacan non esita ad assimilare questa “degenerazione catastrofica” a una forclusione del Nome del Padre nel sociale, insomma alla psicosi. Il Nome del Padre non ha nessuna incidenza sulla strutturazione psichica del bambino, se non in quanto il padre è nominato dalla madre nel duplice significato: di essere designato, mediante il conferimento di un'autorità, a una funzione, a una dignità; di essere chiamato a rispondere al desiderio della madre come donna, come partner del suo godimento.

Lacan, interpretando l'Edipo, nell'Amleto di Shakespeare, si sofferma sul desiderio che ogni soggetto vive verso la madre. E qui egli sembra seguire le linee guida di Freud, ma se ci soffermiamo bene sui particolari ci rendiamo conto che la sua interpretazione è l'opposto di quella di Freud. Apro una parentesi per confrontare i due racconti, il mito di Edipo e la tragedia di Shakespeare: nel mito di Edipo il re è vivo, nel racconto di Shakespeare, la tragedia si apre con la morte di Edipo. Secondo punto: nel mito di Edipo, questi non sa di uccidere il padre; invece, nel racconto di Shakespeare, Amleto, sin dall'inizio, sa tutto. È il padre stesso a dirgli come è morto e chi lo ha ucciso. E il figlio Amleto lo deve vendicare. E ancora, nel mito di Edipo, questi uccide il padre senza problemi perché non sa che è il padre. Nel racconto di Shakespeare, Amleto sa che deve vendicare il padre ma ogni volta procrastina, rinvia l'azione. Infine, nel mito di Edipo, la madre è viva e il figlio, avendo ucciso il re, si sposa con la madre. Nella tragedia di Shakespeare, quando alla fine Amleto compie l'azione, che ha procrastinato per tutta la tragedia, alla fine la madre, la regina Gertrude muore. Amleto rimane sospeso a esplicitare il desiderio della madre. Il padre di Amleto, il padre simbolico e immaginario non ha una presenza reale e le parole che dice non hanno alcun impatto sulla madre e sulla relazione tra Amleto e sua madre. Ecco che ritroviamo la rilettura di Lacan del complesso edipico. Il figlio rimane sospeso nel desiderio interno: “cosa devo fare per soddisfare il desiderio di mia madre?”. E il padre lascia sospeso il desiderio del figlio e solo quando compirà l'atto, la madre muore. E in modo simbolico si stacca il desiderio dell'altro.

Nei due racconti c'è uno sdoppiamento dello stesso racconto, che Lacan stava da qualche anno facendo nella stessa rilettura dettagliata del complesso edipico di Freud. Qual è questo sdoppiamento? Per Freud, la parte centrale è il desiderio verso la madre. Lacan dice che c'è questo desiderio verso la madre, che è centrale e sarà centrale per tutto lo sviluppo psichico e per lo sviluppo edipico. Poi ci sarà uno sviluppo diverso per il bambino, il quale interroga il desiderio della madre per soddisfarla. Ma durante lo sviluppo, man a mano subentra il desiderio di staccarsi grazie all'intervento del padre. In sintesi, nell'Edipo, il padre non è un oggetto reale (anche se deve intervenire come tale per dar corpo alla castrazione), non è neanche, soltanto, un oggetto ideale, è un simbolo, è il *padre simbolico*, diremo che è una metafora. Cioè è un significante che viene al posto di un altro significante. È questo il padre nel complesso di Edipo, vale a dire che è questa la sua sostanza, è ciò che lo rende il perno

di una organizzazione strutturale. È dunque il significante sostituito al primo significante, vale a dire al significante materno, cioè legato alla madre. Dunque al posto dell'oggetto del desiderio della madre si è instaurato il fallo grazie all'intervento di un secondo significante che Lacan chiamerà *Nome del padre*.

Infine, passiamo al *padre immaginario*, che è colui che il bambino si rappresenta, cioè che il bambino s'immagina nella sua fantasia, ma ciò può dipendere anche dal padre reale; per esempio se il bambino vuole un padre forte e invece il padre si presenta debole, il bambino costruisce la fantasia di un padre molto forte e viceversa. Oppure ci può essere anche il caso, molto ricorrente nella storia della psicoanalisi, di cui parla Freud stesso, del bambino che nutre odio e che proietta la sua aggressività verso il padre e poi avrà paura del padre. Certamente, questa proiezione si fa costruendo un padre immaginario terrificante, di cui il bambino ha paura e certe volte si può confondere con il padre reale. La paura della castrazione, come prima esperienza del complesso edipico, si presenta come una ritorsione all'interno di un rapporto aggressivo. Se l'oggetto privilegiato è la madre e questo oggetto gli è interdetto, è verosimile pensare che l'aggressività del bambino si rivolga contro il padre, ma poiché si tratta del rapporto duale immaginario, dominato dalla specularità, questa aggressività gli si rivolge contro sotto forma del timore di subire lui stesso la castrazione da parte del padre. Afferma Lacan: «se il bambino sente il taglio è perché se lo immagina». La castrazione è un atto simbolico, l'agente è reale (il padre o la madre) e l'oggetto è immaginario.

Cosa proibisce il padre? Egli proibisce la madre: «come oggetto lei è sua, non è del bambino». Questo vale per il bambino come per la bambina: entrambi passano attraverso questa rivalità per il padre che genera l'aggressione. Il padre dunque frustra il bambino o la bambina dell'oggetto che è la madre. Infine, il padre si fa preferire alla madre e questo permette l'instaurarsi dell'Ideale dell'io. Dice Lacan: «Che ciò accada per la via della forza o per quella della debolezza, il padre deve diventare un oggetto preferibile alla madre per potersi stabilire l'identificazione terminale».

Il complesso di Edipo era stato riconosciuto da Freud come elemento fondamentale nella nevrosi ma era diventato anche qualcosa di universale. In verità, nel pensiero post-freudiano, sviluppatasi dopo Melanie Klein, si è affermata l'idea di una struttura ancora più primitiva. Per questo il Super Io materno, visibile in filigrana dietro al Super io paterno, apparirebbe ben più intransigente e feroce fino al punto di svolgere per il soggetto una vera e propria funzione persecutoria. In sostanza, bisogna considerare anche una fase preedipica.

Cinque anni dopo *L'Interpretazione dei sogni*, Freud ha scritto *I tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) da cui si evince l'importanza sessuale di quanto accade anche prima dello strutturarsi dell'Edipo e c'è un punto importante di cui tener conto, vale a dire il fatto che il valore sessuale di queste esperienze si qualifica come tale solo a posteriori, grazie all'entrata in gioco del complesso di Edipo. Una delle cose più sorprendenti e più importanti è il fatto che più la Klein lavora in epoche precoci dello sviluppo, epoche definite preedipiche, più si trova confrontata con l'interrogazione edipica. Nel suo lavoro sul complesso di Edipo, la Klein descrive lo stadio di formazione degli oggetti cattivi, lo stadio schizo-paranoide anteriore alla cosiddetta posizione depressiva in cui il soggetto si trova confrontato con l'oggetto totale, vale a dire, dice Lacan: «con l'apparizione del corpo della madre nella sua totalità». Dice ancora Lacan: «più ella risale sul piano immaginario e più constata la precocità a partire dalle prime fasi immaginarie del bambino».

Ecco dunque collocati i primi due poli della storia dell'Edipo in psicoanalisi: il primo relativo al Super-Io e alle nevrosi senza Edipo, entrambi riconducibili al rapporto col materno, il secondo relativo alle perturbazioni del «*campo della realtà*» vale a dire perversioni e psicosi in quanto legate a queste prime fasi immaginarie. Poiché il complesso di Edipo, grazie al suo legame col Super Io, ha una funzione normativa, ciò significa che esso ha un peso non solo nella struttura morale del soggetto, ma, cito ancora Lacan: «La virilità e la femminilizzazione sono i due termini che traducono ciò che è essenzialmente la funzione dell'Edipo». Ciò significa che l'Edipo ha a che fare con la funzione dell'Ideale dell'io dal momento che, cito ancora: «la genitalità, una volta assunta, diventa elemento dell'Ideale dell'io» nei rapporti con la realtà ma anche nell'assunzione del proprio sesso.

Insomma l'Edipo è un nodo centrale che strutturalmente rende ragione di diverse, fondamentali istanze ed azioni psichiche: la realtà, l'Ideale, il Super Io. Tornando alla castrazione, potremmo intendere la castrazione in relazione alla proibizione dell'incesto, come un taglio, taglio di un legame, qualcosa che sancisce una perdita irrevocabile. Il termine evoca infatti l'immagine truculenta del taglio dell'organo genitale inteso come *trait d'union* del rapporto sessuale e condensa in sé il riferimento al desiderio alla sua proibizione quindi alla legge, e alla perdita in quanto perdita simbolica. Non per niente un noto aforisma lacaniano recita: «Il rapporto sessuale non esiste», questo ha proprio a che fare con la castrazione.

Lacan parla anche di un *Edipo rovesciato*, mai assente nel complesso d'Edipo, nel senso che la componente di amore per il padre non può essere elusa. Freud, nel suo lavoro *Il declino del complesso edipico* (1924) dichiara che l'amore per il padre e l'identificazione che ne consegue rappresentano la via d'uscita dall'Edipo. È nella misura in cui il soggetto può amare il padre ed identificarsi con lui che trova la soluzione del complesso. Tuttavia, amore e identificazione sono due cose legate ma non sono la stessa cosa, sono legate perché l'identificazione ha le proprie radici nell'amore ma tuttavia, cito ancora Lacan: «ci si può identificare con qualcuno senza amarlo e viceversa». Dunque al posto dell'oggetto del desiderio della madre si è instaurato il fallo, grazie all'intervento di un secondo significante che – come abbiamo già detto – Lacan chiamerà *Nome del padre*.

Concludo soffermandomi sul fatto che quanto sono venuto dicendo, credo che sia poco attuale oggi e lo dico, anche in conformità a quanto scritto da Lacan stesso, il cui punto di partenza è la situazione di degrado etico che attraversa la nostra società, manifestata in molteplici modi, a partire dai crimini commessi contro i propri genitori o i propri figli.

A mio modesto parere, il vero male si trova nella quasi scomparsa della figura del *padre*. Massimo Recalcati, nel suo libro *Il complesso di Telemaco*, parla di “evaporazione del padre”. Nel 1996, nel mio libro *La crisi del ruolo dei genitori* (ed. Kappa, Roma), avevo evidenziato l'abdicazione dei genitori al loro ruolo educativo. Dalla società senza padre, analizzata, negli anni '60 da Alexander Mitscherlich, si è passato a una società senza genitori, impegnati dalla mattina alla sera nel processo produttivo e le nuove generazioni crescono in un vuoto affettivo e pedagogico. Al declino dell'educazione genitoriale subentra la scuola, il post-scuola, i centri sportivi e sociali, i social network, la TV e i mass-media.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Il testo è la relazione presentata in occasione del Convegno internazionale di Psicanalisi, Giornate in onore di Moustapha Safouan, tenutosi a Mazara del Vallo il 7 e 8 luglio 2023.

Piero Di Giorgi, già docente presso la Facoltà di Psicologia di Roma “La Sapienza” e di Palermo, psicologo e avvocato, già redattore del Manifesto, fondatore dell'Agenzia di stampa Adista, ha diretto diverse riviste e scritto molti saggi. Tra i più recenti: *Persona, globalizzazione e democrazia partecipativa* (F. Angeli, Milano 2004); *Dalle oligarchie alla democrazia partecipata* (Sellerio, Palermo 2009); *Il '68 dei cristiani: Il Vaticano II e le due Chiese* (Luiss University, Roma 2008), *Il codice del cosmo e la sfinge della mente* (2014); *Siamo tutti politici* (2018); *Scuola ed educazione alla democrazia* (2021).

Aleg da Bologna: la storia di un giovane ucraino



Bologna (ph. Danilo Cusumano)

di *Lella Di Marco*

Per motivi personali di scelte di vita vengo a contatto con giovani di diversa estrazione sociale ed anche di diverse nazionalità che abitano e vivono a Bologna. Sinceramente non appena li conosco meglio, faccio la proposta di utilizzare lo spazio di *Dialoghi Mediterranei* per far sentire la loro voce, i loro umori e malumori. Devo dire che la risposta è di entusiasmo e sorpresa: si sorprendono che degli adulti siano interessati ai giovani. Per noi è soprattutto una scelta politica, per me che sono da decenni fra i giovani come docente è una sferzata di giovinezza e un forte stimolo ad imparare sempre di più, a capire che direzione sta prendendo la storia ascoltando le storie di vita di questi ragazzi che vengono spesso da lontano. Sentire l'entusiasmo per il progetto del giovane rivoluzionario ucraino, Aleg Burla, per esempio, mi ha ripagato di tutte le delusioni delle scialbe scelte politiche di cui subiamo le conseguenze tutti i giorni.

Nel silenzio assordante di questi giorni con la città deserta, negozi, edicole di giornali e tabacchi chiusi per ferie.... unici bar aperti quelli gestiti da cinesi, ho avuto la fortuna di poter parlare con il mio giovane amico Aleg di origine ucraina. Devo dire proprio un colpo di fortuna e per la disponibilità e per la carica di positività che questo giovane 'rivoluzionario senza mediazioni' esprime. Le sue parole e le sue idee sul nostro Paese e sul suo futuro possono essere per qualcuno disturbanti ma presentano non pochi spunti di riflessione.

Aleg conosceva già “*Dialoghi Mediterranei*”, ha fatto girare la rivista anche all’università, fra amici e conoscenti.

Aleg

Sono grato per la disponibilità, l’accoglienza, la libertà di usufruire della possibilità di parlare, dire i nostri pensieri nel bene e nel male e farli circolare. Tale possibilità è unica dal momento che l’attenzione ai giovani esiste soltanto per la cronaca nera, per esaltare le loro capacità negative, direi anche delinquentziali, il loro disimpegno ed anche il disinteresse relativo alla società intera e, a volte, anche allo studio. Io non voglio essere oggetto di studio sociologico. Adesso vivo in Italia e questo Paese mi piace anche se noto degli elementi negativi, che segnalerò brevemente.

Il mio nome è Aleg Burla, sono nato in Ucraina. A Bologna da dieci anni circa. Mio padre, di origine rumena, mi ha abbandonato quando avevo due anni, lasciandomi solo con la mia mamma che all’epoca non lavorava neppure. Ho avuto come riferimento di figura paterna il nonno materno. Mia mamma che aveva una laurea in matematica, allora, ha deciso di venire in Italia, lasciandomi dai nonni in Ucraina. Io l’ho raggiunta dopo dieci anni, finite le scuole dell’obbligo.

Non ho ricordi cupi di quegli anni: mio nonno è stato un riferimento anche culturale, per quanto riguarda gli usi e costumi di riferimento, mentre mia nonna con mia madre era stata severissima, al punto che se tornava tardi la sera o anche dall’università l’aspettava davanti la porta di casa con la scopa in mano ed era capace di picchiarla. Ecco quella donna con me era diventata un’altra persona; dispensatrice di coccole e tenerezze. Molto comprensiva, mi diceva anche che se non mi sentivo di studiare potevo impegnarmi di meno.

Andare a scuola a me piaceva. In Ucraina ho imparato a leggere e a scrivere, in ucraino ovviamente. Mi è rimasto un elemento importante di quel periodo, nessun nazionalismo nella testa ma uno spiccato internazionalismo. Se devo definire la mia formazione di base posso dire tranquillamente che è una cultura slava, comune a tutti i popoli dell’Est.

Intanto mia madre in Italia aveva preso una seconda laurea e senza chiedere sussidi o assistenza pietistica e caritatevole aveva trovato un lavoro come badante ed era in grado di mantenere anche me. A quel punto sono arrivato a Bologna ed inizio il mio nuovo percorso a cominciare dalla scuola. Subito l’iscrizione è stata fatta all’Istituto tecnico Aldini forse perché apparentemente più facile senza materie umanistiche, infatti raggruppava molti studenti di origine migrante.

Ecco ricordo quel periodo come il peggiore della mia vita. Quelli dovevano essere gli anni più importanti nella mia formazione, avrei dovuto impadronirmi di strumenti culturali per capire meglio la realtà oggettiva, come va il mondo ma anche me stesso, privato dal mio contesto naturale; invece ho trascorso quegli anni nel pieno abbandono, con la sensazione di essere non soltanto inutile ma di più. I docenti completamente inadatti, indifferenti, disinteressati alla classe e all’andamento della scuola.

Avevo molto tempo libero che non sapevo come riempire. Di fatto vivevo divorando filmati di animazione giapponese che a poco a poco sempre meno interessanti sono stati sostituiti da quelli cinesi che lasciavano emergere un mondo crudele, duro anche se i personaggi come individui appaiono degli eroi vittoriosi. In quel periodo si è maturato in me l’interesse per lo studio della storia, per la conoscenza dell’economia antica, e della centralità dell’Europa

Vuoi sapere se mi sono integrato in questa società? Non so rispondere esattamente, ci sono difficoltà mie caratteriali e punti critici di un Paese Italia in cui i buchi di invivibilità sono enormi. Certo se hai una famiglia che ti sostiene economicamente e che può pagare tutto dalla sanità alle lezioni private a scuola per il recupero, e politicamente se non sei d’accordo con il governo fai l’indifferente, puoi anche vivere benino. Ma non penso la vita che abbia un senso possa essere questa.

La città dell’Ucraina in cui sono nato e vissuto fino ai 12 anni è Chernivtsi. I cittadini di quella città si sentono vicini alla cultura russa con quello che ha rappresentato la rivoluzione sovietica. Per cultura intendo le tradizioni, la cucina, la religione e la mentalità, non c’entra niente con politica. Il comunismo l’ho conosciuto solo qualche anno fa in Italia grazie a degli storici. Io ho dentro me stesso

l'idea di una rivoluzione marxista leninista per migliorare la vita di ogni Paese. Capisco le dinamiche dell'economia capitalista, ma singoli individui o famiglie non possono accumulare ricchezze sottraendole agli altri. In Italia, ad esempio, esistono persone con patrimonio edilizio enorme i cui prezzi di vendita e affitti sono proibitivi, mentre altre persone privi di un appartamento da abitare come dimora propria, vivono per strada. Ritengo sbagliato tutto questo, ci vorrebbe la statalizzazione della ricchezza e uno Stato che fa gli interessi dei cittadini

Quando la situazione peggiora, anche votare contro il governo non funziona in quanto chi ha il potere vince anche le elezioni. A quel punto è inevitabile una rivoluzione in senso socialista dei cittadini tutti. Io mi sono fatto queste idee in cui credo fermamente leggendo degli storici come Klim Jukov. Sono iscritto alla facoltà di ingegneria e voglio capire intanto che tipo di informazioni e formazione riesco ad avere. Sento molto la mancanza di una cultura filosofica e di una maggiore padronanza della lingua italiana tale da poter realizzare delle riflessioni articolate magari da pubblicare. Su questo non so se riuscirò mai a conseguire dei risultati ma sento che mi devo impegnare.

Non ho una grande socialità, parlo soltanto con gente di cui posso fidarmi. Ho un amico in città che la pensa come me e che sento sincero e che merita la mia fiducia. È moldavo e in parte vive i miei stessi problemi nei rapporti con gli altri.

Penso che lo studio, la conoscenza sono indispensabili per ogni individuo, l'ignoranza e l'indifferenza sono le vie aperte per la schiavizzazione. Ci vuole chiarezza anche nel governare la cosa pubblica come la scuola, altrimenti l'unico antidoto per eliminare anche le differenze sociali è la rivoluzione marxista leninista.

Per quanto riguarda la guerra in Ucraina è il primo conflitto nella storia più grande dopo la Seconda guerra mondiale. Onestamente le notizie sulla guerra in Ucraina ormai non le seguo da più di un mese. Leggo che la mia città Chernivtsi è stata ieri bombardata e il teatro fortemente danneggiato. I russi dall'inizio della guerra stanno combattendo in maniera strana. I generali per motivi di strategia sembrano volerla allungare il più possibile. Il governo ucraino a sua volta si comporta in modo ancora più strano; nel tempo di guerra la corruzione è aumentata, le tattiche militari e il modo di combattimento sembrano destinati ad uno sterminio di soldati ucraini.

Sul fronte russo, dopo il crollo dell'Unione sovietica i nuovi oligarchi hanno iniziato a ritenere che tutti gli altri ex Stati dell'URSS sono il loro cortile, mentre per gli altri la guerra era una nuova possibilità di prendersi le risorse a basso costo. Mi aspetto una grande rivoluzione in Ucraina dopo la guerra contro la Russia, per abbattere l'ipocrisia e la corruzione del governo. D'altra parte, secondo me, se continua così molto probabilmente sarà la fine di Putin. Dopo ci si potrà aspettare una sorta di guerra civile, perché Putin è l'unico che riesce in qualche modo a tenere un certo equilibrio tra oligarchie e popolo e tra gli oligarchi tra loro.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 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*.

Canto e musica nel culto cristiano: oltre la musica sacra



Angeli cantori, di Van Eyck, 1426 ca.

di *Leo Di Simone*

Siamo consapevoli che “non c’è nulla di nuovo sotto il sole” e che intorno al culto liturgico cristiano è stato ribadito, in questo lungo tempo di post-concilio, ciò che è stato l’impegno di più d’un secolo di studi. Siamo infatti eredi di quell’ingente patrimonio lasciatoci dal Movimento liturgico [1] che ci ha fornito le piste sulle quali rintracciare la dimensione teologica e antropologica della liturgia, la riflessione intorno al mistero celebrato: il Movimento liturgico le ha fornite, anzi, a *Sacrosanctum Concilium* che sta lì, come un insigne monumento che ancora non è stato completamente esplorato. Questo lascito è talmente ingente che non riusciamo a metterlo in ordine nei nostri depositi ecclesiali, nella nostra prassi liturgica che è il vero banco di prova della teoria teologica; la *urgia* con le sue esigenze, le sue leggi interne, la sua struttura antropologica che sembra infischiarne delle nostre belle teorie nonostante le quali la liturgia patisce violenza. Si ha il sospetto, non che ci sia stato, in questi lunghi anni, qualcosa di non detto, quanto piuttosto di non compreso fino in fondo, e forse c’è da pensare che sessant’anni sono troppo pochi per il percorso di *metanoia* liturgica che il Concilio ha tracciato per il popolo cristiano, con molta determinazione, pur tenendo in conto che qualcuno rimpiange sempre le “cipolle d’Egitto” guardando al passato come ad epoca mitica di esemplarità. Stesso discorso vale per le componenti sonore della liturgia, ciò che banalmente, genericamente e ostinatamente si continua a denominare “musica sacra”, avendo nella mente e nelle corde culturali ancora schemi di separazione e di alienazione metafisica. Il discorso sul canto e sulla musica è intrinseco al discorso sulla liturgia in quanto antropologicamente è intrinseco a quello rituale. Fiumi

di inchiostro sono stati versati dalle fazioni che si sono schierate, e ancora oggi si schierano, l'una contro l'altra, a volte in maniera poco edificante dal punto di vista della carità cristiana, ciascuna ritenendo di essere la depositaria dell'autentica comprensione del cantare e del suonare all'interno del rito cristiano, nella misura di maggiore o minore aderenza agli schemi mentali e quindi culturali della sacralità. Non è il caso di riassumerne le variegate posizioni in questo breve saggio, votato più alla riflessione e alla cognizione culturalmente costruttiva del ruolo che canto e musica giocano nel rito cristiano, sia per gli "interni" a tale ritualità in quanto attanti abituali e financo magistrali, sia per gli "estranei" non interni alle sue dinamiche, "occasionalni clienti" che magari gridano allo scandalo quando gli viene negata l'*Ave Maria* di Schubert al rito del matrimonio.

Bisogna anzitutto capire che ruolo giocano canto e musica nelle celebrazioni liturgiche ecclesiali, se sono strettamente indispensabili, se sono soltanto un accessorio, se catalizzano, in qualche modo, "partecipazione", termine usato ed abusato, molte volte travisato ma indicativo della natura "popolare" della liturgia cristiana insita nel suo stesso etimo [2]. Riferendoci al canto e alla musica ci riferiamo allo stesso mistero che è l'uomo. Gli studiosi di estetica collocano la musica all'interno della variegata gamma delle arti, ma a ben riflettere, tra le arti essa è la più eterea, la più evanescente e la più immediata in quanto è prodotta in regime di autarchia. Sto parlando, con molta evidenza e in prima battuta del canto, di quella forma espressiva dell'uomo che trascende il linguaggio verbale pur essendo linguaggio che si articola anche in assenza di parole. In realtà dovremmo dire "canto e musica", perché la musica, come *téchne* è successiva e consequenziale all'immediatezza dell'espressione canora con cui l'uomo primitivo faceva il verso alla natura e all'universo, imitandone i rumori per via di una sintonia interiore, illogica quanto naturale. Aristotele, in ogni caso, negava alla musica anche la fisionomia di *téchne* in senso proprio in quanto inutile alla messa in opera di qualcosa di oggettivo ed esterno al suo stesso farsi. Le riconosceva, invece, un certo legame con l'*éthos* in quanto i suoi moduli eterei si incontrano o si scontrano con gli stati d'animo degli esecutori e degli ascoltatori [3]. Non è difficile pensare a come l'uomo primitivo associò immediatamente la sua facoltà canora, la scoperta di una facoltà in-utile, con l'altra realtà non immediatamente utile come la trascendenza: una realtà che c'è pur nella sua immaterialità e nella sua stranezza epifanica, quella che Rudolph Otto ha sintetizzato descrivendo il fenomeno del *sacro*. E tuttavia né la natura né l'arte sono, per chi intuisce un mondo invisibile, un luogo di riposo definitivo dello spirito; ciò che la natura e l'arte lasciano presagire non possono, in nessun modo, donarlo. Solo Dio comunica il divino! Il canto come sequenza di suoni inarticolati e non immediatamente utili alla comunicazione orizzontale si fa veicolo di quella verticale. Il canto, come dato espressivo immediato, è poiesi autonoma dell'antropo che coincide con lo stesso stupore del possesso di una dimensione trascendente che lo inabita, che si coagula in linguaggio simbolico: arte, mito, religione ne sono le risultanti [4]. Per Cassirer «sono i fili che costruiscono il tessuto simbolico, l'agrovigliata trama dell'umana esperienza». Nasce in tal modo «il linguaggio del sentimento e delle emozioni; oltre al linguaggio logico e scientifico esiste quello dell'immaginazione poetica» [5]. Un margine di possibilità di comparazione fenomenica ce lo fornisce, però, il *rito*. Possediamo amplissima documentazione antropologica dell'azione sinergica di canto e musica nel rituale antropico. Qui basta rammentare la consistenza *ritmica* del canto e della musica; il farsi pura durata, scansione temporale, pausa, silenzio e suono, tono, timbro, *ritmo* che in sé ha lo stesso etimo di *rito*, dal sanscrito *rtá*. Espressività puramente ritmica dell'esistere «liberato dal peso pietrificante del concetto, *melos* ordinatore e cosmogonico» [6]. Per questa qualità quasi demiurgica canto e musica hanno intessuto un rapporto strettissimo anche col *mito* che insieme alla sua forma di drammatizzazione rituale ha cercato di elaborare modelli di chiarificazione simbolica della vita e della morte in senso religioso [7]. Dell'*homo naturaliter religiosus*, legato alla sfera sacrale dell'inconoscibile *tremendum et fascinans*, del totalmente altro pur avvertito presente e determinante il misterioso processo dell'esistenza.

La musica, a partire «dalla sua più elementare forma di canto melodico, è l'unica arte di cui anche l'uomo più incolto sa valersi sin dagli albori della civiltà» [8] e pertanto sembra custodire il segreto di ogni arcano, di ogni naturale espressione sacrale, *sacra* oltre la nostra viziata comprensione culturale di questo termine, nella sua più intima essenza. *Sacra* è la musica nel suo utilizzo in

direzione della trascendenza, nella dinamica di ogni mediazione rituale. Occorre dunque mettere in evidenza che *sacro*, stanti le componenti di indistinzione e di primordialità che lo connotano, è aggettivo che male si adatta alla qualificazione cristiana in genere e alle arti cristiane in specie, semplicemente per via della novità estetica cristiana [9], per la diversa percepibilità di Dio mostrata da Gesù di Nazareth. La sacralità è punto di partenza e non di arrivo della dimensione religiosa; canto e musica, pertanto, all'interno della ritualità cristiana, non esprimono l'indistinto ma il dialogo teandrico col Dio Uno e Trino rivelatosi in Gesù Cristo. Il canto cristiano che anela anch'esso, antropologicamente, all'affrancamento dal concetto, non articola più la sua natura *melica* in suoni insignificanti ma plasma la melodia sul ritmo del Verbo che è tutta la dicibilità di Dio, la possibilità di un dialogo prima impensabile, di una conoscenza interpersonale prima preclusa.

I Padri della Chiesa, cito per tutti Clemente Alessandrino e Basilio, erano concordi nel ritenere il canto cristiano, per la catalizzazione della fede, una possente azione dello Spirito Santo, e per Giovanni Crisostomo è stato Dio stesso ad aver consegnato alla musica il suo straordinario potere [10]: per cui Tommaso d'Aquino avrà una chiara visione del valore *psicagogico* della musica, cioè della sua straordinaria potenza emotiva, della possibilità di contemplazione disinteressata del fatto musicale in chiave cristiana, distinguibile dall'arte musicale "profana", di tipo puramente estetico, da non condannare perché utile *iuxta propria principia* [11] e comunque autoreferenziale, carente di quel *quid* capace di farle fare il salto di qualità consistente nella relazione sacramentale. Già Agostino aveva considerato i rischi della assolutizzazione della *sacralità* nell'ambito della musica cristiana. Non usa il termine perché non lo conosceva culturalmente, ma ha cognizione di quella debolezza umana che considera fine il mezzo; siccome per lui una *scientia bene modulandi*, che ci consente di percepire il ritmo eterno ed immutabile, può venire solo da Dio, nelle *Confessioni* denuncia il rischio che ci si possa abbandonare alla malìa delle modulazioni e dice che vorrebbe rimuovere «ogni melodia di quelle dolci cantilene con le quali si accompagna la recita dei *Salmi* di Davide» [12].

La musica è *sacra* quando riposa compiaciuta di sé nelle sue qualità ancestrali; quando si supera e si fa apposizione al Verbo diviene, in senso tomista, strumento dell'ammaestramento dell'anima alla rivelazione divina. Oltre la *lettera* essa si fa *spirito* nella persuasione della necessità di una trasfigurazione che solo in Cristo trova la sua forma piena. La sua strumentalità pedagogica in senso trasfigurante le deriva dalla sua stessa inconsistenza materiale che non consente rappresentazioni idoliche ma solo pungoli all'anima chiamata ad ascoltare il *logos melodico* del Verbo che le proferisce la verità dell'amore salvifico. Sto parlando di strumentalità come sussidio efficace del rito, non di un assoluto estetico. Dio può far intendere come vuole la melodia del suo Verbo, anche in maniera straordinaria; ordinariamente, però, ha scelto la realtà divina ed umana che è la liturgia, in cui confluiscono le arti che col loro peculiare linguaggio parlano, oltre la ragione, all'anima umana, alla sensibilità dell'uomo globalmente presa e costituente lo strumento percettivo di tale messaggio, un polo sovranaturale di recezione inscritto nella struttura antropologica cristiana che è originalmente "iconica" perché descrittiva dell'antropo come «immagine e somiglianza» di Dio.

Ed è il recupero della «somiglianza» che accade nella liturgia cristiana, stante il permanere dell'«immagine» indelebile, anche se offuscata. È l'azione trasformante e indiante del Verbo che ama la sua sposa, la Chiesa, rendendola pura e santa unendola intimamente a sé. La liturgia, nel suo farsi, è il monte della Trasfigurazione su cui avviene l'epifania dello Spirito Santo come luce increata. Non si dà trasformazione dell'uomo se egli non percepisce, nella parte migliore della sua sensibilità, la proposta salvifica sussurratagli dallo Spirito, la paternità divina che non è nel cosmo, nella natura, nelle cose create primariamente o nelle stesse arti, ma in Gesù, il Signore, manifestazione suprema della bellezza e della bontà della paternità di Dio. A questo scopo le arti trovano luogo nella liturgia: non per sfilare su una passerella estetica mostrando la propria bellezza, ma per farsi canali in cui scorre la Bellezza assoluta, increata. Solo se ostendono, riflettendola docilmente, la bellezza che è Dio Padre, la bellezza amorosa del Figlio continuamente operante nell'azione del Consolatore, riescono a farsi evento: Dio che è ancora all'opera, nel tempo e nello spazio.

Si sa che i materiali della poesia sono le parole e che queste parole sono il linguaggio per eccellenza della vita. Ora, le parole per la vita non sono mai astratte, ma concrete e aspirano sempre a risalire

verso la loro fonte originaria. Anche la musica conosce un percorso simile. I suoni non possono essere scissi da un contenuto che si trova nell'anima: i suoi aneliti, i suoi desideri, i suoi slanci o le sue cadute. In questo senso, nella musica, il suono è un evento, non già un puro fenomeno acustico che ci lascia là dove ci ha trovati. L'affermazione è vera nella sua pienezza significativa soprattutto se traslata in senso salvifico, laddove consideriamo Dio come "fonte originaria" dell'anima, Gesù Cristo risposta ai desideri più sublimi dell'antropo, lo Spirito santo artefice degli slanci e aiuto nelle cadute. Di questo mistero ci rende partecipi la liturgia della Chiesa, luogo pensato per il coinvolgimento salvifico dell'uomo e per la trasfigurazione dei suoi sensi, momento propizio per partecipare alla salvezza. E ciò è molto di più di una appercezione sacrale genericamente religiosa. È la poesia di Dio che spacca il sacro, nel linguaggio umano di cui ha voluto servirsi per parlare a noi e farsi capire da noi.

La caratteristica che si è attribuita e ancora da più parti si attribuisce a ciò che si denomina *musica sacra*, è quella di essere la musica praticata dalla Chiesa nel culto pubblico. Il suo linguaggio, stile e tecniche però, in passato erano identici a quelli praticati nella società civile del tempo culturale, un tempo che per noi è culturalmente molto lontano. Si danno linguaggi identici perciò in un madrigale o in un mottetto di Palestrina, in una *frottola* e in una messa di Josquin Desprez, o in una cantata liturgica o profana di J. S. Bach. E si potrebbe continuare passando attraverso Mozart e Beethoven, il *Requiem tedesco* di Brahms e la *Petite messe solennelle* di Rossini. Solo che, passata la smania romantica, si guardò unicamente al passato più passato e ci si concentrò su Palestrina come unico emblematico artefice di *musica sacra*, e sul canto "gregoriano" per via delle sue ascendenze di cantillazione ebraica e alla mitica paternità di Gregorio magno. Mi hanno sorpreso non poco, anche se il termine vero sarebbe indignato, le affermazioni di un illustre musicista ecclesiastico, un prete, comparse qualche anno fa, ohimè, sull'Osservatore Romano! Rispondendo all'intervistatore che gli chiedeva lo stato di salute della "*musica sacra*" diceva senza mezzi termini che bisogna ritornare al latino, alla "polifonia sacra", a Palestrina! E poi la frase ad effetto: "Chi canta – solo in latino – prega due volte".

Non sappiamo con precisione come Gesù di Nazareth abbia cantato con i suoi discepoli gli inni e i salmi della cena festiva, del suo irriuale *Seder di Pesach*, quella notte in cui creò il capolavoro tra le opere di salvezza che è la liturgia [13]. Sicuramente non in latino e "a cappella"; non c'erano i mezzi per pagare l'organista perché Giuda era andato via con la cassa. Eppure gli effetti della partecipazione liturgica si fecero sentire, dopo la Risurrezione! Consistettero nella testimonianza dei suoi, fino all'effusione del sangue, perché si ostinarono a perpetuare quel rito in memoria di lui, quello strano culto che tanto disorientava e intimoriva i pagani, perché aveva connotazioni agapiche piuttosto che sacrali e idoliche, fuori dagli schemi della religione. Il concetto di sacralità, pertanto, applicato all'arte e alla musica cristiani, appare alquanto tarato da una componente ideologica tutta occidentale, segnata pesantemente dal dualismo astratto coniato dalla filosofia greca che ha diviso ciò che è indivisibile, come corpo e spirito, particolare e universale, *sacro* e *profano*... Quando invece «la vita regge gli opposti; gli opposti si realizzano nella vita; sono i modi in cui la vita è viva» scriveva in antitesi Romano Guardini [14].

Bisogna allora uscire dalla gabbia culturale dell'Occidente cristiano ormai estenuato e disilluso. Ci si deve confrontare con un universo sonoro che si estende dal "bisbiglio" al "fragore di grandi acque", in una cromia sonora che coinvolge gli usi e i costumi, ormai, di tutti i popoli della terra, in quella dimensione *transculturale* che necessariamente contempla processi di *ac/in/de/ri-culturazione*. Processi che riguardano anzitutto la liturgia nel suo costruirsi e nel suo necessario ri-farsi ad ogni passaggio epocale ed inculturativo, e con la liturgia la musica che non è, né nella struttura del rito, né nella sua strumentale funzione semiotica, un orpello della celebrazione liturgica ma un «elemento necessario e integrante» di essa [15].

Bisogna prestare attenzione, a tale riguardo a ciò che accade nella *culturazione*, processo quanto mai dinamico della cultura umana, fatto necessario del suo muoversi nella storia, anche nella nostra storia contemporanea, liquida, fluida, postmoderna, aggettivabile come si voglia, ma fattualità dalla quale non si può fuggire, pena l'irrealtà, l'anacronismo, l'artificio, l'astuzia, la menzogna, ai limiti della

schizofrenia intellettuale. E ciò vale per tutte le realtà culturali messe in atto dall'antropo. Anche la religione, il culto afferente, le arti e la musica inerenti sono registrabili, "ripresibili" (al modo di una ripresa cinematografica) in questo lungo e movimentato film che si chiama *culturazione*, ove ogni movimento come fotogramma può essere registrato e comparato, vivendo ciascuno di relazionalità: conseguenza di ciò che precede, premessa di ciò che seguirà, progetto antropologico mai completamente in atto ma in continua potenza, pro-teso, orientato escatologicamente verso un compimento pieno ed eterno: per i cristiani "la vita del mondo che verrà"!

Finora, nelle analisi "anatomiche" della liturgia e delle sue manifestazioni sonore effettuate nel lungo tempo del postconcilio sono stati visionati i fotogrammi del film, le belle fotografie delle componenti della musica liturgica e del suo canto radicate nel rito con le sue leggi, codificate in un *ordo* da intendersi come regola cognitiva e percettiva del Mistero di Cristo; ma ci si è limitati ad analizzare il paradigma culturale nel quale siamo immersi: il territorio piuttosto omogeneo – pur con le sue non poche e scontate sfaccettature singolari – su cui insistono le Chiese occidentali, portandoci appresso, nelle riprese, i filtri delle diatribe e delle contese che hanno avvelenato, dalla fine del Concilio ad oggi, il campo fertile ma ancora inesplorato della riforma liturgica. Portandoci appresso il nostro bagaglio troppo "romano", ingombrante, che pesa come un macigno e che ha rallentato di non poco il passo nella frequentazione degli ambiti della riforma stessa che è stata pensata *pneumaticamente* dal Concilio per l'intera ecumene, in maniera veramente cattolica, e approntata culturalmente, almeno in teoria, per il *genio* delle culture antropologiche dove l'evento cristiano si è inculturato, e in molti luoghi ormai da lungo tempo.

E dico "in teoria" perché la cappa della "romanità" ha gravato e ancora grava sulla Chiesa universale nella quale il "Rito romano", pur non essendo maggioritario statisticamente lo è ancora, di fatto colonialisticamente. E sappiamo che il colonialismo è inculturazione forzata, innaturale, artificiale, che com-porta l'in-portazione di arti (temi e modelli) che non possono esprimere al meglio i temi e i modelli di una determinata cultura costretta, *metu seu vi*, a sop-portarli. Le arti che pur esprimono valori e grandezza di altre culture, passate o presenti, significano poco o niente in luoghi altri da quelli di origine e in tempi diversi da quelli di emissione. E se qualcosa significano vuol dire che appartengono al patrimonio comune dell'umanità ed esprimono valori che sono transculturali e universali; verosimilmente, nella visione cristiana, cattolici. E quando esprimono, nella sintesi artistica, il più alto concentrato di valori possibili, sono capolavori frutto di una risoluzione meta culturale. Lo spettro interreligioso va da un comune substrato sacrale ad un *ethos* universale teleologicamente salvifico.

Guardando fuori dalla nostra aiuola italiana, per esempio, ci accorgiamo che si protrae il retaggio delle acculturazioni che per tutto il medioevo, nel bene e nel male, hanno costruito la liturgia euro-occidentale, poi arbitrariamente e unilateralmente qualificata come "romana" [16]. Processi che hanno riguardato il rito, le sue arti e i suoi canti, specie quelli che sono nati dalla tradizione popolare, dal basso, dalla sensibilità del popolo di Dio. Ed anzi, alcuni elementi canori, residui qualificati di un significativo passato, rappresentano tacite osmosi ecumeniche, travasi rituali mutuati anche, incredibile a dirsi, scandaloso per i "puristi", dal mondo protestante; quest'ultimo però non li ha inventati *ex novo*, ma li ha attinti ad una fonte comune. Tutta una serie di inni che cantiamo tranquillamente, e i cui testi, tradotti nelle lingue nazionali europee o conati *ex novo* sull'*ordo* metrico del ritmo musicale, sono ormai inscindibilmente amalgamati con melodie nate in area riformata e dall'intuizione geniale di Lutero che pensò al canto, e all'inno in particolare, come forma autonoma di culto. Dopo il Concilio, ricercando canti nuovi per la liturgia riformata, si pescò, con grave scandalo dei "puristi romani", proprio in quell'area culturale; per questo si disse che la liturgia cattolica era diventata "riformata" nel senso di "protestante". Ma da allora l'inno *Noi canteremo gloria a te*, che proviene musicalmente dal Salterio di Ginevra, che è una riduzione metrica dei salmi per l'uso canoro, funziona ancora oggi e si canta in tutta Europa [17]. Ricordo che con tale inno iniziai il mio ministero di organista liturgico.

Invece che fissarsi sulla sterile diatriba sulla "musica sacra", risulterebbe più utile perseguire studi comparativi delle forme musicali comuni alle Chiese europee, a partire dal nostro repertorio italiano;

per rilevare costanti e varianti, per osservare e percepire con cognizione di causa il gusto culturale, ciò che permane ad onta delle variazioni e delle innovazioni forzate, nate in via sperimentale e morte qualche tempo dopo perché senz'anima. Rivisitare il lavoro di altri laboratori musicali che nel lungo arco del post-concilio hanno visto prodursi canti semplici, di tipo modale, in forma più o meno responsoriale, accanto a canti ritmati, magari accompagnati dalla chitarra e salutati, al loro apparire come segno di rinnovamento e di modernità. E poi i canti dei Movimenti ecclesiali, che non sempre si rivelano adeguati per la liturgia essendo nati per scopi aggregativi o anche per momenti di preghiera ma non integrabili nell'*ordo*, ed anzi senza alcun radicamento nella liturgia, nei suoi riti, nei suoi tempi, nei suoi luoghi, nei suoi ritmi celebrativi.

Giusto per avere qualche indicazione in più sulla fisionomia della "sintonia culturale" con la quale imbastire un progetto per una nuova stagione del canto liturgico che tenga conto del clima culturale in cui abitiamo e della tradizione di cui siamo eredi: seguire il processo di *culturazione* dei canti liturgici può aprire gli occhi su ciò che si è sbagliato, gli orecchi a ciò che musicalmente non ha funzionato; ma anche trovare qua e là qualche felice emergenza dettata da recezione pneumatica, nell'ambito della vita monastica, di qualche comunità dall'orecchio veramente aperto alla voce dello Spirito. Raccogliere ogni informazione utile per rinfocolare lo scopo dell'elaborazione dei canti liturgici che non è mettere in risalto la maestria dei singoli compositori; semmai convincerli a piegare la loro arte ai criteri culturali utili a far cantare il popolo di Dio, vero soggetto della celebrazione liturgica! In ciò viene implicitamente superata la questione della sacralità, in quanto è superata la dimensione individuale o/e individualistica della religiosità, nel riacquisto di una ecclesialità "corale" che nell'azione liturgica si rinviene «un cuore solo e un'anima sola». Il canto corale fa apparire la comunità e la costituisce: regola i passi mentre si avanza in corteo verso la festa del banchetto nuziale, e rende più salda l'amicizia dei invitati: non si può cantare insieme e ignorarsi o, peggio, odiarsi.

La forma ideale di partecipazione comunitaria al culto liturgico cristiano dunque è il canto: momento dell'azione liturgica in cui tutto il popolo adunato esprime, nel segno del canto, il suo sacerdozio comune. Lo si può osservare anche in tante altre liturgie cristiane non cattoliche: momenti di silenzio, tra un rito e l'altro, poi si riprende mettendosi in piedi e tutti cantano un inno. Anche la postura è importante, lo stare tutti in piedi per dichiarare a Dio l'*adsumus*, e indirizzargli la lode. Un popolo ministro della lode nel canto della gloria di Dio. Quale altra scuola può insegnare al nostro popolo l'essenza della dignità sacerdotale, del grande valore ecclesiologico dell'assemblea, della necessità del fare (*urgia*) non tutto, ma qualcosa di importante come il cantare nella liturgia? Sono cose che sappiamo solo in teoria, di fatto siamo molto in ritardo nel praticarle. Ecco perché occorre sbirciare sul fare dei vicini di casa, di altre Chiese, di altre confessioni, caso mai avessero escogitato qualcosa di interessante in proposito. L'acculturazione nasce dalla necessità. La necessità di camminare insieme, per i cristiani, è urgenza in tempi postcristiani come i nostri. Canto e musica si rivelano indici rilevatori di assetto sinodale: non si cammina insieme se non si canta insieme. Se non c'è consonanza c'è dis-accordo e la musica produce dis-sonanze! È il Verbo che dà l'in-tonazione; se non ci si entra dentro, non vi si presta orecchio, si stona!

Per quanto s'è detto, molto sinteticamente, la partecipazione all'azione liturgica non ha nulla a che vedere con l'efficientismo che la nostra cultura sottintende al termine "partecipare"; non si tratta di un apporto personale ad una situazione da supportare o da modificare o di un atto di presenza sociologico o culturale. La partecipazione liturgica, al contrario, è l'ingresso in un clima esistenziale in cui siamo noi ad essere supportati, aiutati, modificati, arricchiti e non come individui ma come comunità di salvati. La liturgia è un atto comunitario, non si partecipa individualmente; la partecipazione, anzi, è tanto più vera nella misura in cui si condivide con gli altri l'umanità e si sperimenta con gli altri la divinità, per via dell'unico amore di Dio e del prossimo evangelicamente simbolizzato nei riti. Nella liturgia, pertanto, non si canta da soli né c'è spazio per solisti o protagonisti teatrali, per esibizioni spettacolari, per l'esecuzione di "pezzi di bravura", stante la sua natura di azione comunitaria, ecclesiale, partecipante al mistero pasquale di Cristo.

C'è stato un tempo in cui si è data più importanza agli accessori del rito che al rito stesso, e gli accessori hanno prevalso oscurando l'azione rituale. Una gran parte di mottetti come *Ave verum*, *Ave*

Maria, Panis angelicum, Salve regina e simili si presentano oggi nella letteratura musicale come pezzi autonomi, senza un legame diretto con la liturgia e vengono eseguiti nei concerti [18]. Tante celebri *Messe* di autori famosi, pur restando splendide composizioni musicali di carattere religioso in senso cristiano, sono inutilizzabili oggi per la liturgia, vuoi per l'eccessiva lunghezza, vuoi per la loro tessitura polifonica che non prevedeva nessuno spazio per il canto assembleare, tanto più che per lungo tempo il rito cristiano fu considerato occasione per esibizioni concertistiche, e frequentato come spettacolo nelle corti dei nobili e nelle cappelle dei vescovi-principi.

La liturgia invece è un evento. Non commemorazione del passato ma attualissimo presente dove si manifesta la vita dell'eterno vivente, il Crocifisso Risorto; ed è in virtù di tale attualità che tutte le forme di accoglienza festosa di tale manifestazione di vita eterna, quelle che Guardini chiama «le forme naturali spontanee, nella liturgia vengono trasformate in forme riflesse di cultura» [19]. Liturgia come evento è luogo di inculturazione, del Verbo eterno anzitutto, che continua ad assumere carne, forme culturali senza esclusioni e senza distinzioni; poiché la salvezza è per tutti, non per un solo gruppo eletto, una sola cultura. Se il Verbo non parlasse secondo le forme culturali nessuno potrebbe intenderlo! Dio ha voluto parlare la nostra lingua per insegnarci la sua. Se non ci si intendesse non si capisce in che modo la “partecipazione” alla liturgia potrebbe essere «consapevole, attiva, fruttuosa, piena» [20].

Questa è la via tracciata dal Concilio per ritrovare la liturgia oltre la sacralità senza tempo. Per ciò che attiene più strettamente la musica trovo un inciso fondamentale e programmatico in SC 112 che di per sé dirime ogni possibile controversia sulla “musica sacra”. Ciò che si richiede alla musica per l'uso cultuale è che sia «più strettamente unita all'azione liturgica, esprimendo più dolcemente la preghiera e favorendo l'unanimità». Credo che in questa frase ci sia davvero tutto. *Suavius exprimens* traduce l'intenzione di fare del canto, della musica e della preghiera una vera unica *eulogia*, una preghiera dolce, soave, in dimensione simbolica, dove cioè tutti possano riconoscersi ritrovandosi nell'unità dei cuori e degli intenti e dove tutti possano riconoscere e incontrare Cristo. Il testo conciliare utilizza la metafora della santità per aggettivare tale musica: «sarà tanto più santa quanto più strettamente unita all'azione liturgica». Si badi: «santa» e non “sacra”. Noi prendiamo la metafora come tale, nella convinzione che è della santità degli uomini che si tratta, da attingere alla fonte del Santo di Dio che la liturgia celebra.

È solo questo lo scopo dell'azione liturgica, forgiare santi, utilizzando tutti i mezzi della natura e tutte le sorprese della Grazia; il testo prosegue dicendo che «la Chiesa poi approva e ammette al culto tutte le forme della vera arte, dotate delle dovute qualità», qualità che rinveniamo nello stesso testo sintetizzate nella dimensione “ministeriale”. Musica della liturgia che aiuti l'assemblea celebrante a entrare nel clima esistenziale [21] dell'unanimità cristica accompagnando dolcemente la preghiera liturgica, l'incedere rituale nei percorsi celebrativi, esprimendo con soavità le formule eucologiche, le invocazioni litaniche, le acclamazioni, le dossologie. In maniera semplice, non teatrale, non artificiosa ma orecchiabile, sobria, elegante, culturalmente vicina alla sensibilità di ogni Chiesa, di quella data comunità. Si tratta così della «nobile semplicità» dei riti di SC 34 e della «*communitatis propria celebratione*» di SC 21.

Lo abbiamo detto fino alla nausea che il canto e la musica hanno un ruolo ministeriale nel servizio liturgico, ma non ne abbiamo tratto ancora le adeguate conseguenze. Forse, ma sono sicuro che è così, perché abbiamo una visione ancora clericale del “ministero” e della liturgia. Ministerialità, sì, ma appannaggio dei pochi, degli eletti, dei perfetti. Non potrebbe o dovrebbe, invece, esprimersi col canto la ministerialità del popolo sacerdotale che ancora indugia nell'esercitarla adagiato sulla pigrizia della delega? La delega ai chierici? Il canto deve essere visto nella liturgia non più, né tantomeno, come mero segno della bellezza che è indubbiamente, per via della capacità di elevazione e sublimazione dei singoli che ne traggono effettivo godimento, quando è fatto con arte, rispondendo cioè alla sua interna armonia! Deve essere inteso, inoltre, e trattato anzitutto come gesto umano di partecipazione e persino come rito necessario insito nella dinamica liturgica dell'armonia teandrica celebrata, intendendo il “celebrare” oltre il rituale in sé compiuto, e nel senso kerygmatico di “rendere celebre”, annunciare, diffondere tale armonia tra gli esseri umani; qui si coglie un altro punto

nevralgico di una ministerialità più ampia, non clericale, universale, appannaggio di un cattolicesimo aperto per il suo stesso etimo – come potrebbe essere chiuso e universale? – che parta dalla relazione culto-cultura – dalla stessa radice del *colere* – per la riconciliazione tra l'uomo contemporaneo e i segni del mistero cristiano. E questo non è lavoro per i pochi “chierici” sopravvissuti, ma attiene alla “laicità” del popolo cristiano.

Ora però dobbiamo fare un'altra considerazione: siamo al punto epocale in cui dobbiamo confrontarci, volenti o nolenti, con la cosiddetta “globalizzazione” nella contemporaneità. Anche il processo attuale di globalizzazione è un processo di colonialismo culturale ma per fortuna, secondo la nostra prospettiva, e per grande sfortuna per tutti gli altri punti di vista, le sue connotazioni sono in prevalenza di carattere economico e commerciale, frutto di una ideologia capitalistica che mentendo scientemente s'è appellata eufemisticamente “liberalismo”. La *Coca cola* la si beve in tutto il mondo, deve essere bevuta in tutto il mondo, e sembra essere il simbolo di una pacificazione planetaria, un *trait d'union* culturale a detta dei produttori. Poi magari si scopre che ci sono delle imitazioni, ma sempre di quel modello e sempre a scopo commerciale. Anche noi, confessiamolo, siamo entrati in questa smania commerciale nello smercio di prodotti inutili che gonfiano solo lo stomaco dell'anima senza fornirle nessun nutrimento. Basta entrare nelle nostre librerie “cattoliche” e vedere quanti librini inutili, fascicoletti devozionali, pubblicazioni sull'onda del momento... adesso su tutto si appiccica l'aggettivo “sinodale” e l'etichetta “in uscita”, sino a quando il papa non pronuncerà un'altra parola ad effetto. Commercialmente è una manna!

Che cosa vogliamo globalizzare noi cristiani, il Vangelo? Benissimo, ma dobbiamo inculturarne col metodo del Verbo incarnato: calarlo nelle culture senza violenza, senza far pesare il modello culturale di partenza che è nostro e solo nostro, di occidentali europei razionalisti e borghesi pur affermando il contrario. In passato abbiamo creduto di averlo fatto, con esiti catastrofici, da colonizzatori. Poi, dopo aver superato mille scrupoli dell'inconscio culturale abbiamo legittimato culturalmente il pionierismo inculturativo che ha iniziato timidamente nei Paesi del Terzo mondo a servirsi dei modelli di quei popoli per operare il famoso “adattamento liturgico”, pensato dal Concilio e sollecitato fortemente dai vescovi autoctoni e sognato da una serie di profeti culturali inascoltati, da Matteo Ricci a Thomas Merton almeno [22]. A ben vedere, ci dovremmo accorgere, che le nostre rigide posture culturali non sono contemplate nel Vangelo se non nei ritratti delle posture ieratiche ed ipocrite dei Farisei e dei ministri del culto giudaico. E che Paolo è stato fustigato a sangue perché era imperterrito nel perseguire lo scopo di evangelizzare anche i pagani, uscendo fuori dal cerchio di elezione nel quale da Fariseo aveva preteso di rinchiudere Dio e il suo messaggio. Poi si è accorto che Dio lo mandava sempre oltre, sempre più lontano... e ha corrisposto con la vita, perdendo la testa!

Il dibattito sulla cosiddetta “musica sacra” è stato ed è un dibattito occidentale, forse esclusivamente europeo, ma probabilmente soltanto italiano essendo l'Italia, da sempre, la prima nazione ecclesiale esposta all'onda d'urto della romanità, e l'etnia che ancora, a differenza di altre limitrofe, è linguisticamente più sintonizzata sulla *latinitas* che si studia meglio in altre nazioni ma si canta meglio in Italia – sentite un tedesco che canta “*Agnus Dei*” o “*suscipe*” –. Solo cantare però! Capire è altra cosa. E non solo linguisticamente ma liturgicamente. Dobbiamo ammettere che inconsciamente continuiamo a interpretare i documenti conciliari e pastorali sulla musica liturgica con i parametri dell'Enciclica di Pio XII, del 1955, *Musicae sacrae disciplina* anziché con l'Istruzione postconciliare *Musicam sacram* del 1967. La prima è una apologia della “musica sacra”, la seconda una lezione di pastorale liturgica rivolta ai musicisti, perché lavorino in sintonia culturale, per l'orecchio liturgico-musicale dei loro contemporanei. Coscientemente abbiamo ripudiato il concetto di “musica sacra” ma di fatto abbiamo mantenuto la posizione nel recinto, nel sacro recinto di cui le nostre liturgie sono ancora lo specchio, trasudanti sacralità religiosa e ammiccamenti impliciti ad un uso liturgico che ci ha segnato profondamente come cultura occidentale, europea, romana per un millennio almeno. Mille anni come un solo giorno.

Non ci si sveste facilmente di un abito prezioso anche se logoro. Le nostre vecchie pianete sono lise, il carico dei ricami d'oro ha strappato il tessuto togliendogli la funzionalità di indumento, anzi di corazza. E se ci convinciamo che il mondo ha preso culturalmente altra direzione, perché facciamo

fatica ad approntare liturgia, riti, canti *pret à porter*? Che non vuol dire maniera sciatta e di poco gusto e qualità! È semmai la sfida per un'eleganza contemporanea che nel campo delle arti ha cercato con fatica altri modelli più intelligibili e più vicini alla sensibilità antropica postmoderna, emergendo sulle brutture che inevitabilmente cercano di farsi strada in tempi di crisi. In architettura, per tentare omologazione, abbiamo compreso che il modello templare dell'edificio chiesa era da deculturare senza rimpianti, perché in distonia, in dis-accordo col Vangelo. Anche l'architettura liturgica è in ricerca, ma la nozione templare è ancora nel *dna* degli architetti, e dei committenti che dirigono il tiro sempre in quella direzione ... e che dire dei vescovi italiani che hanno approntato norme per l'edificazione degli edifici di culto e gli adattamenti liturgici dei vecchi impianti che sono teologicamente ineccepibili, e poi, singolarmente, nelle loro Diocesi, fanno come possono o come gli pare...

Cosa accadrà con la globalizzazione in un prossimo futuro? Le culture saranno davvero superate? gli spazi vitali dei popoli potranno essere livellati? La lingua inglese diventerà l'unica lingua planetaria? E le altre, i dialetti, gli infiniti dialetti culturali e sub-culturali? E le arti? ... Fantascienza! Più d'un'opera cinematografica, recentemente, si è cimentata in esemplificazioni di fanta-antropologia culturale, mostrando come imboccare la strada del modello unico è operazione quanto mai disumanizzante e catastrofica nei suoi esiti. Tutti i modelli esclusivi, la storia è là a dimostrarlo, sono stati deleteri e criminali, dispotici e disumanizzanti. Adesso, con molto ritardo, ci ricordiamo degli Armeni che hanno rischiato di scomparire e che nonostante le pesanti prove hanno conservato il loro bellissimo Rito sopravvissuto in virtù della risorsa della lingua e degli usi di quel popolo. Comprendiamo, dunque, che questo discorso livellante non potrà valere per le arti, né tanto meno per la musica liturgica col suo canto. Credo che l'apice della follia consista nel pensare di poter progettare una religione universale, aconfessionale, con liturgia unica. Molti blaterano in questo senso, facendo anche riferimento ad un mitico umanesimo, altro tema col quale da parecchio tempo ci riempiamo la bocca; ma per parlare di umanesimo bisogna davvero conoscere l'uomo, e non in astratto, nel suo fare culturale e culturale ... e capire che si tratta soltanto di sogni ... contro la realtà. Sarebbe la restaurazione del sacro cui tanti intellettuali d'avanguardia e atei devoti sembrano affezionati.

Resta il fatto che il popolo cristiano non canta più e se canta e quando canta, canta male. Dis-accordo? Dis-armonia? È difficile cantare in regime di diaspora, in assenza di libertà! Ricordiamo la situazione degli Israeliti a Babilonia illustrata dal *salmo* 136 (137): sui fiumi di Babilonia avevano perso l'entusiasmo e appesero le cetre ai salici. Non vollero più cantare. Il salmo descrive un'esperienza antropologica limite ma reale e concreta. Esperienza culturalmente ripresa e genialmente rappresentata da Giuseppe Verdi nel suo *Va pensiero*, un canto che simboleggiò per la cultura italiana del suo tempo, col Nabucco, l'anelito alla liberazione dall'oppressione straniera; non tanto per la sola bellezza della musica ma per l'unione ipostatica di essa con il testo, unione che ancora oggi si può leggere come simbolo dell'identità italiana, molto più che nell'inno di Mameli musicato da Novaro il cui testo è linguisticamente poco comprensibile essendo culturalmente inattuale.

E con questo esempio si introduce il discorso della forza ipostatica, plasmatrice di persona e personalità, che corrobora l'unione tra *logos* e *melos*: in ordine all'autonomia culturale delle Chiese cristiane nell'esprimere la loro fede in sintonia culturale. È un tema difficile, che necessita di essere approfondito per uscire non tanto dall'*impasse* delle polemiche stupide che ancora stridono sui siti *web* di liturgia dei cattolici fondamentalisti; questo sarebbe il meno, sapendo – o forse non sapendo – che la cultura, che ha a che fare col coltivare la terra, è umile, nasce dall'*humus*, dalla terra stessa, dal basso, e non dalle teorie studiate a tavolino da inconsapevoli – che è un eufemismo per dire ignoranti – paladini che si ritengono unici custodi dell'ortodossia. Ed è proprio l'ortodossia, che significa “retta lode”, la discriminante: retta lode come retta dottrina, non viceversa. La lode come fatto immediato, che esplode come rendimento di grazie a Dio nella propria lingua, con la propria musica, con gli strumenti culturali che si padroneggiano in quanto usuali, comuni, pronti all'uso, senza artifici, senza necessità di mediazioni linguistiche e allosemiotiche. E anche il canto e la musica sono segni e simboli germinati dall'*humus* culturale, per i cristiani ecclesiale-comunitario.

Più importante è uscire dall'*impasse* del silenzio del popolo di Dio che sembra vivere una sorta di condizione di esilio babilonese, per cui non canta, ha deciso di non cantare. Si sente forse in terra straniera? O il suo simbolo è stato infranto, tanto che il *logos* cristiano non trova il *melos* che gli dia voce? Che dia voce profonda alla sua significazione, perché la musica tocca le profondità dell'animo e arriva in zone di sensibilità dove nessun altro può arrivare. Ma può anche darsi che a questo popolo manchi *tout court* il *logos* come Parola di Dio, educato com'è stato a preghierine devozionali e pie, introspettive e isolanti. Isolanti da Dio, in quanto risposte insufficienti alle domande fondamentali della vita poste in essere con forza dalla sua Parola. Isolanti dai fratelli ritenuti non necessari all'esercizio di una comune interazione nella carità che il Vangelo, invece, mette fortemente in luce. Al posto della Bibbia, dei Salmi, abbiamo dato al popolo di Dio *Massime eterne*, che a quanto pare hanno un momento di *revival* editoriale.

Ripeto le domande alla luce di queste mie inattuali provocazioni: Ma quale musica, quale universo sonoro in cui sentirsi a casa, quale *nost-algia*, quale entusiasmo, quale tradizione? Non è che non si canta per il banale motivo che non si ha niente da cantare, che le *Massime eterne* non si possono cantare? E non mi riferisco alla mancanza di repertorio; mi riferisco all'oscurità del cuore, al suo silenzio, all'assenza di "entusiasmo" che vuol dire, in duplice accezione etimologica: *en Thèos*, Dio dentro, o/e *en thusia*, sacrificio da dentro, sacrificio interiore, il sacrificio di lode di cui parla la Bibbia, da cui il canto. La gioia di sentirsi dentro un evento – sia soggettivamente che oggettivamente – fa esplodere il canto per la gioia di una situazione nuova e favorevole, un *kairòs* irripetibile da condividere con altri. Un momento che diventa la vera casa in cui abitare, la vera patria di cui avere nostalgia: ricordo doloroso quando manca. E quando non c'è non si può cantare.

È mancata senz'altro, al popolo cristiano, al cattolico almeno, l'esperienza di forte coinvolgimento del cantare insieme la gioia dell'essere popolo di Dio redento, liberato, rinnovato. Un sentimento soffocato dall'intimismo sacrale e dall'*iper-ritualismo* che non cessa nonostante la riforma, e che non ha lasciato spazio al canto come forma autonoma di culto. Non cominciò forse così il culto cristiano? Un minimo rituale e poi «salmi, inni e cantici spirituali» [23]. La riforma protestante ha recuperato tale paradigma, e si sente. L'acculturazione liturgica, già stabilizzata in Germania per motivi geografico-culturali, tira fuori i cattolici dalla congiura del silenzio e instaura un ecumenismo dal basso, provocando benefici effetti anche sulle Chiese della Riforma che vanno rivalutando la celebrazione eucaristica e il senso della liturgia con intelligenza teologica e maturità ecclesiale. Che tutto possa ripartire dalla musica, dal canto? Dall'armonico e variegato universo sonoro dell'unica Chiesa? Per l'effetto sinfonico di profezia escatologica?

Che l'universo sonoro cristiano si costituisca dell'amalgama indistricabile di *logos* e *melos* non occorre più dimostrarlo. Nel culto cristiano l'annuncio della Parola di salvezza occupa senz'altro il posto essenziale; e si modula seguendo una variegata iride di poetiche sonore e verbali. Il rapporto tra le parole e i loro toni trova continuamente sfumature nuove, tanto che queste si fanno musicali. Pensiamo a come dovettero essere proclamati, o cantillati, secondo i moduli della religiosità ebraica, il *Benedictus*, il *Magnificat*, il *Nunc dimittis*, solo per citare i cantici lucani. Quei cantici sgorgarono dal cuore di Zaccaria, di Maria, di Simeone perché Dio aveva riempito, finalmente, la loro vita. In quella tradizione non c'è, ancora oggi, soluzione di continuità tra parole e musica. Così la liturgia cristiana percorre tutta la gamma delle possibilità umane di parola e di musica, per offrire a coloro che celebrano una grande variegazione di atteggiamenti spirituali davanti al mistero, dicibile per quanto si può col dire umano.

Si comincia dal sussurro che nasce dal profondo dell'essere come gemito di benessere, di gioco, di preghiera; la preghiera che si realizza e si interiorizza esprimendosi. Un esempio rituale è il *Padre nostro* della messa sussurrato a mezza voce da tutta l'assemblea; l'appropriazione individuale delle parole si fa corale e diviene azione liturgica esemplare, di popolo che proclama l'unica preghiera insegnataci da Gesù il Salvatore. Si entra così nei moduli delle recitazioni collettive (gloria, credo, etc.) che per essere dignitose devono necessariamente trovare un ritmo e una nota stabile nella scala sonora, altrimenti non solo diventano insignificanti ma nuotano nel caos babelico degli individualismi. Le parole sono sempre "a toni", utili a esprimere sensazioni! pensiamo a quando

leviamo un gemito (*ahi!*) o facciamo un'esclamazione gioiosa (*evviva!*) o leviamo un lamento (*povero me!*) o esprimiamo un'ovazione (*bravo!*) ... non esiste per queste espressioni il retto tono, il tono *mono-tono*; viene fuori una serie di suoni ad altezze diverse, un ritmo, un impegno del fiato; a volte si aggiunge una carica affettiva con ripetizione ritmica, specie in raduni di massa o nelle liturgie sportive: *Bra-vo! bra-vo!* Parole decise, forti, non bisbigliate e talvolta gridate o cantate (*aleeee-ho-ho*) [24].

La musica, dunque, nasce dalla parola per renderne più efficace l'espressione emotiva. Nella liturgia abbiamo *Amen*, *Alleluia*, *Maranathà*, parole chiave del culto cristiano che non sono state neanche tradotte dall'ebraico. Ricordiamo come vengono proclamate stando all'Apocalisse? Il grido dei redenti è «come il fragore di grandi acque» (Ap 19, 6), perché è la stessa voce di Cristo che Giovanni, nella visione iniziale, che descrive l'apertura della grande liturgia, percepisce proprio «come il fragore di grandi acque» (Ap 1,15). L'approccio all'esperienza di Dio può iniziare in maniera sacrale, individuale, come nel caso di Elia che lo percepisce, nella solitudine del monte, come «il sussurro di una brezza leggera» (1 Re 19, 12), anche se l'originale ebraico è più pregnante: *qôl d^emâmâh daqqâh* che Lévinas traduce «une voix de fin silence», ossia una voce di silenzio sottile [25]. Ed è l'esperienza sacrale, che induce a prostrarsi coprendosi il volto, ma è soltanto l'inizio di un esodo da sé che conduce alla liturgia corale apocalittica e salvifica il cui suono è paragonabile al «fragore di grandi acque». Con ciò stesso viene descritto il lungo cammino, un lungo esodo dalla sacralità alla santità.

La liturgia non è dunque il luogo della preghiera personale, che si può fare, chiusa la porta, nel segreto della propria camera o nell'incavo della caverna di Elia. Non è il luogo della riservatezza, è luogo parusaico, luogo di popolo acclamante e festante che risponde al suo Dio, che è il Dio di Gesù Cristo, con la stessa voce di Gesù Cristo. È difficile riscoprire questa dimensione dopo secoli di messe "private" e "ascoltate" in ginocchio e col capo chino in una cappella semideserta dove il contatto col *proximus* era da evitare il più possibile in ordine al "raccolgimento" individuale. Temi e atteggiamenti retaggio della *Devotio moderna* che cresciuta nel clima del nascente umanesimo privilegiava una spiritualità individualistica a scapito di quella comunitaria. Il grido liturgico invece scaturisce da una situazione culturale che guarda all'uomo come essere culturale, ogni uomo e ogni donna capaci di esprimere ritualmente il loro rinnovamento antropologico e quindi spirituale *hic et nunc*, nell'*hodie* salvifico tanto caro a Leone Magno. Se siamo in grado di gridare ad un uomo qualsiasi "*bravo, bravo*", perché non sappiamo gridare a Dio "*alleluia, alleluia*"? Per pudore, per paura di essere giudicati? E quando gli chiediamo perdono che intensità sonora ha l'espressione greca *Kyrie eleison*? Che intensità hanno le risposte ai saluti liturgici o alle intenzioni di preghiera, o il semplice *amen* prima di ricevere l'eucaristia?

Ci si dirige, così, nell'ambito di ciò che la musicologia liturgica ha chiamato verbo-melodismo, la simbiosi più profonda tra *logos* e *melos*, tra parola e melodia: in un accostamento per cui la melodia non è più separabile dalle parole. Ogni sillaba riceve dal *melos* il timbro, la durata, l'altezza, l'intensità. La musica non utilizza le sillabe del testo per sfruttarle a proprio vantaggio: si fa tutt'uno con le parole della preghiera dando origine alla lode, all'invocazione, alla supplica. Ma il primato deve spettare sempre alla parola. Questo è peculiare del culto cristiano, dove alla musica si chiede solo di rivestire la parola per preservarla da equivoci di ferialità e caratterizzarla in tutta la sua significazione, col ritmo o "numero" che tenta di rallentare la sua esistenza fuggevole e col "melos" che imprime nelle menti e negli animi i sentimenti che ne sprigionano. Il funzionale linguaggio comune, strettamente "informatico", è aborrito dal rito cristiano che chiede alla musica di commentare appositamente la Parola elevandosi alla "dominante" del mistero celebrato, per sviluppare «una diatonica che è il suo spazio di libertà e di giubilo» [26]. Difatti il dire della parola nella liturgia è più che enunciare una nozione; è semmai enunciare la Sapienza che il *mashal* della letteratura biblica fa consistere in un proverbio ritmico-melodico. Si tratta dell'annuncio che proviene da una sapienza operativa, in quanto nell'ebraico «*dabar*» (parola) significa ora «dire» e ora «fare», insieme ad uno stuolo di significati collaterali, come «cosa, oggetto, evento, comandamento, rivelazione».

Il grande liturgista, musicista e musicologo, il gesuita Joseph Gelineau che ho avuto la fortuna di avere come maestro, lo dice chiaramente, nell'ancora insuperata opera analitica *Canto e musica nel culto cristiano* che uscì quasi a ridosso della conclusione del Concilio: che il connubio *logos-melos* è peculiare del culto cristiano e che

«in ciò si distingue nettamente dalle altre religioni. I riti magici fanno volentieri uso, negli incantesimi, del suono di strumenti soli; si conoscono anche i lunghi vocalizzi sulle vocali mistiche in uso presso gli gnostici del III secolo. La liturgia cristiana contrasta con tali pratiche cariche di tutta l'ambiguità implicata nei segni naturali del sacro: è infatti religione rivelata e culto spirituale» [27].

E mi soffermo ancora su «i segni naturali del sacro» che con tutta la carica di ambiguità implicita trasformano la liturgia cristiana in “bella cerimonia”, con apparati scenici e musiche d'autore. Cosa impedisce si possano eseguire le classiche marce nuziali di Wagner, Mendelssohn, Elgar anche nei matrimoni civili celebrati in Comune? Nulla! Di fatto non hanno nessuna connotazione cristiana, essendo carenti di Parola. Forniscono aura di sacralità al matrimonio come atto naturale dell'antropo, lo solennizzano come “cerimonia” pur importante del convivere civile, rito di passaggio carico di una religiosità naturale, laico nell'accezione più ampia del termine. Eppure, guai a negare l'esecuzione di tali ormai “immortali” marce per la liturgia del matrimonio cristiano, dove di solito di canti non se ne eseguono e se qualcuno se ne esegue è affidato a qualche soprano o a qualche tenore in esecuzione solistica, come l'*Ave Maria* di Schubert, un pezzo che faceva parte di sette *lieder* su testi di Walter Scott tratti dal suo poema *The Lady of the Lake* e che il musicista dedicò alla contessa Sophie Weissenwolff. Al testo tedesco è stato sostituito, con un certo impaccio, quello latino dell'*Ave Maria* le cui sillabe non collimano con l'andamento melodico che ne supportava uno dalla fonìa e lunghezza del tutto differenti. La musica è indubbiamente sublime e affascinante, ma la liturgia patisce violenza, anche perché l'esecuzione dell'*Ave Maria* in canto è ammessa solo per una liturgia mariana e non può costituire orpello “devozionale” di ogni azione liturgica. Bisognerebbe ricordare – a chierici e laici – l'assioma che la liturgia, quando è vera, si regge da sé e non ha bisogno di stampelle devozionali. E comunque lo specificava ancora padre Gelineau che nella liturgia cristiana «non si trova mai che un rito propriamente detto sia musica pura, vocalizzo senza parole, o semplice suono di uno strumento». Si salva il suono delle campane che però «è più un segnale d'avviso che un fatto musicale» [28].

Accenno adesso soltanto ad un altro fattore che mortifica la relazione teologica *logos-melos* e che risiede nei testi dei canti approntati nel postconcilio sulla scorta di quelli della tradizione popolare che esistevano anche prima e che traducevano la devozione religiosa del popolo cristiano che essendo stato esiliato da una liturgia tutta clericale si “vendicò” creando i suoi riti e i suoi canti rimasti paralleli a quelli liturgici e con testi di dubbia ortodossia, più espressione di individuali sentimenti religiosi del “poeta” che dell'appartenenza ecclesiale dei fedeli. Il discorso potrebbe diventare troppo lungo e richiamo, in questa sede, soltanto la questione complessa che si chiama “repertorio”, ove si esige consonanza tra il mistero celebrato nei tempi liturgici e i canti che alla Parola proclamata in quei tempi devono fare riferimento. Canti che devono farsi sempre illustrazione dei temi che la Parola propone e sviluppa, in coerenza significativa e didattica, perché tutto sia orientato all'intelligenza dei fedeli e alla loro edificazione spirituale. Non è un lavoro semplice, ma sono passati ben sessant'anni dall'inizio della riforma liturgica e siamo ancora all'alba. Per tentare di rimediare alla lacuna utilizziamo ancora canti *passapartout*, in onda da decenni, la cui inconsistenza letteraria è pari soltanto alla banalità della musica. Ciò che pur è stato prodotto di significativo e di esteticamente soddisfacente in questi lunghi anni è segnato però da un certo accademismo: musica colta, di spessore qualitativo, con testi pregevoli attinenti alla funzionalità liturgica, ma impraticabili ai più perché richiedenti competenze tecniche specifiche dei cori e degli esecutori musicali, col risultato che le *Scholae cantorum*, laddove ci sono e degne di questo nome, usurpano totalmente i ruoli del ministero del canto dell'assemblea, dando luogo a esemplari spettacoli canori nella liturgia. E il

popolo di Dio muto! Se ne ha un'idea assistendo alle celebrazioni del papa in san Pietro animate dal celebre Coro della Sistina.

Si può ridar voce a questo popolo che ha appeso le cetre ai salici dell'esilio? La riforma liturgica è stata promossa all'insegna della partecipazione attiva dei fedeli all'azione rituale, e perciò al canto. «Se si tratta non soltanto di ascoltare, ma di prendere parte al canto come “attori” ed esecutori, ne segue che la musica deve essere “praticabile” per la media dei fedeli radunati» sentenza padre Gelineau, ponendo poi in campo un'altra questione complementare:

«In linea di principio è chiaro che la Chiesa debba oggi esprimersi musicalmente con il linguaggio musicale del nostro tempo. Non è forse vero che costruiamo oggi delle chiese con i mezzi dell'architettura moderna? Rimane però da precisare qual è il “linguaggio musicale del nostro tempo”, e c'è poi da chiedersi se il punto di vista dei compositori contemporanei è compatibile con le esigenze interne della celebrazione liturgica odierna» [29].

La risposta a questi nodali interrogativi formulati circa cinquant'anni fa ha ricevuto solo parziali risposte: per un verso dalla musica liturgica aulica, colta, di difficile esecuzione e che gli stessi autori esibiscono in ben remunerati concerti; dall'altro dalle canzonette popolari, povere nei testi e impacciate in qualche giro di accordi grattati sulla chitarra. Tra le due posizioni estreme se ne impone una media che comporti una bella praticabilità melodica per i fedeli con linguaggio musicale che si sappia adagiare sulla musicalità del *logos* senza violentarla, consentendogli di incarnarsi nell'oggi. Se consideriamo che le grandi tradizioni liturgiche cristiane, nel loro insieme, sul nascere hanno utilizzato stilemi della loro contemporaneità, formule che poi, sacralizzate, sono rimaste immutate per secoli, è davvero impensabile oggi proporre di nuovi, dal momento che le lingue nazionali hanno soppiantato le lingue liturgiche antiche – sacralizzate anch'esse in Oriente come in Occidente – col risultato di sonorità diverse anche del parlato, della modulazione musicale del parlato, come abbiamo su accennato, della sua cantillazione e della sua melodizzazione? In casa nostra, lo sappiamo, il gregoriano fu il frutto della fusione del *melos* con la lingua latina; sappiamo anche per esperienza che utilizzare i moduli gregoriani con le lingue nazionali non funziona.

Penso al canto dei salmi in italiano con i toni gregoriani che non conosciamo o conosciamo poco o non conosciamo per niente nella loro flessibilità e varietà degli *explicit* di ogni tono da applicare al genere letterario del salmo e alla composizione sillabica delle sue strofe. Tra i moduli salmodici nuovi in circolazione ce ne sono veramente pochi che si salvano. Intervalli strani e banali li caratterizzano per la maggior parte; problemi con le *flexae*; gli autori padroneggiano poco il salterio e le sue profondità spirituali e letterarie, e approntare tre o quattro moduli non vuol dire nulla per coprire la ricchezza dei generi letterari del salterio. Qualcosa di interessante, dignitoso, moderno, si può ascoltare a Bose, dove però hanno prima provveduto alla redazione di una versione poetica del salterio, nella piena consapevolezza della relazione osmotica *logos-melos*; relazione che nella traduzione ultima della CEI secondo i criteri di *Liturgiam autenticam* [30] non si coglie, col risultato di salmi incantabili. Per Bose si tratta del raro esempio di una comunità cristiana che ha fondato la propria esperienza di fede sulla Parola celebrata nella liturgia e nella vita. Stessa cosa si potrebbe dire della Comunità ecumenica di Taizè la cui liturgia è la sintesi di diverse tradizioni liturgiche e confessionali offerta con un linguaggio nuovo e semplice per liturgie che hanno sempre carattere internazionale e sovraeuropeo.

Scrivendo *La liturgia domani* padre Gelineau si interrogava cinquant'anni fa sul futuro, quando aveva già individuato le piste su cui canto e musica avrebbero dovuto viaggiare fino al presente. Tanti imprevisti culturali hanno scompaginato quegli itinerari, tutti dipendenti da un fenomeno che sembrava allora di portata impensabile: l'esistenza della cultura cristiana, col suo culto, «in una società secolarizzata dove Dio è assente» [31]. Negli ultimi scorsi anni alcuni hanno pensato di fronteggiare il fenomeno – e forse si sono illusi di arginarlo – risacralizzando la liturgia, rimettendo in gioco reperti archeologici e forme di ritualità che il Concilio aveva giudicato culturalmente inefficaci alla confessione e all'espressione della fede di cui la liturgia è fonte. Credo che per il futuro

liturgico di questa Chiesa in subbuglio, squassata da scandali e divisioni la liturgia, che è il cuore pulsante della Chiesa, dovrà perdere le sue false sicurezze di natura sacrale e avviarsi sulla via dell'incarnazione e dell'umanizzazione, così come il Concilio aveva profetizzato. «La santità della liturgia si mostrerà nella sua umanità, così come la divinità di Cristo si è rivelata nella sua umanità». Solo così potrà «rendere presente Dio in una società senza Dio», quando una piccola comunità radunata in un luogo si raccoglierà in preghiera nel giorno del Signore per cantare le sue lodi [32]. C'è speranza di poter integrare la musica contemporanea nel progetto liturgico non sacrale? Chi saprà comporre musica che proietti verso nuovi spazi spirituali con segnali sonori non ancora uditi per far risuonare inaudita la Parola? O rivisitare musica non necessariamente inedita come linguaggio, né troppo difficile da eseguire, che possa assumere valore simbolico dove tutti possano riconoscersi? Una musica non piena di sé, ma capace di accogliere la fecondità silenziosa dello Spirito mettendosi come Maria in atteggiamento ancillare per l'accoglienza del Verbo e prorompere poi nel Magnificat? Non sarà sicuramente il *rock* a poterci aiutare, in quanto troppo pieno dei suoi rumori per aprirsi al silenzio cui la musica dello spirito orienta ed anela; né, credo, potremo trovare le caratteristiche giuste nel *rap* che farebbe un po' singhiozzare il testo da cantillare... dovremo chiamare in causa il genere leggero, il *folk* o il *pop*? Non azzardo una risposta! Dovrò chiedere consiglio al mio ex compagno di seminario, il vescovo Tonino Staglianò, da qualche tempo impegnato in quell'impresa che lui ha chiamato «Pop-Theology», per avvicinare il messaggio cristiano alle nuove sensibilità umane e alle nuove generazioni. Non sarebbe male, e le premesse ci sono tutte, pensare ad una «Pop-Liturgy»; non solo le premesse culturali, ma anche quelle teologiche: non è forse la *lex orandi* a fondamento della *lex credendi*?

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Testo fondamentale, per chi volesse conoscerne nei dettagli la storia, è il “diario” di dom Bernard Botte (1893-1980), benedettino belga del monastero di Mont César, che fu uno dei protagonisti: *Il Movimento liturgico*, Effata' editrice, Cantalupa (TO) 2009.

[2] Dal greco *leitourgía*, (*leitò-urgia*), servizio pubblico; composta da *λήιτον* (*léiton*), popolare (da *laós*, popolo) e da *ἔργον* (*èrgon*), opera (verbo *ergà-zomai*, opero, faccio). Letteralmente: opera in favore del popolo.

[3] Aristotele, *Politica*, VIII, 7, 134 b 30 sgg.

[4] Ho affrontato l'argomento nell'articolo *Può dirsi “sacra” l'arte cristiana?* sul n. 57 di «Dialoghi Mediterranei».

[5] E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando Editore, Milano 2004: 80-81.

[6] M. Donà, *Filosofia della musica*, Bompiani, Milano 2006: 63.

[7] Cf. A. N. Terrin, *Rito e musica nel mondo delle religioni*, in Aldo Natale Terrin (a cura di), *Musica per la liturgia. Presupposti per una fruttuosa interazione*, Messaggero ed., Padova 1996: 44.

[8] G. Dorflès, *Il divenire delle arti. Ricognizione nei linguaggi artistici*, Bompiani ed., Milano 1996: 169.

[9] Novità estetica esplicitata nel mio stesso articolo citato qui alla nota [4].

[10] Cf. M. Donà, cit.: 55.

[11] Cf. U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d' Aquino*, Bompiani, Milano 1982: 121 sgg.

[12] A. Agostino, *Confessiones* X, 33.

[13] Per questo si rimanda allo studio di Gerd Theissen, *La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni simboliche a riti misterici*, Cittadella Editrice, Assisi/Pontificio Ateneo Sant' Anselmo, Roma, 2013.

[14] R. Guardini, *Persona e personalità*, Morcelliana, Brescia 2006, cit. in C. Giaccardi e M. Magatti, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019: 189.

[15] Cf. La Costituzione apostolica *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia del Concilio Ecumenico Vaticano II, n. 112. D'ora in poi *SC*.

[16] Ho trattato l'argomento nel IV capitolo del mio libro *Liturgia medievale per la chiesa postmoderna? La questione del “rito antico” nel racconto del “rito romano”*, Feeria, Panzano in Chianti (FI), 2013: 133-196.

- [17] L'inno *All people that on earth do dwell* scritto da William Kethe († 1594), basato sul Salmo 100, è impostato sulla melodia *Old Hundred* del Salterio ginevrino (1551) arrangiato da Ralph Vaughan Williams (1872-1958). È nel repertorio del coro dell'Abbazia di Westminster: <https://www.youtube.com/watch?v=X-1dQ8t03mE>
- [18] Cf. J. Gelineau, *Canto e musica nel culto cristiano*, LDC, Torino 1963: 339.
- [19] R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1980: 72.
- [20] SC 18. 23.
- [21] Il tema del “clima esistenziale” l'ho sviluppato nel mio libro, *Liturgia secondo Gesù. Originalità e specificità del culto cristiano*, Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2003: 223-229.
- [22] Cf. L. Di Simone, *Liturgia medievale per la chiesa postmoderna?*, cit.:176-182, ove si tratta la questione dei “riti cinesi” in cui Matteo Ricci fu protagonista.
- [23] Cf. Ef 5,19; Col 3,16: ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς
- [24] Cf. J. Gelineau, *Canto e musica nel culto cristiano*, cit.: 23-33.
- [25] E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Éd. de Minuit, Paris 1982, 209-220 (qui 211).
- [26] Cf. F. Cassingena-Trévedy, *La liturgia. Arte e mestiere*, Ed Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (BI) 2011: 115.
- [27] J. Gelineau, *Canto e musica nel culto cristiano*, cit.: 62-63
- [28] *Ivi*: 62.
- [29] J. Gelineau, *La liturgia domani*, Queriniana, Brescia 1976: 80.
- [30] *Liturgiam authenticam* è la quinta istruzione che la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha promulgato il 28 marzo 2001. L'istruzione si occupa essenzialmente di una questione: stabilire i “criteri” per una traduzione dal latino alle diverse lingue parlate nella Chiesa cattolica. Il grosso limite dell'istruzione consiste nell'imporre ai traduttori una traduzione pressoché letterale dei testi liturgici, sia scritturistici che eucologici, ciò che li rende ostici, involuti e a volte incomprensibili nelle lingue parlate. È difficile tradurre dal latino parole e concetti senza l'uso di sinonimi e di perifrasi. I testi liturgici devono anche possedere lo stesso *cursum* musicale che hanno in latino e che una traduzione letterale prosaifica. Da più parti si sono levate proteste contro la criteriologia molto discutibile del documento.
- [31] G. Boselli, *Celebrare da cristiani nell'età secolare*, in E. Bianchi – G. Boselli, *Il vangelo celebrato*, San Paolo, Milano 2017: 265.
- [32] *Ivi*: 169. 265.

Leo Di Simone, teologo, scrittore, esperto di musica liturgica e di arte sacra, ha insegnato Antropologia culturale e Liturgia presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo), l'Istituto di Scienze Religiose di Mazara del Vallo e l'Istituto Teologico di Scutari (Albania). È presbitero della Diocesi di Mazara del Vallo e docente stabile di teologia presso la Scuola Diocesana di Teologia. Nella stessa Diocesi coordina il progetto “Operatori di pace” e dirige l'Ufficio Diocesano per i Migranti. Attualmente è Referente diocesano per il Sinodo dei Vescovi. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano i seguenti volumi, editi da Feeria (Panzano in Chianti – Firenze): *Liturgia secondo Gesù. Originalità e specificità del culto cristiano. Per il ritorno a una liturgia più evangelica* (2003); *Vexilla Regis. La croce dipinta di Mazara del Vallo. Icona pasquale della liturgia* (2004); *Beato Angelico. L'estetica del Verbo incarnato* (2004); *Le rotte dei Misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso* (2008); *Liturgia medievale per la Chiesa postmoderna? La questione del “rito antico” nel racconto del “rito romano”* (2013). Ha curato, per i tipi de Il Colombe, il volume *Trasfigurazione. La Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo. Culto Arte e Storia* (2006). L'ultimo suo volume è un saggio biografico su Thomas Merton: *Il romanzo di Thomas Merton. Un umanista cristiano nell'era postcristiana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (2018).

Tra storia della moda e storia della Chiesa



di *Liviana Gazzetta*

Il 13 aprile scorso moriva la stilista Mary Quant, nota soprattutto per l'invenzione della minigonna: un'invenzione, tra l'altro, che risale proprio a sessant'anni fa, quando apparve per la prima volta nel suo negozio londinese "Bazaar". In realtà ci fu anche una disputa con il francese André Courrèges su chi propriamente fosse stato il primo ad introdurla; la stilista inglese minimizzava la controversia, sintetizzando: «Non siamo stati né io né Courrèges a inventare la minigonna: sono state le ragazze della strada a farlo» [1]. In effetti, il successo della minigonna derivò certo dall'aver intercettato la voglia di libertà e di cambiamento che caratterizzava gli anni '60 in tutto l'Occidente, e non solo. Non a caso il capo minimale è diventato un po' il simbolo dell'epoca.

Ma se oggi quel tipo di gonna è diventato un indumento tra i tanti, va anche ricordato che per qualche tempo esso fu al centro di animati dibattiti e divenne, per settori importanti dell'opinione pubblica in Italia, l'emblema di una degenerazione profonda della nostra società. Furono in particolare gli ambienti più conservatori e il mondo cattolico a leggerla in quei termini, basandosi su una lunga

tradizione di attenzione censoria all'evoluzione della moda e dei costumi femminili. Ce lo ricorda, aderendo a questa prospettiva, il libro a cura di Virginia Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, pubblicato nel 2022 per le Edizioni Fiducia.

Il volume offre una breve storia della moda in Europa e soprattutto, nella seconda parte, un'antologia dei principali interventi dei pontefici e di illustri prelati cattolici che si sono espressi in tema di moda femminile dalla fase del primo dopoguerra ai primi anni '60 del secolo scorso. La scelta dell'arco cronologico è significativa. Se già nel corso del XIX secolo la tradizione cattolica tendeva a presentare la purezza dei costumi (in senso lato) come una virtù custode della stessa vita affettiva della giovane, e quindi dei beni cui ciascuna aspira sopra ogni altra cosa, è certo che la rilevanza di queste tematiche si acuì soprattutto con la Grande guerra, quando la società e la cultura furono investite da repentini e profondi cambiamenti nei comportamenti e nei costumi, cui si sommarono fenomeni più di lunga durata relativi alla nuova società di massa.

Il volume riflette questa cesura, anche se innesta l'analisi sul piano storico con un intento sostanzialmente etico, che evidentemente ne è alla base. E in effetti accredita la tesi che l'epoca dell'abbigliamento più corretto – dal punto di vista della morale cattolica – sia quella medievale: una tesi tipica di certe correnti storiografiche che idealizzano più o meno implicitamente il Medioevo come espressione più vera della visione cristiana della vita.

E qui, inevitabilmente, lo sguardo analitico dell'autrice si trasforma in qualche cosa di natura diversa, com'è avvenuto altre volte all'interno della pubblicistica cattolica. Da questo punto di vista il libro si pone sulla scia di una lunga serie di scritti polemici contro la moda contemporanea, una serie che ha avuto il suo inizio appunto durante la Prima guerra mondiale. L'allarme nei confronti dei costumi femminili dagli anni del primo dopoguerra continuò a crescere costantemente fino alle «crociate della purezza» sostenuta dalla Gioventù Femminile di Azione Cattolica tra gli anni '30 e '40, e si concluse idealmente con la canonizzazione di Maria Goretti negli anni '50.

Nel clima di fervore nazionalistico prodotto dalla guerra, si parlò anche di moda e di costume nazionale, per promuovere contemporaneamente l'emancipazione dall'influenza esercitata dalle capitali estere e la creazione di un tipo di vestiario degno del senso estetico del popolo italiano, ma anche uno stimolo alla produzione nazionale e al lavoro femminile a domicilio. Quando poi al termine del conflitto, i costumi femminili risultarono ancor più segnati dalle trasformazioni, la campagna contro la moda femminile divenne per i cattolici uno dei terreni d'impegno e d'azione maggiori, come indicava papa Benedetto XV alle terziarie francescane: « (...) sia nel vestire come in tutto il loro contegno esteriore, siano esempio di santa pudicizia alle giovani e alle madri; e non credano di poter meglio meritare della Chiesa e della società che cooperando all'emendamento dei corrotti costumi» [2].

Gli storici del costume individuano effettivamente nella Grande guerra l'inizio di un grande cambiamento nella moda femminile, che nel giro di pochi decenni divenne più pratica ed essenziale, con gonne più corte, punto vita abbassato, abbandono del busto (e di tanta parte della biancheria connessa) e capelli tagliati 'alla maschietta'. Si pensi, per contestualizzare, allo stile *garçonne* introdotto da Coco Chanel e al romanzo di Victor Margueritte *La garçonne*, uscito nel '22. Da un punto di vista generale si tratta di modifiche legate alle esigenze di una vita più mobile, in cui le condizioni di viaggio e di lavoro erano radicalmente mutati, ma certo esse contenevano anche una critica al formalismo educativo e alla mancanza di indipendenza femminile. Ma all'interno del mondo cattolico esse furono viste in primo luogo come un attentato alla moralità collettiva, tanto da ispirare veri e propri decaloghi di ciò che un abito femminile doveva assolutamente evitare: scollature, assenza delle maniche, attillature, accorciamento della gonna, alleggerimento dei capi di biancheria, calze trasparenti o color carne. Del tutto condannati i capelli corti che, si sosteneva, avendo lo scopo di accomunare la donna all'uomo, non consentono più che lei sia per lui lo stimolo spirituale che lo eleva.

In questa battaglia tra 'morale pagana' e morale cristiana, in cui fu impegnata la gerarchia fino ai suoi massimi livelli, emergevano anche altri aspetti della cultura cattolica del tempo. Si pensi, ad esempio, alla conferenza *Moda e carattere femminile*, tenutasi a Genova nel 1916 e ristampata poi a metà degli

anni '20: in essa l'autrice, la contessa Elena da Persico (dirigente dell'Unione femminile cattolica) richiamava il tema biblico della donna forte «vestita di porpora e bisso», ma soprattutto sottolineava che attraverso il controllo della moda femminile alcune realtà monopolizzatrici potevano controllare lo spirito dell'intera nazione. Si trattava a suo avviso di sette giudaico-massoniche che mediante la moda potevano raggiungere la paganizzazione di tutta la vita sociale; sarebbero stati soprattutto esponenti ebrei ad avere un vero e proprio controllo sull'intero settore dell'abbigliamento, facendone uno strumento contro la società cristiana: «fin dal 1885 E. Drumont nel suo libro *La France juive* aveva indicato il pericolo: i sarti e le sartre – scrive – sono quasi tutti d'origine ebraica, e continuando le sue rivelazioni, egli si scagliava contro l'incoerenza delle donne cristiane che favorivano mode destinate a condurre alla scristianizzazione dei costumi e allo sfacelo sociale»[3]. Perché tanta attenzione alla moda femminile, al di là della sua ciclica mutevolezza? Tanta attenzione era (ed è) fatta dipendere dalla centralità delle donne nella creazione dei costumi collettivi e dalla relazione, ritenuta molto stretta, tra aspetto esteriore e vita interiore. Smentendo il noto proverbio, si arrivava infatti a sostenere che, se l'abito non fa il monaco, l'abito fa però la donna, perché il vestito può fare della donna un angelo o un demonio; perché il senso del pudore è la più forte barriera con cui la donna può arginare la corruzione, nella sua vita come nella società.

Si individuavano le ragioni della trasformazione dei costumi in una crisi dei valori religiosi e in una sorta di 'deriva materialistica' che investiva l'Italia e i Paesi europei, di cui le donne portavano la massima responsabilità e che poteva diventare premessa di una profonda azione di ricristianizzazione. Si indicava, quindi, un modello di «santa purezza» che proponeva esempi di ragazze pronte a sacrificarsi per il rifiuto dell'amore illecito e per mantenersi pure fino al matrimonio: un modello di virtù femminile praticabile nel 'secolo', che attribuiva grande importanza all'abbigliamento e ai comportamenti nella relazione con l'altro sesso, ammettendo un'implicita equivalenza tra gestione del corpo e moralità femminile. Nella lotta nel campo della moda la componente maschile della società era (ed è) vista più come oggetto del narcisismo e della vanità femminile, che come parte in causa, così come spesso era sostenuto in rapporto alla prostituzione: come non si trattasse di realtà che nascono dall'interdipendenza antropologica tra i due sessi ...

Le cause profonde del fenomeno erano rintracciate nella superficialità dell'educazione femminile: un'educazione che le rendeva – secondo questa prospettiva – inclini alla pietà ma non alla fede, alla devozione, ma non alle convinzioni radicate, al desiderio di piacere ma non alla forza di carattere. Anche per questo a scendere in campo furono chiamate in primo luogo le forze dell'Azione cattolica femminile, proponendo la costituzione di strumenti ad hoc – aldilà della testimonianza personale, come mostra il volume, riportando le tesi di Benedetto XV all'UFCl:

«Noi perciò vorremmo che le numerose ascritte all'Unione Femminile Cattolica, oggi adunate alla Nostra presenza, stringessero fra loro una lega per combattere le mode indecenti, non pur in se medesime, ma anche in tutte quelle persone o famiglie, alle quali, può giungere efficace l'opera loro. Sarebbe superfluo il dire che la buona madre non deve mai permettere alle figlie di cedere alle false esigenze di una moda non perfettamente castigata; ma non sarà superfluo l'aggiungere che ogni dama, quanto più elevato è il posto da essa occupato, ha tanto più stretto il dovere di non tollerare che chi si rechi a visitarla osi offendere la modestia con indecente foggia di vestire» [4].

In effetti nel '27 si ebbe la prima grande campagna nazionale contro la moda 'immodesta' o 'indecente'. Fu emanato un Appello alle donne d'Italia per la moralizzazione della moda femminile, il cui primo firmatario era il vescovo scaligero, monsignor Cardinale; fu quindi creato, un comitato e un apposito organo di stampa a Verona, diretto da Amedeo Balzaro che, col titolo "Le donne italiane" (successivamente "Le forze italiane"), doveva essere lo strumento fondamentale per coinvolgere l'opinione pubblica. A queste iniziative centrali dovevano affiancarsi le singole strutture dell'Azione cattolica, recuperando anche il lavoro che le sezioni dell'Opera Protezione della Giovane aveva avviato da tempo. Il Comitato nazionale per la correttezza della moda e il suo organo veronese promossero una grande raccolta di firme. Due erano i livelli d'intervento proposti dall'Azione

Cattolica: un livello d'intervento rapido ed efficace, cioè di denuncia, censura, proibizione con atteggiamento di 'intransigenza assoluta'; e un livello di penetrazione, teso cioè ad arrivare anche alle donne più estranee agli ideali cattolici e quindi con relativa maggiore tolleranza per 'attirare a Gesù Cristo'.

La lotta alla moda immodesta doveva essere pensata in modo organico, secondo le indicazioni della Sacra Congregazione del Concilio che anche Coda Nunziante riporta:

«Le monache, in conformità con la Lettera del 23 agosto 1928 della Sacra Congregazione dei Religiosi, non devono ricevere nei loro collegi, scuole, oratori o campi di ricreazione, o, se ammesse, tollerare ragazze che non siano vestite con cristiana modestia. Le monache, inoltre, dovrebbero fare del loro meglio affinché l'amore per la santa castità e la modestia cristiana possano radicarsi profondamente nel cuore delle loro allieve.

- È auspicabile che siano fondate organizzazioni di pie donne, che con il loro consiglio, esempio e propaganda, combattano l'uso di indumenti inadatti alla modestia cristiana e promuovere la purezza dei costumi e la modestia nel vestito.

- Nelle pie associazioni di donne coloro che vestono immodestamente non dovrebbero esservi ammesse all'appartenenza; ma se, per fortuna, sono ricevute, e dopo essere state ammesse, ricadono nel loro errore, dovrebbero essere immediatamente respinte.

- Le fanciulle e le donne vestite in modo immodesto devono essere escluse dalla Santa Comunione e dall'essere garanti dei Sacramenti del Battesimo e della Cresima; (...)» [5].

In una prospettiva di lungo respiro, poi, si trattava di favorire l'incontro tra sarte e 'signore pie', sorvegliando tutte le riviste di area; ancora, di promuovere il buon gusto tra le socie dell'Unione Donne Cattoliche, sapendo comunque che l'azione più incisiva era quella sulle madri. Anche i bambini dovevano essere adeguatamente vestiti, e le madri ne dovevano avere diretta responsabilità, come chiarisce Pio XII: «o madri cristiane, se sapeste quale avvenire d'interni affanni e pericoli, di mal compresi dubbi e mal contenuti rossori voi preparate ai vostri figli e alle vostre figlie con l'imprudenza di avvezzarli a vivere appena coperti, facendo loro smarrire il senso ingenuo della modestia, arrossireste di voi medesime, e paventereste l'onta che fate a voi stesse e il danno che cagionate ai figli affidativi dal cielo a crescerli cristianamente» [6].

Negli anni della presa del potere da parte del fascismo, davanti alla violenza politica che insanguinava il Paese, alcuni settori del mondo cattolico avevano individuato addirittura un nesso tra degenerazione della moda femminile e lotta politica: «Perché lo svestirsi della donna è indice di corruttela di costumi, di guasto profondo della società e l'uccidere degli uomini è frutto di tale guasto. Lo svestire delle donne spegne nell'uomo ogni luce d'ideale e vi lascia dominar la passione cupida e torva e l'uccidere dell'uomo è l'effetto dello spegnersi di quella luce, del divampare di quelle passioni» [7].

La battaglia poteva trovare vari terreni di convergenza con alcune scelte avviate nel frattempo dal fascismo. Poco dopo la marcia su Roma, il governo Mussolini cominciò ad approvare una serie di provvedimenti che andavano proprio nella direzione di salvaguardia della «pubblica moralità» in questa accezione: fu attuata una politica di repressione dei giochi d'azzardo, dell'alcolismo, della "pornografia" e di vigilanza sui locali pubblici «per la saldezza fisica e morale delle giovani generazioni». Più tardi il ministro degli Interni Federzoni introdusse forme di controllo sulle sale da ballo, sui costumi da bagno, divieti ai concorsi di bellezza. Decine di podestà aderirono alla 'lotta antimodista' già nel '27, rimproverando di esterofilia le donne delle classi agiate; il regime affidava poi a Elisa Majer Rizzioli – la nazionalista ex ispettrice generale dei Fasci femminili – la direzione del Consorzio femminile italiano per la valorizzazione dei prodotti nazionali, per poi creare nel '33 l'Ente Nazionale della Moda.

Emblematica è poi la tesi sostenuta dall'ormai noto Amedeo Balzaro, direttore del periodico sorto appositamente per la battaglia alla moda indecente. Egli sottolineava esplicitamente il presunto nesso tra abbigliamento immorale e sviluppo demografico: «è impossibile che le Mode presenti non influiscano a rendere più rare le nozze. Del corpo femminile la maggior parte è esposta al pubblico: che cosa resta di proprietà del povero marito? Ora ciò che è in vista di tutti, tutti i momenti, perde il pregio, non alimenta il desiderio, né l'ammirazione» [8]. E, ancora più chiaramente, nel gennaio del

‘29 “Le donne italiane” titolava a tutta pagina una serie di notizie con la sintesi: «La soluzione del problema demografico è ostacolata dalla Moda scorretta» [9].

Che ci sia un nesso tra i due aspetti sembra peraltro sostenerlo anche la Congregazione del Concilio nel ‘54, quando afferma che la degenerazione della moda riguarda non solo l’aspetto morale della vita, ma anche quello fisico. Ecco il testo riportato nella parte antologica del volume di Coda Nunziante: «Si tratta, è chiaro, di una cosa gravissima, che tocca non solo la virtù cristiana, ma anche la salute del corpo ed il vigore dello sviluppo della società umana. Un antico poeta ha potuto giustamente affermare: “la nudità dei corpi praticata fra i cittadini è principio di dissolutezza” (Ennius, Su Cicerone, Tusc. IV, 33); perciò, come si può constatare facilmente, ciò non interessa solo la Chiesa, ma anche coloro che hanno l’incarico del potere civile, poiché devono cercare di allontanare ciò che può indebolire e spezzare le forze del corpo e gli slanci della virtù» [10].

Anche durante la Seconda guerra mondiale continuò l’impegno dell’Azione cattolica su questo terreno, perché la guerra è sempre sinonimo di repentine trasformazioni, e più tardi lo sarà anche di ‘americanizzazione’ dei costumi. Così nel ‘40 Pio XII indicava alla Gioventù femminile soprattutto l’attribuito mariano della verginità: «Possa questa Vergine delle Vergini, Maria, Regina del SS.mo Rosario, essere il vostro modello e la vostra forza, in tutta la vostra vita di giovani cattoliche, e specialmente nella vostra Crociata della purezza!» [11].

Dalla fine della nuova guerra mondiale la preoccupazione continuò a rinnovarsi, con fasi di maggiore accentuazione in prossimità delle scadenze politiche, fino agli anni ‘60, quando la trasformazione della moda diventerà travolgente. Sempre presente nell’agenda dell’Unione femminile cattolica, ancora nel 1955 il tema sarà – ad esempio – al centro di lettere pastorali dei vescovi. Tuttavia l’influenza crescente delle strutture della società di massa rese via via più articolata l’analisi dei fenomeni. Ed ecco Pio XII, verso la fine del pontificato, che sembrava ampliare lo sguardo alla complessità del presente, in cui all’evoluzione produttiva si affiancava la diversificazione di classe dei consumi:

«(...) l’estrema instabilità della presente moda è soprattutto determinata dalla volontà dei suoi artefici e guide, che hanno dalla loro parte mezzi sconosciuti nel passato, come l’enorme e svariata produzione tessile, la fertilità inventiva dei “modellisti”, la facilità dei mezzi di informazione e di “lancio” nella stampa, nel cinema, nella televisione e nelle mostre e “sfilate”. La rapidità dei mutamenti è inoltre favorita da una specie di muta gara, in verità, non nuova, tra le “élites”, desiderose di affermare la propria personalità con forme originali di abbigliamento, e il pubblico, che immediatamente se le appropria, con imitazioni più o meno felici. Né deve trascurarsi l’altro sottile e decadente motivo: lo studio dei “modellisti” che, per assicurare successo alle loro “creazioni”, puntano sul fattore della seduzione, consapevoli dell’effetto che provocano la sorpresa e il capriccio continuamente rinnovati» [12].

Un altro grande ‘ostacolo’ era rappresentato dall’uso dei calzoncini, che tanto ricordava la polemica di mezzo secolo prima contro la moda ‘alla maschiotta’. E in effetti il cardinal Siri, arcivescovo di Genova e cardinale, noto per le sue posizioni conservatrici, ancora nel 1960 sosteneva che se, da una parte, l’uso femminile dei calzoncini – data l’attillatura dei vestiti – non poteva più costituire un grave torto alla modestia, l’aspetto a suo avviso più grave era costituito da altri elementi. In generale gli abiti maschili usati dalle donne comportavano aspetti di natura psicologica e morale che erano forieri di disordine nei rapporti tra i sessi e tra le generazioni:

«L’abito maschile usato dalla donna: – altera la psicologia propria della donna; – tende a viziare i rapporti tra la donna e l’altro sesso; – è facilmente lesivo della dignità materna davanti ai figli» [13].

Nel frattempo drasticamente e in modo repentino il boom economico stava sconvolgendo la vita e l’immaginario collettivo degli italiani, mentre modelli di comportamento legati al consumismo invadevano i media. Eravamo ormai alle soglie della nota ‘invenzione’ di Mary Quant.

Ed è davvero singolare che la città e la diocesi di Verona, che negli anni ‘20 avevano acquisito una sorta di primato nazionale nella lotta alla ‘moda indecente’, siano ridiventate un po’ il centro di questi

dibattiti anche negli anni '60 grazie al 'fenomeno Cinquetti'. Com'è noto, la veronese Gigliola Cinquetti, vestita con un morigerato abito verde erba, vinse il Festival di Sanremo nel 1964, bissando poi a Copenaghen il primo posto al "Premio Eurovisione della Canzone", grazie alla famosa *Non ho l'età* (il lato B del disco presentava la canzone *Sei un bravo ragazzo* [14]). Nella moda seguita e negli atteggiamenti mostrati, così come nello stesso stile e testi musicali, Cinquetti sembrava proprio la ragazza acqua e sapone, in linea con la battaglia per la purezza, che il mondo cattolico continuava ad auspicare. Tantissimi furono i fans, uomini e donne, di Azione cattolica che in lei intendevano constatare come in Italia ancora si apprezzassero 'il modesto, il moderato': «Ammiriamo soprattutto, gentile signorina, la sua modestia nell'abbigliamento e negli atteggiamenti» [15]. E non mancava chi prevedeva per lei – che non a caso era definita 'colomba di Verona' – ogni bene e felicità nel matrimonio e nella vita, al contrario di sue colleghe 'scatenate' come Mina o Rita Pavone.

Quando poi, dopo qualche tempo, la stessa Cinquetti apparirà in pubblico osando indossare un abbigliamento più moderno, prontissima si ebbe la reazione degli ex-osannanti osservatori. Come Maria Luisa di Bologna, che nel 1967 le scriveva: «Ti sei creata una personalità di ragazza gentile, saggia, fine e che nel vestire usi un metodo sobrio, modesto, ma però tanto elegante e veramente fine; perché quando di fronte a noi sei apparsa l'altra sera a presentare la tua nuova canzone la «Rosa nera» in minigonna, non ci sei veramente piaciuta e io sono rimasta veramente mortificata; ricordati Gigliola, io sarò una Matusa, però noi ti vogliamo veramente tutti bene ed io per prima dico che a mia figlia permetterei andare al mare in costume – alludo ai due pezzi – ma in minigonna mai perché è uno sconcio» [16].

Non si può non riconoscere che le successive trasformazioni degli stili di vita hanno facilmente mostrato quanto travolgenti fossero quei processi in corso e quanto poco utili fossero quei criteri di valutazione, anche e soprattutto nei confronti della moda. Ecco perché, quando Virginia Coda Nunziante afferma – nel suo volume – che quella formidabile arma che è la moda esige di essere combattuta, quando minaccia di stravolgere non solo i principi della morale cattolica, ma gli stessi valori fondanti della cultura occidentale, siamo portate a pensare che servano altri piani di analisi per offrire una lettura non ideologica del fenomeno.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

- [1] <https://www.vogue.it/news/article/minigonna-nascita-leggenda-anni-60-podcast#:~:text=%22N%C3%A9%20io%20n%C3%A9%20Courreg%C3%A8s%20l,tra%20lei%20e%20Andr%C3%A9%20Courreg%C3%A8s.>
- [2] Benedetto XV, Enciclica *Sacra Propediem* del 6 gennaio 1921, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, Edizioni Fiducia, Roma 2022: 54-55.
- [3] E. Da Persico, *Moda e carattere femminile*, Libreria del S. Cuore, Torino 1916: 6-7.
- [4] Benedetto XV, *Allocuzione alle Dirigenti dell'Unione Femminile Cattolica Italiana* del 22 ottobre 1919, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit.: 50.
- [5] Lettera della Congregazione del Concilio del 12 gennaio 1930, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit.: 61-62.
- [6] Pio XII, *Discorso alla gioventù Femminile di Azione Cattolica* del 22 maggio 1941, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit: 76.
- [7] *I nostri commenti*, "Azione muliebre", maggio 1925.
- [8] *La terza guerra d'Italia. Lettera aperta del cav. A. Balzaro*, "Azione Muliebre", febbraio 1928.
- [9] *La soluzione del problema demografico è ostacolata dalla Moda scorretta*, "Le donne italiane", 31 gennaio 1929.
- [10] *I pericoli della moda immorale. Lettera della Sacra Congregazione del Concilio ai Vescovi del mondo intero* del 15 agosto 1954, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit.: 80.
- [11] Pio XII, *Discorso alla Gioventù Femminile di Azione Cattolica* del 6 ottobre 1940, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit.: 67.

[12] Pio XII, *Discorso ai partecipanti al I Congresso Internazionale di Alta Moda* del 8 novembre 1957, V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit.: 91.

[13] *Lettera del Card. Giuseppe Siri ai responsabili della educazione e della vita associativa cattolica a proposito del costume maschile della donna* del 12 giugno 1960, in V. Coda Nunziante, *La moda cristiana nell'insegnamento della Chiesa*, cit: 108.

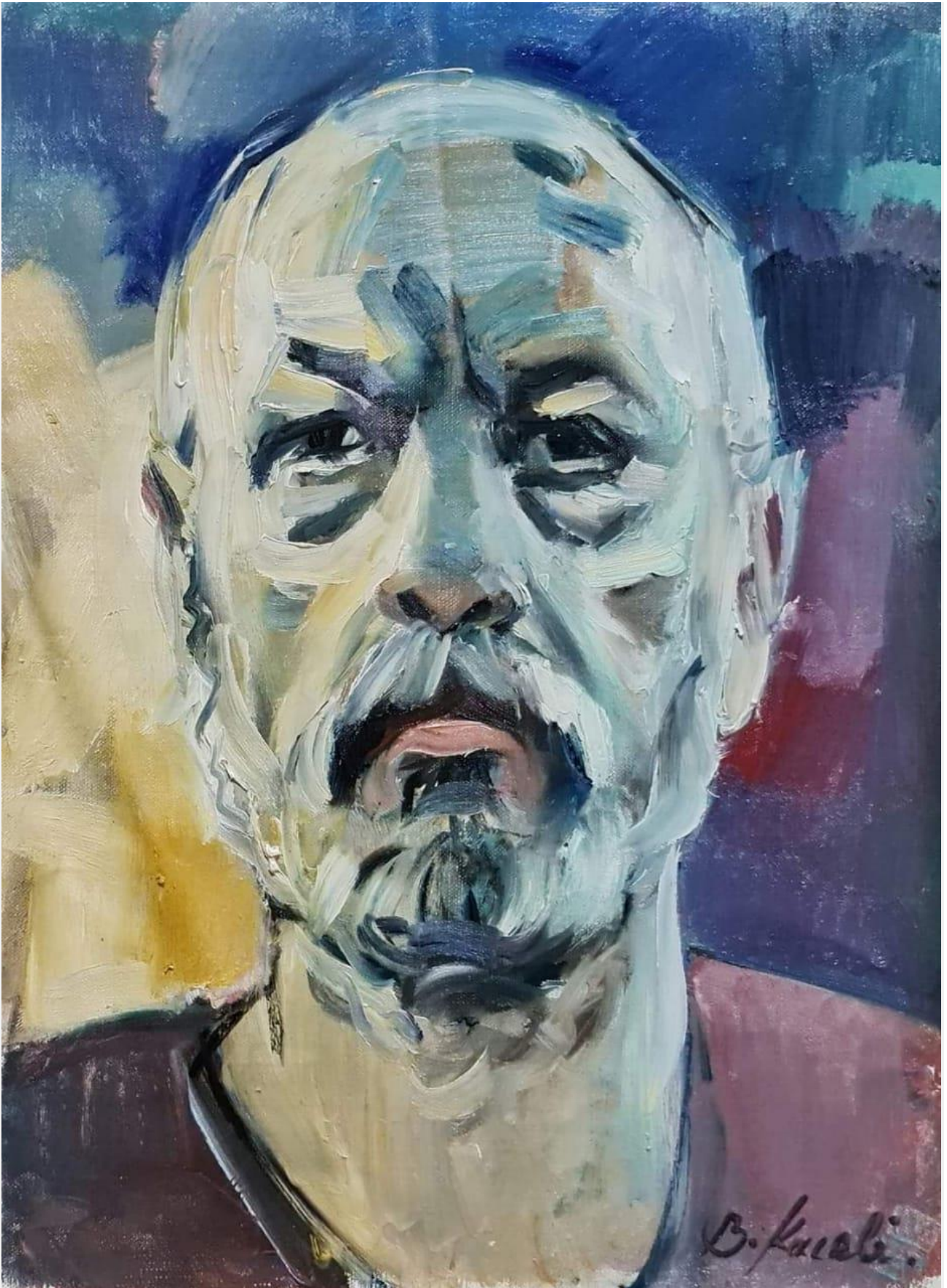
[14] <https://lyricstranslate.com/it/sei-un-bravo-ragazzo-you-are-good-boy.html>

[15] Museo Storico in Trento, Archivio Gigliola Cinquetti, M.D., Salva (SA), 5 settembre 1964, b. 232.

[16] Museo Storico in Trento, Archivio Gigliola Cinquetti, M. L. R., Bologna 8 maggio 1967, b. 92.

Liviana Gazzetta, Dottore di ricerca in storia sociale europea presso l'Università Cà Foscari di Venezia, è docente nelle scuole secondarie superiori. Socia della Società italiana delle storiche, studia la storia dei movimenti femminili in età contemporanea, anche di matrice religiosa; tra le sue ultime pubblicazioni i saggi *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*, Roma 2018 e *Virgo et sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra '800 e '900*, Roma 2020. A Padova è direttrice della delegazione locale dell'Istituto per la storia del Risorgimento.

Edmond Budina. “Il profeta dei popcorn”, monologo teatrale satirico



di *Mauro Geraci*

Nota introduttiva

Per quanto ne riprenda tutta l'efficacia evocativa e simbolica, *Il profeta dei popcorn* non è una fiaba e non può essere compreso nei termini fantastici del *c'era una volta...* Scritto durante le chiusure per il covid, pubblicato nel 2021 a Tirana [1] e adesso, per la prima volta, qui presentato in traduzione italiana, questo monologo teatrale di Edmond Budina – noto drammaturgo, attore e regista cinematografico albanese che da anni vive e opera anche in Italia – richiama realtà ancora esistenti: quelle di un Paese o, meglio, di Paesi in cui l'esercizio pubblico del potere resta nelle mani di profeti che, come novelli Prometei, finiscono per plasmare a propria immagine e somiglianza le capacità mentali, critiche, riflessive, contestative, persino sentimentali e oniriche dei propri elettori, ridotti così a un popolo di teste deformate e bruciate, appunto come popcorn.

Il carattere satirico con cui Budina indaga le compromissioni di un'immaginaria società di scarafaggi, nulla toglie alla potenza introspettiva, storica, antropologica del testo che scava, in modo sinergico, le ragioni biografiche, psicosociali, politiche che oggi mettono capo all'ascesa dei novelli Profeti e della loro affannosa ricerca del pensiero unico.

Con tali disposizioni tematiche e conoscitive *Il profeta dei popcorn* s'inserisce, così, nella vastissima letteratura che, in Albania e nei Balcani, almeno sin dall'Ottocento, si concentra sul formarsi, tra ascese e cadute, delle autorità, sulle successioni al potere e sulle transizioni, sull'insorgere di etnicismi, imperialismi e nazionalismi, sui processi di legittimazione e *misconoscimento* del potere, tanto per ricordare Pierre Bourdieu. Di questa raffinatissima riflessione letteraria che da Ivo Andrić porta a Milan Kundera come, in Albania, ad autori quali Ismail Kadare, Dritëro Agolli, Visar Zhiti, Robert Prifti [2], *Il profeta* di Budina ne rappresenta una interessantissima possibilità di aggiornamento, laddove ad essere sviscerate e portate sul palcoscenico sono contraddizioni, insicurezze, turbe, empietà, follie di profeti che, mentre ereditano il modello autocratico di tramontati totalitarismi, si trovano, nella nuova temperie democratica, a riaccarezzarne ma anche a doverne rinnovare termini, metodi, discorsività.

In questo monologo, insomma, Budina inscena il dramma di un profeta che, nelle sue velleità di dominio, è costretto a sperimentare nuovi metodi persuasivi, propagandistici, di controllo ideologico e tecnologico, in un più ampio consesso europeistico e occidentale che, almeno in teoria, ha definitivamente bandito le trascorse stagioni dittatoriali. Così, solo per fare un esempio, si spiegano i sofisticati esercizi mediatici, telematici, virtuali imposti in nome delle scienze naturali e politiche; esercizi attraverso cui i profeti dell'oggi si trovano a dover corrispondere pubblicamente le nuove esigenze di trasparenza, resilienza, efficienza, mercato, sostenibilità, sicurezza, *green*; le stesse che già il grande sociologo Jean Baudrillard, nel 1990, aveva straordinariamente additato nel lungimirante, emblematico saggio *La trasparenza del male. Essai sur le phénomènes extrêmes*.

Scritto, recitato, registrato da casa su Youtube e poi rappresentato il 29 settembre 2020 a Tirana presso la Presidenza della Repubblica d'Albania di fronte all'ex Capo dello Stato, Ilir Meta, *Il profeta dei popcorn* denuncia, così, la delirante, paradossale, sofferta infelicità del piccolo dittatore. A spiegarcelo è lo stesso drammaturgo, in una recente intervista:

«L'idea mi venne durante il lockdown: ero a casa e pensavo, mentre guardavo le sedie e un tavolo, che sarebbe stato bello mettervi una luce sotto. Così ho fatto. Solo con una pila si è creata una bellissima atmosfera; ero fermamente convinto di dover fare qualcosa contro l'oppressione del potere alienante [...] e così ho iniziato a scrivere. In realtà, recitare sotto un tavolo risultava difficile e perciò ho voluto fare teatro da camera, creandolo a casa mia. Ho una piccolissima casa a Tirana, dove il tavolo ribaltato ha assunto le sembianze di un piedistallo di quelli usati da tutti i dittatori. Interpretando il Caposcarafaggio ho mescolato tutti i distintivi politici, da

quello nazista a quello comunista, all'anarchico, al massonico, vestendomi di tutti i poteri, identificati negli abiti di carta. [...] il personaggio è dentro un bunker fatto di carta igienica come i vestiti dalla vita in giù, mentre quelli che coprono il busto, sono fatti di carta di giornale. Alla fine dello spettacolo l'uomo entra in un "supergiro", in una folle spirale dove non ha più importanza ciò che dice ma come lo dice. Per tutti i dittatori arriva il momento in cui parole e concetti perdono ogni significato, tanto il lavaggio del cervello è fatto» [3].

Il fatto che i tragici, distruttivi e autolesionistici tormenti del *Profeta dei popcorn* siano stati individuati e rappresentati per la prima volta nel teatro domestico dell'attore, drammaturgo albanese, è tutt'altro che casuale. La decisione di eleggere a Teatro la propria stessa Casa, si comprende solo se ricordiamo il ruolo di colonna intellettuale che, dal 2018 a oggi, Edmond Budina ha svolto nell'Aleanca për Mbrotjtjen e Teatrit, ossia in quell'Alleanza per la Difesa del Teatro che, purtroppo, dopo oltre due anni d'intense lotte quotidiane, non è riuscita a contrastare il blitz militare che, nella notte del 17 maggio 2020, portò alla demolizione del prestigioso, raffinatissimo complesso architettonico del Teatro Nazionale di Tirana, realizzato nel 1938 da Giulio Bertè e ispirato al razionalismo e alle prospettive metafisiche di Giorgio De Chirico. Blitz ordinato dal governo albanese e condotto dalla polizia in assetto di guerra, senza piastrine di riconoscimento, in un centro cittadino dove i telefoni risultavano isolati e nel pieno della chiusura emergenziale per la pandemia covid. Blitz in cui gli edifici del preziosissimo Teatro sono stati abbattuti nonostante il parere contrario dell'allora Presidente della Repubblica, dei partiti d'opposizione e nella completa violazione d'ogni legislazione nazionale e internazionale per la tutela del patrimonio artistico-architettonico (le autorità governative non si sono neppure degnate di mettere in salvo l'archivio storico del Teatro, disperso anch'esso per sempre tra le macerie).

Un intervento distruttivo figlio, certo, della *deregulation* indotta dall'economia internazionale e da voracissime spirali speculative e mafiose che si alimentano nell'edilizia spietata, nel cemento armato, nel vetro e nell'alluminio, in giungle di grattacieli a facciate ventilate che stanno scalzando via per sempre il precedente volto bizantino, turco, albanese, italiano di Tirana come di altre città del Paese delle Aquile. Di tali, prometeiche "transizioni", i cui ricicli distruttivi s'alternano a quelli ricostruttivi, iniziai già ad occuparmi nel 2014 e poi nel 2018, proprio su *Dialoghi Mediterranei* [4], continuando oggi a seguirne gli sviluppi politico-economici e, al contempo, narrativi. A un certo punto del monologo, il profeta Caposcarafaggio ideato da Budina fa infatti esplicito riferimento alla distruzione dell'antico Teatro:

«Avete visto come ho trasformato in polvere e cenere quel logoro rottame al centro del Capovile, dove s'esibivano alcuni giullari depravati? Vi ho lasciato pascolare per un po' ma i miei piani non li sapeva nessuno... Vi ho colti di sorpresa. Il mio tempio di vetro, acciaio, cemento, alto con la mia faccia, si alzerà lì! Lì! Questa sicurezza me la danno coloro che si sono ingrassati assieme a me. Anche quando volevo ritirarmi da qualche decisione loro non me l'hanno permesso. Il loro potere sono io. Ci siamo tenuti l'un l'altro. Così che non mi lasceranno cadere dal trono. Il mondo così è stato costruito, alcuni dirigono e altri si lasciano dirigere. Uno guida, altri obbediscono. Alcuni volano, altri strisciano. A me è toccato dirigere dall'alto».

Al *Profeta dei popcorn* segue, in questo senso, un successivo romanzo di Edmond Budina che, già nel titolo, tradisce ancora l'infuocata e profetica Albania prometeica: *Nata e zjarrit të bardhë* ossia *La notte del fuoco bianco*, pubblicato sempre dall'editore Barleti di Tirana nel 2023. Qui Budina dà voce allo stesso Teatro Nazionale che, un po' come Protagora con Prometeo, ci narra la fine della sua vita: «mi tirerò fuori il fegato e lo strapperò con i denti se prosciugheranno il nostro stagno [con allusione alla bellissima piscina che, tra i pini, faceva parte del complesso architettonico del Teatro distrutto]». Fino agli ultimi istanti quando «le bestie di ferro, i macchinosauro mi divorano la fronte. La caduta è inevitabile. Cadendo sento le loro voci che urlano: fuori, fuori! Vi uccideremo, vi seppelliremo qui». Nell'incubo di chi sprofonda nella paura, il teatro, in un conto alla rovescia, racconta in prima persona la notte quando fu raso al suolo senza attendere la decisione della Corte costituzionale. Il titolo e la copertina stessa del libro, dove il teatro vacilla urlando come il celebre quadro di Munch e invocando

invano voci di poeti, richiamano universi prometeici celesti, terreni, sotterranei (l'*Underground* di Kusturica e Kadare). Mondi che stanno in piedi e nello stesso tempo sprofondano.

Va detto che a queste opere letterarie dal profondo carattere “balcanico”, Budina giunge attraverso una nutrita formazione drammaturgica che qui è opportuno ricordare specie per i lettori italiani e che lo vede, già giovanissimo, al teatro professionale di Korça, negli anni Settanta all’Università delle Arti e, come attore, proprio al Teatro Nazionale di Tirana oggi distrutto, dove appare in molti spettacoli per lo più come protagonista: tra questi *La morsa* di Luigi Pirandello (1972), *L’orologio del Cremlino* di Nikolaj Fëdorovič Pogodin (1977), *Luisa Miller* di Friedrich Schiller (1979), *Morte di un commesso viaggiatore* di Arthur Miller (1986), *Borkman* di Henrik Ibsen (1989). Negli anni Ottanta è autore di diversi adattamenti teatrali di opere di Ismail Kadare – *Chi ha portato la Doruntina* (1980), *Il grande inverno* (1984), *Notte di luna* (1990) – come di regia teatrali quali *La sottoscrizione della tempesta* (1981), *La notte di luna* (1990), *Il risveglio di Costantino Marko* (1992).

Fitto è il suo impegno didattico con diversi laboratori teatrali nelle scuole superiori dal 1976 al 1987 e, come docente di arti attoriali, dizione e regia presso l’Università delle Arti di Tirana dal 1982 al 1992. Dal 1997 al 1992 è stato anche membro del consiglio artistico del Teatro Nazionale di Tirana. Budina è anche autore di sceneggiati radiofonici, apparendo in molti lungometraggi e fiction televisive. Tra i fondatori del Partito Democratico albanese che, nel 1990, è stato decisivo per la fine del regime comunista e la svolta pluralista, nel 1992 si trasferisce in Italia lavorando in fabbrica come operaio, per circa vent’anni. Oltre a varie *master class* conseguite presso università italiane ed estere – Roma La Sapienza, Ca’ Foscari di Venezia, di Padova e Verona, poi di Oxford (UK), Brawn e Richmond University (USA) – in questi stessi anni Budina prende parte alla scuola Ipotesi Cinema di Ermanno Olmi, come assistente alla regia di Toni de Gregorio e mette in scena lo spettacolo *Tabir Sarai. Poesie e prose di Ismail Kadare* per conto del Teatro Fantaghirò di Padova (1995). Nel 1996 è nel ruolo di Ulisse in *Migranti*, spettacolo diretto da Marco Baliani, premiato dalla Presidenza della Repubblica italiana e rappresentato in diversi prestigiosi teatri quali il Valle di Roma, La Pergola di Firenze, il Piccolo Teatro di Milano, il Mercadante di Napoli. Numerosi anche i lavori televisivi e, soprattutto, cinematografici come attore, sceneggiatore e regista: tra questi *Guardando il ritorno*, presentato al MedFilm ‘96 Festival e proiettato nelle scuole e nelle università italiane; *Domenica delle palme* cortometraggio del 2002 prodotto e trasmesso da Tele+ in contemporanea in ventitré Paesi europei e partecipante al Torino Film Festival; *Lettere al vento* (2003) vincitore in diversi festival come miglior film e migliore sceneggiatura e del premio di qualità per il cinema italiano del Ministero della cultura italiano; *Balkan bazar* (2011) la cui edizione in dvd è distribuita dal gruppo Cecchi Gori; *Broken* che nel 2018 ha vinto il premio Celluloide d’oro al Festival di Salerno. Come attore Budina compare anche in diversi film tra cui *Tickets* per la regia di Ken Loach. Di recente lo troviamo tra i protagonisti del documentario *Parlate a bassa voce* di Esmeralda Calabria (2023) dedicato al passato e al futuro dell’Albania.

Tali importanti trascorsi, al tempo stesso politici, civili e artistici, sono proprio quelli che oggi consentono a Budina, pur nel breve spazio di un monologo, di mettere a nudo il nuovo profeta che, così, sconfessa sul palcoscenico i metodi del suo dominio, le tecniche del consenso e della sua subdola costruzione, le sottili pratiche di controllo, minaccia, sanzione e condanna. Attraverso i panni del profeta, tutti fatti di giornali, carta igienica e cartone, Budina riesce a mettere a capo a una sorta di catalogo delle forme contemporanee di assolutismo, che trovano costante alimento nel serbatoio inesausto e irraggiungibile della “modernità”, in tutte le sue possibili declinazioni affaristiche. Una “modernità” pensata come valanga che, si presume, non debba trovare intralci di alcun tipo, specie di tipo etico; una valanga da cavalcarsi ciecamente, in corse irrefrenabili che ne assecondano forze sempre più spersonalizzate e spersonalizzanti, algoritmiche, irrazionali, superorganiche, ineluttabili, assolute.

Da qui il lucido campionario delle nuove paure e forme d’ansia che, alla fine, affiora dal monologo di Budina: così il profeta scalcita fino ad impazzire all’idea di rimanere indietro, di non essere al passo coi tempi, di confrontare le proprie idee con quelle degli altri, all’idea di essere scalzato

dall'invasione etnica così come, per altri versi, a quella di restare solo, senza più seguaci e sudditi. Paure e ansie che i profeti dell'oggi, attraverso l'etere riescono a trasmettere al proprio popolo che, senza più possibilità di parola e pensiero, senza più Arte né Parte, senza Piazza e, soprattutto, senza più un Teatro viene trascinato e costretto a sopravvivere nei sempre più miseri scenari della Fine del Mondo.

Il profeta dei popcorn

di Edmond Budina [5]

Rrup-sup [6], stringete il culo! Questo è il mio treno! *Yyyy... Rrup-sup, rrup-sup...* buttatevi giù dal treno... no, aspettate! È meglio se li uccido. Li getto sul fuoco. Sì, sì, sul fuoco... gettate il primo! *Paff...* la prima testa è scoppiata. *Paff, puff...* I teschi si squarciano, esplodono uno dietro l'altro. Loro mi pregano, mi supplicano ma io non ho pietà. Li getto tra le fiamme. Urlano, scoppiettano. *Paff, puff... puff, paff...* Ah, ah... credevate veramente che fossero teste umane? No, no! Sono i popcorn. Il rumore dei popcorn quando si gettano sul fuoco con il loro scoppio *kerz-perz... kerz-perz* [7]. Si spaccano e prendono forme che a volte assomigliano ai fiori ma il più delle volte sembrano teste di piccoli uomini. Si spaccano, scoppiano, scricchiano e liberano quell'odore... quanto mi piace l'odore che esce dall'interno, accompagnato da quei *kerz-perz*, come quando liberi l'aria delle budella...

Eh i popcorn! Sono la mia fortuna. Grazie a loro ho costruito questo mio rifugio antiatomico dove sto rinchiuso. Vi sembra incredibile? Dovete crederci, perché ho cominciato a crederci io stesso. Vi viene da ridere? L'ho costruito coi soldi guadagnati quando ero emigrante e vendevo popcorn a Pysrsynbyth. Tutti si meravigliavano delle sue bellezze, dei musei, delle opere d'arte. A me meravigliavano i popcorn. Arrostitivo i popcorn e aspettavo, cuocevo e aspettavo. Aspettavo perché sapevo che il mio tempo sarebbe arrivato... ed ecco, è arrivato! Io sono il vostro profeta! Profeta arricchito con i popcorn! Non sono né pazzo, né psicopatico così come potrebbe pensare qualcuno, per il fatto che sto rinchiuso da solo in questa mia tana di cemento, davanti agli schermi televisivi. Non mi frega un bel niente di cosa pensino gli altri: perché io so che non solo non sono pazzo ma che, al contrario, sono un genio. Non è forse geniale che da venditore di popcorn mi sia trasformato in profeta, anche se in un profeta dei popcorn? Potete trovarmi un altro leader di un ovile così piccolo come il nostro che abbia avuto questa esplosione e questo successo, cesso... cesso... mondiale? *Nt, nt, nt...* no, non potete trovarlo, perché nessuno sa prevenire il futuro. Io invece sì. Sono un indovino. Ci sono delle persone che guardano la mano o la tazza del caffè. Io invece leggo questa: la carta igienica [*mostra un rotolo di carta igienica*]. Non aspettavo inutilmente a Pysrsynbyth quando vendevo popcorn. Avevo già previsto il mio futuro qui. Questa è la mia bussola [*guarda la carta igienica*]. In base alle cose che vedo qui prendo le decisioni per come dev'essere guidato questo nostro ovile... *Uee, uee...* Adesso prevedo un grattacielo molto alto con il mio ritratto. Lo devo costruire qui, al centro, nella Capitale degli ovili. Aspetta, aspetta... qualcuno mi ha girato le spalle. Non è né donna, né uomo. Né alto, né basso... comunque è un brutto segno... *Vade retro!* Via da me per sempre! Eh, qua da noi campare alla giornata come fanno gli scarafaggi è un modo per sopravvivere. Grazie alle mie capacità sono riuscito a elevarmi al di sopra degli altri scarafaggi. Li ho fregati prima che loro fregassero me ed ecco dove sono arrivato.

Solo che per arrivare fin qui non è stato facile, non solo nel regime del *rrup-sup*, del culo stretto, quando dovevi stare molto attento perché, da un momento all'altro, potevano cuocerti come un popcorn ma anche adesso. Per fortuna la mia famiglia aveva conoscenze con gli alti ranghi del *rrup-sup*, così che io ero ben protetto e potevo permettermi di fare l'eterno insoddisfatto. Disprezzavo quelle figure che erano protette ma anche criticate da una parte del potere. In questo modo non mi entrava neanche una spina nel piede. Assalivo gli scrittori, i giullari, i pittori conosciuti, qualche veterano accasato "...*Uauu...* che coraggioso, che intelligente!" dicevano alcuni. "Stai attento perché eh eh..." reagivano gli altri ma io ogni cosa l'avevo sotto controllo. Non ho mai superato la linea che il potere aveva prefissato. Sognavo sempre loro, i Caposcarafaggi onnipotenti. Sognavo di entrare

nella loro cerchia. Desideravo diventare come loro. Perché no, un giorno avrei potuto essere io il loro capo. Io non potrei mai essere un gregario, vivere ai margini, nel bene o nel male. Io devo essere solo e sempre al centro... e così sono riuscito a penetrare in quel centro, nelle ville dove quei gli strizzaculi vivevano isolati. Ho stretto amicizia con i giovani scarafaggi, gli eredi dei potenti del rango più alto... quella è stata per me una vera scuola. Negli incontri, nei discorsi, nelle cene nascoste ho imparato come si tenevano sottomessi gli scarafaggi, come si faceva ad arrivare a diventare strizzaculi degli scarafaggi... Rubi dei pezzettini di ciò che hai letto o sentito, cambi la forma, anzi qualche volta non la cambi neppure e poi li rivendi con stile e maestria come fossero tuoi. Cosa dici non ha importanza e neanche cosa fai ma come lo dici, come lo fai. Quando inganni devi credere tu stesso nell'inganno! Vendi la bugia per verità e viceversa. Li devi bombardare gli scarafaggi, devi soffocarli con la tua presenza e le tue idee. Fingi di occuparti di loro, fai finta che ti fanno pena e devi perfino piangere per finta. Fai lo spiritoso, quando serve. Non fanno così anche i giullari? Io sono migliore di loro. Il mio teatro è vero, si svolge nella vita reale. Parole, parole, parole... Vendi parole più che puoi. Questa è la nostra professione. Di il contrario di quello che hai detto il giorno precedente. Non ha importanza se non ci sono prove di ciò che dici. Di: "Daremo *salep* [8] gratuitamente a tutti". La folla s'entusiasma. Invece l'indomani lo neghi: "*Salep?* Ma chi ha parlato di *salep*? Non ho mai pronunciato la parola *salep*".

Non mi hanno creduto quando ho detto che questo mio rifugio l'ho costruito solo con i popcorn? Non mi hanno creduto anche quando ho detto che me l'ha regalato la mamma? Questo piace alle greggi. Dicono: "Quant'è svelto! Com'è bravo a rigirare subito le frittate. Neanche il cane riesce a mangiargli il bastone! Questa è la grande politica [*con la carta igienica fa dei cerchi grandi nell'aria*]...". Continui a rispondere a tutte le loro cretinate; dici anche a te stesso più cretinate che puoi. La confusione ha un effetto eccezionale soprattutto sulle donne. Con quelle ho sempre avuto un rapporto di odio-amore. Per questo qualcuno mi ha chiamato perverso, mente malata, perfino maniaco sessuale. Io non sono come gli altri. Non mi vergogno di accettarmi. L'importante è che si parli di me, del mio orientamento sessuale, del mio modo di comportarmi, di vestirmi... Tutte queste cose sono alla moda. Io cammino sempre con i tempi... sono un trendy scarafaggio, uno scarafaggio trendy [*canta*]:

*Trendy scarafaggi, scarafaggi trendy.
Trendy scarafaggi, scarafaggi trendy.*

*Ve lo strappo e ve lo taglio,
ve li ungo con il grasso,
gli attributi fuori, trendy sei.
Color mutande, trendy sei,
mutandine a drappo, trendy sei,
cambi bandiera, trendy sei.
Col volante e la padella,
trendy sei come stagnino.*

*Scarafaggi trendy, trendy scarafaggi.
Scarafaggi trendy, trendy scarafaggi.*

*Vai a letto poveraccio e ti svegli milionario.
Trendy sei tu carrozziere.
Scarafaggio trendy, trendy milionario.
Sono artista trendy, artista milionario...*

Per questo le donne, belle o brutte, mi vengono dietro. Ci sono state alcune di loro con cui non ho fatto l'amore. Lo sapete perché? Vi confesso un segreto. A me piace l'odore naturale del corpo, quello che qualcuno chiama puzza. Qualsiasi cosa esce da esso. Ne ho bisogno, mi ubriaco, impazzisco...

invece alcune donne, anche se belle, erano troppo pulite. Profumavano di sapone, di pulito e mi veniva da vomitare. Non riuscivo ad eccitarmi. Le donne pulite le ho picchiate. Le ho insanguinate. Solo quando ho annusato l'odore del sangue, della pipì, delle feci, della paura mi sono eccitato pazzamente. Le donne più le maltratti più ti adorano, ti ubbidiscono ciecamente, anzi, ti profetizzano. Per questo le voglio attorno a me, contribuiscono a farmi profeta.

Gli uomini mi corteggiano peggio delle donne, per un po' di potere e soldi. Succhiano potere anche dalla mia ombra. Cominciano a imitarmi in tutto... nel ragionamento, nel modo di parlare. Somigliano sempre più alle donne, desiderano essere maltrattati. Lo sanno che con me non si scherza! O accetti tutto o vai via, sparisce! Non sto parlando di quelli che mi contraddicono. Quelli si trasformano in nemici e io li distruggo definitivamente, moralmente, psichicamente, fisicamente. Non ho nessun rimorso, nessun rimpianto per chiunque abbia mai cercato di bloccarmi sulla strada della mia profetizzazione. Chiunque! Parente, conoscente, moglie, amante... I miei seguaci, invece, devono avere paura di me! Dalla paura nasce l'ammirazione. Ho un gran piacere quando, sia le donne che gli uomini mi supplicano con le lacrime agli occhi. Particolarmente quando s'inginocchiano, per non parlare poi se sono nudi. Io rimango davanti a loro onnipotente, come un'enorme costruzione e ogni cosa pende dalle mie labbra. Io provo misericordia e loro si disfanno totalmente. Sono pronti a baciarmi le mani, a strisciarsi per terra. Non è un caso che mi paragonano alle più grandi personalità, non solo della storia del nostro ovile ma di tutto il mondo. Anzi ci sono alcuni che dicono che, anche se li sotterri nella tomba e amputi loro mani e piedi, continueranno ad adorarmi. Anch'io capisco che la stupidità non deve arrivare fin là ma quando questo ti serve, ben venga. Questo è il potere del Profeta Caposcarafaggio!

*Tendy scarafaggio, scarafaggio trendy...
Cara Gjeraqinë, non sei solo tu,
c'è il compagno Buçko cui piace far l'amore...*

Non so perché mi è venuta in mente questa canzone della mia infanzia che cantava per le strade della città un certo Buçko l'equilibrista. Ero piccolo, ricordo bene... eh! l'infanzia... Non fu così bella come potrebbe pensare qualcuno... I miei genitori andavano spesso a cena dai loro amici e rimanevano a ballare. Io restavo solo a casa, rannicchiato sotto il tavolo e aspettavo. Di notte sognavo e avevo paura che loro mi abbandonassero. La mamma saliva in una carrozza con l'amante, un uomo potente mentre io soffrivo da solo in strada. Non posso dimenticare l'incubo di quei sogni... ma essi sono nulla in confronto a quello che mi è successo dopo... Mio padre era fuori, in un viaggio d'affari ma la mamma era convinta che lui fosse con l'amante. Pianse per due giorni di seguito. Io non sapevo come tranquillizzarla. Il terzo giorno un suo amico venne a casa. Mi lasciarono giocare fuori fino a tardi. Tutti i miei amici andarono via nelle loro case. Bussavo alla porta ma nessuna s'apriva... Stavo fuori, quando un branco di ragazzi più grandi di me mi assalì, insultandomi. La paura non mi faceva respirare e cominciai a correre senza sapere dove andare e dove nascondermi. Loro mi inseguivano e io correvo, correvo... mi mancava il fiato, non avevo più forza. Lì vicino c'era una scuola abbandonata che puzzava di pipì e di merda. Mi sono rinchiuso in una delle classi ma loro *dang, dang...* non hanno faticato a spaccare la porta. Mi sembravano lupi che mi giravano attorno, aspettando il momento per sbranare la loro preda caduta in trappola. Mi hanno denudato. Io tremavo... uno dopo l'altro... io non avevo nessuna colpa. Sentivo la loro nudità sul mio corpo gracile e piangevo, piangevo... tra le lacrime vedevo le facce di mia madre, di mio padre e li odiavo, li odiavo... odiavo ogni cosa, particolarmente le donne che nella mia mente divennero causa della disgrazia che stavo passando. Quella puzza pesante, quei corpi mi hanno penetrato tutto per restare per sempre dentro di me.

Così decisi di vendicarmi. Sì. Di vendicarmi contro tutti. Anche questa guerra è una circostanza che io devo sfruttare per vendicarmi di ciò che mi è successo. Devo con ogni costo, con ogni mezzo vincere questa guerra contro le cavallette. Non per gli altri ma per me stesso. Devo dimostrare chi sono a tutti quelli che mi hanno offeso e umiliato. Lascerei volentieri che i miei nemici venissero

infettati dalle cavallette ma farei loro più male salvandoli. Salvandoli li farò soffrire di più. Che non si spenga la candela della mente o finisca il suo combustibile, io devo rimanere chiuso in questa tana. Questa guerra ha bisogno di uno stratega. Solo io posso guidarvi per vincere la guerra. Abbiamo a che fare con un nemico subdolo come le cavallette. Sicuramente loro staranno cercando di penetrare di nascosto qui, nel mio stato maggiore ma io le scovò, le afferrerò anche se sono invisibili. Le butterò nel fuoco e le brucerò, le cuocerò come i popcorn *paff-puff, kerz-perz...* In quel fuoco si scotteranno, si contorceranno, scompariranno anche i miei nemici che s'addanneranno per la mia vittoria. Quando vedrò loro ai miei piedi ringraziarmi perché li ho salvati, questo sarà il momento più felice della mia vita.

Che silenzio c'è fuori! Non si sente niente... perfino gli uccelli non cinguettano più. Questo fu uno dei miei sogni. Le notti le passavo pensando a come potevo sottomettere questi stormi. Pensavo di arrivare a chiudere contemporaneamente tutti gli scarafaggi nei buchi, negli scantinati, solo con un mio ordine. E grazie al potere profetico ci sono riuscito. Esiste forse una soddisfazione più grande che quella di vedere le strade deserte, senza nessuno che respiri e tutto questo grazie a te? Io sono onnipotente. Questo è il mio impero, l'impero del silenzio. Io ordino! Chiudetevi! Uscite! Apri! Chiudi! Apro-chiudo, apro-chiudo... vi faccio giocare a nascondino! Vi faccio saltare senza sosta! Vi faccio nascondere così come io sapevo nascondermi. Non riuscivano a trovarmi... ah, ah, ah. Che piacere mi ha sempre dato nascondermi. Rannicchiato in qualche incavo pensavo a come un giorno avessi potuto ottenere che, senza dire né sì né ma, tutti avessero obbedito ai miei ordini.

Loro sono dentro, terrorizzati dalla paura. Io sono libero di fare tutto quello che mi passa per la testa. Posso anche uscire senza essere obbligato a vedere musi schifosi. Proverò ad uscire? Ma perché uscire? Ho bisogno di uscire? No! Non esco. E se le cavallette... anch'io ho paura. Sono un fifone. Mbè? Che c'è di strano? Solo gli scemi non hanno paura, dice il detto popolare. Io non sono scemo. In quei pochissimi casi in cui gli scarafaggi si sono ribellati io *fiuuu* sono scappato fuori dall'ovile. Proprio perché non sono cretino. Perché dovevo rischiare? E se ci avessi lasciato la pelle? Così sono tornato dopo, quando le acque si furono calmate e mangiai le castagne tirate fuori dal fuoco con le mani degli altri. Sono scappato dalla paura ma la paura stessa mi portò poi a salire sul piedistallo. Solo che c'è anche un'altra paura. Quella della discesa, della caduta dal piedistallo... l'ira degli scarafaggi che, accecati dalla rabbia, potrebbero, da un momento all'altro, buttarti e schiacciarti a terra. Quest'incubo spesso non mi fa dormire. La paura della morte. Ho provato diverse volte di notte a chiudere gli occhi e immaginare me stesso morto, nella fossa, senza pensare niente. Soltanto per capire un attimo come sarà di là... ma non passa neanche un frammento di secondo e riapro subito gli occhi. Il vivo non riesce a pensare alla morte, per quanto cerchi di penetrare al suo interno. Anche se mi sembra d'invocare la morte sono sedotto dal provarla. In quel momento il cuore mi batte fortissimo e mi manca il fiato. È terribile soffocare. Ti sembra di sprofondare da qualche parte nel buio. Non credo che ci sia morte peggiore. Queste cavallette con le quali stiamo combattendo ti tolgono il respiro. Per questo ho dato ordini di prendere misure tanto repressive. Non perché me ne freggi di quanti scarafaggi moriranno infestati dalle cavallette. No! Ma ho paura che, un domani, le cavallette possano infestare anche me.

Le cavallette sono imprevedibili, pericolosissime. La sofferenza, bene o male, si può anche accettare ma come potrei mai accettare, soprattutto per la mia dignità di profeta, di morire in modo così banale? Per mancanza di fiato? Come quei pezzenti che morivano in strada nel Medioevo, al tempo delle epidemie? È morto di peste, è morto di lebbra... che ti mangiasse la peste! Invece io per colpa delle cavallette. L'hanno mangiato le cavallette! *Yyy*, che ti mangiassero le cavallette! No, non devo permettere in nessun modo di morire soffocato dalle cavallette... nessuno si ricorderà di me nel futuro. Ogni cosa che ho costruito finora andrà perduta. Mi sembra che... mi sto soffocando. Mi sto infettando, forse? Oh... oh... sto morendo? Oh... mi è passato. È solo nervosismo. Paura... no, non ho niente. Ecco, annuso... Oh, che profumo! Sono due settimane che non mi lavo e siccome annuso bene vuol dire che sto bene.

Strano! Sono anni che non sento il profumo della primavera, dell'erba tagliata, delle mimose. Ho perso la voglia di rotolarmi sui prati fioriti, sentire la rugiada del mattino, assaporare la magia della

notte, vedere le lucciole. Che cazzo di vita è questa che sto facendo? Cos'è questa corsa vertiginosa per avere tutto? Potere, soldi, soldi, potere. Quando muori è possibile portarli con sé? Stupido, cos'è questa debolezza? Cos'è questo modo di pensare? Fiori, erba, notte e cazzate varie... Tu sei nato per dirigere! Le debolezze non fanno parte di te! Alzati! Testa alta! Non occuparti dei pensieri bui della notte! Essi non possono che spingerti verso la morte. Sì! Con la morte... bisogna terrorizzare con la morte. La morte vi falcerà *fss, fss, fss*... così come si taglia l'erba. Ricordate la figura della morte con la falce in mano? Io la ricordo molto bene. Bisogna mostrare tante immagini della morte, cadaveri, bare, fosse. Ogni giorno, ogni momento. La morte è dietro la porta. Appena esci di casa t'acchiappa per la gola. Perché il tuo potere sia illimitato, per mantenerlo a lungo, tu hai bisogno del terrore. Non succedeva questo anche nel periodo degli strizzaculo? Per di più questo tempo di guerra giustificerebbe l'uso del mio terrore.

Lo sapete quanti scarafaggi avrebbero potuto morire se non ci fossi stato io? Ho delle statistiche esatte. Potevano morire 30624,5. *Ouu*, questo... virgola cinque vuol dire mezzo... mezzo scarafaggio morto? Chi cazzo ha fatto queste statistiche. Non importa. Allora, morirebbero seicentosessantaquattromila scarafaggi. Sarebbe stato un disastro. Volete questo? Per questo dovete ascoltarmi! Guerra! Siamo in guerra! Fissatevelo bene nel cervello! Guerra! Guerra! Guerra! Questa guerra la vincerò io o nessun altro! Io, il Profeta dei Popcorn, sarò ricordato come il primo Dyrhyl Tyryfyli che ha portato l'ordine in questa colonia di scarafaggi depravati. Sarò ricordato come colui che ha rasato e ripulito gli scarafaggi fino alle radici. Colui che ha pulito l'ovile dagli sterchi, che ha fermato l'abbaiare dei cani, che ha stagnato pentole e padelle, che ha dato foraggio tanto da far scoppiare tutti, puttanonni e puttanaacce, che ha tagliato le ali agli scarafaggi avversari e che ha invaso di cemento il Capovile.

Cos'hai detto? Mi sono arricchito con le cementificazioni? Provatelo! Verificatelo! Voi non potete provare un cazzo! Un cazzo, un cazzo! Siete capaci di trovare i piedi del serpente? Io sono il serpente e scivolo dalle vostre mani, scivolo sempre... Faccio una scoreggia e voi vi occupate del rumore, della forma, del colore, dell'odore, intanto che io, gran serpente, faccio sotto la stuoia tutti i miei affari. Per questo vi ho qui tutti, in pugno. E non vi farò respirare finché piacerà al mio culo anche se da tanto tempo voi cercate di togliermi di mezzo. Mettetevelo bene in testa, non potrete mai togliermi di mezzo. L'avete visto come ho trasformato in polvere e cenere quel logoro rottame al centro del Capovile, dove s'esibivano alcuni giullari depravati? Avete pensato d'inculcarmi, eh? Vi ho lasciato per un po' di tempo pascolare ma i miei piani non li sapeva nessuno... Il serpente, serpente... *faap!* Vi ho colti di sorpresa. Il mio tempio di vetro, acciaio, cemento, alto con la mia faccia, s'alzerà lì! Lì! Questa sicurezza me la danno coloro che si sono ingrassati assieme a me. Anche quando volevo ritirarmi da qualche decisione loro non me l'hanno permesso. Il loro potere sono io. Ci siamo tenuti l'un l'altro. Così che non mi lasceranno neanche cadere dal trono. Che banda? A chi dici banda tu? Come non vi vergognate? Guardate cosa abbiamo fatto per noi stessi. Il mondo così è stato costruito, alcuni dirigono e altri si lasciano dirigere. Uno guida, altri obbediscono. Alcuni volano, altri strisciano. A me è toccato volare e dirigere dall'alto.

Ditemi, c'è qualche leader come me che scende dall'alto e si siede per parlare con voi? Faccia a faccia con voi? Scherzare con voi? Ecco, tu che problemi hai? Eh... ho capito, non ti basta il fieno... Tua moglie sta bene? Perché qui gli uomini cucinano, le donne comandano... ah, ah, ah. Sei disoccupato? Eh come sa girarti tua moglie. Sa lei come farti lavorare quando sei disoccupato... ah, ah, ah. Con la tua pensione non riesci a prendere le medicine? Mangia aglio nonnino... ah, ah, ah... lo sai che anche a marzo si può vivere? Le tasse sono alte? Perché infili il dito proprio lì, dove non si deve? Ah, ah, ah... Questo non smette di parlare. Pare abbia mangiato troppa marmellata color marrone quand'era piccolo, nel periodo del *rrup-sup*. No insalata, marmellata! Ah, ti si sono affievolite le orecchie ma non zoppica l'asino dalle orecchie, ah, ah, ah... ma perché non ridete voi? Non vi piacciono le mie battute? Ridete! Così sì... quando voi gioite le cose vanno meglio.

Adesso fate attenzione, concentratevi e prendete nota di quello che sto per dire. Sono o no il vostro profeta? Allora. Io credo ciò in cui non credo ma anche voi dovete credere l'incredibile, perché il credere ha a che fare con l'incredulità, così come la vita ha a che fare con la morte. Io sono qua per

portarvi le parole di ciò che voi desiderate, cioè me ma non lo sognate, perché il sogno è la realtà, così come il giorno è anche la notte. Suoni il flauto dallo stesso buco ma tu hai tutti buchi; i buchi aperti si chiudono anche senza posare il dito nel buco, l'importante è che i coraggiosi siano tappati tutti nel buco. E tu puttanella, perché non prendi nota? O nessuno ti ha scopato stanotte? Dai scrivi! La vostra vita è appesa a un filo, come il filo nella cruna di un ago, la vita nel pagliaio, ago nel culo e la morte che t'aspetta. Non c'è uscita, solo entrata, perché senza entrata scorre la corrente, brilla la luce, guadagna lo Stato. Con la mente o senza mente, anneghi nel fango, rimani senz'acqua, fai la guerra nelle fosse con le mani pulite come il gelato. La Costituzione c'è, senza toccarla, mangi il maiale. Bla, bla, bla lingua di cagna, menti tutto il giorno. La lepre in pancia, il cane in bocca, il lupo fa strage. Mafia, mafia, mafia! Ladro, ladro, ladro, io ve lo metto. Critica in basso, guerra in alto, il cielo senza nuvole. *Non ascolti! Non vedi! Non parli!* Così, viva il benessere, il sole lucicca, la vita splende. Lecchi! Soldi! Nullafacente! Ridi! *Lecsoldnulrid! Lecsoldnulrid! Lecsoldnulrid!* [9]. Dio benedica gli scarafaggi e la nostra patria... Loro sono rimasti a bocca aperta... dimenticano di chiuderla... Ah, ah, ah sono tutti ingarbugliati, intrappolati... lo stormo di scarafaggi è stordito. I loro occhi, come senza vita, esprimono ammirazione. Adesso, anche se dico le più grandi cazzate, loro crederanno. Posso fare tutto quello che voglio con loro.

Sentite! Io sono vostro padre, quante volte devo dirvelo? Soltanto io penso al vostro bene. Neanche voi volete bene a voi stessi quanto vi voglio bene io! Ora ascoltate come dovrebbe essere la vostra giornata. Non svegiatevi presto, figli miei. Dormite sereni, perché quando dormi bene hai buona salute. Quando vi alzerete dal letto, che tutti dovrete avere rigorosamente di piume, vi dovrete lavare solo la mano destra. Non lavate i denti. Per colazione mangerete popcorn. Appena avete finito di mangiare, subito al cesso. Dovete svuotarvi tre volte al giorno, dopo i pasti. E per di più fa bene perché così passate il tempo, non uscite fuori e pensate meno alle controversie. Lavate solo il gluteo destro, il sinistro dovrebbe rimanere con il profumo naturale. Dopo aver finito di andare al cesso fate esercizi yoga. Concentratevi e immaginate la mia faccia, così gli esercizi saranno più efficaci. Il tappeto che stenderete per terra dev'essere solo di colore viola. Dopodiché entrate su facebook e scrivetemi. Lo sapete, soltanto lodi. Se avete tempo, guardate il film in cui ho recitato. Poi la televisione con le mie conversazioni e la stampa con le mie interviste. Per pranzo un piatto di mais bollito, visto che a colazione avete mangiato popcorn. Come secondo, pane e fichi del mio orto. Non me li devi vendere i fichi, me li devi mangiare. E stai attento alla lezione perché non sai neanche a, b, c. O vuoi che ti getti nel pozzo che tu stesso hai costruito? Dove siamo rimasti? Ah sì... alle palle del fico. Appena avrete finito di mangiarle correrete al cesso per il secondo svuotamento. Lavaggio del gluteo destro. Fate il pisolino di mezzogiorno, vestiti o spogliati, come desiderate. Dopo il sonno, chi non li ha letti deve leggere i miei libri, più la TV per guardarmi. Mentre guardate la TV bevete uno sciroppo di mais o anche un dolce con farina di mais. Per cena *hashure* [10], cioè, amido con chicchi di mais. Non fate i lagnoni! Non lamentatevi, mais colazione, pranzo e cena. Non è la stessa cosa dei popcorn? Mais bollito e *hashure* di mais.

E poi vi ho dato anche i fichi, sciroppo e dolce. Zitti! Questa è la dieta. Vi farà bene perché non vi permetterà di pensare troppo. Dopo cena televisione e solo spettacoli dove ci sarò io. Prima di andare a letto, tè al cloro sfumato di viola e svuotamento. Potete anche non lavare il culo ma se volete lavate soltanto la parte destra, ormai lo sapete. Liberatevi dalle braghe, dai vestiti e da tutto ciò che indossate. Dovete stare con mutandine, boxer, reggiseni, canottiere rigorosamente viola. Ah, quelli che hanno molta grana dovrebbero avere le mutande di lana, così che quando gli gratteranno il culo si ricorderanno che la ricchezza ce l'hanno grazie a me. La gente comune di cotone o tela. Pigiama viola, senza dubbio. Prima di andare a letto pregate, ciascuno nella sua religione, per me e dormite. Dormite sì... ma nel sogno... nel sogno dovete per forza vedere solo me. Vi proibisco altri sogni. Ho vietato i divertimenti online, quindi potete raggiungere l'orgasmo nel sonno solo sognando me. Osi qualcuno a vedere altri sogni! Questo è il vostro programma, giorno e notte. Coloro che non si atterranno a quanto detto sopra avranno i loro beni sequestrati, saranno messi in prigione. Per i traditori si applicheranno le leggi di guerra! Delle leggi di guerra avranno il diritto di beneficiare e ingrassarsi ancor più dei ladroni e ladruzzi, i lingualecchi, i facciaculi, i leccaculacci, le teste di rapa,

i bastardi, gli zozzoni, i porcelloni... Chi stai prendendo in giro, farabutto! E gli asini? No, le bufale... Ma non c'è foresta senza maiali. E tu sei un maiale. Maiale! Maiale! Maiale!

Cosa sta succedendo là? Ci sono alcuni disobbedienti? Multateli, multateli! Non lasciateli respirare. Metteteli in carcere! In carcere! Devono capirlo gli scarafaggi, trasformati in sporchissimi maiali, cosa vogliono dire le regole, la disciplina. Ordino alla polizia, all'esercito di uscire per le strade con i cannoni, coi carri armati. Vi ordino io, il vostro profeta! Così va bene... ordine e disciplina. In fila, in fila, tutti in fila. Zitto furfante! Mi state mangiando il fegato. Ma non è la colpa vostra, è mia, che non vi faccio sparire col DDT per far morire tutti gli scarafaggi disobbedienti. Quelli che si salveranno, dovranno scappare fuori dal nostro ovile. Qui dobbiamo vivere soltanto noi coi nostri beni che dobbiamo comandare eternamente. Non ha importanza chi ci servirà. Porteremo scarafaggi di altre razze che saranno obbedienti, sottomessi, che mangeranno meno, si pagheranno meno e non sapranno neanche lamentarsi. Contestate?! E allora sparite, morirete assieme al vostro seme lercio, voi stizzosi, disobbedienti! Sporchi scarafaggi che minate il potere del vostro profeta...

Io sono il prescelto... Io sono il profeta... Soltanto io posso illuminarvi la strada verso lo sviluppo e il benessere. Io! Io! Io! *Blablalabla...* [inizia a declamare con ansia a mai finire e con parole e gesti senza senso]. Che sta succedendo? Stanno venendo verso di me? Si sono ribellati tutti? Mi seppelliranno qui? In questo bunker? Lo stanno distruggendo. Cadrà sopra di me. Non lasciatemi qui. Ho paura. Tiratemi fuori da qui. Non posso... no... no... no...

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Edmond Budina, *Profeti i kokoshkave [Il profeta dei popcorn]*, Botimet Barleti, Tiranë 2021.

[2] Tali letterature e tematiche costituiscono un filone centrale della mia personale ricerca antropologica della quale mi sia consentito richiamare soprattutto la monografia *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2014 e *L'Albania comunista e le alchimie del potere nella poesia di Robert Prifti*, in "Dialoghi Mediterranei", Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, n. 49, maggio 2021.

[3] Anna Lattanzi, *Se la mentalità albanese non cambia. Intervista a Edmond Budina*, in *Albania letteraria*, albanialetteraria.it, 31.3.2023.

[4] Mauro Geraci, *Il Teatro dei sogni. Verticalità e trasparenze della nuova Tirana*, in "Dialoghi Mediterranei", Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, n. 34, novembre 2018. In proposito v. anche *Le architetture prometeiche della nuova Albania. Giochi antropologici di distruzioni, costruzioni, ascese e cadute*, in Nilda Valentin (a cura di), *Albania del Terzo Millennio. Architettura, Città, Territorio*, Gangemi editore, Roma 2021: 27-32, una versione aggiornata di questo saggio è in corso di stampa negli Atti del recente Convegno internazionale di Studi, Albania del Terzo Millennio. Architettura, Città, Territorio, La Sapienza Università di Roma, Facoltà di Architettura, 18 maggio 2023.

[5] Traduzione e cura della versione italiana di Edmond Budina e Mauro Geraci.

[6] *Rrup-sup* è un'espressione albanese con cui ci si riferisce alla resistenza nei confronti di una situazione prolungata di minaccia e terrore. Nel monologo, l'autore, attraverso il dire del profeta, vi ricorre quando allude al clima dittatoriale di censura e violenza estrema perpetuato in Albania dal passato regime comunista di Enver Hoxha, durato ininterrottamente dal 1944 al 1991 [n.d.t.].

[7] Suono onomatopeico che rappresenta lo scoppio dei popcorn sulla padella [n.d.t.].

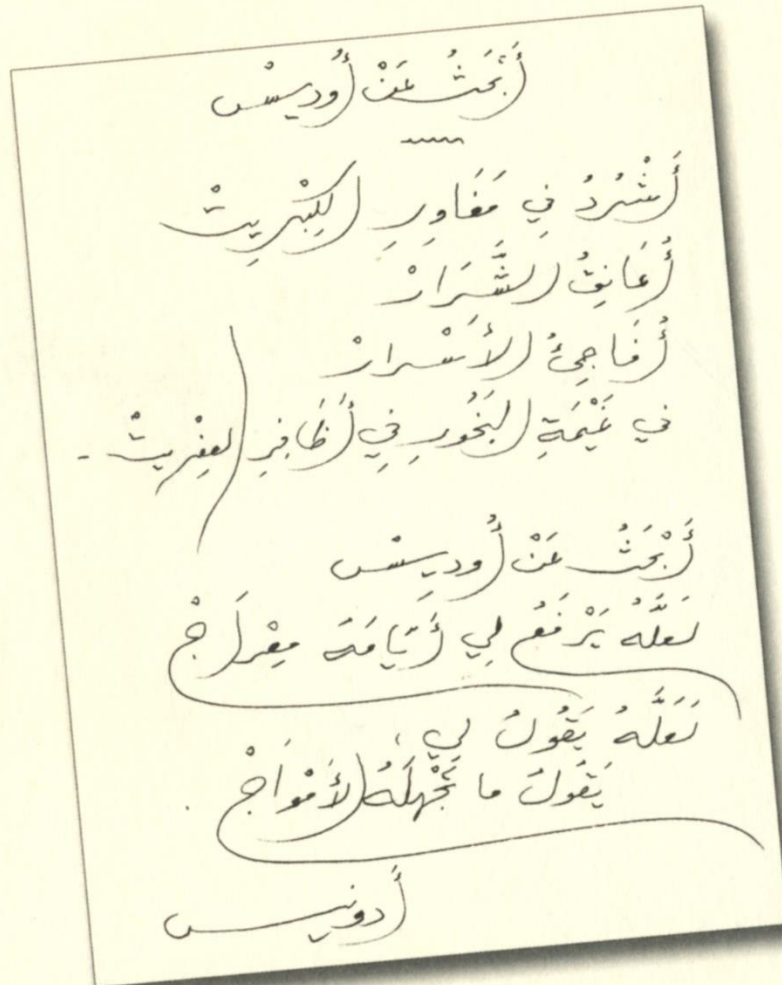
[8] *Salep*, bevanda calda a base di farina d'orchidea e cannella, originaria della Turchia e diffusa in Albania e nei paesi balcanici [n.d.t.].

[9] Parole senza senso, composte da sillabe tratte dalle parole precedenti, come a rappresentare il ricorrente, delirante *non-sense* su cui si basa il discorso politico [n.d.t.].

[10] *Hashure* è un budino a base di amido di mais e grano, zucchero e cannella, di origine turca e diffuso in Albania [n.d.t.].

Mauro Geraci, professore ordinario Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Messina, è autore del volume *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud* (1997), primo

studio sistematico sulle prospettive poetiche e conoscitive dei poeti-cantastorie siciliani. Da molti anni è anche riconosciuto quale attento interprete e continuatore dei cantastorie siciliani e, come tale, protagonista di una fiorente attività spettacolare. Da anni ha rivolto il suo interesse antropologico all'Albania, dove la letteratura gioca un ruolo centrale nella ridefinizione della memoria storica del paese. Da qui il suo studio *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico* (2014) e la cura, assieme all'archivista Simonetta Ceglie, dell'autobiografia della prima grande scrittrice albanese, Musine Kokalari, *La mia vita universitaria. Memorie di una scrittrice albanese nella Roma fascista. 1937-1941* (2016). Attualmente ha in corso uno studio sulla vita e l'opera dello scrittore e poeta Robert Prifti.



L'Approdo di Ulisse

Francesca Maria Corrao



I Quaderni del Battello Ebbro

di Aldo Gerbino

Cerco l'azione. "La parola è morta" dicono altri. / La parola è morta / perché le vostre lingue hanno sostituito il mimo alla parola / la parola? Volete svelarne il fuoco? Dunque, scrivete [Adonis, da *Una tomba per New York*, 2009, trad. F.M. Corrao].

Mai, come in questo caso, ci è stata consegnata la presenza fattiva e ideale dei tanti autori opportunamente raccolti nel volume *L'Approdo di Ulisse*; e ciò in un tempo disciolto in quell'estesa pedana di trentacinque anni d'innesti, sensibilmente promossa dalla Fondazione Orestidi di Gibellina. Con l'ausilio delle edizioni "I Quaderni del Battello Ebro", fondati dalla partecipe sensibilità alla parola di Giacomo Martini, si possono registrare presenze che vanno da Adnan e Adonis ad Attanasio, da Bannis a Bettini a Buttitta a Cucchi, da Evtushenko a Frabotta, da Isgrò a Magrelli, da Patrikios a Raboni, da Scialoja a Zach. Volume curato, anzi tumultuosamente innervato, da Francesca Maria Corrao (Ordinario di Lingua e Cultura araba alla Luiss di Roma) che, sin dal titolo *L'Approdo di Ulisse*, disegna e indaga, nelle pieghe più intime (così com'è ingenito nella natura della poesia), «il Mediterraneo dei poeti».

Una pubblicazione, dichiara in incipit l'Editore, che «vuole essere in primo luogo la testimonianza, la memoria culturale e storica di un evento straordinario, 'Le Orestidi di Gibellina', che da oltre 35 anni raccontano all'Italia e al mondo una Sicilia diversa dai luoghi comuni»; un ricordo e un omaggio al senatore Ludovico Corrao, «taumaturgo di questa storia, – avverte Martini – l'uomo, l'intellettuale che anche in condizioni avverse ha saputo costruire questa splendida realtà che nacque quasi come una sfida al vuoto culturale e dal dramma sociale seguito alla tragedia del terremoto ed è diventata un simbolo potente di riscatto e di rinascita».

Quale tipo di investigazione, nel rispetto del rotore della cronologia, è stata dischiusa alla visione intellettuale? Ci sono parole pronunciate da Wilhelm Dilthey, il filosofo che ha consegnato il suo primato ai *fatti* emersi dalla Storia, colui il quale nella sua opera *Esperienza vissuta e poesia* ("Das Erlebnis und die Dichtung", 1906) avverte di come volesse investigare e «in qual modo elementi di cultura del tutto dispersi vengono formati a totalità nell'officina di uno spirito individuale significativo, (e) in qual modo questa totalità rifluisca nella vita reagendovi». Un vantaggio notevole, per il filosofo di Wiesbaden, è offerto, appunto, dall'interiore flusso della poesia; un vantaggio metodologico adatto a «mostrare con peculiare trasparenza gli accadimenti storici, i processi psichici che da quelli sono sgorgati», vale a dire esaminare, attraverso il magnifico cammino segnato da Lessing, Goethe, Novalis ed Hölderlin, la «vita storica dell'anima».

Di certo tanta anima aleggia, e s'è condensata, per quanti hanno percorso e percorrono l'eccitante atmosfera pericorporea degli incontri immersi nell'alveo delle Orestidi. Un 'alimento' spirituale, sottolinea il Presidente dell'Istituzione, Calogero Pumilia in premessa al volume, mettendo così in evidenza come tutto ciò trovi il suo nucleo germinativo nei 'fatti': dalla politica alle guerre, dalle atrocità insite nelle violenze etniche: estenuanti momenti di dolore perpetrato in ogni fase della nostra storia contemporanea e troppo spesso giocato sull'ambiguità sociale e geopolitica dei termini Occidente/Oriente. Fatti, ordunque, in cui la posizione focale della poesia, in quell'acuta modalità critica versata in "Belfagor" da Luigi Russo – nel suo leggere i testi dei poeti risorgimentali, – poggia, e di certo non ultimo tra i fattori, negli accadimenti vivi della Storia, nel fuoco più profondo delle passioni politiche.

L'asserzione di Francesca Corrao ben centrata sulla espressione *Odissea*, accende di luce questa «parte integrante del bagaglio culturale del Mediterraneo» in cui essa è il testo – si rileva – «che ha ispirato molti artisti e studiosi di diverse culture, come il nostro Giambattista Vico, il filosofo napoletano del XVIII secolo che ha riconosciuto nell'opera il racconto corale dei diversi popoli mediterranei»; d'altronde il forte impatto epico dei poemi omerici li collocano, – mutuando l'osservazione del grande bizantinista Bruno Gentili – come imprescindibili monoliti della conoscenza e che ci piace visualmente osservare nel vibrante mediterraneo *Paesaggio con monoliti* di Francesco Palmieri.

Possiamo affermare in qual maniera la geografia, incistata nel grande poema del IX-VII sec. a. C., pur nella molteplicità territoriale del bacino mediterraneo e nella restituzione dell'articolata scelta interculturale fiorita tra varie terre e miti, si configuri con la patria di Odisseo, l'isola ionia di Itaca del regno dei Cefaloniti, a costituirne una sorta d'iconema dell'arcipelago Eptaneso, bersaglio centrale e privilegiato del tutto, metafora del viaggio, della conoscenza *tout court*, del nocciolo ben interrato e germinante dal quale attinge maggiore consistenza anche il poema dantesco. Sì, Itaca è nostro incontrovertibile calco, la nostra forza, la spinta affinché si possano superare gli ostacoli distribuiti nel nostro esistere affinché il nostro consistere cambi, si riappropri dei valori indefettibili, ogni qualvolta si renda necessario, o se ne avverta il pericolo d'una mancanza.

Quindi, assolutamente opportuno il titolo confezionato da Francesca Corrao in cui, l'apertura del termine 'Approdo' identifica il segno preciso del *nóstos*, il richiamo proveniente dalla conquista dei saperi, dalla loro fertilizzazione nel vasto contesto di realtà antropologiche dissimili, o accoglie i cammini d'una mitografia in cui riversare e rigenerare cosmologie e parole, battaglie e conquiste, mutazioni e destino. Tutto ciò ci è stato riconsegnato dalla inesauribile fascinazione e indiscusso valore del poeta neogreco Costantino Kavafis nel momento in cui incide col suo verso (qui nella traduzione di Margherita Dalmati) questo territorio primario col dono del viaggio, vero e proprio cristallo della conoscenza: «*Itaca ti ha dato il bel viaggio, / senza di lei mai ti saresti messo / in viaggio: che cos'altro ti aspetti? / E se la trovi povera, non per questo Itaca ti avrà deluso. / Fatto ormai savio, con tutta la tua esperienza addosso / Già tu avrai capito ciò che Itaca vuole significare*». E, in particolare, la Grecia è tra le civiltà in cui gli scambi fertili sono intensi e ardenti proprio in virtù del suo portato poetico, e ancor più in quanto è stata capace di consegnarci, attraverso la esposizione dei fatti, una parola scritta e cantata pronta, come chiarisce il siriano Adonis, di 'svelarne il fuoco'. Una poesia che Francesca mostra e dimostra, nell'ampio scenario del volume (esteso documento del "fare"), come nutrire il dolore, come lenirlo, in che modo leggere le ferite, lo scoramento, la discesa agl'inferi, la forza del riscatto. E un greco, il Nobel Giorgos Seferis, con la poesia "Alla maniera di G. S." – (nella raffinata quanto empatica traduzione del grecista e filologo Enrico Livrea), – narrando gli amari ricordi della Catastrofe dell'Asia minore riconfigurava, nella lontana primavera del 1936, mentre si era in attesa che la motonave Aulis salpasse, gli occhi dei profughi e nei propri occhi, il senso del *nóstos*: «*Nel frattempo, la Grecia viaggia, eternamente viaggia, / e se vediamo il mar Egeo fiorire di morti, / sono quelli che vollero afferrare la grande nave a nuoto, / quelli che si erano stancati di aspettare le navi che non possono muoversi, / l'Elsi, la Samothraki e l'Ambracico. / Sibilano le navi ora che si fa sera al Pireo, sibilano, sempre sibilano, ma non si muove alcun argano, / nessuna catena luccica bagnata nell'ultima luce che tramonta, / il capitano resta pietrificato fra il bianco e l'oro. / Dovunque mi porti il mio viaggio, la Grecia mi ferisce: / cortine di monti, arcipelaghi, nudi graniti... La nave che viaggia si chiama AGONIA*». Un'*agonia* che agita il Mediterraneo tutto, dai Poemi omerici e sin dalle terre di Gilgamesh, in una circolarità che investe terre e imperi, civiltà, popoli e oscure tribù.

Nell'oggi tali situazioni agoniche caratterizzano purtroppo vaste aree della sponda orientale: l'impovertimento del concime inter-civiltà, la radicalizzazione su problemi etici, la visione di un eurocentrismo autoreferenziale, porta a dimenticare quanto dei temi tra le due sponde siano commisti da un vivido, incancellabile e antico meticcio. L'Alessandria d'Egitto di Kavafis è anche quella di Ungaretti, e il bagaglio omerico coincide con tutta la morfologia e la geologia del bacino mediterraneo, del rostro poderoso del continente africano sulla zolla europea, dei commerci, delle fondazioni, delle distruzioni, delle lacrime. La poesia, osserva Francesca Corrao, «può superare le barriere, riesce a trasformare la realtà più lontana in una metafora comprensibile»; è un «incontro che favorisce lo scambio e la conoscenza grazie al confronto tra le diverse esperienze poetiche e le concezioni estetiche».

Una poesia, rientrando nello spirito critico e poetico di Yves Bonnefoy, fondamentale per un modello di rinnovata umana restituzione «alle cose, fra le quali viviamo, e agli esseri con cui viviamo», cioè un dar «pienezza della loro presenza a se stessi». Una matura *pienezza* assegnata in prima istanza alle periferie del mondo. Qui: nelle aree periferiche del sud d'Europa, nel Nord del mare Africo, si opera,

in un *continuum*, una maturazione, un distillato dei rumori del pianeta che, partendo dalla materia della terra, s'imprime nei popoli, nella loro cultura, nella loro etica, nella loro postura estetica. Una 'restituzione' di quel "suono del senso" (cui fa cenno Francesca) e di cui parlava Robert Frost, per una poesia la cui posizione sin dagli estremi confini, può esercitare «una salutare funzione contagiosa di allarme e speranza – secondo Zanzotto – rispetto alla Babele del presente».

Nella sua icasticità d'espressione, ed anche nella sua domestica risonanza, il "Voi siete stati sempre qui..." parole pronunciate da Ludovico Corrao, in prolusione al Convegno del 1991 "Segni di guerra parole di pace", commuove proprio per quell'avvicinarci a quella rinascita dalle ceneri della 'città' di Gibellina (città in quel senso leggibile che ritroviamo ancor vivide nelle *Città del mondo* di Elio Vittorini, ineludibile espressione di un'epopea del luogo, dell'uomo e della sua storia). Ma ancor più ci riconsegna l'idea d'una rinascenza che Ludovico Corrao ha sancito col riconoscimento dell'*altro*, quell'altro grazie al quale «se questa città è risorta lo deve ai poeti e agli scrittori, lo deve alla cultura».

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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).

Un crocifisso. Ipotesi di un bozzetto di Anton Van Dyck



Anton Van Dyck, Crocifisso (collezione privata)

di *Paolo Giansiracusa*

Il Crocifisso, che il presente studio classifica come bozzetto dell'opera finita conservata al Museo Nazionale di Capodimonte (Napoli), ha la freschezza pittorica tipica degli studi preparatori. La pennellata infatti non indugia nei dettagli ma scorre veloce al fine di modellare l'incarnato anatomico, costruire il panneggio che copre i fianchi del Cristo, creare il fondale che, con bagliori inquietanti, riempie la parte alta del dipinto.

L'impostazione è identica a quella del dipinto partenopeo. La testa del Cristo morto, reclinata e sfuggente all'indietro, non lascia dubbi sulla connessione compositiva rilevabile tra i due dipinti. Parimenti dicasi per il corpo longilineo e affusolato, per il torace stretto e ben tornito, per le gambe in cui la tensione muscolare ha ceduto il posto alla morbidezza della carne. Anche le proporzioni dimensionali tra l'altezza e la larghezza delle due opere fortificano l'ipotesi dello stretto legame e della consequenzialità esecutiva.

Che il dipinto in esame possa essere un bozzetto preparatorio di Van Dyck si evince dalla celerità esecutiva, dalla pennellata costruttiva che scorre fluida sul supporto telare manchevole della consueta spessa base di imprimitura. A ben guardare si scorge la trama della tela. L'ipotesi del bozzetto, qui sostenuta, esclude che possa trattarsi di una replica dell'artista perché non ha i requisiti tecnici necessari (come ad esempio la pennellata lenta, il segno costruttivo, le velature morbide e i tonalismi provocati dalla luce); esclude altresì che possa trattarsi di una copia dei seguaci del maestro poiché di norma le copie hanno pressappoco le dimensioni dell'archetipo di riferimento. Va detto altresì che nelle copie sia il disegno che il colore, sia l'anatomia che la prospettiva...rispondono ai criteri della bella copia. Tutto deve essere *perfettino, pulitino, precisino*. Chiaramente non è il nostro caso. Siamo davanti ad un bozzetto eseguito con maestria, inventando in libertà un modello iconografico, senza badare a sbavature o a imprecisioni formali.

La postura strutturale, la forza espressiva

La postura del Nazareno Crocifisso risponde ai criteri di drammaticità espressiva tipici del barocco. Il Cristo è il nodo significativo di un vortice in cui il vento della terra e la tempesta del cielo chiudono

il dramma della sua vicenda umana. La Croce sembra affondare sul lato sinistro della tela come ad essere inghiottita dalla luce che avanza dal fondo. Anche il cartiglio con le iniziali di *Iesus Nazarenus Rex Iudeorum*, sembra avvolgersi e poi strapparsi dentro il vortice della tempesta. Il fondale cupo sembra come incorniciare la figura esile, longilinea, del Cristo, ritagliandone i contorni e conferendogli in tal modo un maggior senso di solitudine. In alto lo squarcio di luce potenzia la forza espressiva dell'opera, consentendo allo sguardo di cercare un luogo di speranza, oltre la "parete" tetra del fondale. Oltre le nuvole, che sembrano ribollire in un sovrapporsi di forme dinamiche, un raggio luminoso proiettato dall'Empireo conforta il Cristo. Egli, secondo la profezia, lascia per sempre il fango del peccato e risorge dentro l'aurora della speranza.

Un altro Crocifisso, con molte affinità, eseguito negli stessi anni

Il bozzetto in esame si inquadra all'interno del vasto numero di Crocifissi e Crocifissioni che Van Dyck eseguì negli anni venti del Seicento. Allo stesso gruppo appartiene anche il Crocifisso del Palazzo Alliata di Villafranca (1624-25), a Palermo, città in cui l'artista fu presente tra la primavera del 1624 e il mese di settembre dell'anno successivo. Anche l'opera di casa Alliata ha molte affinità con il nostro bozzetto. Alcune lievi differenze nella postura della testa e nel modellato del torace, lasciano immaginare tuttavia che esso sia il risultato di una ulteriore evoluzione compositiva raggiunta dall'artista (olio su tela, cm. 101×75). L'opera palermitana, in concomitanza ai recenti restauri, è stata studiata da Pierfrancesco Palazzotto-Mauro Sebastianelli, *Anton Van Dyck e il restauro sulla Crocifissione Villafranca di Palermo*, Congregazione Sant'Eligio, Museo Diocesano di Palermo 2012.

Il colore

Il colore predominante del bozzetto è caldo; l'artista ha "ricavato" le cromie necessarie della terra e del fuoco. Il racconto della morte e la presenza della tempesta, che ne accompagna il passaggio, non possono che essere tracciati con la matericità dell'ocra e le trasparenze vibranti della luce di un fulmine.

Il corpo del Cristo tende all'olivastro e ciò per la resa realistica della carne spenta dalla morte. Questa scelta cromatica è derivata dai dipinti della maniera tardo rinascimentale. Il lenzuolo avvolgente e il cartiglio rimandano al bianco della purezza "ferito" dalle pieghe o dallo strappo. Niente nel bozzetto è sereno, ogni dettaglio è espressione di drammaticità. Ciò cala l'opera nel cuore dell'espressione barocca dove la violenza dei chiaroscuri e la forza del gesto delineano i caratteri di un nuovo linguaggio artistico.

L'autenticità del bozzetto e la datazione

Il bozzetto in esame va guardato insieme all'archetipo definitivo del Museo Nazionale di Capodimonte, ciò per comprendere la relazione compositiva che c'è tra le due opere. Il bozzetto è l'inizio di un'idea, l'opera definitiva è invece la sostanza di una compiutezza maturata nella fase esecutiva.

L'autenticità è legata alla fluidità del colore, all'assenza di ripensamenti, alla mancanza del supporto di preparazione, alla genuinità espressiva. La datazione dell'opera viene legata al dipinto partenopeo che unanimemente viene assegnato agli anni 1621-25. In considerazione del fatto che il dipinto in esame viene qui considerato bozzetto dell'opera di Capodimonte, la sua esecuzione deve essere calata nello stesso periodo.

Altri Crocifissi dipinti da Anton Van Dyck

Il Crocifisso di Van Dyck, concepito come soggetto sacro destinato alla devozione privata, ebbe molta fortuna, tant'è che l'artista e i suoi seguaci dovettero eseguirne numerose repliche. I Crocifissi che nella struttura compositiva più si avvicinano al nostro dipinto, oltre a quello di Capodimonte, di cui sembra essere il bozzetto preparatorio, e a quello di Palermo, sono i seguenti: Collezione (già) Henry Auguste de Chalvet; Gallerie dell'Accademia, Venezia; Sotheby's, New York; Chiesa di Notre Dame, Bruges; Collezione (già) Bentinck Thyssen; Museo Filangeri, Napoli; Lourdes (già), Brighton; Collezione Edoardo Dello Sisto, Roma; Chiesa di San Zaccaria, Venezia. Si tratta di opere di piccole e medie dimensioni destinate alla devozione delle famiglie nobili della prima metà del Seicento.

Il momento colto dall'autore è quello suggerito dal Vangelo di Luca (23, 44-46): *Era verso mezzogiorno, quando il sole si eclissò e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio. Il velo del tempio si squarciò nel mezzo. Gesù, gridando a gran voce disse "Padre nelle tue mani consegno il mio spirito". Detto questo spirò.* Il Cristo è raffigurato proprio nel momento in cui rivolge lo sguardo al cielo per ricongiungersi all'Energia creativa dell'Universo. La natura umana, come un involucro non più palpitante di vita, resta inchiodata all'umile legno; la dimensione divina invece si abbandona alla volontà dell'Eterno.

Il Crocifisso e la Riforma Cattolica

La Riforma Cattolica determinò un cambiamento di rotta nei caratteri formali ed espressivi dell'arte sacra. Il *Discorso intorno alle immagini sacre* del Cardinale Gabriele Paleotti, maturato in seguito alle nuove disposizioni della Chiesa, incise radicalmente in tutte le rappresentazioni riferibili al nuovo e al vecchio testamento, nonché in quelle relative alla devozione per i santi. L'arte della Chiesa controriformata doveva rivolgersi al popolo, doveva emozionare la massa, doveva spingere alla preghiera, alla meditazione, alle buone azioni.

Pertanto, nel caso del Cristo Crocifisso, la croce non regge un Dio assente, estraneo al pianto del popolo. È significativa in tal senso la produzione artistica dei due fraticelli scultori di Petralia Soprana, Umile e Innocenzo, i quali nella prima metà del Seicento dotarono le chiese francescane di immagini tese a raccontare la sofferenza, il dramma, il martirio del Cristo in croce. Gli artisti del Seicento, pronti a seguire il dettato della Riforma Cattolica, popolarono gli altari con immagini terrene, utili a rappresentare in maniera realistica la quotidianità. La pittura abbandonò le forme ideali, il colore terso, la luminosità totale di Raffaello e scelse i propri modelli nel popolo, dando spazio ai chiaroscuri violenti dell'esistenza e al dinamismo delle passioni. Si veda in tal senso la produzione pittorica del Caravaggio.

Le forme non sono più statiche ma vorticosi, il colore non è più pulito ma impresso di umanità, gli spazi non sono più luoghi ideali ma attraversamenti di sofferenza. Il messaggio della Chiesa rinnovata fu compreso e accettato anche dagli artisti fiamminghi che operarono per lungo tempo in Italia. Peter Paul Rubens e Anton Van Dyck furono infatti tra i maggiori artefici del nuovo indirizzo espressivo. Eliminando le ferite, i sanguinamenti e le tumefazioni tanto cari agli artisti di ispirazione francescana, senza rinunciare alla resa realistica, rappresentarono il dramma del Cristo evitando di eccedere nel sensazionalismo formale. I Crocifissi dipinti da Van Dyck sono pertanto espressione di un realismo che invita alla preghiera, alla meditazione e al pentimento.

Buona parte delle numerose versioni del suo Crocifisso fu destinata alla devozione domestica, agli spazi della preghiera dei nobili del tempo. Se il popolo del Seicento poteva piangere e pentirsi ai piedi dei Crocifissi lignei sanguinanti collocati negli altari delle chiese, i nobili potevano riflettere e pregare davanti alle piccole tele di Van Dyck in cui il Cristo, abbandonando il luogo terreno cerca il cielo dell'Empireo verso il quale ognuno vuole procedere.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

La bibliografia riguardante l'attività artistica di Van Dyck è vastissima. Il presente studio, teso a comprendere la qualità e l'autenticità dell'opera in esame, ne omette l'inserimento. Tuttavia vengono segnalate pubblicazioni utili a rintracciare i riferimenti bibliografici del testo.

Erik Larsen, *L'opera completa di Van Dyck (1613-1626)*, Milano 1980. Sono pertinenti all'argomento trattato le schede 377-378-379-380-381:112-113.

Pierfrancesco Palazzotto-Mauro Sebastianelli, *Anton Van Dyck e il restauro sulla Crocifissione Villafranca di Palermo*, Congregazione Sant'Eligio, Museo Diocesano di Palermo 2012.

S.J. Barnes, N. De Poorter, O. Millar, H. Vey, *Van Dyck. A Complete Catalogue of the Painting*, New Haven, Londra 2004.

Paolo Giansiracusa, *Giovanni Pintorno (Fr. Umile da Petralia Soprana) e la ricerca anatomica nel Seicento*, in *Quaderni del Mediterraneo*, n.14: 389-409, Siracusa 2014.

Paolo Giansiracusa, *La scoperta di un Crocifisso inedito di Fr. Innocenzo da Petralia*, in *Quaderni del Mediterraneo*, n.15: 261-270, Siracusa 2016.

Gabriele Paleotti (Card.), *Discorso intorno alle immagini sacre et profane diviso in cinque libri*, Bologna 1582.

Paolo Giansiracusa, Storico dell'arte, Professore Emerito Ordinario di Storia dell'Arte nelle Accademie di Belle Arti. Già Docente di Storia dell'Arte Moderna e Contemporanea alla Facoltà di Architettura dell'Università degli Studi di Catania. Componente dell'Istituto Nazionale del Dramma Antico, Siracusa-Roma. Direttore del M.A.C.T. Polo Museale d'Arte Moderna e Contemporanea di Troina. Fondatore e Direttore della Rivista Nazionale "*Quaderni del Mediterraneo*".

Nel viale della sera



Gangi (ph. Nino Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

Un cane sfinito, un olivo centenario seccato, un cavallo d'estate sotto il suo tiro, un uomo che indugiava sul limitare, abbarbicato all'albero come a volere trasformare per sua magia le foglie caduche in sempreverdi. Tutti più o meno rapidamente passati dall'altro lato.

Sì, la vecchiaia. Ad un certo punto della vita ci si imbatte nel disagio del sentirsi irridere perché si sta per entrare in quel mondo in cui i ragionamenti sono traballanti, da meningi stanche. Senza il coraggio dei grandi letterati che la sottendono nei loro scritti oppure ne parlano come se discorressero di un'amica sincera, di qualcuno o qualcosa dalla quale rifugiarsi per un conforto fugace e inefficace.

Quando ognuno imbecca il proprio viale della sera non sa quanto sarà lungo, se sarà costellato di guai oppure leggero. «Caro Cefalo – scriveva Socrate – provo davvero un grande piacere a discorrere con le persone molto anziane. Credo infatti che da loro ci si debba informare, in quanto ci hanno preceduti su una strada che forse anche a noi toccherà percorrere, come sia quella strada: se aspra e dura oppure facile e agevole. E appunto vorrei proprio sapere da te, poiché ormai sei giunto a quell'età». Morire presto – si chiede James Joyce in *Gente di Dublino* – è «meglio che lasciarsi uccidere dal tempo e dalla vecchiaia, mentre la neve scende stancamente su Dublino, ricoprendo i vivi e i morti».

Insomma, non riusciamo a capire quale vulgata del calendario decide sulla vecchiezza, malgrado i numerosi *De senectute* – da Cicerone a Nberto Bobbio – sino alla *Senilità* dell'ultimo Ottocento e del Novecento. Una definizione del concetto di anzianità – da 65 anni a 75 anni – si attribuisce a Otto Von Bismarck e ancora si adatta «alle performance fisiche e mentali dell'uomo e della donna di Paesi sviluppati e alla situazione demografica della popolazione italiana». Tentativi. Modalità per raggiungere una risposta seria al problema della vecchiaia.

Un terzo della popolazione italiana è composto da ultrasessantenni che hanno davanti ancora pezzi di vita. È una conquista o una condanna? Perché sia una conquista bisogna liberarsi di quelle «finte verità mai verificate ma consolidate che ci rendono pavidi e conformisti. Sono le sbarre della gabbia che imprigiona il terzo e il quarto tempo della nostra carriera di esseri umani». Non ricordo chi lo abbia detto ma avrebbe potuto dirlo chiunque. Come questo Pirandello: «C'è un oltre in tutto. Voi non volete o non sapete vederlo». Sì, c'è: intorno al Tempio della Concordia; come se la sua «distillata aria di senilità l'avesse protetta dal Tempo».

Ma riflessa nel mito vi è l'emarginazione della vecchiaia estrema, in cui finisce il dialogo, i lamenti diventano un fastidioso sonoro. Il disagio. La famiglia deve sopportare il desiderio di segregazione. E infine il sollievo della scomparsa. L'arrivo di una morte che ha tardato per l'efficacia della medicina, capace di prolungare la vita senza conservare la lucidità di mente.

Ma c'è chi pensa e scrive in maniera più decisa su facebook. «Incredibile, vogliono vendere il rimedio (Cardione, toccasana concepito in Italia n.d.r.) in Italia ad un prezzo di soli 39 euro mentre noi lo stiamo mandando all'estero! Tutto il mondo è pronto a pagare qualsiasi prezzo persino 3.200 euro per pezzo. Nessuno vuole morire di ictus o infarto. E loro stanno per vendere a 39 euro! A chi. A quei dannati mendicanti che non servono a nessuno. Operai che non creeranno mai nulla di utile. E anche ai pensionati. Perché? Sono del tutto inutili: lasciateli morire. Se non sarà la pressione o il cuore dolorante, allora li ucciderà qualcos'altro».

Il 23 luglio scorso si è scoperto che Carmela Guidotti e tutta la direzione del Dipartimento farmaceutico sono stati licenziati ed è stata lanciata una revisione. Carmela Guidotti era vicepresidente dei farmacisti italiani. Licenziata con scandalo insieme a tutta la leadership. Le sue terribili farneticazioni, alle quali nemmeno un governo abbastanza a destra ha potuto rimanere inerte, lasciano intuire che cosa abbiamo sotto camici bianchi, sorrisi standard, mezze maniche e altra gente. E se questo principio umanitario la signora licenziata non l'avesse pubblicato su FB?

Insomma, sono cattivi pensieri che aggrediscono noi indifesi anche quando ci dedichiamo alla veduta del firmamento e alla ricerca delle costellazioni sul limitare dell'oblio: Orione con la sua splendente cintura si vede anche d'estate? e Cassiopea, la bella Cassiopea quasi a perpendicolo sulla nostra Prima Stella con tutte le sue luci disposte a forma di M oppure di W a seconda delle stagioni? Divaghiamo. Non sappiamo – o non vogliamo – rispondere all'ultimo quesito luminosamente posto da Cassiopea. Vuole dirci mirabile, magnifico, ovverosia prodigioso, oppure darci un avvertimento gentile ma preciso sulla destinazione alla quale tentiamo di sfuggire? Perché nemmeno con la ragione troviamo uno spazio per i colori splendidi come l'oro, l'azzurro, il rosso e la porpora delle piume di quell'aquila reale mai vista: l'Araba Fenice. Solo nei miti quest'uccello arde, muore e rinasce, noi mortali sappiamo che c'è in qualche posto del mondo con i suoi 500 anni di durata prima di bruciare e rinvenire. E forse cerchiamo quei suoi colori invisibili sotto le bizzarre coloriture dei volatili di passo, stanziali o migratori, insomma quelli che al mattino volano via dai pini dagli eucalipti e dalle effimere acacie.

In un luogo di campagna ci si addormenta e ci si sveglia nel suono ritmato e preciso di tutta una popolazione poco visibile. E sembra che segua un turno che va dal frinire della cicala al monotono “chiu” dell'assiolo. Un qualcosa che nei pomeriggi d'agosto firma un armistizio che ci porta a interrogarci sul vero colore delle campanule vibranti al primo refolo di ponente. Viola o azzurro intenso entrambe tinte al di fuori della tavolozza di Triscina e della oramai semisconosciuta Gaggera, la hazzèra di ogni paese che fu musulmano. Davanti alle campanule in attesa del loro raggrinzirsi sino alla sobria pseudo estinzione che accompagna il calar del sole: insomma, una morte apparente anche questa perché la campanula alle prime luci del giorno riprende colori e vita così come li aveva lasciati la sera prima. La “buona vecchiaia” diventa un'amante che rosseggia, avvampa e si strugge nel suo consumarsi senza le speranze di nessuna Fenice.

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.

Passato, presente e futuro nell'esperienza dei migranti



di *Dario Inglese*

L'incontro con l'alterità ha inevitabilmente a che fare con il tempo. È, questa, un'affermazione insieme banale e controintuitiva: “banale” perché è evidente che il rapporto con l'altro sia sempre storico e accada, dunque, in tempi e momenti determinati; “controintuitiva” perché, quando ci posizioniamo fuori dal recinto dell'indagine storiografica, la relazione interculturale implica l'idea del movimento nello spazio e dell'attraversamento di confini fisici.

Se ci riflettiamo con attenzione, però, notiamo subito come la dimensione temporale abbia un peso determinante quando ci si avvicina alla diversità culturale: ad incontrarsi (o scontrarsi) sono anche temporalità differenti, ovvero le idee sulla natura del tempo attraverso le quali ogni società definisce sé stessa rispetto alle altre. La sfera del tempo, infatti, plasmando quotidianamente l'esperienza degli esseri umani, è un elemento fondamentale in qualunque costruzione sociale: uno dei mattoncini dell'incessante lavoro di rappresentazione di sé e del mondo.

Soffermiamoci brevemente, ad esempio, sui modi in cui la modernità occidentale ha cercato di conoscere i popoli con cui è entrata progressivamente in contatto; modi in cui, come ben evidenziato da Michel Foucault, “volontà di sapere” e “volontà di potere” si sono irrimediabilmente intrecciate. Quando l’espansione politico-militare europea ha gettato le basi per lo sviluppo di una disciplina scientifica dell’alterità – l’antropologia culturale – uno dei primi quadri teorici approntati per inquadrare la diversità è stato quello dell’evoluzionismo: le culture altre, paragonate arbitrariamente all’Inghilterra vittoriana (scelta altrettanto arbitrariamente come apice dell’Occidente), non erano soltanto distanti nello spazio ma venivano altresì posizionate in stadi temporali più arretrati rispetto al corso della Storia di cui l’Europa si considerava orgogliosa avanguardia.

Anche dopo la crisi dell’evoluzionismo e la fioritura di indirizzi disciplinari meno interessati all’indagine diacronica (funzionalismo e strutturalismo) o comunque più sensibili alla sfera del significato sociale e simbolico (antropologia interpretativa e postmoderna), lo sguardo sull’alterità è rimasto sostanzialmente, spesso inconsapevolmente (giacché una sorta di neutralità epistemologica ha avvolto il “problema-tempo”), *asincrono*: per quanto non più “primitivi”, collocati cioè nei gradini più bassi della scala evolutiva, nelle rappresentazioni occidentali veicolate dalla scrittura etnografica gli *altri* hanno continuato ad abitare “bolle temporali” tutte loro. Si prenda, giusto per fare un esempio, il caso degli odierni gruppi di cacciatori-raccoglitori: sebbene oggi nessun ricercatore serio li considererebbe “arretrati” o “selvaggi”, risulta ancora difficile resistere alla tentazione di servirsi di questi popoli per immaginare e ricostruire l’infanzia di Homo sapiens sulla terra (Graeber, Wengrow 2022).

L’uso e l’abuso del “presente etnografico” nelle descrizioni antropologiche, la tendenza a gonfiare le differenze per far provare ai lettori il brivido dello *shock culturale* sperimentato dai ricercatori sul campo, la volontà di presentare oggettivamente universi simbolici lontani da quelli europei hanno allora contribuito a produrre una *distorsione allocronica* in cui l’alterità è stata (e continua in fondo ad essere) posta in un *tempo altro* rispetto al presente di chi produce il discorso antropologico (Fabian 2021). Un atteggiamento, quest’ultimo, che ha avuto parecchi punti di convergenza con il discorso politico-amministrativo e il suo “mito sviluppista” e che è stato fatto proprio anche dal *marketing* quando solletica nostalgie primitiviste negli stressati cittadini euro-americani in cerca di relax: negli *altrove esotici* il tempo scorre lento, i ritmi sono rilassati e più in linea con i *dettami naturali* dai quali i moderni urbanizzati – soggetti civili per eccellenza – si sono irrimediabilmente allontanati.

Ovviamente per comodità mi sono soffermato su un certo sguardo occidentale, ma è evidente come ogni cultura produca peculiari concezioni del tempo per dare forma al proprio sé sociale e al mondo circostante. E come tali temporalità entrino in gioco nel corso della relazione interculturale: per conoscere l’altro, per rappresentarlo, per controllarlo. Il tempo, pertanto, è un concetto decisivo per l’analisi antropologica della contemporaneità e la recente fioritura di studi in merito ne rivela un’importanza direttamente proporzionale all’epoca di incertezza (sociale, climatico-ambientale, politico-economica) che stiamo sperimentando a livello globale.

Un volume edito da Meltemi, *La lotta per il tempo. Temporalità contestate nell’esperienza dei richiedenti asilo in Italia* (2023), ha recentemente affrontato la questione soffermandosi sulle politiche migratorie implementate nel nostro Paese. Partita come un’indagine sull’abitare e il «fare casa» dei richiedenti asilo in contesti collettivi, appartamenti e spazi occupati, la ricerca etnografica condotta da Enrico Fravega, Daniela Giudici e Paolo Boccagni nell’ambito del progetto HOASI (*Home and Asylum Seekers in Italy*) ha visto progressivamente spostare il suo *focus* verso lo studio delle temporalità che emergono nel confronto tra migranti e Paese accogliente. Come ammesso dagli stessi autori nell’efficace conclusione, «cercavamo la casa e le pratiche di *home-making*: abbiamo trovato il tempo». Da una parte, infatti, l’abitare come pratica di conoscenza *del* mondo e appaesamento *nel* mondo si dimostra «un processo spaziale intriso dalle temporalità»; dall’altra, e in senso molto più ampio, la migrazione smette di essere un evento puntuale che impatta solo sulla geografia:

«La migrazione [...] non si compie nel mero attraversamento di uno o più confini. Piuttosto, essa prende forma nel prolungarsi del tempo e nello sviluppo dei percorsi biografici, oltre ad avere un profondo impatto sulle percezioni e sulle esperienze dello scorrere temporale [...]. La migrazione è infatti caratterizzata da una dimensione processuale che si articola attraverso fasi e segmenti temporali molteplici e asincroni».

Da questo punto di vista, il fenomeno migratorio (in tutte le fasi che lo scandiscono: decisione di espatriare, preparazione alla partenza, viaggio, approdo, accoglienza, post-accoglienza) assume i tratti di una vera e propria “lotta per il tempo” – espressione che, non a caso, dà il titolo al volume. Una formula che nelle intenzioni dei tre autori non vuole rinviare tanto a proteste o rivendicazioni strutturate messe eventualmente in atto dai richiedenti asilo per reclamare diritti e affermare la propria soggettività, quanto alla densità dell’*incontro/scontro* tra le concezioni del tempo che plasmano l’esistenza dei migranti nelle strutture di accoglienza e l’attività dei rappresentanti istituzionali italiani che operano sul campo.

Nella relazione di accoglienza, infatti, si confrontano progettualità e finalità differenti, spesso radicalmente differenti: quelle di chi lascia la terra d’origine per fuggire povertà e violenza o *semplicemente*, ma non meno legittimamente, per allargare il proprio orizzonte di possibilità; quelle di chi è preposto alla ricezione dei nuovi arrivati, diviso tra l’adesione formale al discorso istituzionale-burocratico e la concreta implementazione di pratiche che, traslate sul terreno, si caricano inevitabilmente della volubilità (empatie, idiosincrasie) dei rapporti interpersonali.

Il tempo, argomentano gli autori nell’*Introduzione*, non è mai uguale per tutti: al “tempo istituzionale”, quello dei *rituali dell’accoglienza* e dei relativi protocolli, si affiancano il “tempo desiderato” e il “tempo vissuto” dai soggetti migranti. Tale confronto si configura come una continua negoziazione per il “controllo del tempo” che mette in gioco modelli culturali e comportamenti individuali, i quali, a loro volta, si traducono in “strategie” organizzate o più lasche “tattiche” informali (de Certeau 1990). Il tempo del sistema di accoglienza, da questo punto di vista, emerge dall’interazione tra progetti differenti e produce uno scombussolamento categoriale (tanto nei migranti, quanto nella società d’approdo) che lo sguardo etnografico *dal basso* è particolarmente adatto a cogliere.

All’interno dello spazio-tempo della migrazione *passato, presente e futuro* si rivelano per quello che sempre sono (sebbene si faccia finta di non saperlo): *finzioni, costruzioni*. Categorie che non hanno natura oggettiva e universale, ma che sono il risultato della dialettica tra particolari visioni del mondo all’interno di una situazione contingente e in perenne divenire. Precarietà e opacità sono, al di là della retorica ufficiale, i tratti caratteristici dell’accoglienza italiana: a partire da questi aspetti, sostengono gli ideatori del volume, prende forma tanto la *scansione temporale* dei migranti che percorrono l’iter per l’ottenimento della protezione internazionale, quanto la *cronologia burocratica* che produce, anche quando formalmente le integra, soggettività segregate rispetto al corpo nazionale. *Passato, presente e futuro*, allora, perdono quell’aura di concretezza che rivestono nel senso comune e si strutturano incessantemente a partire dal *qui e ora* dell’accoglienza in una costante disputa tra le *agencies* migranti e il paese ricevente.

Il *passato* vive (e rivive) nelle esperienze pregresse dei migranti, ma prende effettivamente forma nella produzione di *buoni racconti*: vie di accesso privilegiate alle storie di vita dei richiedenti asilo in vista dell’inserimento nella società ospite. Si tratta di un processo in cui l’esercizio della memoria, lungi dall’essere un atto privato che va soltanto portato alla luce pubblica, emerge come una costruzione intersoggettiva: una co-costruzione in cui il passato traumatico dei migranti, per essere davvero *efficace*, deve essere adeguato, con l’aiuto di figure *ad hoc*, alle coordinate retorico-formali della cultura narrativa e giurisprudenziale italiana.

Il *presente*, da parte sua, si configura come una dimensione totalizzante che tende a protrarsi indefinitamente: esso permea la quotidianità dei richiedenti asilo chiudendoli in una bolla di cui si fatica a scorgere la fine. Il dispositivo dell’accoglienza, infatti, è contraddistinto da tempi dilatati, sovente incomprensibili e schizofrenici, che impattano anche sulla fruizione degli angusti spazi abitativi e lavorativi: attese infinite, brusche accelerazioni, improvvisi rallentamenti; soste

prolungate, spostamenti affrettati. Scansioni orarie pianificate dall'alto e fruizione controllata degli spazi che spesso generano la sensazione di "perdere tempo" e da cui spesso si cerca di uscire proprio tirandosi fuori dal *soffocante abbraccio istituzionale* per entrare nell'informalità/illegalità.

Il *futuro*, infine, assume le sembianze di una chimera che sembra allontanarsi quanto più si pensa di avvicinarvisi: un orizzonte grottesco in cui la "capacità di aspirare" (Appadurai 2014) degli asilanti deve fare necessariamente i conti con la *precarietà strutturale* e le mille restrizioni che disciplinano lo spazio-tempo dell'accoglienza.

Il volume di Fravega, Giudici e Boccagni sviluppa questi aspetti in cinque capitoli (più un'*Introduzione* e delle *Conclusioni*) che mettono in evidenza le contraddizioni della politica migratoria italiana e i diversi *timescapes* in essa prodotti. I tempi della vita quotidiana, affermano gli autori, «si rivelano un campo di battaglia in cui le esigenze di controllo sociale e amministrativo degli enti gestori si scontrano e sovrappongono con le esigenze di auto-organizzazione delle persone accolte».

Dopo un inquadramento teorico sui contributi socio-antropologici allo studio del tempo (*Capitolo primo*), l'approccio etnografico da essi adottato indaga lo iato tra la ricerca di indipendenza dei richiedenti asilo e la sostanziale "infantilizzazione" cui l'azione di cura/controllo istituzionale invece li confina (*Capitolo secondo*); lo scarto tra "tempo narrato", "tempo taciuto" e "tempo vissuto" e il loro reciproco influenzarsi (*Capitolo terzo*); l'ambiguità di un "tempo presente-assente" di cui si fatica a scorgere il senso, tanto nella percezione dei migranti quanto in quella di molti operatori sociali (*Capitolo quarto*); la faticosa ricerca di orizzonti di possibilità nel "tempo sospeso" dell'accoglienza (*Capitolo quinto*). Evidenzia, soprattutto, come la scarsa attenzione alla dimensione temporale propria del discorso politico-amministrativo sia sostanzialmente responsabile della marginalità cui i migranti vanno incontro dopo l'approdo: durante il tortuoso iter di riconoscimento della protezione internazionale in qualità di "vittime" (da curare e controllare) prive della libertà di pianificare autonomamente il proprio avvenire e, per i *più fortunati*, nel passaggio dall'identità di richiedenti asilo a quella di "perturbanti" *immigrati regolari* che devono inserirsi, adesso sì in piena autonomia e senza alcuna assistenza, nel tessuto socio-economico nazionale.

Il vero merito del testo, tuttavia, riposa altrove: nel riconoscimento che «il tempo della migrazione non è limitato a quello del viaggio, o al semplice attraversamento di una linea di frontiera. Esso si estende ben oltre, ibridandosi con quello dell'accoglienza e del radicamento» I contributi dei curatori, infatti, fuggono logiche binarie e schematiche letture culturaliste (ennesima riproposizione dello schema *Noi Vs Loro*) per riconoscere, al contrario, come le visioni dello spazio-tempo che entrano in relazione nella macchina dell'accoglienza finiscano comunque con il produrre emergenze temporali nuove e spazi di agibilità inediti. Da questo punto di vista, stando attento ad evitare le trappole cognitive di certo *wishful thinking* quando si evidenzia l'emersione di margini di autonomia all'interno di oggettivi sistemi di coercizione, attraverso l'analisi delle pratiche, dei comportamenti e delle parole di migranti e operatori (volontari, psicologi, assistenti sociali), il volume coglie bene il rimescolamento delle categorie temporali proprio di questa fase della contemporaneità.

Se la modernità ci ha abituato a separare nettamente *passato*, *presente* e *futuro*, il mondo odierno, con le sue catastrofi e le sue crisi, ci chiede invece di riconsiderare questi concetti. Pensare il tempo – ha scritto non a caso Marc Augé – rappresenta oggi una sfida e una necessità:

«Una sfida, perché ogni cosa ci suggerisce o vuole farci credere che viviamo in un sistema che si colloca definitivamente al di fuori della storia. Una necessità, perché il tema della fine della storia che nega la speranza ai tanti esclusi del sistema globale oggi esistente, è portatore di tutte le violenze» (Augé 2020: 63).

La lotta per il tempo di Fravega, Giudici e Boccagni intercetta allora un filone di indagine, già particolarmente vivace fuori dai confini italiani, sempre più decisivo per la comprensione degli scenari prossimi venturi. Ci spinge a rivedere il nostro rapporto con l'alterità e, soprattutto, a far luce sugli ingranaggi più nascosti della nostra società. Un compito, questo, che non possiamo più permetterci di rimandare.

Riferimenti bibliografici

Appadurai A. 2014, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Augé M. 2020, *Che fine ha fatto il futuro?*, Eleuthera, Milano.

Certeau, M. de. 1990, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

Fabian J. 2021, *Il tempo e gli altri*, Meltemi, Milano.

Fravega E., Giudici D., Boccagni P. 2023, *La lotta per il tempo. Temporalità contestate nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia*, Meltemi, Milano.

Graeber D., Wengrow D. 2022, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano.

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*.

Vittorio Ziino ingegnere e architetto



Vittorio Ziino

di Antonietta Iolanda Lima [*]

Il 28 settembre del 1910 Vittorio Ziino nasce a Palermo. L'abitazione è un palazzo progettato da Nunzio Ziino, prozio, in via Dante 53. Il nonno giurista è un principe del foro, titolare del più prestigioso studio legale di Palermo dove fecero pratica Vittorio Emanuele Orlando, la cui memoria vive anche nel nome dato alla omonima piazza; è sposo di Maria Annunziata, figlia di Agostino Todaro dei baroni della Galia, avvocato ma talmente appassionato delle scienze naturali da occupare nel 1856 la cattedra di Botanica alla morte di Vincenzo Tineo. Successivamente direttore dell'Orto Botanico di Palermo, personaggio significativo nel panorama scientifico non solo italiano, è nominato senatore del Regno nel 1879.

La famiglia in cui Vittorio cresce ha una rara peculiarità: è grande e l'unione, la condivisione, la relazione ne timbrano il carattere, mantenendosi tutt'ora. Articolata e solidale, è in prevalenza costituita da giuristi. Avvocato, Agostino Ziino è il padre di Vittorio. Cresce insieme con i due cuginetti avendo entrambi un anno quando lui giunge nel mondo della vita.

Di appena tre anni, quanto è nella sua natura lo conduce verso il prozio Nunzio, cinquantenne ingegnere. L'intera famiglia abita e vive nel palazzo Ziino, dal 1895 al 1985 quando lo acquista prima l'Enpas e poi il Comune. E di essa il Sant'Anna, sin dalla sua istituzione nel 1894, è la scuola, e quindi anche di Vittorio. Il prozio è già alimento determinante al dar vita alle corde segrete di lui bambino. Si aggiunge presto suor Anna Violantina, una di quelle rare maestre che nel far 'capire tutto' fanno volare la curiosità e l'immaginazione degli alunni.

Sono questi gli anni delle elementari e l'arte entrando con Maria Accascina – storica dell'arte e studiosa dello scenario artistico-culturale del suo tempo – nel quotidiano della famiglia diventa nutrimento di Vittorio e ulteriore e significativa evento per il suo formarsi e divenire, per i quali ulteriore contributo gli viene da padre Fedele frequentando le medie di via Torremuzza, un notevole personaggio, aperto anche lui a una cultura nutrita dai diversi saperi, amante della letteratura e della poesia, poeta.

La lettura diventa compagna del vivere di Vittorio e la musica lo affascina. IL violino è di casa, essendo nobile strumento abituale della madre e la zia, che ne è sorella, è una pianista, e il padre, anche se avvocato, è presidente degli 'Amici della musica'. La sonata di Mozart è la 'ninna nanna' di tutti i bambini di questa grande famiglia. Bella, perché tessuta da una benefica complicità dove ciascuno si riconosce nell'altro, non ledendo la propria specificità, bensì arricchendola. Con la musica e l'arte l'amore ne è il quotidiano. E opera come il calore prodotto dal fabbro nel lavorare il metallo. Riverbera nell'ambiente tutto questo calore, in tal modo forgiandolo. E dell'ambiente da quando è nato fa parte Vittorio.

Ad Erice, l'araba *Gebel-Hamed*, mitologica e boschiva con in vetta l'antico castello di Venere, si spostavano, e anche nell'oggi, le quattro famiglie che ne formavano l'intero: venti persone circa. Rendevano brulicante di vita 'nuova' la via S. Francesco 58, che prende nome dall'omonimo monastero trecentesco dei frati minori ampliato e 'ri-modernato' nel Seicento.

Adolescente, la cultura umanistica, già entrata in Vittorio, nella sua interiorità e nel suo pensare, lo abita abitualmente frequentando il liceo classico dell'Umberto. Bravissimo in tutto, nel 1926, sedicenne, la maturità classica con il massimo dei voti e nel '32 la laurea in ingegneria civile. Entra quindi in lui anche la logica scientifica. La vincita di una borsa di studio gli dona la Grecia con la sua scuola archeologica, quella di Atene. Due anni circa tra il 1937 e il '39, sei contributi di cui tre sui capitelli di cui uno in particolare a me sembra confermi un diretto collegamento con Giovan Battista Filippo Basile che, quasi un secolo prima, rendeva il corinzio elemento costante del suo agire creativo ed anche simbolo di un pensiero permeato da risvolti politici.

Questo interesse di Vittorio sui capitelli potrebbe sembrare un'anomalia se superficialmente ci si sofferma sulla sua attività di progettista, senza quel necessario approfondimento fatto non di pregiudizi ma soprattutto di domande. E le domande conducono al suo brulichio di pensatore e a tutto ciò che è diventato parola, verbale e scritta.

Poco potrebbero significare i due 'anni greci', ma non per Vittorio che non ancora trentenne è un giovane consapevole che, senza conoscenza della storia tutta, l'intervento progettuale non è solo monco ma privo di fondamento, e come tale impossibilitato a dare lì dove opera quello che *deve* dare l'architettura autentica il cui spessore *deve* essere tale da fare 'bene' al luogo, al contesto di cui esso fa parte, alle persone che lo vivono, al territorio e al paesaggio tutto. Non può avvenire questo senza cultura e in mancanza di essa non c'è visione. E la cultura, intendendo per essa l'esito di una formazione ininterrottamente alimentata dalla sete di sapere, appartiene al giovane Ziino ed è con essa e con il volere accrescerla che vive la fase 'greca'.

Lo studio e l'esplorazione delle antichità archeologiche, proseguita anche in Italia, ad Ostia nel 1940 presso la Soprintendenza, sono i costanti compagni di quegli anni. Nascono in lui nuovi semi i cui germogli possiedono la vocazione allo stare in permanenza, acuendo lo spirito e la sensibilità in una persona la cui raffinatezza permeata da grande competenza ancor prima che nei suoi progetti ho colto da allieva e poi da laureanda con una tesi che univa architettura urbanistica, architettura degli interni e il tutto in relazione pressoché simultanea con gli aspetti strutturali. Glielo ho proposta, e lui con serena gentilezza pregna di partecipazione e di calore umano, mi ha posto domande, mi ha stimolato dubbi, mi ha affascinato con un dire forgiato dalla filosofia, e infine ne abbiamo discusso insieme. L'ha accettata e mi ha seguito, sempre disponibile, di una modestia ricca di conoscenza che accresceva in me l'interesse e la stima. Con il rigore gli abitava una intensa dimensione umana. La teneva nascosta e così bisognava scoprirla, e occorreva uno sguardo abituato ad avvicinarsi al 'dentro', all'invisibile, che come in tutto ciò che fa parte del 'vivente' è la parte più autentica. Poco alla volta l'ho colta quando di me studentessa il suo sguardo accogliente e attento si posava su ciò che andavo 'componendo'. Ed è per questo che gli ho chiesto di seguirmi nella stesura della tesi di laurea. Un percorso faticoso, ma pieno di gioia.

Un Maestro raro, interessato ad estrarre ciò che di positivo poteva e doveva generarsi. Il mio destino dentro la Facoltà di Architettura sarebbe stato altro avendomi proposto di continuare a 'seguirlo'. Ma quell'altra per gli umani 'difficile compagna' da accettare, e con la quale dobbiamo fare i conti sin dalla nascita, nel 1967 pose fine a questo 'nuovo' aprirsi. Rimasero però quanto in me aveva seminato, intrecciandosi con quelli di pochi altri 'Maestri' e dando frutti.

Con la Seconda guerra mondiale, la prigionia in Africa settentrionale. Ma è una reclusione colta. Il professore Riccobono, romanista, fa lezioni e lui tiene conferenze. Un clima fuori dell'ordinario ed è da esso che nasce un contributo, che pubblicherà successivamente, sul quale occorre soffermarsi per molteplici motivi.

Scelta della sua riflessione è un intellettuale che non è eccessivo ritenere geniale, se a sette anni dà avvio a un'opera illustrata in quattro volumi e quando è ancora un adolescente, nel 1834, «il *Magazine of Natural History* accoglie la sua prima pubblicazione, un saggio sugli strati delle montagne e sul colore del Reno» (Treccani). Una creatività variegata che costruisce parte non secondaria della Storia e non soltanto di quella britannica. Esplora campi diversi della espressività artistica e così lo scrivere, il dipingere, il poetare, sono per lui ineludibili. Unico inoltre il suo indefesso operare a favore dell'artigianato. Inserito nella schiera degli utopisti per la sua attiva propensione al socialismo, questo positivamente eclettico personaggio è John Ruskin (1819-1900).

Ma perché Ruskin, e ancor più in che modo lo conosce? Non esiste ancora alcuna *Storia dell'architettura*. La prima è quella di Bruno Zevi. In essa ci sono pagine che ben ne restituiscono principi e visione, ma esce nel 1945. Precedente, del '41 è *Space, time and architecture* di Sigfried Giedion, ma Ruskin è in pochi cenni e in tutti presentato come un conservatore che teme l'avanzare dell'industria. La lista su mia richiesta inviata dalla Biblioteca di Ingegneria elenca 40 libri a firma di Ruskin, ma tutti pubblicati in anni recenti.

Nella prigione è la fonte mi dice la figlia, Conni. «Un campo di inglesi con ragazzi di un certo livello in un luogo in cui "giravano libri di Ruskin"». Potrebbe sembrare una fiaba. Non lo è, essendo il racconto che fa Vittorio tornato in famiglia. Racconta che, ufficiale di artiglieria, combattendo in Africa Settentrionale, diventa prigioniero di guerra nei campi di concentramento di Ramgarh di Yol in India dal 1941 al 1946, dove svolge corsi di Applicazioni di Geometria Descrittiva e corsi

sull'abilitazione ad allievi architetti, ingegneri e geometri, tutti prigionieri di guerra. Tiene inoltre alcune conferenze: "Tradizioni dell'architettura italiana (Ramgarh 1942); "Architettura e critica d'arte (Yol 1943); "Panorama dell'urbanistica contemporanea" (Yol 1943).

Ulteriore conferma di questa fase è in una pagina – la 13 – appartenente a tredici fogli manoscritti dai quali si colgono notizie importanti al fine di meglio definire il suo percorso. Mancano di data, ma scorrendoli con attenzione si legge che ultima inserita è il 1953, quando è dichiarato «maturo all'unanimità al concorso per la cattedra di Architettura e Composizione Architettonica dell'Università di Napoli», mentre insegna già dal '49 come incaricato Storia dell'Arte e Storia e Stili dell'Architettura nella Facoltà di Architettura di Palermo. Nello stesso '53 o successivamente ad esso potrebbe quindi collocarsi l'elaborazione degli inediti fogli inviati da Giorgio, figlio di Vittorio Ziino, che recependo con attenta partecipazione la mia sollecitazione con grande pazienza 'ha cercato e trovato'. Loro finalità è l'elaborazione del curriculum da inviare per il concorso alla cattedra di Caratteri distributivi degli edifici nel Politecnico di Milano.

Cosa trarre da questa mia 'ricucitura biografica'? Per prima cosa la legittima ansia di chi sente di trovarsi ancora dentro "una selva oscura" e vuole al più presto uscirne per imboccare "la dritta via". Non lo soddisfa l'insegnamento di Palermo, e nonostante Napoli gli darebbe la certezza di una cattedra prestigiosa con un insegnamento consono al suo essere architetto progettista con realizzazioni già in atto, sembra preferire Milano molto più pronta, socialmente e culturalmente, a vincere le plurime sfide connesse alla ricostruzione. Gli è noto inoltre il vivace e colto crogiolo di architetti pronti a mettersi in gioco dentro la sperimentazione di libero nuovo linguaggio capace di creare legami con lo scenario internazionale.

Tornando a Ruskin, originalità e ricchezza delle argomentazioni intridono le pagine su lui di Ziino, testimoniando inoltre la specificità di una poetica, che, proprio perché diversa dal suo sentire l'architettura, merita, sia pure traducendone i principi in modo elencato, di essere evidenziata, anche per quanti non la conoscono:

- rifiuto dell'industria e del nascente capitalismo;
- convinzione che inesauribile fonte per l'arte sia la natura;
- propensione per l'ornamento;
- riduzione dell'architettura a pittura e scultura, considerandola così mero atto figurativo;
- negazione dell'architettura come arte.

Concetti di cui, con una critica particolarmente serrata ma sempre tessuta da grande chiarezza, pone in luce il dissenso senza infine nascondere ciò che può accomunarli. Un solo principio ma di grande rilevanza; quello spirituale. Ed è proprio questo tendere di Ruskin verso 'l'alto', là dove vivono le stelle, è ciò che infine, pur criticandolo, non elide in Ziino, del suo elevato essere, l'apprezzamento. Nel concludere il suo scritto, così scrive: l'architettura la «sentì come atto di elevazione e adesione alle bellezze della natura, e ne celebrò la risonanza universale, la religiosità, la funzione corale», e pur negandone la peculiarità estetica «... ebbe comunque il merito di porre ai giovani il problema del vedere e il metodo del comporre, reagire al positivismo e allo accademismo della sua epoca, di valorizzare la funzione del vedere e rivelare le qualità luministiche dell'architettura...».

Con il ritorno a Palermo, il 27 luglio del 1946, le nozze con Bianca Pirrotta. Due anni dopo, nel maggio del '48, la sua comunicazione al II Congresso di Urbanistica ed Edilizia che si svolge a Roma, mette a nudo la robusta e colta capacità argomentativa, libera essendo priva di steccati disciplinari. E del resto questo era anche frutto di un insegnamento universitario ancora non rovinato, a mio parere, dai ben noti 'Icar', creatori di veri e propri feudi, sicché un docente passava da un insegnamento all'altro in continuo nutrimento. Per Vittorio, in sequenza: Composizione da assistente ordinario, Storia dell'Arte e Stili di Architettura, Architettura Tecnica, e infine Composizione da cattedratico.

Le varie materie contaminavano beneficamente se stesse e colui che le insegnava in una sorta di fertilizzazione che stimolava gli intelletti e arricchiva culturalmente dando lievito nuovo all'immaginazione creativa forgiata da una profonda istanza unitaria. Così, di lui giovane ancora è questa intensa riflessione: «...nell'opera architettonica, come nell'opera di musica, pittura e scultura, sempre che si tratti di un vero prodotto artistico ... la bellezza consiste non già nella male intesa

identità di arte e di tecnica, ma nella unità, nella coerenza, nella organicità estetica di cui la tecnica non è che un antecedente organicamente digerito e assimilato dall'autore».

E successivamente, al 5° Congresso Nazionale di Storia dell'Architettura, il suo dire a proposito delle «forme determinate dai pionieri ancor prima della conquista degli strumenti di analisi» confermava l'esigenza di una relazione profonda capace di espungere barriere: «...Un ruolo decisivo ha giocato la loro tecnica e la facoltà di padroneggiare gli elementi costruttivi e gli aspetti pratici della loro produzione: ma la recente rivalutazione della statica non deve farci incorrere all'equivoco che queste indagini scientifiche appartengano a due province divise da un solco così profondo da rendere inconciliabili le sue attività che vi si svolgono; da ciò nascerebbe una nuova scissione, forse più grave di quella verificatasi tra ingegneri e architetti alla fine del secolo scorso». Risale al 1948 e questo suo considerare errato lo iato tra due discipline che dovrebbero invece costituirsi in corpo unico – evocando così la medesima istanza espressa da Le Corbusier, come poi l'attività progettuale più chiaramente avrebbe dimostrato.

In breve, se non tutti, l'insegnamento universitario aperto, libero, pulsante di saperi rendeva alcuni 'uomini di valore'. Vittorio Ziino è tra questi, e in questa mia riflessione continuerò a cercare di dimostrarlo. La filologia, l'analisi e la critica viaggiano insieme nel suo pensiero e nel suo riverberarsi nella riflessione teorica, stemperandosi a mano a mano in una fase che non più giovanile lo porta a ripensare criticamente se stesso e l'agire progettuale con una logica la cui innata razionalità si mischia, ammorbidendosi, a un forte rigore morale che pretende un ininterrotto approfondimento culturale in mancanza del quale non può esserci visione alcuna.

Molteplici le problematiche che fermentano il mondo dell'architettura su cui si sofferma e ne scaturiscono considerazioni di grande intelligenza tese a evidenziare le diverse posizioni critiche, i preconcetti e i miti, che avviluppandole come in una tela di ragno impediscono il 'vedere'. Un'analisi, la sua, pacata, che pone e si pone interrogativi, che sollecita a evitare contrapposizioni, che stimola a non volgere le spalle ai nuovi orizzonti che «si schiudono all'eterna dialettica tra fattori razionali e fattori emotivi, tra ragione e intuito: nuove vie, cioè, verso quella unità» che, nel caso della invenzione strutturale, la indicano per arte e tecnica: «unità che per millenni è stata l'architettura», che nel suo fare ha costruito storia.

E Vittorio Ziino nel suo dire e fare non ha mai cessato di dimostrare e di riconoscere il valore che essa tutta possiede e di quanto sedimentandosi e mantenendosi, vincendo la selezione da essa stessa operata, diventa tradizione. E sulla storia e sul suo portato si sofferma più volte il suo sguardo acuto esprimendo ancora una volta che l'essere ingegnere-architetto votato all'intervento progettuale non espunge lo studio, la ricerca e la riflessione storico-critica, bensì la richiede irrobustendosi con essa la visione architettonica e il suo fisicamente tradursi. Scorrendo infatti la sua produzione teorica, agli scritti sui capitelli e su Ruskin si aggiungono quelli sull'architettura del '700 e Ottocento in Sicilia con una mirata attenzione su Villa Valguarnera e, nel 1956, sulla *cultura architettonica dall'Unità d'Italia alla I Guerra Mondiale*.

Nel confronto con l'oggi in cui raramente mi accade di essere piacevolmente colpita dall'uso di un lessico che dona alle pagine grande qualità letteraria, la colgo in tutta la sua bellezza in quelle di Vittorio avulsi da quello che acutamente Roberto Calandra definiva "architettese" così sottolineando la perdita di un modo di scrivere non 'prefabbricato' ma profondamente intriso della specificità intellettuale e culturale di ciascuno che conduceva al suo ri-conoscimento immediato. Come dire che lì dove occhi e mente si posano si diceva e si dice subito: questo è Gadda e non Calvino o viceversa. Insomma, era quanto si pretendeva alla licenza liceale scorrendo i temi di ogni candidato e quando avveniva gli otto, anche i dieci qualche volta, fioccano. Ma nella loro tessitura la cultura che veniva fuori doveva essere intrisa di ciò che io chiamo 'bellezza', un impasto magnifico di ricchezza linguistica e di raffinata chiarezza. Insomma, doveva prendere, emozionare. Una cifra questa che io trovo in altri di Vittorio contemporanei. Luigi Epifanio o Giuseppe Caronia ad esempio. Di lui possiedo molti libri, avendomeli donato quando a Roma lo andavo a trovare. Ho, ora, tra le mani *Io, l'architetto e gli altri*. Che piacere scorrerlo dopo anni: profondo eppur fresco e leggero e scritto in un magnifico italiano. E lo stesso avviene ri-passando a Ziino, sia quando ragiona sulla

prefabbricazione o sui paraboloidi e le superfici rigate o quando la città con tutti i suoi problemi è fulcro del suo pensare; un pensare ricco, profondamente libero, che non conosce steccati che a me sembra poetica comune della temperie del suo tempo: consapevole di ciò che appartiene al loro mondo in esso inserendo il passato da cui esso stesso deriva, aperta ai diversi saperi, acuta nell'interpretare, senza cesura alcuna tra architettura e letteratura, ciò non significando affatto identificazione, ma mantenendosi la specificità di entrambe.

In proposito, senza commento alcuno, qualche stralcio a sua firma:

- Sulla libera soggettività dell'autore in *Architettura autarchica e sua legittimità estetica*:

«L'architettura è dell'arte la manifestazione che più rispecchia ...la storia di un popolo. L'Italia le affida oggi nuovi compiti; non le impone un periodo di stasi o di infeconda attesa. L'arte, d'altro canto, non può subire arresti né ammettere ritorni alle vecchie posizioni; essa è libera, autonoma, autosufficiente e come tale, deve proseguire il suo cammino dello spirito. ... In sostanza nell'opera architettonica, così come nell'opera di musica, di pittura o di scultura, sempre che si tratti di un vero prodotto artistico, la soggettività dell'autore non può subire limitazioni di sorta. Ne viene di conseguenza che per l'architettura italiana si apre una nuova era, un novo ciclo tutto nostro...».

- Sul compito della interpretazione estetica:

«è indubbio che chi voglia intendere e storicizzare l'opera d'arte debba raggiungere l'intimo nucleo lirico e fantastico e debba riconoscere il valore d'intimistica individualità del linguaggio. È quest'ultima infatti il fondamentale punto di partenza d'ogni critica veramente estetica, che guarda appunto all'espressione inconfondibile e originale del singolo e alla sua parola integra e viva e non allo schema convenuto tra il singolo e la collettività e nel quale la personalità artistica debba come dissolversi di fronte al bisogno di farsi comprendere... Ferma la convinzione che riconosce il principio individuale e però interiore e assolutamente spirituale del linguaggio e ne afferma insieme l'ideale sovrasensibile di esistere come l'unico attraverso cui quel valore possa venire concretamente significato e intuito».

Sul saper vedere:

«l'architettura va guardata nella sua unità e molteplicità: ...la forza geometrica, o la luce o lo spazio, per se stessi, come oggetti di visione artistica, non sono qualcosa di più di quel dramma di forze, se effettivamente sentito», che connota l'architettura. «...L'arte va guardata nella sua totalità e nella sua concretezza che è essenzialmente sintesi: La critica non può trascurare i momenti di questa concretezza. Guardarla da un solo punto di vista, ingabbiarla entro un'unica categoria classificatoria dicendo, ad esempio, che è solo spazio, sarebbe impoverire la vita ricchissima dell'arte ... ».

Sostenitore convinto delle nuove possibilità artistiche dell'architettura, da Ziiino intesa come arte, generate dai nuovi mezzi della tecnica, ritorna su concetti e preconcetti a proposito della questione concernente i rapporti tra arte e tecnica nel suo naturale sviluppo, in un'Italia in cui è ancora presente il preconcetto che i mezzi di cui si dispone (pietra, mattoni, legno, ferro ecc.) possano limitare lo svolgimento dell'architettura creandosi al contrario una subordinazione. Ugualmente rischiosa la posizione di chi sostiene l'identità di arte e tecnica. Due diversi e opposti preconcetti che conducono ad un unico effetto: «la rinuncia alla realizzazione di un'opera veramente degna dei nostri tempi», capace di proseguire, senza arresti, «il suo cammino che è quello dello spirito» e per questo essa è libera, autonoma nell'atto della creazione. Non identità o cesure, ma unità, coerenza in nome dell'organicità estetica «di cui la tecnica è solo un antecedente originariamente digerito e assimilato dall'architetto», e in quanto tale può anche accadere che il vero grande artista sperimenti un fare creativo con mezzi più propriamente tradizionali.

Intendendo l'architettura arte, ma la cui intrinseca specificità la lega alla città e come tale al modo in cui essa è governata, il pensare e l'agire di Vittorio non possono non avere anche funzione e significato politici. Così va inteso il suo interesse alla questione delle autonomie regionali collegata

ai problemi urbanistici che lo porta a sostenere quella della Sicilia, della quale, pur dotato di grande lungimiranza, non avrebbe potuto avvertire quanto di negativo sarebbe diventata.

Ma anche la problematica del verde, del traffico, dei centri storici, del risanamento con i vincoli paesistici che si porta dietro, esortando ad «affrontarli come problemi di fondo», mai slegati dai piani urbanistici che non vanno «cristallizzati in una forma chiusa e immutabile, ma da interpretarsi piuttosto come una concezione aperta e adeguabile alla realtà demografica ed economica e al progresso tecnico». Saggi tutti in cui l'analisi e la riflessione non giungono a una sintesi assolutistica, ma sono piuttosto le domande, gli interrogativi la conclusione. Ecco, tra le dimostrative, molteplici considerazioni che potrei qui ri-portare, cosa scrive a proposito della "Invenzione strutturale nella esperienza architettonica": la sua questione «non può sfuggire ad una prospettiva meramente empirica non potendosi risolvere su un terreno di assolutezza e in base a una definizione categoriale dell'arte, ma si può affrontare solo sul terreno della particolare esperienza delle opere architettoniche. Sono le opere infatti che ci aiutano spesso a liberarci dagli idoli e dai miti tendenti a condizionare e talvolta a deformare i giudizi e le stesse caratteristiche critiche».

Il robusto volume promosso nel 1982 da Giuseppe Caronia in onore di *Vittorio Zino*, contiene con gli scritti le opere sin dall'esordio nel 1932. Più volte mi ci sono soffermata cercando di cogliere il generarsi e man mano maturarsi della sua poetica. Con una certa difficoltà colgo la poetica organica di Alvar Aalto di cui dice Giuseppe Caronia. Forse, ma più razionalmente espressa, quella modestia comunicativa che non sminuiva, anzi accresceva l'armonia che intride le sue architetture permeate da ordine e chiarezza. Entrambe da Zino possedute, spesso generative, queste qualità, di una lieve armonia la cui pacatezza che vi traspare rimanda al suo sentire la carica di responsabilità che permea l'atto creativo in cui è presente la consapevolezza che non una ma molteplice, come ci ricorda Pareyson (in *Verità e Interpretazione*), è l'interpretazione. Un rimando al fronte laterale del sanatorio di Paimio – 1928-'33 – del maestro finlandese potrebbe leggersi nello schizzo tridimensionale pensato per un edificio a Pozzallo, ma in un dire sintetico sulle sue opere, sempre libere dalla sintassi cubista, a me sembra maggiore, soprattutto per la disposizione delle masse, l'adesione alle poetiche di Gropius, con qualche eco lontano anche a quella di Terragni, e di le Corbusier.

Non sono mai prismi elementari chiusi, le elaborazioni progettuali di Zino e in essi, e subito, appaiono i rimandi al linguaggio e alla espressività del 'Movimento Moderno' palesando i riverberi di quanto conosciuto e assorbito da ruoli, molteplici pregressi e in atto: membro degli Istituti Nazionali di Architettura e di Urbanistica e dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, redattore corrispondente della rivista "Palladio" e della rivista "Urbanistica" (foglio manoscritto 13). Pienamente inserito nello scenario architettonico a lui contemporaneo e nel dibattito e nelle polemiche che gli sono implicite, con focus sulle poetiche, sui problemi particolari dei mezzi espressivi e sul nuovo linguaggio che deve acquisire l'architettura, e simultaneamente studia, si confronta, mette in dubbio concetti e convinzioni intrecciando autocritica e critica, frequenta le più importanti riviste internazionali di architettura (in proposito vedasi il corsivo che conclude il suo scritto sull'edilizia sanitaria e anche soltanto i titoli degli altri).

Intride questo 'bagaglio' di variegata e feconda ricchezza, ancor più di altre, alcune opere. Si guardi, ad esempio, una delle sue prime: una sala cinematografica. È giovanissimo, ventitreenne appena. E tuttavia è già evidente un'immaginazione spaziale protesa al moderno che addirittura ancor prima, nel villino ideato nel 1932 evoca di Walter Gropius la sofisticatezza di linguaggio.

La sobria elegante e ben riuscita volumetria del Palazzo di Giustizia di Sanremo del 1952 (progetto di Concorso). Giocata sui contrasti di masse e di materiali potrebbe manifestare la conoscenza ed adesione anche a quanto Michelucci aveva appena creato, a Pistoia, con la Borsa Merci. Interessante quanto esprime lo schizzo prospettico del progetto del Palazzo di Giustizia di Sanremo del 1952. E riflessi dell'Unité di Le Corbusier del 1952, evocano le scansioni e i ritmi della facciata di Palazzo Garboli (1959) costruita sulla reiterazione.

C'è ancora una sua realizzazione estremamente interessante per ciò che ci dice. È la chiesa di San Vincenzo all'Arenella. 1955-58 gli anni. Ospita la storia quest'opera proponendo all'esterno quanto, ad opera di un tempo lungo di secoli, – duomi di Cefalù e di Monreale – sedimentandosi

nell'immaginario collettivo e inserendosi come insieme di significati nella struttura sociale, le ha dato riconoscibilità immediata. La tradizione quindi che qui, testimoniando la sua tempra di autentico architetto moderno, Ziino trasforma in lingua nuova. Ruotate le torri campanarie; una sequenza di tre fornicci uguali, profondi come antri, diventa il portico di ingresso, motivo già presente nel progetto di chiesa a Trapani (quartiere Macello, 1951-'54), ma più debolmente inteso. Lastre di pietra levigata rivestono la facciata, e la loro forma e disposizione genera uno slancio verso l'alto attenuando la larghezza determinata dalla rotazione delle torri campanarie.

Dell'insieme la geometria ne costruisce l'ordine e la misura. Un meditato e sapiente contrasto ne è cifra linguistica e figurativa. Fuori, un antico motivo mutato da 'un gesto' piccolo e però determinante; dentro una cavità forgiata da architettura e struttura, non intuibile all'esterno. Assenza quindi di una gerarchia anticipatrice dello spazio interno, il cui impianto sostituisce la forma rettangolare, propria delle basiliche benedettine, con quella di un grande poliedro tronco assimilabile a un dodecaedro a dodici facce. Vi si cela la grande lezione di Borromini e di Wright (Beth Shalom). Di poco sollevato è lo spazio dell'abside: un trapezio che aprendosi sulla grande aula e specchiando in lunghezza la dimensione del portico ri-crea l'antica focalità dello spazio liturgico. La forma dell'aula si denuncia all'esterno, non per l'abside, di poco sollevato, che Ziino involucra facendovi iniziare i necessari ambienti di pertinenza della chiesa che si declinano completandosi in una 'elle distanziata', costituendosi in tal modo una corte pensata soprattutto per le libere attività di coloro che abitano il luogo. E con loro, essendomi noto l'intendere dell'architettura di questo responsabile e raffinato architetto, certamente si è confrontato unendone le aspirazioni a quelle della chiesa locale forgiate da una inderogabile normativa.

Tutto qui, all'Arenella, in cui appieno si mostra cosa significhi per Vittorio Ziino l'essere architetto e ingegnere insieme, è dunque a fondo pensato. Ma per 'intenderlo' occorrono lentezza e profondità. Appartengono al 'saper vedere'. Forse, tranne quest'opera e forse qualche altra, raramente crea lingua nuova, ma trovo ottima la sintesi tra un passato a lui quasi contemporaneo e un presente colmo di interrogativi.

Rivivono i maestri, Le Corbusier e Alvar Aalto in particolar modo, ai quali credo abbia sempre guardato, carpandone infine ciò che, reinterpreted secondo i dettati del suo spirito, portava a far vibrare le sue corde, le segrete anche, quelle non sempre percepibili, e il tutto riverberando qui, a Parco d'Orleans, il luogo dove crea un suo intervento, e vi trovo: la sublimazione della funzione anche nell'anti-cubica pianta – una 'elle' articolata, sfrangiata che nel suo disporsi crea una corte che non è corte, bensì, generosa, aprendosi ai molteplici luoghi della 'cittadella universitaria'; il generarsi dall'interno la forma e il suo corrispondere con l'esterno; lo spazio creato dalla luce; l'unità di struttura e architettura; la coscienza del valore figurativo, il carattere organico della forma, da Wright sempre magistralmente ottenuto, che dà voce alla misura umana. La sintesi, appunto: un ordine che non espunge l'armonia, che anzi a me pare la esalti, donando un respiro di bellezza che è in un insieme di raccordi, di risonanze, di calme relazioni. Un'autentica esperienza estetica che può generare solo un'architettura che ha valore estetico, configurandosi nella coerente unità di arte e tecnica. Anticipo di quanto inizierà a fare il britannico Rogers.

Una delle sue prime testimonianze è la sistemazione nel 1933 della chiesa della Collegiata a Monreale di cui redige il Piano Regolatore, seguita, in età più matura, dall'intervento nel quartiere Malaspina tra il 1949-50. La committenza è statale, e ciò che vuole direttamente discende dal piano Fanfani finalizzato all'attuazione di case «da assegnare, a condizioni economiche particolarmente favorevoli, a cittadini con redditi bassi o che si trovino in condizioni economiche disagiate».

Una sfida per architetti e ingegneri. Il tema da affrontare era il focus del vivere uno spazio nel quotidiano, farlo e sentirlo proprio – da soli, in famiglia, col vicinato –, ed era anche momento di revisione critica di un razionalismo la cui spesso maldestra interpretazione aveva impoverito riducendolo a un razionalismo di maniera.

Il neo-realismo era lo spirito del tempo e con esso si metteva a nudo del proletariato e dei marginali la durezza del mestiere spesso nutrita dai sogni del benessere. Una *moralità nuova* si cercava e che fosse aderente ai problemi concreti della società. Il cinema donò capolavori. Come dimenticare ad

esempio “Mamma Roma”, “Miracolo a Milano”, “Ladri di biciclette”? Può dirsi lo stesso ponendo lo sguardo sullo scenario architettonico? Non credo. Nasceva bacato il piano Fanfani da parte dei singoli Governi, censurando alla base il milieu di un’ autentica architettura sociale «diretta a creare – come sollecitava Ridolfi – l’ambiente di una nuova civiltà democratica». Insieme di case, con corti e strade, ma autonome, separate, chiusi alla città. Questa la loro identità.

Ma nonostante queste limitazioni, palese la compiuta sintesi di Vittorio Ziano tra costruttività, funzionalità e figuratività nell’ evocazione di un linguaggio popolare tessuto dalla tradizione contadina. Difficile oggi coglierne quella magnifica capacità di creare vitali rapporti di vicinato, riverberandosi così la loro architettura sullo spazio pubblico della strada.

Era rigoroso Ziano ma questo non sminuiva il suo essere prodigo di consigli quando sguardo e attenzione si posavano su quanto elaboravano gli studenti, e allora slanci di mitezza, da cui trapelava un calore umano solitamente celato, stemperava il suo abituale rigore. Ha certamente depositato semi di saggezza architettonica e umana nelle fessure della storia nel suo farsi segnando la geografia culturale siciliana.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

[*] Il testo sull’architetto Vittorio Ziano è stato occasione di incontro e conoscenza della sua famiglia, alla quale rivolgo un grazie sentito, in particolare ai figli Conni e Giorgio per la pazienza con la quale hanno cercato documenti che potessero dare maggiore fondamento alle mie considerazioni e per la cortese disponibilità alle mie ripetute interviste. Si precisa che le immagini in bianco e nero sono tratte dal volume *Vittorio Ziano architetto e scritti in suo onore*, a cura di Salvatore Caronia, Facoltà di Architettura dell’Università di Palermo, Palermo 1982.

Scritti e saggi consultati di Vittorio Ziano

Riflessi architettonici italici in Grecia, estratto dagli Atti del III Convegno Nazionale di Storia dell’Architettura (Roma 1938-XVI9, Casa Editrice Carlo Colombo, Roma, 1941: 41-60.

Introduzione al capitello composito, estratto dalla rivista “*Palladio*”, anno V – n. III, Casa Editrice Carlo Colombo, Roma, 1941: 97-111.

Ruskin e il problema dell’architettura come arte, mancante di data: 1-13, pubblicato in “*Scienza e umanità*”, n. 9-10, settembre-ottobre 1946 e successivamente inserito in *Il linguaggio degli architetti*, Palermo 1950.

Interpretazioni dell’Architettura, estratto dalla Rivista *Scienza e U*, Fascicolo 2, 1948, Palermo Tipografia Michele Montana, Palermo 1948: 3-14.

Architettura autarchica e sua legittimità estetica, estratto dagli Atti del convegno di Ingegneria dell’anno XVIII sindacato fascista ingegneri di Milano – VII Triennale, Milano.

Urbanistica e autonomie regionali, Comunicazione presentata al II Congresso Nazionale di Urbanistica ed Edilizia, Roma 1948, Tipografia Priulla, Palermo 1950: 3-14.

Contributi allo studio dell’architettura del ‘700 in Sicilia, Priulla, Palermo 1950

Il linguaggio degli architetti, Tipografia Priulla, Palermo 1950: 9-126

Edilizia sanitaria, Priulla, Palermo 1953.

Produttività e tecnica edilizia, estratto dalla rivista “*Casa Nostra*”, n. 6, giugno 1954: 1-11.

Note di Edilizia sanitaria, Priulla, Palermo 1953: 7-76.

Il verde a Palermo ieri e oggi, in “*Casa nostra*”, *Rassegna mensile* a cura dell’istituto Case popolari di Palermo, gennaio-febbraio 1954: 35-41.

Risanamento e vincoli paesistici, VII Congresso Nazionale di Urbanistica, Estratto dalla rivista “*Casa Nostra*”, n. 78, 1958: 1-7.

Problemi edilizi e piani di risanamento, Comunicazione al Rotary Club di Palermo, luglio 1959pp. 1-11.

Nuovi documenti sull’attività edilizia in Sicilia nel ‘400 e nel ‘500, Quaderni dell’Istituto di Architettura Tecnica dell’Università di Palermo, Arti Grafiche Zangara, Palermo 1960: 3-23.

Gli architetti e l’evoluzione delle forme strutturali, editore la Monaca, Palermo, gennaio 1961: 5-49.

La prefabbricazione in Sicilia, Convegno sui problemi della prefabbricazione e dell’edilizia industriale, Fiera del Mediterraneo, Palermo, 4-5 giugno 1964: 3-43 con tavole allegate I- IX.

Considerazioni sull’Invenzione strutturale nella esperienza architettonica, estratto: 1-11.

Altri libri

T. Basiricò, L. Casadei, *Il quartiere Malaspina Notarbartolo a Palermo (1949-1957)*, in R. Capomolla, R. Vittorini (a cura di), *L'architettura Ina Casa 1949-1963. Aspetti e problemi di conservazione e recupero*, Gangemi editore, Roma 2003.

Vittorio Ziino architetto e scritti in suo onore, a cura di Salvatore Caronia, Facoltà di Architettura dell'Università di Palermo, Palermo 1982.

Lamberini Daniela (a cura di), *L'eredità di John Ruskin nella cultura italiana del Novecento*, Firenze, Nardini Editore, 2006: 109-118.

Gli Ziino di Oliver. Tre medaglioni di famiglia: 3-73 (mancante di editore e data di pubblicazione).

Antonietta Iolanda Lima, architetto, già professore ordinario di Storia dell'Architettura presso l'Università di Palermo. Sostenitrice della necessità di pensare e agire con visione olistica, sua ininterrotta compagna di vita, è quindi contraria a muri, separazioni, barriere. Per una architettura che sia ecologica, sollecita il rispetto per l'ambiente e il paesaggio, intrecciando nel ventennio '60-'70 l'elaborazione progettuale, poi dedicandosi alla formazione dei giovani. Ad oggi continua il suo impegno a favore della diffusione della cultura e di una architettura che si riverberi positivamente su tutti e tutto: esseri umani, animali, piante, terra; perché la vita fiorisca. Promotrice di numerose mostre ed eventi, è autrice di saggi, volumi e curatele. Tra essi, qui si ricordano: *L'Orto Botanico di Palermo*, 1978; *La dimensione sacrale del paesaggio*, 1984; *Alle soglie del terzo millennio sull'architettura*, 1996; *Frank O. Gehry: American Center*, Parigi 1997; *Le Corbusier*, 1998; *Soleri. Architettura come ecologia umana*, 2000 (ed. Monacelli Press, New York – menzione speciale 2001 premio europeo); *Architettura e urbanistica della Compagnia di Gesù in Sicilia. Fonti e documenti inediti XVI-XVIII sec.*, 2000; *Monreale*, collana Atlante storico delle città Europee, ital./inglese, 2001 (premio per la ricerca storico ambientale); *Critica gaudiniana La falta de dialéctica entre lo tratados de historia general y la monografias*, ital./inglese/spagnolo, 2002; *Soleri; La formazione giovanile 1933-1946. 808 disegni inediti di architettura*, 2009; *Per una architettura come ecologia umana Studiosi a confronto*, 2010; *L'architetto nell'era della globalizzazione*, 2013; *Lo Steri dei Chiaromonte a Palermo. Significato e valore di una presenza di lunga durata*, 2016, voll. 2; *Dai frammenti urbani ai sistemi ecologici Architettura dei Pica Ciamarra Associati*, 2017 (trad.ne inglese, Londra e Stoccarda, Edit. Mengel; *Bruno Zevi e la sua eresia necessaria*, 2018; *Giancarlo De Carlo, Visione e valori*, 2020; *Frugalità Riflessioni da pensieri diversi*, 2021. Il suo Archivio è stato dichiarato di notevole valore storico dal Ministero dei Beni Culturali.

“Imago mundi”. Città, propiziazione territoriale, mondo popolare, tempo festivo



Palazzolo Acreide, Festa di San Sebastiano (ph. Carla Sigona)

di *Luigi Lombardo*

«Lo spazio e il tempo sono fra le prime e fondamentali discrezioni sull'*unicum-continuum* della realtà, operate dall'uomo per organizzare il suo universo esistenziale: lo spazio inteso come permanenza, il tempo come mutamento» [1]. Queste parole di Buttitta, delle quali in un modo o nell'altro ciascuno di noi è intriso e plasmato, rendono benissimo ogni discorso che tratti i miti, i simboli, le azioni rituali di comunità piccole e grandi. Esse ci orientano e ci aiutano a districarci nel caotico contemporaneo, dove riti e feste, usi e tradizioni appaiono realtà magmatiche, spesso stranianti per studiosi, forgiati “al buon tempo passato” (se è mai esistito), quando tutto appariva prospetticamente delineato, quasi “confezionato” per l'analisi etnografica, che scorreva apparentemente fluida, quasi che immaginario (dell'etnografo) e vissuto (la realtà) si fossero magicamente “accordati”. Così nei fatti non era come non è oggi. Certo, avevamo strumenti di analisi nuovi e cogenti rispetto alla realtà da analizzare. Così fu grazie alle nuove metodologie di analisi del mondo popolare e delle motivazioni che tenevano insieme reale e immaginario.

Tutti ripetevamo, e ripetiamo ancora oggi dinnanzi alla complessità dei fenomeni di cui di volta in volta ci occupiamo, che «l'essere nel mondo e per il mondo» dell'uomo (*l'anthropos*) si è esplicitato attraverso quegli apparati simbolici, segnici, culturali messi in campo per domesticare lo spazio e dominare il tempo. Il *continuum* spazio-temporale (la natura), pertinenza dell'*homo* biologico, è stato piegato alle categorie mentali del *discretum* culturale, pertinenza dell'*anthropos*.

Lo spazio, per essere pienamente (e degnamente) vissuto e dominato, deve essere, però, continuamente (ri)consacrato, così come il tempo, per essere vissuto (e accettato), deve essere

ritualizzato: sacralizzazione degli spazi e ritualizzazione del tempo consentono il superamento delle crisi di presenza connesse alla sensazione (congenita) di ostilità degli spazi e di annichilimento nel tempo (il *tempus fugit*). «Il processo di domesticazione dello spazio coincide così [...] con la rifondazione del tempo, e la vita della comunità [può] dispiegarsi in uno spazio protetto e in un tempo liturgicamente calendarializzato» [2].

Questo imprescindibile bisogno di domesticare lo spazio e dominare il tempo ha spinto in modo decisivo sulla nascita della civiltà umana, in quanto questa è stata attraversata «fin dal suo nascere dalla perenne angoscia dell'eclisse individuale e collettiva»[3], cui consegue un immane sforzo di ricostituzione sul piano simbolico e naturalmente sociale.

Sono dinamiche che investono le nostre comunità e i nostri centri abitati. Come Palazzolo, il mio paese, dove non a caso ha operato A. Uccello, col suo immane e struggente tentativo di salvare il salvabile della civiltà contadina, innestando un percorso “memoriale”, che si è concretizzato nella Casa Museo, oggi Museo Regionale. Se è vero che spazio dominato e tempo calendarializzato sostanziano, attraverso i segni, la memoria [4], dobbiamo dire che il centro ibleo, dove si è materializzato il progetto utopistico dello studioso, è paese, luogo per eccellenza della memoria, ma solo in quanto spazio in cui, per fatti certo non casuali, si è “stanzializzato” quello che era stato un museo “errante” tra la Sicilia e la Brianza. E a Palazzolo mi riferirò in questo saggio di fine estate, non tanto perché è il mio paese, quanto perché attraversato da quella folata di cultura e impegno civile che fu l'opera dell'etnografo Uccello (era anche un grande poeta).

Lo spazio

Secondo una leggenda popolare, raccolta a Palazzolo, il capomastro che nel centro urbano, in pieno Corso, edificò il palazzo De Grandis (poi Pizzo) seppellì, in un punto imprecisato al centro dello stesso, due onze d'oro. Il gesto, che naturalmente sa di rituale che oggi diciamo di fondazione, ancora oggi viene ripetuto (sempre più raramente per la verità) da molti mastri muratori nel momento di gettare i solai delle case in costruzione: gettano nel cemento armato, non più “marenghi” d'oro, ma semplici monete di corso corrente [5].

Un tempo erano soprattutto i nuovi ponti a scatenare queste curiose pratiche magiche: sotto molti ponti antichi sono stati spesso trovati, avvolti in panni o sigillati in mattoni, oggetti in ferro o a volte delle statuette in posizione supina. Quest'ultimo caso rinvia ad una credenza, diffusa tra i popoli dell'Europa Nord Orientale, secondo cui per edificare una casa o un ponte o altra opera di complessa struttura, era necessario sacrificare la moglie del capomastro: il sangue della vittima sacrificale propiziava la sana crescita della città e al contempo placava le oscure forze telluriche violentate, irrorando il terreno violato e infondendo in esso la forza e la vita del sangue sacrificale. La statuetta sostituì il corpo reale dell'incolpevole donna.

Per scendere ancora più a fondo nel rituale propiziatorio di cui sto parlando, nel caso della fondazione di una città, atto di per sé complesso e delicato, era richiesta una serie di operazioni di tipo magico propiziatorio, che solo certi personaggi potevano eseguire. Presso i Romani, la fondazione di una città, come l'edificazione di una casa, o di un ponte, era preceduta da un rito fondante: si tracciava sul terreno, scelto sulla base di alcuni criteri geomorfologici e soprattutto astrali, un solco a forma di cerchio o di quadrato, chiamato *mundus*, dove venivano ben individuati un centro e, nel caso del quadrato, i quattro punti cardinali. Il cerchio o il quadrato, muniti di mura (palizzate in legno poi muratura) erano non solo una difesa militare, ma anche un limite magico sacrale, considerato invalicabile da chiunque. Tale forza derivava anche dall'essere la città così fondata immagine del *cosmos* celeste: l'uomo, così agendo adatta il proprio habitat al prototipo perfetto spaziale e cosmico: la città è perciò *Imago Mundi*.

Ancora oggi, nei paesi meridionali e nei piccoli centri in particolare, troviamo erette ai quattro punti cardinali del centro urbano delle edicole votive con croci o nicchie: spesso coincidenti con gli ingressi del paese. Anche i Romani, come i Greci segnavano gli spazi cardinali collocandovi le statue dei cosiddetti “Dei termini”. Non solo l'edificazione di una abitazione o di una città, ma anche il

permanente possesso di un territorio urbanizzato richiedeva dei particolari riti cui si associavano determinate azioni magico-propiziatorie: l'insieme di questi rituali, presenti ancora e attivi nella cultura popolare moderna, dichiarano la "proprietà" del gruppo sullo spazio scelto e contemporaneamente, con opportune azioni propiziatorie, lo liberano da presenze malefiche sempre in agguato.

Questi riti periodici sono particolarmente presenti nella cultura delle classi "subalterne" (ceti popolari rurali ed urbani), con una presenza più rilevante nei centri contadini, e riconducono alla visione e alla ideologia dello spazio propri di livelli conservativi, "diversi", delle società, ancora rilevabili, nonostante i grandi ed epocali cambiamenti in atto. Secondo tale ideologia "spaziale", l'habitat, esterno o interno al centro urbano, è sempre esposto al pericolo, luogo dove la presenza individuale può smarrirsi [6].

A ben guardare, certo, tale ideologia è conseguenziale a uno stato di precarietà materiale e dunque psicologica, che richiama periodicamente azioni rassicuranti e scatena comportamenti individuali e collettivi (presenti nelle subculture urbane) al limite spesso del patologico. Sorprende, ma fino ad un certo punto, che molti riti processionali hanno, in questi ultimi tempi, ripreso vigore, e i *reels* su internet, che ho potuto visionare in abbondanza, ci (ri)propongono riti che sembravano ormai obsoleti: i gigli di Nola, ad esempio, un misto di religiosità e agonismo collettivo, ma anche riti più caratterizzati nel senso dell'agonismo e della competizione. Sorprendono, e in certo senso straniano, la ripresa vigorosa di processioni come quelle dei *fuianti*, dei "battenti" o degli *spinati*; le sofferenti spalle dei portatori dei santi di Palazzolo, o i tiratori della vara della madonna di Messina, come di tutte le macchine trionfali del Sud Italia (Nola, Terlizzi, Sassari con i "candelieri" danzanti: giusto per far qualche nome ma l'elenco è lungo).

Tutti i riti processionali, vecchi (di tradizione) e nuovi (di riproposta), all'interno dei moderni centri urbani hanno fondamentalmente la funzione di rifondare sul piano mitico-sacrale un presunto originario stato di possesso e assoluta conoscenza del territorio, possesso che nello sviluppo storico è venuto meno, per una colpa che si perde nel mito, da cui discende la necessità di un recupero, naturalmente sul mero piano simbolico, di tale stato edenico e la conseguenziale difesa magico religiosa di tale possesso contro diversi influssi ed efflussi malefici. È questa una delle funzioni assolute dalle processioni legate alla liturgia cristiana (Pasqua, Ascensione, Rogazioni, Feste patronali), ma anche dall'insieme dei simboli inseriti in molte architetture specie popolari, come i mascheroni delle facciate, in particolari i *cagnoli* (mensole) delle balconate, le corna, le grattugie, i ferri di cavallo e, al culmine dei tetti, vasi di fiori, banderuole (*palieddi*) a forma di angeli o di animali, le croci, tutti elementi con la chiara funzione apotropaica di proteggere la casa dagli assalti del malocchio, degli spiriti dell'aria o di terra [7], e non ultimi dai malintenzionati (oggi si preferiscono gli allarmi che spesso ci ossessionano).

Lo spazio magicamente protetto fonda così lo spazio reale, storico, del vivere quotidiano, in una stretta interdipendenza fra strutture architettoniche e urbanistiche, modi, luoghi e fasi della produzione, sistemi simbolici. L'organizzazione territoriale, i modi del generarsi e vivere lo spazio urbano hanno a fondamento le culture storicamente determinatesi in quel determinato luogo, i complessi rapporti sociali tra le classi, le produzioni simboliche connesse.

Se analizziamo, per citare solo un esempio a me più vicino, l'attuale assetto di Palazzolo (SR), ad esempio, la sua morfologia abitativa e la configurazione urbanistica sono il risultato di un insieme di fattori, in cui il dato e il ruolo svolto dalle diverse vicende religiose e culturali della comunità [8] giocano un ruolo importante, insieme agli altri fattori di natura storica, geografica, economica ecc. Diventa importante perciò lo studio della cultura popolare, attraverso l'analisi delle diverse sedimentazioni culturali riscontrabili ancora oggi: un esempio sono i vecchi toponimi delle città designanti quartieri, contrade, rioni, taluni presenti ancora nella toponomastica, e in particolare quelli antecedenti la risistemazione delle città in periodo Sette-Ottocentesco e Post-Risorgimentale.

Antichi toponimi

Dare nome ai luoghi è un modo di ripetere in piccolo l'atto della creazione, diffondendo sul caos il logos della parola: nomare è dominare, domesticare. La toponomastica ne è la concretizzazione. Ci ricorda il Malinowski: «Per vivere l'uomo altera continuamente l'ambiente circostante. In tutti i punti di contatto con il mondo esterno egli crea un ambiente artificiale secondario» [9]. L'ambiente artificiale è quello determinato dalle dinamiche culturali, dal lavoro umano e dalla fitta rete di segni lasciati sul territorio. La presenza dell'uomo sedimentata nei segni è sempre presenza di un certo uomo: in quanto *homo laborans*, la cifra della sua esistenza è il lavoro come risposta organizzata alle esigenze di sopravvivenza dei gruppi umani.

Nel complesso tentativo di conferire domesticità allo spazio rientrano, come detto, i moderni riti processionali dove si conservano i segni più evidenti della religiosità popolare. Attraverso le processioni, oggi più che mai attuali nei centri urbani piccoli e grandi, si instaura un rapporto fra città, con il suo spazio vissuto, e comunità. Tale rapporto nelle società più tradizionali o nelle comunità di quartiere, è intriso di elementi magico-religiosi. Lo stesso percorso processionale e comportamento collettivo che ha lo scopo, ieri come oggi, di garantire il singolo e l'intera collettività, alla stregua di ogni altro oggetto magico: l'itinerario per strade, vicoli, cortili, più che ad esigenze spettacolari, risponde a fini di propiziazione, ad un più generale progetto di rifondazione territoriale. Come scrive in modo esemplare M. Eliade [10]:

«Le società arcaiche e tradizionali arcaiche e tradizionali concepiscono il mondo come microcosmo [...]. Da una parte c'è lo spazio cosmicizzato, in quanto abitato e organizzato, dall'altra, all'esterno di questo spazio familiare, si stende la regione sconosciuta e terribile dei demoni, delle larve, dei morti, degli stranieri: in una parola il caos».

In occasione di catastrofi e calamità naturali la processione con la statua del santo patrono o protettore ha lo scopo di reintegrare lo spazio sconvolto, riconsacrandolo. Le processioni annuali del santo (o santa) patrono/a ripetono in ultima analisi un rito di (ri)fondazione di antica istituzione, per cui si percorre in circolo (in genere) la città o il paese, rifacendo l'andamento delle antiche mura, come a volerli riconsacrare tracciando l'originario cerchio o quadrato magico, ripetizione di una serie di gesti e azioni esemplari, compiuto già *in illo tempore*.

L'insieme dei riti processionali, che oggi sono in crescita esponenziale, attingono alla cultura popolare, alla sedimentata *traditio* comunitaria, alla memoria mai sopita, e, in quanto riti di propiziazione territoriale, stendono, ripeto oggi più che mai, un velo di protezione non solo sulla città e la casa, ma anche sull'io, sul singolo soggetto, lo reinseriscono nel corpo della comunità, al fine di non smarrire le coordinate spazio-temporali, base delle attività ergonomiche, quell'*hic et nunc* senza cui ogni civiltà sarebbe destinata ad assopirsi.

Il Tempo

«Il dominio del tempo è tema storico ed esistenziale che intride e attraversa le culture di tutte le società umane. La realtà magmatica e sfuggente identificata nel flusso casuale e ininterrotto degli eventi si piega alla varietà delle forme di organizzazione e di articolazione che gli uomini hanno elaborato allo scopo di domesticare l'universo in cui vivono» [11].

Le feste sono la forma più eclatante di questo tentativo di risposta alla elementare e primordiale esigenza di comunità di tipo tradizionale, anche moderne, a volte, ma solo apparentemente, destrutturate di "dominio del tempo", freno culturale al *tempus fugit*. Secondo questa visione "ottimistica" tutto ritorna nel cerchio dell'eterno riapparire delle cose e degli eventi. La persistenza del rito festivo non è facilmente spiegabile e spesso sorprende quanti vedono il succedersi inesorabile delle cose e degli eventi. Non è facile spiegare tale persistenza dal momento che le ragioni sono diverse. Ma, alla fine, non è difficile, procedendo ad attente osservazioni, riscontrarvi, anche se spesso in forma flebile e sfumata, l'esigenza di una società complessa che nel periodico ritorno festivo si

ritrova nel perpetuo e continuo rinnovarsi del mondo, in quella *renovatio temporum* in grado di allontanare la percezione, comunque cogente, della “fine del mondo”: rinnovamento inteso come ritorno al tempo delle origini, rifondazione di un ciclo vitale, altrimenti destinato ad esaurirsi nello spietato alternarsi vita-morte.

Questa *renovatio* è la premessa del benessere materiale. Per questo le feste sono senz’altro vettori di benessere economico di primaria importanza per tutta la comunità. È il modo con cui i ceti popolari, contadini, operai, gente comune compra, spende, vende, si organizza, diviene protagonista, scegliendo il programma della festa, preparando gli spettacoli, i fuochi pirotecnici, attraverso la raccolta in paese come nelle campagne, o semplicemente assistendovi. Come è dato ancora oggi osservare, per esempio a mio vicino, nelle quattro feste che segnano il calendario di Palazzolo Acreide, oggetto di studio dal 1971 a oggi, condotto anche con ottimi maestri come Antonino Uccello. Tali feste si reggono sull’apporto di quattro “commissioni” (le confraternite furono sciolte nel lontano 1828 per liti e altro), formate da laici, soprattutto giovani, diretti dal parroco pro tempore. Esse raccolgono i soldi fra la gente, anche con la questua porta a porta, per investirli in spettacoli, apparati luminosi sempre più mirabolanti, che possono sembrare eccessi spettacolari, ma che nascondono antiche modalità di vivere il tempo della festa.

Nulla di strano vi è in tutto questo: la festa è sempre stata, nelle comunità tradizionali, spreco, in certo senso paradosso sociale ed economico, poiché è proprio il senso della pienezza e dell’eccesso che allontana il quotidiano disagio economico (sempre comunque ritornante). Si tratta dunque di un comportamento collettivo all’insegna dell’esaltazione e dell’evasione, del consumo e dell’eccesso. La non-norma festiva, l’eccesso, che porta con sé la sospensione dei normali ritmi di vita, produce quella particolare atmosfera festiva, con i suoi archi di luce, fantasiose e fantasmagoriche architettoniche, i rumori, i suoni, le gridate, persino gli odori, tutto questo concorre a determinare la sospensione dei comportamenti ordinari: si indossa per un mese la divisa costituita da una maglietta, si staziona davanti alla chiesa, pronti a eseguire qualche commissione richiesta dal “Comitato”: insomma è come entrare per restarci (almeno il tempo della festa) «in un mondo miticamente e realmente ricreato» (Lanternari), il tempo della festa, appunto, il tempo dello star bene, dello star comunque meglio, dello stare insieme, spesso a “tutti i costi”.

Tale stato di benessere, che si spande oltre la sfera dei componenti (circa 100 per ogni festa), è premessa al vivere quotidiano, poiché da questo bagno nella sfera del mito “praticato”, periodicamente richiamato attraverso il rito, la comunità rinvigorisce forze fisiche (paradossalmente provate dalla fatica) e psichiche (lo star bene con gli altri compagni). Lo stato di precarietà economica (un tempo era la più concreta delle minacce: la carestia), endemica nella società industrializzata contemporanea, induce, accrescendone il peso, richieste di intervento del santo/a gravitanti nella sfera della salute e del lavoro: un parto facile, un fidanzamento fruttuoso, una promozione a scuola e nel lavoro, ma anche cose attinenti ad altro versante della vita del singolo (la sfera amorosa soprattutto da parte delle mogli).

Ne deriva spesso una certa “banalizzazione” nelle varie motivazioni che stanno alla base delle manifestazioni festive odierne: la comunità non vivendo più il tempo dell’eterno ritorno, ne avverte lo svolgimento rettilineo e usurante. Abbandonata la cultura del succedersi ciclico delle stagioni, ha trasformato la festa in un happening da stadio, da partita di calcio. E nonostante questo, vi permane sempre quella partecipazione intesa come strappo del tempo, dell’abitudinario, della sintassi del quotidiano. Si avverte in ogni festa di oggi qualcosa che riporta indietro il tempo. E questo conferisce tratti di immortalità ai gesti e alle pratiche nuove messe in campo *ppi-ffari festa*: gli spettacoli pirotecnici ne sono la manifestazione più clamorosa. Essi, svolgendosi ed evolvendo dai tradizionali “fuochi artificiali”, sono l’aspetto più clamoroso ed eclatante della festa moderna, fragoroso quanto luminoso, concludono i festeggiamenti festivi in tutti i contesti geografici, terrorizzano con i violentissimi botti, magicamente aprono i cieli alla luminescenza artificiale, che sfida il buio delle tenebre della vita stessa: e non è poco!

Certo ritornano le parole di Gesualdo Bufalino a proposito della festa moderna (e scriveva 40 anni addietro): «la festa come happening, enorme e collettivo, straripante di colori, odori sapori, rumori,

rossori, occhiate di fuoco, strilli di neonati, balconi infiorati»[12]. La festa incredibilmente continua anzi si incrementa in questi straripanti effetti spettacolari, anche se il popolo ne è sempre più spettatore e meno attore partecipante o semplicemente figurante. Del grande fuoco della *religio rusticorum* è rimasto un fumo odoroso, ammaliante, rutilante: che è la nuova festa, che si tramanda *in aeternum*.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] A. Buttitta, *La vita recitata. Una storia di Carnevale*, Palermo, Sellerio: 17.

[2] L. M. Lombardi Satriani, *La casa dell'uomo: sacrificio, fondazione, memorie*, in «Calabria», a cura di F. Faeta, Bari, Laterza, 1984: 177.

[3] A. Buttitta, *Il Natale. Arte e tradizione in Sicilia*, Palermo, Edizioni Guida, 1985: 13.

[4] I concetti di spazio e di tempo hanno trovato largo spazio anche come voci specifiche di diverse opere di divulgazione come la *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1977, s. v.

[5] A Pachino (SR) ho raccolto un interessante racconto relativo alla costruzione del palmento della masseria Burgio: vi si narra che il capomastro, per rimorso di aver costruito una struttura il cui cantiere era costato la vita a tanti operai, si impiccò a una trave maestra del palmento: in questo caso il significato del versamento di sangue e di sacrificio umano, seppur volontario, ci riconduce alle leggende di fondazione (di cui nel testo), al sacrificio umano necessario alla riuscita dell'immane opera. In questo caso assistiamo ad una evoluzione della leggenda: la violenza si esercita non sulla natura ma sul lavoro altrui!

[6] Sui concetti di presenza e di perdita si veda il fondamentale E. De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959.

[7] Sull'argomento cfr. E. Guidoni, *L'architettura popolare italiana*, Bari, Laterza, 1980.

[8] Sull'analisi del concetto di cultura si veda, C. Kluckhohn, A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino, 1972. Naturalmente trascurò volutamente tutta la bibliografia, immensa, sull'argomento (fin troppo nota).

[9] B. Malinowski, *Cultura*, sta in «Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica», a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1970: 135.

[10] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976: 127.

[11] A. Cusumano, *Elogio della memoria*, in L. Lombardo, *La provincia di Siracusa e le sue tradizioni popolari*, Siracusa, Zangarastampa, 1996: 5.

[12] G. Bufalino, *Opere. 1981-1988*, Milano, Bompiani: 1248.

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); *Taula matri. Il vino del Sudest Sicilia* (2023).

Prime ipotesi su un “castello” medievale a Belvedere (Siracusa)



La torre di Belvedere, Pianta di anonimo, secolo XVI

di Niccolò Monterosso

L'esistenza di un castello medievale a Belvedere, frazione posta a circa 7 km da Siracusa, in mancanza di resti visibili, è attestata solo da alcuni documenti redatti durante il regno di Federico IV. I tre documenti, del 1362, 1364 e 1375, conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo, nel fondo "Real Cancelleria", sono stati regestati da Antonino Marrone nel 2012 [1]. Non disponiamo di documenti utili a individuarne la data di costruzione ma è possibile ipotizzare che questa possa farsi risalire al regno di Federico III (1296-1337) quando, insieme ai castelli di Climiti e Cassibile, era parte di quella rete di rocche e fortezze che costituivano il sistema difensivo suburbano della città di Siracusa.

Il regno di Federico III appare infatti caratterizzato, ad eccezione di un decennio di non belligeranza, seguito alla pace di Caltabellotta del 1302, da «una ripresa dell'aggressività angioina, dietro la quale stava ovviamente la potenza francese, ma anche il papato di Bonifacio VIII e, in una certa fase, la stessa Corona d'Aragona». Un'età di guerra insomma nella quale la Sicilia «si copri di mura, castelli e fortificazioni attraverso una febbrile attività edificatoria che fu, in termini quantitativi, anche superiore a quella ben nota di Federico di Svevia» [2].

Il "castello" di Belvedere sorgeva all'interno dell'omonimo feudo in possesso, probabilmente già dagli inizi del Trecento, della famiglia Marrasi. Nel 1299 un notar Giovanni Marrasio, insieme a Bandino Campisano, sindaci di Siracusa, sono citati in una lettera di Federico III, ai secreti citra Salsum, in cui si ordinava «*de non coniungendis officiis magistri jurati et baiuli*» [3]. Nel 1316 Giovanni Marrasi (lo stesso?) è attestato come procuratore di Giovanni Chiaramonte [4] che, tra l'ottobre 1298 e il febbraio 1299, era stato posto a capo della difesa della città, assediata da re Giacomo. Dopo la ripresa dell'ostilità con gli angioini il Chiaramonte divenne, in ambito politico e militare, una delle figure più importanti della corte siculo-aragonese [5], favorendo probabilmente l'ascesa dei Marrasi dai ranghi del notariato a quelli della feudalità. Nel ruolo feudale del 1335 "*Joannes Marrasius de Syracusia*", che ancora una volta non siamo in grado di identificare con quello stesso Giovanni Marrasi sindaco di Siracusa nel 1299, è attestato quale dominus del feudo *Caranchinus* [6]. Morì in data antecedente il 27 ottobre 1339 quando Pietro II assegnò a

Giovanni Teutonico, elemosiniere della regina Elisabetta, il diritto sul porto di Siracusa che per la morte del Marrasio era ricaduto in potere della regia curia. Tra il 1345 e il 1375 Belvedere è in potere di Niccolò Marrasi, di cui si sconosce il grado di parentela con Giovanni. I pochi documenti sul castello di Belvedere di cui disponiamo, si collocano cronologicamente durante la sua signoria sul feudo.

Piuttosto che di un vero e proprio castello sul modello di quelli presenti nelle città demaniali di Siracusa, Augusta e Lentini, si può ipotizzare che sorgesse a Belvedere una ben più modesta costruzione che, da un'analisi dei resti superstiti di fortificazioni coeve dell'area, come il cosiddetto "Castelluccio" dei Monti Climiti, si può presupporre non fosse altro che una torre, probabilmente su due piani, protetta da un muro di cinta in conci lapidei [7]. Risulta attestata invece la presenza all'interno della cinta muraria, al fine di garantire l'approvvigionamento idrico in caso di assedio, di una grande riserva d'acqua scavata nella roccia [8]. In mancanza di resti visibili si può presupporre che, per ragioni orografiche e strategiche, la fortezza fosse posta sull'unico rilievo, alto circa 200 mt, presente all'interno del feudo "Belluvidiri". Lo stesso luogo che, per la sua posizione prominente, ospiterà nel XVI secolo un "fano", poi un impianto semaforico ottico, ed infine nel 1889, una stazione telegrafica.

Tuttavia anche se modesto e all'interno del feudo dei Marrasi il "castello" di Belvedere era considerato nelle disponibilità della Corona e ciò è confermato dal primo dei documenti di cui disponiamo datato a Catania il 15 settembre 1362:

«Yaimo Rocca è nominato castellano del castello Belvedere presso Siracusa a beneplacito regio col salario di 18 onze, 12 delle quali pagate dall'università e 6 onze dalla Curia Regia, con due serventi per custodire il castello» [9].

Il documento si colloca temporalmente nella fase in cui Siracusa dopo essere stata dapprima sotto il controllo della fazione chiaramontana (1349-1355) e successivamente di quella filo aragonese (1355-1361), era ritornata alla Camera reginale, ricostituita a seguito del matrimonio tra Federico IV e Costanza d'Aragona [10]. Matrimonio che, inducendo il vicario del regno Francesco Ventimiglia ad allearsi con Federico Chiaramonte, inasprì lo scontro tra fazioni facendo ripiombare il regno in una nuova stagione di guerra civile. È probabile che già nelle fasi precedenti anche il castello di Belvedere era caduto in mani nemiche visto che il sovrano, in un suo provvedimento del 23 aprile 1361, «tenendo conto dei danni subiti dallo stesso Nicola Marrasio per la sua fedeltà al re» lo esentava da alcuni suoi obblighi nei confronti della regia curia [11].

La nomina di Yaimo Rocca a castellano di Belvedere avvenne invece nella fase in cui era già in corso la stesura dei capitoli della Pace di Castrogiovanni e Piazza, che furono poi sottoscritti tra il 14 e il 17 ottobre. Dopo la repentina morte della regina Costanza, nel 1363, Siracusa cadde sotto la sfera d'influenza degli Alagona. Giunti in Sicilia con Blasco (I), alla fine del Duecento, consolidarono il loro potere con il nipote Blasco (II) che dal 1321, alla sua morte nel 1355, fu Giustiziere del regno e protagonista indiscusso dell'azione di difesa dell'Isola dagli attacchi angioini. Il primogenito Artale, ereditando la carica di gran giustiziere e controllando le maggiori città del sud est dell'Isola, tra cui Catania, divenne uno degli uomini più potenti del regno.

Capo riconosciuto di quella parzialità catalana che garantiva il mantenimento dell'ancor debole regno di Sicilia nell'orbita aragonese, l'immenso potere di Artale si estendeva di fatto anche alle maggiori città demaniali siracusane il cui governo, attraverso la carica di nomina regia di capitano, fu affidato ai suoi fratelli [12]. Manfredi controllava infatti Noto, dove dal 1358 sostituiva il fratello nella carica di capitano che poi, nel 1362, gli fu assegnata direttamente, insieme a quella di castellano [13]. Matteo invece, dal 1365, era capitano con cognizione delle cause criminali e con facoltà di farsi sostituire, a Lentini. Infine Giacomo che controllava Siracusa dopo essere stato, nel dicembre 1363, nominato capitano con cognizione delle cause criminali della città, carica che qualche giorno dopo ebbe concessa vita natural durante [14]. Successivamente, il 4 Novembre 1364, il re nominava un suo

fedelissimo, Antonio di Regio di Lentini, castellano a vita del castello esterno di Siracusa, avendo rimosso Bernardo de Mungrino [15].

L'Alagona non dovette però gradire l'intromissione del sovrano nelle faccende di una città che ormai considerava propria ed è probabile che, già da subito, avviò un'azione di indebolimento della posizione del de Regio. In una lettera *Agli uomini di Siracusa* del 14 novembre 1364

«Il re essendo stato informato delle parole scandalose e incongrue dette da Nicoloso, nipote di Gabriele Ficarola, contro Artale Alagona, si dichiara pronto ad eliminare i semi dello scandalo e comunica di aver ordinato ad Antonio di Regio castellano di Siracusa, di inviare Nicoloso alla sua presenza, sotto cauzione fideiussoria» [16].

La frammentarietà delle fonti ci impedisce di conoscere nel dettaglio se furono queste le ragioni alla base, qualche tempo dopo, dell'assassinio del de Regio all'interno del castello di Siracusa. Appare probabile tuttavia, almeno secondo Isidoro La Lumia, che riporta i verbali di un processo successivo, il coinvolgimento proprio degli Alagona nell'omicidio [17]. Ed è proprio in quei giorni, e in quel clima di regolamenti di conti e usurpazioni che affliggevano il regno, che appare tra gli atti della regia cancelleria il secondo documento che fa riferimento al castello di Belvedere. Si tratta di un'altra lettera di Federico IV del 14 dicembre 1364:

«A Matteo di Aranzano di Palermo, capitano di Paternò, il re ordinava di corrispondere, col denaro dell'università, la somma necessaria per acquistare un nuovo cavallo a Nicola Cariosi di Paternò. Questi, richiamato dallo stesso Aranzano con altri cavalieri e armigeri di andare in armi per recuperare il castello Belvedere di Siracusa, che allora era stato occupato dal nobile Alfonso di Aragona, aveva in quella occasione avuto ucciso il cavallo» [18].

Da questa lettera apprendiamo che l'occupazione del castello di Belvedere non era stata messa in atto dal nemico angioino ma dalla "comitiva armata" guidata da Alfonso e Giovanni d'Aragona figli naturali, poi legittimati, di Orlando – a sua volta figlio naturale di re Federico III e zio di Federico IV – che aveva controllato Siracusa dal 1355 al 1361. In questo strano gioco di parentele e necessità di emancipazione è probabile che il castello di Belvedere era stato occupato per porre sotto pressione il sovrano affinché riconoscesse i diritti dei due Aragona. Questi infatti dopo essersi visti assegnare nel 1361, insieme al fratello primogenito Federico, la baronia di Avola e il castello di Cassibile [19] erano stati estromessi dall'eredità paterna da Federico, poi ucciso dalla popolazione di Avola nel 1375 [20]. Non potendo contare sulla loro eredità e probabilmente non rassegnandosi a vedersi insediati gli Alagona, Alfonso e Giovanni Aragona continuarono tuttavia a tenere sotto pressione la città con le loro scorrerie armate. Il 24 settembre 1365 infatti «il re, informato delle lamentele dei Siracusani nei confronti dei figli del fu Orlando di Aragona, ordinava ai nobili Matteo Alagona e Matteo di Montecateno, conte di Augusta, di recarsi a Siracusa con le loro comitive per impedire l'accesso in città di quegli empi» [21].

L'ultimo documento di cui disponiamo sul castello di Belvedere è di un decennio successivo quando, dopo il trattato di Avignone del 1372, definitivamente cessate le ostilità con gli angioini, il sovrano cerca di avviare una campagna di recupero delle città demaniali ancora sottratte al suo controllo, che risulterà di fatto vana. Anche Giacomo Alagona, che nel decennio trascorso era stato largamente beneficiato dal sovrano, il 13 gennaio 1374 ricevette l'ordine di restituire i castelli della città e, già nel febbraio successivo, il re nominava Federico Chiancholo, castellano del Maniaci e Antonio de Pompeo, castellano del castello "esterno" [22]. Il 25 ottobre 1375, nonostante la capitania a vita dell'Alagona, il re nominava il milite Corrado de Castellis capitano di Siracusa con un salario di onze 50, sui proventi della gabella del vino di Siracusa [23]. Seppur dovette rinunciare alla capitania di Siracusa lo stesso anno, il sovrano lo insignì del titolo di "consigliere", mentre l'anno successivo lo nominava cancelliere del regno [24]. Stessa sorte toccò a Matteo Alagona, che rimosso dalla carica di capitano di Lentini fu creato "cavallerizzo" e ricevette 200 onze sui proventi dell'ufficio del

portulano del regno [25]. L'altro fratello, Manfredi, capitano di Noto, ottenne invece l'infeudazione della terra demaniale di Vizzini [26].

Intanto, non più considerato d'importanza strategica, il castello di Belvedere venne sguarnito anche se continuò ed essere custodito. In una lettera data a Siracusa il 2 dicembre 1375:

«Ai giurati di Siracusa presenti e futuri. Fu a suo tempo ordinato di assegnare ogni mese onze 2.20 dal 14 novembre XIV ind. in avanti e per la XV ind. de pecunia universitatis a Nicola Marrasi cittadino di Siracusa dominus et barone del feudo Belluvidiri per la custodia del castello del feudo predetto a tutela della città» [27].

Questo è l'ultimo documento di cui disponiamo sul castello di Belvedere la cui presenza, era però citata, spesso con una certa confusione con il ben più importante castello dell'Eurialo, anche nelle opere di eruditi e storiografi siciliani successivi. Nella prima metà del '500 Tommaso Fazello riporta:

«Sopra Epipoli, e Labdalo quasi la quarta parte d'un miglio verso ponente è un tumulo ... chiamato Euriolo da Tucidide... Nella sua sommità è una Rocca, goffamente fabbricata, e antica, che doveva servir per far la guardia, la quale oggi è mezza rovinata, e non vi si vede altro di bello, ch'una cisterna cavata in un sasso, e chiamasi oggi belvedere, scoprendosi da quel luogo il paese del Pachino, e del Peloro» [28].

Vito Amico, che scriveva nel 1757, riferendosi a Belvedere: «Piccola terra, Municipio di Siracusa, soggetta oggigiorno ai Signori Bonanno. Siede in un poggio appellato Euryolum da Fazello, Mirabella ed Arezio, dov'era un tempo una rocca». Citando il passo del Fazello aggiunge: «Notai nelle aggiunte al medesimo Storico, non corrispondere alla magnificenza di Eurialo, nè questa inelegante struttura, né la cisterna che rimane» [29]. Più dettagliata invece la notizia, che ci viene dal Capodieci, della fine del "castello" di Belvedere che secondo lo storico siracusano fu "diroccato" da Martino il Giovane già l'anno successivo la sua venuta in Sicilia.

«Mentre poi ritrovavasi costituito Governator Generale di tutta la Sicilia l'infante Martino ordinò con suo diploma dato in Catania a 6 Luglio 1393, che si diroccasse il Castello di Belvedere, e si munissero all' incontro quei di Cassibili, e del Monte, a seconda delle insinuazioni fattegli da Giliberto Centelles, Capitan Giustiziere di Siracusa» [30].

Secondo il Privitera invece furono gli stessi sindaci siracusani, inviati a rendere gli omaggi della città a Maria e Martino, a chiedere «che i forti costruiti in tempo di guerra nel territorio siracusano venissero distrutti» [31]. Di seguito si riporta il testo integrale della lettera del duca Martino, del 6 luglio 1393, così come trascritta nel "Libro dei Privilegi" della città di Siracusa.

Dux a fideles, & devoti dilecti

A lu tenuri di li vostri littiri breviter rispundimu chi nui simu cuntenti chi vui fazzati dirrupari lu fortilitiu oj castellu di Belvidirj di: luqualj etiam mi informau lu Nobili Misser Gilibert de' zentigles Vru Capitanu Consiliariu familiaru & fidlj nru, luqti ni laudau, & à vra petitionj nj supplicau chj si divissi dirruparj di li castelli no' di lu munti, & cassibjli, la Maiestati nostra ha cumadatu expsse, tantu a lu nobili Cōti di Augusta mastru Iustitierj Cuxinu, & caru, nru, qntu à Messeri Fran.cu di Muboil chi prestameti fazzanu a li ditti Castelli la debita provisionj p forma chi sianu ben guardatj liqli lusfaranu Voluteri incontinenti. Preterea di mru Iuseppe judeu medicu la excellentia nostra si contenta à vostru placiri chi issu resti per serviri la Uniuersitati, & cussi nostri littiri li scriuimu.

Datum Cathanie sub nostro sigillo secreto VI. Iulii primae Inditioni [32].

Il "castello" di Belvedere ebbe dunque vita abbastanza breve dato che, potendosene presumere la costruzione attorno al secondo decennio del '300, non restò in piedi che circa un settantennio. Costruito nella fase di più aspro conflitto con le forze angioine, potendo controllare un'ampia

porzione di costa a nord della città, è probabile che svolgesse un ruolo di osservazione e allarme piuttosto che prettamente difensivo.

Durante le diverse fasi delle guerre baronali fu infatti più volte occupato, probabilmente per tenere sotto pressione la città. Nel 1393 il duca Martino, non avendo ancora consolidato del tutto il suo potere, e potendo contare solo sulle principali città del litorale orientale, assecondò la volontà dei siracusani di abbattere la fortificazione. Il castello infatti, per la sua posizione e non disponendo di particolari opere di difesa, a differenza di quelli di Cassibile e dei Climiti, dovette essere considerato come un punto debole del sistema difensivo suburbano.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] A. Marrone, *Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia: 1282-1390*, in “Mediterranea-ricerche storiche”, III edizione, Palermo – 2012.

[2] F. Maurici, *Castelli medievali in Sicilia*, Regione Siciliana. Assessorato dei Beni culturali e dell’identità siciliana, Palermo – 2015: 20.

[3] Biblioteca Comunale di Siracusa: *Liber privilegiorum et diplomatum nobilis et fidelissimae Syracusarum urbis*, Vol. 1.

[4] A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana (1282-1390)*, in “Mediterranea-ricerche storiche”, Palermo – 2006: 257.

[5] W. Ingeborg, *Chiaramonte, Giovanni, il Vecchio* (alla voce) in “Dizionario Biografico degli Italiani”, Volume 24, 1980.

[6] “Feudo Belvidiri sub nomine Caranchino verba fiunt” in G. Silvestri (a cura di), *I Capibrevi di Giovanni Luca Barbieri ora per la prima volta pubblicati*, Tipografia Michele Amenta, Palermo – 1879, Volume I: 248.

[7] Vedasi G. Cacciaguerra, *Il Castelluccio di Climiti e la questione dell’incastellamento nell’area iblea orientale*, in: F. Redi – A. Forgiione (a cura di) “Atti del VI Congresso Nazionale di Archeologia Medievale” L’Aquila, 12-15 settembre 2012, All’Insegna del Giglio – Borgo S. Lorenzo (FI), 2012.

[8] T. Fazello, *Le due deche dell’historia di Sicilia*. Tradotte dal latino in lingua toscana dal P. M. Remigio Fiorentino, I Decha, Libro IV, Domenico & Gio. Battista Guerra fratelli, Venezia – 1573: 134

[9] A. Marrone, *Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia*, op. cit.: 337.

[10] Il 4 febbraio 1361 Federico IV informa i nobili Orlando di Federico d’Aragona e Artale Alagona di aver assegnato alla futura regina Costanza i beni della camera reginale, come stabilito nel contratto matrimoniale, e ordina loro di consegnare ad essa senza indugio i castelli e le terre designate. Ibidem: 284.

[11] «Nicola Marrasio di Siracusa in quanto erede del defunto milite Filippo Marrasio, suo fratello, risulta debitore del defunto milite Giovanni de Septimo, traditore regio, per dover restituire la dote ricevuta dal detto Filippo per il matrimonio contratto *et per carnis coppulam consumatum inter eum et quondam Mabilia uxorem suam*, dato che erano morti entrambi i coniugi senza figli superstiti. Federico IV, tenendo conto dei danni subiti dallo stesso Nicola per la sua fedeltà al re, esime Nicola Marrasio, erede e fratello del defunto Filippo, dal restituire l’ammontare della dote alla Curia Regia, che aveva confiscato tutti i beni del defunto Giovanni de Septimo». Ibidem: 303

[12] Un altro dei fratelli di Artale, Blasco (III) il 24 settembre 1365, ricevette la capitania con cognizione delle cause criminali di Castiglione. Ibidem: 388

[13] Manfredi Alagona il 13 ottobre 1356 risulta “Capitano di Asaro con la cognizione delle cause criminali fino al regio beneplacito”. Ibidem: 232

[14] Ibidem: 350 e 364

[15] Ibidem: 375. Negli atti della Cancelleria il de Regio è definito “camerario, familiare e fedele regio”.

[16] Ibidem: 376. Nel testo riportato dal Marrone il de Regio è indicato “capitano di Siracusa”.

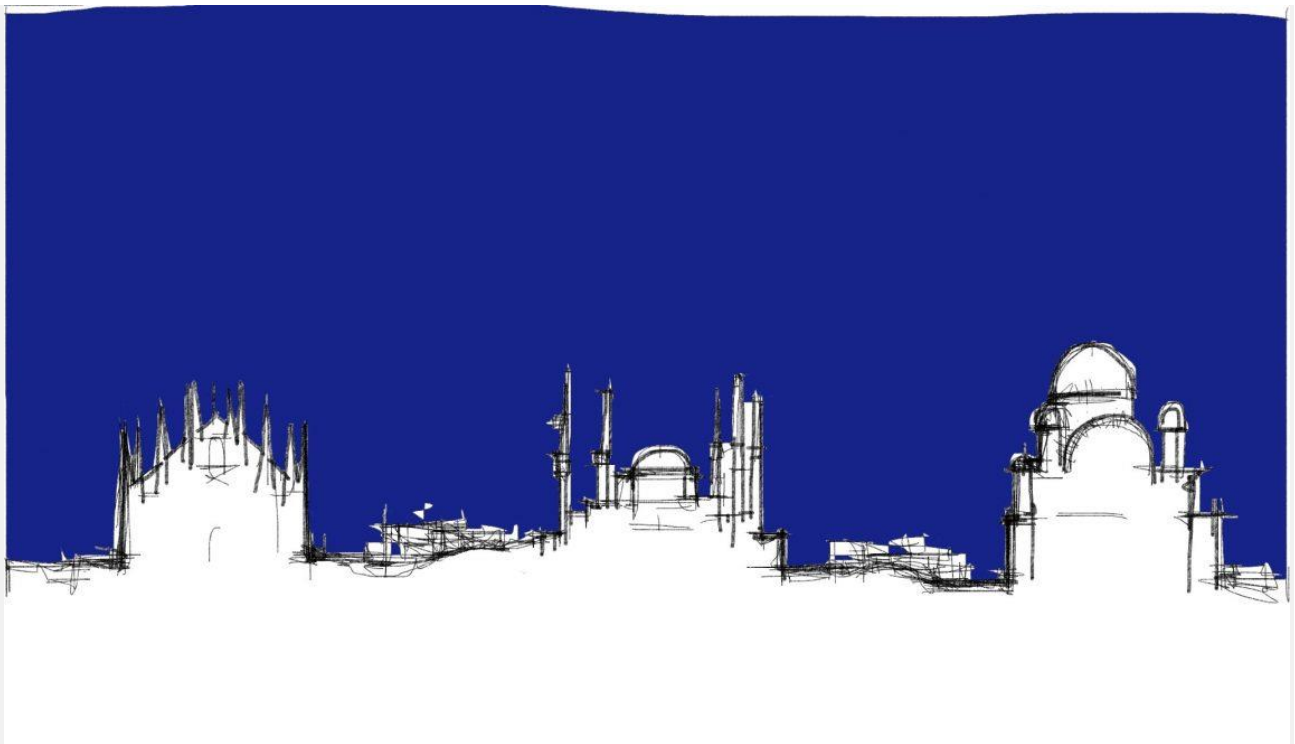
[17] Isidoro La Lumia attribuisce la responsabilità dell’omicidio, che intristì parecchio il sovrano “vittima cara al sovrano immolata” ad Artale Alagona. Appare tuttavia improbabile un mancato coinvolgimento del fratello Giacomo, a quel tempo capitano di Siracusa. I. La Lumia, *I quattro Vicari. Studi di storia siciliana del XIV secolo*, M. Cellini & C., Firenze – 1867: 19

[18] A. Marrone, *Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia*, op. cit.: 376-377

- [19] Il documento dato a Catania il 26 novembre 1361, è riportato in un transunto del notaio Francesco Riccio, di Palermo del 15 febbraio 1398, a richiesta di Giovanni d'Aragona signore di Avola, nipote di Orlando. Archivio di Stato di Napoli, fondo Pignatelli-Aragona-Cortes, Diplomatico, Diplomi 029.
- [20] A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana*, op. cit.: 57.
- [21] A. Marrone, *Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia*, op. cit.: 388.
- [22] *Ibidem*: 679, 685 e 693
- [23] *Ibidem*: 791
- [24] A. Marrone, *I titolari degli uffici centrali del regno di Sicilia*, in “Mediterranea Ricerche storiche”, Palermo – 2005: 315
- [25] A. Marrone, *Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia*, op. cit.: 778-779.
- [26] *Ibidem*: 775.
- [27] *Ibidem*: 798-799
- [28] T. Fazello, *Le due dece dell'istoria di Sicilia*. op. cit: 134
- [29] V. Amico, *Dizionario topografico della Sicilia*. Tradotto dal latino e annotato da Gioacchino Dimarzo, Tip. Pietro Morvillo – Palermo 1858, Vol. I: 137.
- [30] G. M. Capodieci, *Antichi monumenti di Siracusa*, Presso D. Francesco M. Pulejo impressore, Siracusa – 1813, Vol. II: 245
- [31] S. Privitera, *Storia di Siracusa antica e moderna*, Tipografia già del Tirreno, Napoli – 1879, Volume II: 91
- [32] *Liber privilegiorum*, op. cit. Vol. 1. Il regesto degli atti del libro dei privilegi della città di Siracusa è stato pubblicato da S. L. Agnello, in “Archivio Storico Siracusano, V-VI, 1959-60: 32-81.
-

Niccolò Monterosso, laureato in “Storia” (L42) presso l’Università di Bologna, frequenta, presso la sede di Ravenna, il corso di laurea magistrale in “Archeologia” (LM2).

Il riconoscimento e la tutela del pluralismo religioso in Italia: un percorso ancora da perfezionare



Disegno di Flavia Schiavo

di *Maria Paola Nanni, Franco Pittau*

Il profilo sempre più plurale del quadro religioso italiano implica ricadute (e valutazioni) su diversi livelli (storico, culturale, giuridico, politico...). Il riconoscimento e la tutela di questa crescente eterogeneità chiamano in causa, innanzitutto, il “concetto di Paese” che si intende promuovere.

Il sentimento identitario e l’attaccamento alla nazione che ne può derivare includono indubbiamente la consapevolezza del passato (e, a volte, l’enfatizzazione delle “radici”), ma implicano anche la presa in considerazione delle sue attuali caratteristiche strutturali. Una consapevolezza, questa, ancora ampiamente deficitaria. Si rifugge, infatti, dal considerare che l’Italia, pur essendo il centro del cattolicesimo mondiale, è anche profondamente segnata da una sempre più ampia e diversificata dimensione multireligiosa: un’evidenza che si stenta (o addirittura ci si rifiuta) di riconoscere, quasi si trattasse di una caratteristica transitoria o marginale.

Di fronte a questa incapacità, o quantomeno riluttanza, si evidenzia – per contrasto – l’illuminata visione dei Padri costituenti che, dopo una dittatura che aveva fatto un uso strumentale della religione, presero le mosse dalle carenze riscontrate nei rapporti con le comunità protestanti per proporre un impianto di tutela funzionale ancora oggi, nonostante lo scenario di riferimento sia caratterizzato da una diversificazione quantomai accentuata.

Dopo la chiusura del periodo fascista, emblematicamente rappresentata dall’infamia delle leggi razziali, i costituenti erano consapevoli di dover promuovere norme in grado di garantire tutti e proposero uno schema di tutela aperto, articolato, completo (per l’ampiezza degli aspetti presi in considerazione), nonché attento anche ai passaggi operativi e alla capacità di mantenersi valido nel tempo, con alla base l’obiettivo di evitare che le differenze religiose fossero di pregiudizio all’identificazione con il Paese (che fosse di origine o di elezione).

La fase attuativa, però, è stata meno pronta ed efficace. Tali disposizioni, infatti, sono rimaste a lungo inapplicate e una seria riflessione al riguardo è iniziata solo quando il mondo cattolico, prima arroccato sullo *status quo*, è stato investito dal vento innovatore del Concilio Vaticano II. Si è potuto, così, nel 1984, superare il Concordato del 1929 (i cd. Patti Lateranensi), incluso il principio della religione cattolica come sola religione dello Stato, e approvare le prime Intese con le altre confessioni, secondo l'impianto pattizio delineato dal dettato costituzionale.

Per tutte le confessioni prive di Intesa, però, restano in vigore alcune norme del periodo fascista (la legge 24 giugno 1929, n. 1159 e il Regio decreto 28 febbraio 1930, n. 289), non essendo tuttora stata varata una legge sulla libertà religiosa. Si sono quindi definiti livelli di tutela differenziati, a discapito delle confessioni prive di Intesa, che, nonostante le indicazioni costituzionali e la dimensione sempre più ampia delle comunità di fedeli interessate, finiscono per limitare il godimento dei relativi diritti alla libertà di religione e di culto. Una carenza di rilievo, che illustreremo di seguito, specchio dell'attendismo e l'incapacità decisionale di una classe politica e un'opinione pubblica poco sensibili ad aspetti che, invece, per la Costituzione sono prioritari e dei quali appare tutta la gravità quando si pensa, come illustreremo da ultimo, che riguardano milioni di persone (cittadini italiani e stranieri stabilmente residenti nel Paese).

Una possibile soluzione, come accennato, è rappresentata dall'approvazione di una legge sulla libertà religiosa, che si potrebbe comporre con la stipula di nuove Intese e il mantenimento di quelle in vigore, garantendo il rispetto dei diritti e delle libertà di tutti i fedeli, a prescindere dalla confessione di appartenenza. Nelle ultime due legislature il tema ha riscosso scarsa attenzione, mentre in quelle precedenti i dibattiti e le audizioni svoltesi nelle competenti Commissioni parlamentari hanno posto in evidenza un panorama ancora diviso tra un'apprezzabile disponibilità alla revisione delle norme, una timida tiepidezza e un'aperta contrarietà, specialmente nel caso dell'Islam. Si continua a pensare a un Paese distante dalla sua reale connotazione, senza considerare che una regolamentazione più completa e adeguata alla situazione attuale favorisce anche l'identificazione con lo Stato dei nuovi cittadini. Abbiamo scritto queste riflessioni per favorire tale obiettivo.

Dalle restrizioni del periodo fascista alle aperture della Costituzione repubblicana [1]

La Costituzione del 1947 ha modificato radicalmente i parametri di riferimento in tema di libertà religiosa ma non ha abrogato – salvo per gli articoli sottoposti a un giudizio di legittimità – tutte le norme precedenti, compito che spetta al legislatore ordinario, tramite una legge generale che contempra tutte le disposizioni necessarie per superare la normativa del passato. Il riferimento, ovviamente, è alle disparità di trattamento legate alla normativa del 1929/1930, cui tuttora restano sottoposte le confessioni religiose non firmatarie di un'Intesa con lo Stato italiano.

Durante il periodo fascista si scelse infatti l'alleanza con la Chiesa cattolica ampiamente maggioritaria nel Paese, sancita dalla stipulazione dei Patti Lateranensi: gli accordi siglati nel 1929 tra Stato italiano e Santa Sede, ratificati dalla legge n. 810 del 1929, che realizzarono un orientamento confessionale a favore del cattolicesimo, dichiarato nuovamente sola religione dello Stato, mentre gli altri culti ("acattolici"), prima solo "tollerati", furono riqualificati come "culti ammessi". In forza della legge n. 1159 dello stesso anno (*Disposizioni sull'esercizio dei culti ammessi nello Stato e sul matrimonio celebrato davanti ai ministri dei culti medesimi*), che in nessun passo sancisce in maniera esplicita il principio della libertà religiosa, e del suo decreto di attuazione, il Regio decreto n. 289 del 1930, si delineava quindi un doppio livello di trattamento. Il primo riguardava la Chiesa cattolica, i cui reciproci rapporti con lo Stato erano regolamentati tramite il Concordato del 1929. Il secondo tutte le altre confessioni religiose, qualificate come "culti ammessi" e soggette a una rigida disciplina, che includeva molti controlli statali e ampie restrizioni nei confronti delle confessioni prive di riconoscimento giuridico.

Al contrario, nel nuovo impianto delineato dalla Carta costituzionale, è improprio parlare di culti "ammessi", essendo tutte le scelte religiose accettate e tutelate, ma, anche dopo la sua promulgazione, diverse disposizioni del periodo precedente hanno continuato ad applicarsi nei confronti delle

confessioni che, pur riconosciute ufficialmente come Enti di culto, non sono firmatarie di un'Intesa con lo Stato. Ne derivano delle limitazioni per quanto riguarda la concreta operatività religiosa (ad esempio, per l'apertura di luoghi di culto e di incontro o per l'osservanza di vari precetti), come pure sugli effetti civili del matrimonio religioso o sull'accesso alla ripartizione dei fondi dell'Otto per mille.

Rispetto al passato, in ogni caso, il disegno della Costituzione repubblicana si evidenzia per la sua apertura, radicalmente diversa rispetto alle disposizioni fatte valere durante il regime fascista e, in altri termini, anche rispetto al precedente periodo liberale. La Carta costituzionale prende infatti in considerazione la libertà religiosa nei suoi vari aspetti (sia individuale che collettivo e istituzionale) [2].

Il quadro normativo che ne discende, è utile ricordarlo, fu il risultato di posizioni diverse e non trovò inizialmente un appoggio pieno e condiviso. Parte dei cattolici, in particolare, era interessata a salvaguardare, anche nel contesto repubblicano, gli assetti raggiunti con i Patti Lateranensi, e tale impostazione venne riconosciuta anche dal Partito Comunista su pressione del suo segretario Palmiro Togliatti, che valutò con realismo il contesto politico e religioso dell'epoca.

Gli evangelici, la cui presenza era stata significativa nelle fila della Resistenza, si adoperarono invece per indirizzare i costituenti verso un'impostazione la più ampia possibile, che considerasse anche la facoltà di fare propaganda (istanza di fatto recepita dalla Costituzione), così da superare gli ostacoli fino ad allora incontrati. Auspicavano quindi, al contrario, una regolamentazione uniforme per tutti i culti nell'ambito del diritto comune ed erano contrari alla menzione dei Patti Lateranensi nella Carta costituzionale.

In questo contesto, pur senza l'unanimità del consenso dei costituenti, si arrivò alla formulazione, da un lato, dell'articolo 7, con cui la nuova Costituzione accetta i Patti Lateranensi per la disciplina dei rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica; e, dall'altro, dell'articolo 8, con cui si istituisce uno specifico istituto giuridico, specularmente al Concordato e denominato Intesa, atto a regolare le relazioni tra lo Stato e i culti diversi da quello cattolico.

Le confessioni protestanti inizialmente si mostrarono poco entusiaste rispetto alla soluzione individuata, che recepiva la proposta, avanzata dal comunista Umberto Terracini e dal democristiano Aldo Moro, tesa a bilanciare gli specifici accordi sottoscritti con la Chiesa cattolica con analoghi strumenti rivolti alle altre confessioni. A posteriori, comunque, nonostante il forte ritardo di attuazione, se ne è riconosciuta l'utilità e si è affermato un generale apprezzamento da parte delle diverse confessioni coinvolte.

L'impianto garantista della Costituzione

La Costituzione repubblicana, entrata in vigore il 1° gennaio 1948, ha dunque introdotto previsioni di tenore altamente garantista in materia di libertà religiosa. Gli articoli 3, 7, 8, 19 e 20 (come pure gli articoli 17 e 18), derivati dall'articolo 2, danno conto del disegno in materia, che prevede, in sintesi:

- la garanzia dei diritti inviolabili dell'uomo, singolarmente e in forme associate (art. 2);
- il principio di non discriminazione su base religiosa (art. 3);
- l'indipendenza e la sovranità, ciascuno nel proprio ordine, dello Stato e della Chiesa cattolica, con la regolamentazione dei reciproci rapporti tramite i Patti Lateranensi (art. 7);
- l'uguaglianza di tutte le confessioni religiose di fronte alla legge e il loro diritto di organizzarsi secondo i propri statuti e di regolare i rapporti con lo Stato con apposite Intese (art. 8);
- la libertà di riunione (art.17);
- la libertà di associazione (art.18);

- la libertà di professare il proprio credo, sia individualmente che collettivamente, di promuoverne la diffusione e di celebrarne il culto in pubblico o in privato, a meno che i riti non siano contrari al buon costume (articolo 19);
- la proibizione di ogni forma di discriminazione o l'imposizione di speciali oneri fiscali nei confronti di associazioni o istituzioni ecclesiastiche e religiose (art. 20).
- il diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo (art. 1).
-

Più nel dettaglio, secondo l'articolo 7 della Carta costituzionale: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale».

L'articolo 8, invece, stabilisce che «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze».

Inoltre, la Corte costituzionale ha confermato che l'uguaglianza di fronte alla legge, sancita dall'articolo 3, si applica anche ai non cittadini (inclusi gli immigrati irregolari). Nello specifico l'articolo 19, che insieme all'articolo 20 proclama la libertà di professione, di propaganda e di culto – con il limite del buon costume e del mantenimento dell'ordine pubblico – e impedisce che le associazioni religiose siano discriminate dalle associazioni comuni mediante speciali limitazioni legislative o particolari gravami fiscali, estende la sua tutela a chiunque si trovi sul territorio. La titolarità e l'esercizio di un tale diritto prescindono quindi dalla cittadinanza. Sono inoltre riconosciuti anche allo straniero senza il limite della condizione di reciprocità (1° co. art. 16 disp. prel. al Codice civile) e non possono essere limitati né da norme o accordi internazionali, né da accordi con le confessioni religiose.

Sempre la Corte costituzionale ha anche specificato come la libertà di coscienza costituisca il fondamento dei diritti dell'individuo. La libertà di religione e il sistema di relazioni con le confessioni religiose, definito dagli articoli 7 e 8 della Carta costituzionale, concorrono a strutturare il principio di laicità dello Stato (che non significa indifferenza dinanzi alla religione bensì imparzialità a salvaguardia del pluralismo confessionale).

L'inerzia politico-legislativa fino al Concilio Vaticano II

Nonostante le previsioni costituzionali, sono stati necessari decenni per arrivare alla concreta attuazione delle Intese. Nell'immediato Dopoguerra, d'altra parte, in ambito cattolico non si riscontravano significative aperture ecumeniche ai protestanti, e anzi era diffusa la preoccupazione per il loro proselitismo (che contava appena 121 mila persone nel 1954, secondo fonti governative), e questa tendenza perdurò a lungo. Per circa un decennio l'attenzione per le proposte sul libero esercizio dei culti non cattolici rimase quindi latente e continuò a trovare applicazione il Testo Unico di pubblica sicurezza del 1930, con le sue limitazioni circa la propaganda religiosa, nonostante il contrasto con il dettato costituzionale.

La situazione iniziò a smuoversi solo dopo l'istituzione della Corte costituzionale che, a partire dal 1956 [3], impresso un rinnovato slancio alle aperture in materia di libertà religiosa. Una prima proposta di legge per l'attuazione delle Intese e la regolamentazione di altri aspetti, presentata nello stesso anno dal repubblicano Ugo La Malfa insieme ad alcuni parlamentari socialisti e in collaborazione con il Consiglio federale delle Chiese evangeliche, non ebbe però alcun seguito in Parlamento.

Quindi nel mondo cattolico prese il via una radicale evoluzione, che risultò fondamentale per superare una situazione ormai stagnante. Papa Giovanni XXIII, seppure con un breve pontificato, segnò un vero e proprio punto di svolta, poi sorretto nella fase applicativa da papa Paolo VI. La sua

enciclica *Pacem in terris* (1963) sottolineò il diritto di ogni essere umano alla «libertà nella ricerca del vero (n. 7) e le posizioni espresse in seno alla Chiesa con il Concilio Vaticano II (1962-1965), sollecitando i fedeli a valutare sotto nuove prospettive la libertà di religione in un ordinamento democratico e pluralista, svolsero un ruolo cruciale. La dichiarazione *Dignitatis Humanae* (7 dicembre 1965) affermò solennemente la libertà religiosa come diritto naturale di ogni uomo, che si «fonda sulla stessa dignità della persona umana» e «deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società» (n. 2).

Gli anni '80: la stipula del nuovo Concordato e delle prime Intese

Per effetto di questo magistero innovativo, in ambito cattolico si diffuse una sensibilità rinnovata e specifica verso la libertà di religione, che dischiuse nuovi orizzonti, permettendo di pervenire alla revisione del Concordato tra lo Stato italiano e la Santa sede e, in parallelo, alla stipula delle prime Intese con le altre confessioni religiose. Il 1984 fu l'anno cruciale per entrambi questi aspetti.

La revisione del Concordato, avviata in maniera travagliata verso la metà degli anni '60, si concluse il 18 febbraio 1984 con la firma dell'Accordo detto “di Villa Madama” (dalla sede romana della sua stipula): un passaggio determinante, preparato dai nuovi orientamenti del Concilio Vaticano II, che richiese un arduo lavoro previo e avviò una nuova stagione nei rapporti tra lo Stato e la Chiesa.

Lo spirito del nuovo testo, ben diverso da quello del 1929, pur riconoscendo nell'articolo 9 che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano», consentì di superare l'indicazione del cattolicesimo come sola religione dello Stato. Premessa l'indipendenza e la sovranità dello Stato e della Chiesa cattolica, nei suoi 14 articoli l'accordo ripercorre le garanzie in ordine alla missione della Chiesa e alla libera organizzazione ecclesiale, rivedendo parte delle previsioni precedenti, che, lo ricordiamo, con l'art. 7, sono richiamate nella Costituzione repubblicana.

Nello stesso periodo si diede finalmente l'avvio alla cosiddetta “stagione delle Intese” con le altre confessioni religiose, superando le chiusure che nella fase precedente avevano lasciato inapplicata la previsione costituzionale. È del 1984, infatti, la firma del primo accordo: quello con la Tavola Valdese che, da tempo, premeva per l'attuazione del dettato costituzionale.

Una fase applicativa con diversi livelli di tutela

Prima di passare in rassegna il panorama definito dalla progressiva stipula delle Intese tra lo Stato e alcune realtà confessionali diverse dalla cattolica, resta da evidenziare come la scelta del costituente di accogliere il principio della disciplina pattizia abbia indotto, nella pratica, livelli di tutela diversificati. La concreta applicazione della Costituzione in tema di libertà religiosa, data la persistenza di talune disposizioni del periodo precedente, delinea infatti, tutt'oggi, l'esistenza di tre diversi livelli di tutela.

Il primo è quello della Chiesa cattolica, che, pur non essendo più religione di Stato, resta intestataria del nuovo Concordato del 1984 che, con una serie di modifiche, ha adattato l'ordinamento precedente ai principi della Costituzione Repubblicana. Il secondo livello è quello proprio delle confessioni religiose che hanno sottoscritto una Intesa con lo Stato italiano (un patto bilaterale, corrispettivo del concordato), in applicazione della previsione dell'art. 8, comma 3 della Carta costituzionale: un passaggio fondamentale che le sottrae dall'ambito di applicazione della legge n.1159 del 1929 e del relativo regolamento d'attuazione, il regio decreto n. 289 del 1930.

Al terzo livello, invece, si trovano le confessioni che hanno ottenuto il riconoscimento giuridico dello Stato, ma non sono firmatarie di un'Intesa (in qualche caso anche per una preferenza interna): una condizione che si traduce in un trattamento differenziato (e meno favorevole), essendo la loro operatività ricondotta alla soprarichiamata legislazione del periodo fascista. Anche di queste andremo a tratteggiare un veloce profilo. Vi è, inoltre, anche un associazionismo che persegue fini religiosi, ma non è interessato al (o non ha ottenuto il) riconoscimento giuridico da parte dello Stato.

Le intese stipulate a partire dal 1984

In parallelo alla ratifica del nuovo Concordato con la Chiesa cattolica, alla metà degli anni '80, si iniziò a dare un'applicazione concreta a quanto disposto dall'articolo 8, 3° comma della Costituzione. Dopo la Tavola valdese (1984), nel corso del decennio furono soltanto altre tre le confessioni "storiche" del Paese che ottennero tale riconoscimento: le Assemblee di Dio in Italia e l'Unione delle Chiese cristiane avventiste del settimo giorno nel 1986 e l'Unione delle comunità ebraiche in Italia nel 1987. Negli anni '90, si aggiunsero l'Unione delle comunità evangeliche battiste in Italia e l'Unione evangelica luterana in Italia (entrambe nel 1993). Un ulteriore momento di apertura e riconoscimento si ebbe nel 2007, quando furono ben cinque le Intese stipulate: con la Sacra diocesi ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa meridionale, con la Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni, con la Chiesa apostolica in Italia e con l'Unione buddhista italiana, cui si sono aggiunte, nel 2015, quella con l'Istituto buddhista italiano della Soga Gakkai, e nel 2019, l'ultima, quella con l'Associazione Chiesa d'Inghilterra.

Come già ricordato, le Intese – richiamando l'impianto pattizio del Concordato con la Chiesa cattolica – affrontano e regolano gli aspetti funzionali a disciplinare i rapporti tra la confessione intestataria e lo Stato italiano. Pur nella relativa (minima) varietà degli accordi fin qui siglati, le materie trattate sono analoghe e possono essere sintetizzate nei seguenti ambiti di intervento: nomina dei ministri di culto (che avviene autonomamente, con l'unico obbligo di registrazione presso appositi elenchi); riconoscimento degli effetti civili dei matrimoni celebrati dai ministri di culto; trattamento tributario; riconoscimento degli Enti di culto e delle festività; forme per l'esercizio dell'assistenza in istituzioni collettive (forze armate, luoghi di cura, istituti di pena, ospedali); previsioni in materia di istruzione (studio del fatto religioso, riconoscimento di diplomi rilasciati da istituti di studi teologici, diritto di istituire scuole di ogni ordine e grado); rapporti finanziari con lo Stato per quanto concerne la ripartizione dell'Otto per mille dell'Irpef; deducibilità fiscale delle offerte dei fedeli; tutela e valorizzazione dei beni afferenti al patrimonio storico e culturale della confessione; trattamento delle salme e la sepoltura rituale; alimentazione e macellazione rituale.

Le procedure per la richiesta e l'approvazione di un'Intesa prevedono, innanzitutto, il riconoscimento giuridico dell'Ente religioso promotore, previa verifica del suo statuto e constatazione della sua compatibilità con l'ordinamento giuridico italiano. Secondo la prassi consolidata, la confessione interessata, dopo aver ottenuto tale riconoscimento, deve presentare apposita istanza al Presidente del Consiglio dei ministri. Delegato a condurre le trattative è il Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio, che si avvale della Commissione interministeriale per le Intese con le confessioni religiose, istituita nel 1985 presso la stessa Presidenza e composta da rappresentanti dei Ministeri interessati (Interno, Giustizia, Tesoro, Economia e Finanze, Difesa, Pubblica istruzione e ricerca scientifica, Beni e attività culturali, Salute). L'Istruttoria preliminare circa la compatibilità della richiesta viene curata sia dal Ministero dell'interno che dal Consiglio di Stato chiamato a esprimere un parere circa il carattere confessionale dell'organizzazione richiedente, mentre a predisporre la bozza dell'Intesa provvede l'apposita Commissione, seguendo le indicazioni concordate dal Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio con la delegazione della confessione interessata. Seguono gli esami e i pareri della Commissione consultiva per la libertà religiosa, operante dal 1997 presso la Presidenza del Consiglio di ministri, e – quindi – del Consiglio dei ministri stesso, che autorizza (o meno) il suo Presidente alla firma dell'accordo. Segue – in caso di approvazione – quella della confessione religiosa interessata. Infine, il testo viene trasmesso al Parlamento per la sua approvazione tramite un'apposita legge, che non si traduce in un unico articolo di ricezione dell'intesa (come avviene per gli accordi internazionali), bensì si struttura in una serie di articoli che ne riproducono, con poche modifiche formali, il testo (allegato alla legge).

È pacifico, inoltre, che il Parlamento, chiamato a votare articolo per articolo il disegno di legge proposto dal Governo, abbia la facoltà di emendare il testo. Per prassi consolidata, però,

l'emendabilità viene ristretta a modifiche di carattere non sostanziale, finalizzate cioè a integrare o chiarire il disegno di legge o a emendarne le parti che non rispecchiano fedelmente l'Intesa.

Enti di confessioni religiose titolari (o meno) di personalità giuridica

Come già sottolineato, nei confronti degli enti con finalità religiose, riconosciuti giuridicamente dallo Stato trovano applicazione la cd. legge sui culti ammessi (n. 1159 del 1929) e il relativo regolamento di attuazione (R.D. 289 del 1930).

Di riflesso, vengono loro riconosciute, secondo un'eleggibilità soggetta a prescrizioni – che andrebbero superate – le seguenti prerogative: nomina di ministri del culto senza che l'ente debba più chiedere l'approvazione del Ministro dell'interno (di cui alla legge 24 giugno 1929, n. 1159); libero esercizio del loro ministero di culto, che in determinati casi (come nella celebrazione dei matrimoni) può avere effetti civili; libero esercizio dell'assistenza spirituale prestata dai ministri di culto in luoghi collettivi pubblici (ospedali, carceri, forze armate e di polizia) senza bisogno della preventiva autorizzazione di cui il regio decreto n. 289 del 1930; equiparazione, ai fini tributari, degli enti aventi fini di religione o di culto, agli enti di istruzione e beneficenza, in analogia con quanto previsto per la Chiesa cattolica dalla legge n. 222 del 1985; tutela degli edifici di culto da requisizioni, occupazioni, espropriazioni o demolizioni e il divieto d'ingresso della forza pubblica salvo urgente necessità; insegnamento religioso nelle scuole pubbliche nell'ambito delle attività didattiche integrative (con oneri a carico delle confessioni interessate); rispetto delle tradizioni religiose relative al trattamento delle salme e alla sepoltura (compatibilmente con la normativa vigente) e diritto a disporre di aree cimiteriali.

Il riconoscimento giuridico dipende, innanzitutto, dalla volontà dell'ente interessato – che deve presentare apposita richiesta al prefetto territorialmente competente, allegando il proprio statuto [4] –, e quindi, dall'approvazione dell'istanza da parte delle istituzioni preposte. La procedura del caso, inizialmente regolata dalla normativa sui culti ammessi del periodo fascista, è stata semplificata nel 1997, con la legge n. 127, che ha abrogato la previsione dell'acquisizione del parere del Consiglio di Stato in via obbligatoria. Nella prassi, tuttavia, si continua a dar seguito a un tale passaggio in ragione dell'alta garanzia di imparzialità e di verifica della conformità degli statuti all'ordinamento giuridico italiano che ne discende [5].

Attualmente sono diverse decine gli enti religiosi che hanno ottenuto tale riconoscimento e ancora più numerosi quelli che non lo hanno, o perché, pur operando per conseguire le finalità religiose previste nei loro statuti, sono in attesa di ottenerlo o perché non lo hanno richiesto, non ritenendolo fondamentale per il loro operato. Di conseguenza, operano nell'ambito del diritto comune, a seconda di casi, o come associazioni di fatto o con una personalità giuridica ma non di tipo religioso (ad esempio, come Organizzazioni senza scopo di lucro), restando escluse dalle prerogative sopraelencate.

Una fase applicativa carente

In un Paese come l'Italia, profondamente segnato dalla tradizione cattolica, questa continua a rappresentare un importante punto di riferimento per gran parte della popolazione. In un contesto ormai strutturalmente caratterizzato da una profonda e crescente eterogeneità (anche) religiosa, da una parte la Chiesa maggioritaria è molto presente nel dibattito pubblico, in particolare sui temi afferenti alla morale, dall'altra, molti "fedeli", pur considerandosi cattolici, tendono ad allontanarsi dall'osservanza dei precetti della tradizione. In nome di un approccio individualizzato al sentimento e alla pratica religiosa, ispirato a personali ed eterogenee forme di spiritualità, molti non tengono conto del magistero ecclesiale, che pure esorta con fermezza a vivere in profondità e con coerenza la fede cattolica nel pieno rispetto di chi professa altre fedi: un rispetto che, ad oggi, appare ancora carente, in particolare nei confronti delle religioni professate soprattutto, ma non esclusivamente, da

cittadini di origine straniera, che hanno gradualmente allargato il raggio del pluralismo religioso italiano.

Senza soffermarci su questi aspetti, come pure sull'impatto della dimensione religiosa sulla sfera individuale e – ancora di più – su quella del vivere collettivo nel quadro dei processi di secolarizzazione e del post-modernismo prima e della cd. “rivincita del sacro” [6] poi, sulla scia del quadro ricostruito finora, resta da evidenziare come l'ampio sistema di tutele delineato dal dettato costituzionale, nella sua concreta attuazione, continui a mostrare delle “carenze”, in particolare nei confronti dei fedeli – sempre più numerosi – di alcune comunità religiose “immigrate”.

Se infatti è indubbio che dall'entrata in vigore della Costituzione sono stati fatti molti passi in avanti, lo scenario attuale – profondamente diverso da quello vissuto dai costituenti – evidenzia estese situazioni deficitarie, a discapito dei fedeli delle confessioni non firmatarie di un'Intesa, cui resta importante porre rimedio.

Già nel 1956, d'altra parte, l'on. Ugo La Malfa, nella sua proposta di una legge (prima ricordata) per una piena attuazione della libertà religiosa, aveva stigmatizzato l'insorgere di un conflitto con le norme costituzionali «ogni qualvolta le disposizioni del 1929 e del 1930 stabiliscono una restrizione, una forma di controllo preventivo o un impedimento all'esercizio di un qualsiasi diritto attinente alla libertà di religione che non trovino in quelle norme una esplicita conferma». Nonostante le molte proposte avanzate nel corso delle diverse legislature, anche da parte governativa (sia in coalizioni di centro-sinistra che di centro-destra), però, non si è ancora pervenuti all'approvazione di una legge generale sulla libertà religiosa che ponga termine a una tale situazione di discrepanza.

Entrando nel merito di una questione di attualità, per esempio, è evidente che il diritto delle comunità di fede di disporre di spazi adeguati alle pratiche di culto e per i momenti aggregativi costituisca una esigenza primaria al fine di garantire l'effettivo esercizio del diritto di libertà religiosa e di culto, che – ad oggi – non è ugualmente garantita. Le confessioni non firmatarie di Intesa, infatti, sono esposte a restrittive e farraginose disposizioni di controllo. In assenza di principi sanciti dal legislatore nazionale, inoltre, diverse leggi regionali sull'edilizia di culto hanno fortemente limitato le autorizzazioni al cambio di destinazione d'uso dei locali individuati dalle comunità di fedeli e alla costruzione di nuovi edifici dedicati [7]. Caso per caso, si riesce a superare questo ostacolo solo ricorrendo alla Corte costituzionale per una pronuncia di illegittimità. La soluzione generale non consiste, però, nel ricorrere alla Consulta per contestare i singoli casi di discriminazione, bensì nell'approvare una legge organica sulla libertà religiosa, che protegga adeguatamente tutte le confessioni, anche quelle non firmatarie di un'Intesa con lo Stato italiano.

La forza dei numeri: il pluralismo religioso tra i cittadini italiani

Pur in un contesto di forte protagonismo della fede cattolica, il pluralismo religioso italiano non va ascritto primariamente o, peggio, unicamente al progressivo insediamento di migranti di origine straniera. Certo, l'affermazione dell'Italia come grande Paese di immigrazione ha accentuato di molto la percezione e la presa di consapevolezza della diversa connotazione religiosa della popolazione, in quanto ha allargato il gruppo e il numero dei soggetti culturali e religiosi presenti (anche tra i cittadini nazionali). L'eterogeneità del profilo religioso del Paese, però, ha radici ben più antiche e si è progressivamente accentuata anche per l'aumento delle conversioni tra la popolazione autoctona, che – in misura impensabile rispetto al passato –, sceglie di passare ad altri sistemi di fede: realtà diverse e molteplici, con cui è più semplice entrare in contatto (e in relazione) nel quadro di un mondo globalizzato.

Già nel 1848, poco prima di firmare il celebre “Statuto”, Carlo Alberto aveva concesso delle “patenti di libertà” alle due minoranze storiche del Regno di Sardegna: i valdesi e gli ebrei. Presenze che, insieme ai fedeli delle diverse espressioni del molteplice universo protestante e, più in generale, delle confessioni cristiane diverse dalla cattolica, delineano lo scenario di quel “pluralismo storico” cui gli stessi costituenti fecero riferimento nel delineare l'assetto costituzionale in materia di libertà religiosa [8].

Oggi, in un contesto profondamente cambiato, secondo i dati al 2017 del Cesnur – Centro Studi sulle Nuove Religioni, sono 866 le minoranze religiose diverse dalla cattolica rappresentate (209 in più rispetto a quelle censite nel 2001). Secondo la stessa fonte, nel 2022 sono complessivamente 2 milioni e 246mila gli italiani che appartengono a una minoranza religiosa, il 4,2% del totale. Come rappresentato nel dettaglio dalla tavola che segue, si tratta di un universo composito ed estremamente variegato, per una più corretta valutazione del quale, in particolare rispetto alla definizione dei singoli gruppi, rinviamo all'accurata nota metodologica redatta dagli autori [9].

ITALIA. Minoranze religiose fra i cittadini italiani (stima, 2022)

| | <i>v.a.</i> | <i>%</i> |
|---|------------------|--------------|
| Ebrei | 36.400 | 1,6 |
| Cattolici “di frangia” e dissidenti | 24.500 | 1,1 |
| Ortodossi | 415.000 | 18,5 |
| Protestanti | 385.000 | 17,1 |
| Testimoni di Geova (e assimilati) | 420.000 | 18,7 |
| Mormoni (e assimilati) | 28.000 | 1,2 |
| Altri gruppi di origine cristiana | 10.000 | 0,4 |
| Musulmani | 528.000 | 23, |
| Bahá’í e altri gruppi di matrice islamica | 4.500 | 0,2 |
| Induisti e neo-induisti | 55.000 | 2,4 |
| Buddhisti | 217.000 | 9,7 |
| Gruppi di Osho e derivati | 4.000 | 0,2 |
| Sikh, radhasoami e derivazioni | 24.000 | 1,1 |
| Altri gruppi di origine orientale | 8.000 | 0,3 |
| Nuove religioni giapponesi | 3.800 | 0,2 |
| Area esoterica e della “antica sapienza” | 16.800 | 0,8 |
| Movimenti del potenziale umano | 30.000 | 1,3 |
| Movimenti <i>organizzati</i> New Age e Next Age | 20.000 | 0,9 |
| Altri | 18.000 | 0,8 |
| Totale | 2.248.000 | 100,0 |

FONTE: Centro Studi Nuove Religioni (CESNUR)

La forza dei numeri: il pluralismo religioso tra gli immigrati stranieri

L'immigrazione dall'estero coinvolge in modo significativo il nostro Paese almeno dalla fine degli anni '60. Ha poi conosciuto un progressivo e intenso sviluppo fino ad affermarsi, negli anni '90, come uno dei tratti più caratterizzante gli scenari nazionali: caratteristica che, pur nel mutare degli andamenti contingenti, permane tutt'oggi.

La presenza di residenti stranieri, inferiore a 150 mila unità nel 1970 e sotto la soglia di 1,5 milioni nel 2000, ha stabilmente superato i 5 milioni a partire dal 2014. La forte varietà delle origini nazionali delle persone coinvolte, nonostante il crescente protagonismo delle collettività dell'Europa orientale, si rispecchia in un profilo culturale e religioso altrettanto vario e in continua evoluzione, che influisce anche sul quadro della popolazione di cittadinanza italiana, sia per l'impulso che dà alle conversioni degli autoctoni, sia – soprattutto – per il numero, sempre crescente, delle acquisizioni di cittadinanza: già all'inizio del 2020 erano nell'ordine di 1,5 milioni gli stranieri divenuti cittadini italiani [10].

La crescente popolazione di origine straniera, in altri termini, ha ulteriormente (e fortemente) arricchito il panorama religioso nazionale, contribuendo in modo determinante alla configurazione di un "nuovo pluralismo", più ampio e composito di quello che l'attuale impianto socio-legislativo riconosce e tutela. Da un lato, infatti, ha ampliato e frastagliato la presenza di gruppi confessionali già radicati (come nel caso dei cattolici, degli ebrei, della variegata presenza evangelica, degli ortodossi o dei Testimoni di Geova...), dall'altro ha portato all'affermazione, numericamente sempre più rilevante, di confessioni prima residuali (come nel caso delle comunità islamiche, di quelle buddhiste, induiste o sikh...).

Per meglio inquadrare la distribuzione degli stranieri residenti nel Paese in base alla tradizione religiosa di riferimento, si riportano di seguito i risultati della stima del Centro Studi e Ricerche IDOS, che trova un annuale aggiornamento nella pubblicazione del *Dossier Statistico Immigrazione* [11]. Il criterio di fondo consiste nel proiettare su ciascun gruppo nazionale le affiliazioni religiose riscontrate nella popolazione complessiva del Paese di origine (applicando, dove necessario, dei correttivi utili a dar conto di catene migratorie concentrate in specifiche regioni, in cui la composizione delle affiliazioni religiose si discosta sensibilmente dalla media nazionale).

Si evidenzia, così, da un lato la prevalenza della composita componente cristiana, che nel 2020 raccoglie la metà degli oltre 5 milioni di stranieri residenti e, dall'altro, l'impatto più contenuto, per quanto a sua volta rilevante, della presenza musulmana, pari nell'insieme a circa un terzo del totale: un dato distante dalla percezione comune e da alcune delle narrazioni più diffuse che, in chiave allarmistica e difensiva, tendono a farne la principale protagonista del quadro di riferimento. Di rilievo è anche la presenza di induisti, buddhisti e afferenti ad altre tradizioni religiose "orientali", come pure degli atei/agnostici e, in misura minore, dei seguaci delle cosiddette religioni tradizionali (1,4%) e di altri gruppi (1,7%), quantificabili in meno di 100mila presenza ciascuno.

Più in particolare, quindi, l'immigrazione dall'estero ha innanzitutto indotto significativi cambiamenti all'interno della presenza cristiana, portando a un rilevante aumento degli ortodossi, di origine prevalentemente (ma non esclusivamente) est-europea, e – in seconda battuta – dei cattolici (in prevalenza filippini, polacchi e romeni) e degli evangelici (tra cui prevalgono i romeni, insieme ai nigeriani e ai ghanesi). Allo stesso tempo, ha portato al progressivo radicamento di sempre più ampie comunità islamiche, di origine prevalentemente africana (e nordafricana in primo luogo: marocchina, tunisina, egiziana...), europea (in prevalenza balcanica) e, in seconda battuta, asiatica (in particolare dall'area centro-meridionale del continente: Bangladesh, Pakistan...) [12].

| | Cristiani | Ortodossi | Cattolici | Protestanti | Altri cristiani | Musulmani | Ebrei |
|---------------------|-----------|-----------|-----------|-------------|-----------------|-----------|-------|
| v.a. | 2.583.000 | 1.403.000 | 913.000 | 225.000 | 42.000 | 1.769.000 | 5.000 |
| % su totale | 50,0 | 27,1 | 17,7 | 4,4 | 0,8 | 34,2 | 0,1 |
| % su tot. cristiani | 100,0 | 54,3 | 35,3 | 8,7 | 1,6 | - | - |

| | Induisti | Buddhisti | Altre religioni orientali | Atei/agnostici | Religioni tradizionali | Altri | Totale |
|-------------|----------|-----------|---------------------------|----------------|------------------------|--------|------------------|
| v.a. | 167.000 | 125.000 | 95.000 | 267.000 | 70.000 | 90.000 | 5.171.000 |
| % su totale | 3,2 | 2,4 | 1,8 | 5,2 | 1,4 | 1,7 | 100,0 |

FONTE: Centro Studi e Ricerche IDOS. Elaborazioni su dati Istat

In conclusione, l'auspicio di una società più aperta

Nonostante le positive evoluzioni normative avviate dalla Costituzione e progressivamente attuate a partire dagli anni '80, quella attuale si configura come una situazione di tutela parcellizzata e incompleta della libertà di religione e di culto, sia nei confronti degli immigrati stranieri che dei cittadini italiani. E il quadro risulterebbe ancor più problematico, se non fosse intervenuta, a più riprese, anche per cassare disposizioni restrittive introdotte di recente, la Corte costituzionale.

Tale andamento contrasta con l'accentuato pluralismo dell'attuale panorama religioso italiano, soprattutto in considerazione del rilevante (e crescente) peso numerico delle persone che si rifanno a confessioni diverse dalla cattolica o da quelle intestatarie di un'Intesa con lo Stato italiano. Tanto più che la sottoscrizione di nuove Intese non solo è lenta, ma in diversi casi, come ad esempio in quello dell'Islam, è ostacolata da questioni complesse e, nel quadro attuale, di difficile superamento, nonostante coinvolga comunità religiose molto consistenti.

Ne discende il rischio – neanche troppo latente – di indurre nei fedeli delle confessioni prive di Intesa la percezione, se non la convinzione, di essere oggetto di un trattamento discriminatorio. Una condizione diffusa, che oggi riguarda milioni di persone e che non solo può frenare il senso di riconoscimento, di identificazione e di inclusione nella comunità nazionale, ma può tradursi in un sentimento di marginalizzazione potenzialmente foriero di una rivalsa in termini oppositivi [13].

Il quadro normativo vigente, d'altra parte, è stato pensato come uno strumento idoneo alla protezione dei diritti delle minoranze cristiane o di scettici e liberi pensatori, secondo quelle che erano le esigenze poste dai tempi. Oggi l'avvento di una società globalizzata, multiculturale e multireligiosa pone questioni profondamente diverse, che richiedono risposte rinnovate, a partire da una legge sulla libertà di religione e di culto che superi le attuali restrizioni e realizzi pienamente la previsione costituzionale a beneficio di tutte le confessioni (dando eventualmente alle Intese solo il compito di regolamentare particolari aspetti organizzativi e fatta salva la validità di quelle già stipulate).

L'opportunità di una legge generale sulla libertà religiosa, d'altro canto, era stata evidenziata già all'indomani dell'entrata in vigore della Costituzione repubblicana, tanto che una prima proposta – come ricordato – fu presentata in Parlamento già nel 1956. Tuttavia, a quasi 60 anni di distanza ancora non si è pervenuti al conseguimento di questo importante obiettivo, nonostante le aperture delle autorità cattoliche e delle altre confessioni cristiane. E anzi, nel corso degli anni Duemila l'analisi dei lavori parlamentari evidenzia un crescente atteggiamento di chiusura verso uno strumento teso a garantire il trattamento ugualitario dei fedeli di confessioni diverse, ovvero il pieno rispetto e la piena tutela della libertà di religione e di culto di ciascuno.

L'Italia è un Paese alle prese con gravi problemi socioeconomici. Appare, però, improprio e controproducente ritenere che il fatto di trascurare la tutela dei diritti umani fondamentali (nello specifico, di quelli religiosi), dando piena attuazione agli orientamenti costituzionali, non sia d'impedimento al benessere del Paese e non contribuisca ad accrescerne le fragilità.

Una riflessione attenta, approfondita e sganciata da prese di posizione di stampo ideologico sulle implicazioni in gioco porta, al contrario, ad auspicare un ripensamento e a operare affinché esso avvenga.

Note

[1] La bibliografia in materia è particolarmente ampia. Ci limitiamo a citare alcune opere, pubblicate in momenti storici diversi, utili per circostanziare la presente ricostruzione: O. Giacchi, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Soc. Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1934; G. Peyrot, *La legislazione sulle confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *La legislazione ecclesiastica – Atti del convegno celebrativo del centenario delle leggi amministrative di unificazione*, a cura di P. A. D’Avack, Neri Pozza, Vicenza, 1967: 519 ss; A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1975; G. Long, *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell’età della Costituente*, Il Mulino, Bologna, 1990.

[2] Nell’Enciclopedia Treccani si trova sostanziosa sintesi dedicata all’evoluzione della libertà religiosa in Italia, che pone in risalto le aperture fatte nel periodo liberale: M. Madonna, “Breve storia della libertà religiosa in Italia. Aspetti giuridici e problemi pratici”, http://www.treccani.it/enciclopedia/breve-storia-della-liberta-religiosa-in-italia-aspetti-giuridici-e-problemi-pratici_%28Cristiani-d%27Italia%29/

[3] Iafrate. P., “La giurisprudenza italiana in materia di libertà religiosa”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 33, settembre 2018: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-giurisprudenza-costituzionale-in-materia-di-liberta-religiosa/>

[4] La Corte costituzionale, con la sentenza n. 43/1988, ha precisato che la capacità delle confessioni religiose di dotarsi di propri statuti comporta che lo Stato rispetti la loro autonomia istituzionale, evitando ogni ingerenza e astenendosi dal fissarne direttamente per legge i contenuti.

[5] Presidenza del Consiglio dei Ministri, Ufficio Studi e Rapporti Istituzionali, *L’esercizio della libertà religiosa in Italia*, luglio 2013.

[6] Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla conquista del mondo*, Rizzoli Milano, 1991.

[7] È stato inoltre opportunamente evidenziato come il fatto di aver assegnato ai Comuni la facoltà di indire referendum, assoggettati di fatto il diritto di libertà religiosa al gradimento dell’opinione pubblica e al livello di tolleranza sociale dei territori. Cfr. I. Valenzi, *Leggi regionali e libertà religiosa. Il caso degli edifici di culto*, in Centro Studi e Ricerche Idos, in collaborazione con Confronti, *Dossier Statistico Immigrazione 2015*, Edizioni Idos, Roma, 2016: 197-198.

[8] Cfr. P. Naso, *Vecchio e nuovo pluralismo religioso*, in Dipartimento per le Libertà Civili e l’Immigrazione – Direzione Centrale per gli Affari dei Culti – Ministero dell’Interno, *Religioni, dialogo, integrazione. Vademecum*: https://www.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/vademecum_religioni_dialogo_integrazione.pdf 37-46.

[9] <https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia/>. Cesnur (Centro Studi Nuove Religioni), Introvigne M., Zoccatelli P. (sotto la direzione di), *Le religioni in Italia*, Cesnur, Torino. Il testo viene periodicamente aggiornato: dell’ultima revisione, disponibile su richiesta, è stato pubblicato sul sito del Centro solo l’indice. Alla redazione dei testi hanno partecipato anche Raffaella di Marzio, Andrea Menegotto, Nelly Ippolito Macrina Roldan.

[10] Per un quadro completo e aggiornato della presenza di origine immigrata in Italia, cfr. Centro Studi e Ricerche IDOS, in collaborazione con Confronti e Istituto di Studi Politici “S. Pio V”, *Dossier Statistico Immigrazione 2022*, Ed. Idos, Roma, 2022.

[11] Cfr. Centro Studi e Ricerche IDOS, *Migranti e multireligiosità. La responsabilità condivisa di un pluralismo in dialogo*, in Centro Studi e Ricerche IDOS, in collaborazione con Confronti e Istituto di Studi Politici “S. Pio V”, *Dossier Statistico Immigrazione 2022*, Ed. Idos, Roma, 2023: 238-241.

[12] G. Demaio, L. Di Sciullo, M.P. Nanni, F. Pittau, *Il panorama multireligioso italiano. Il contributo dell’immigrazione*, in Dipartimento per le Libertà Civili e l’Immigrazione – Direzione Centrale per gli Affari dei Culti – Ministero dell’Interno, *op. cit.*: 47-56.

[13] Cfr. M. P. Nanni, *Immigrazione e pluralismo religioso. Piste di confronto con le comunità musulmane in Italia*, in Centro Studi e Ricerche IDOS e Istituto di Studi Politici “S. Pio V”, *L’integrazione dimenticata*, Idos, Roma, 2020: 47-55.

Maria Paola Nanni, Ricercatrice sociale e redattrice, lavora stabilmente presso la redazione del Dossier Statistico Immigrazione, di cui cura la sezione “Flussi e presenze”. Ha approfondito i temi dell’Islam in Italia, con specifica attenzione alla tutela dei diritti di religione e di culto. Tra gli impegni più recenti, la curatela, con G. Demaio e B. Coccia, del volume *Le Migrazioni femminili in Italia. Percorsi di affermazione oltre le*

vulnerabilità (Edizioni Idos, 2023). Collabora con periodici e riviste di stampo scientifico e divulgativo trattando i temi dell'immigrazione e dell'integrazione in Italia e in Europa.

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.

“Febbre mediterranea” e l’insostenibile pesantezza dell’esistenza



di Aldo Nicosia

«Codardo è chi ha paura della morte».

«No, chi ha paura della vita».

Sul sottilissimo filo tra vita e morte, realtà e sogno, danza con grazia e armonia il film *Humma al-bahr al-mutawassit* (“Febbre mediterranea”, 2022) [1]. Se la prima affermazione dell’intestazione sembrerebbe un implicito inno al martirio, un immolarsi al servizio di un ideale patriottico, la replica ad essa evocherebbe invece una forma di resistenza diversa dalla tentazione dell’autoannientamento. Il primo interrogativo che sorge spontaneo è dunque: quale di queste due soluzioni emerge dal film? Nel secondo lungometraggio della palestinese Maha Haj [2], che ne cura anche la geniale sceneggiatura, vincitrice del premio “Un certain regard” al festival di Cannes dell’anno scorso, il conflitto che dal 1948 infiamma in Palestina viaggia ad un’apparente bassa, anzi bassissima intensità,

e la febbre del titolo rimanda metaforicamente ad una reazione del corpo (palestinese) che si starebbe difendendo da un’“infezione” [3].

Febbre mediterranea è ambientato in Palestina, quasi interamente a Hayfa, città che ha pagato a caro prezzo la prima guerra arabo-israeliana, con l’esodo massiccio di centinaia di migliaia di palestinesi nella primavera del 1948 [4], la cosiddetta *nakba*. Dopo tale catastrofe e la conseguente annessione allo Stato sionista, la città continua ad esser abitata da migliaia di palestinesi, ma a distanza di decenni le nuove generazioni di arabi sono attualmente combattute tra la difesa dei valori della Resistenza e l’assimilazione ai modelli di vita dello Stato sionista, compresa l’adozione, anche volontaria, della lingua ebraica.

La bravura della regista consiste nell’affrontare il tema vita/morte, trascendendo, ma solo in apparenza, la questione palestinese, e creando in ogni caso un dramma universale ed esistenzialista sull’insostenibile pesantezza dello stare al mondo, in qualsiasi parte del mondo, e sulla disperata resistenza alla cancellazione dalla storia. Hajj costruisce la solida impalcatura della sua opera sulle dinamiche di un discorso sull’amicizia, declinato attraverso i due protagonisti del film, Walid e Jalal, per poi riapprodare al summenzionato tema centrale.

Walid è un placido marito casalingo che sogna di diventare uno scrittore famoso ma non trova alcuna fonte d’ispirazione per il suo primo romanzo. È afflitto da una cronica forma di depressione che lo rende schivo dei rapporti umani, anche all’interno della sua famiglia di origine. È comunque un fedele marito nonché padre affettuoso dei suoi due figli. La maggiore è un’adolescente che spesso si esprime a casa in ebraico invece che in arabo, e viene per questo da lui rimbrottata. Il più piccolo è affetto da ricorrenti attacchi di una strana febbre che è costante fonte di preoccupazioni per lui e la moglie, una moderna infermiera, l’unica a portare il pane a casa.

La vita di Walid viene scossa dall’arrivo nella palazzina di un esuberante vicino, Jalal, con moglie e figli. Anche lui passa sovente le giornate a casa, tra la musica assordante e le faccende domestiche, o esce fuori a portare i due cani a spasso per i viali del quartiere, oppure si trova coinvolto in loschi affari.

Quello che all’inizio si annuncia come un rapporto conflittuale tra i due si evolve, in maniera inaspettata – considerata la differenza abissale tra gli stili di vita di Walid e Jalal – verso un’amicizia forte. La regista scolpisce i due protagonisti a tutto tondo, anzi si adopera perché uno scolpisca l’altro, in modo speculare. I miti di Walid sono Edward Sa’id, Ghassan Kanafani, proprio l’autore del bestseller *A’id ilà Hayfa* (“Ritorno a Hayfa” [5], 1969), il poeta Samih al-Qasim, le cui icone sono appese alla parete della sua scrivania, possibili “numi tutelari” della sua ancora sterile penna. Jalal è invece un patito di poesia araba classica.

Il conflitto israelo-palestinese rimane sempre *off-screen*, oppure è mostrato sugli schermi della tv che Walid segue, tra un sonnellino e qualche faccenda domestica. Egli rivendica con forza un’identità culturale araba che si sforza di inculcare nei suoi figli. Addirittura ha qualche battibecco con Jalal sulla necessità di mantenere la memoria dei toponimi arabi nel territorio.

Memorabile a questo proposito è lo scambio di battute in ebraico nell’ambulatorio medico per far visitare il figlio affetto dalla strana febbre, che potrebbe essere “mediterranea”. Nella scena in cui la dottoressa gli fa riempire un questionario on-line, alla domanda sulla nazionalità lui risponde “araba”, e il sistema del computer accetta “pacificamente” la risposta. Alla successiva, sulla religione, lui si rifiuta di rispondere asserendo che si tratta di una domanda razzista, ma il questionario la ritiene necessaria per andare avanti. A quel punto, come da un cilindro magico, gli esce una risposta palesemente spiazzante: “palestinese”.

L’insostenibile pesantezza dell’esistenza di Walid, compresa l’incapacità di scrivere il suo romanzo, la sua versione della storia, potrebbe essere considerata una reazione all’impotenza nel contrastare la sistematica cancellazione della memoria palestinese? Ne *L’essere e il nulla* [6], Sartre affermava che l’uomo è quell’essere che «non è che ciò che è ed è ciò che non è» [7], nel senso che egli non è mai immediatamente identico a se stesso, come lo è un oggetto. Per via della sua coscienza deve infatti progettarsi in quanto possibilità, in un’esistenza sempre volta alla propria realizzazione futura, «tentando costantemente di raggiungere i suoi scopi e di identificarsi con essi» [8].

Se si applica il modello sartriano al personaggio di Walid, si direbbe che egli ha perso il senso della sua esistenza proprio in virtù del fatto che vorrebbe identificarsi, nella sua coscienza, con la causa palestinese. Ma basta tale desiderio a fornirgli la legittimità di una tale impegnativa pretesa? Ecco che allora emergono le contraddizioni di un personaggio che appare quietamente disperato e si dichiara quasi fiero della sua decisione di togliersi la vita, perché, a suo avviso, «codardo è chi ha paura della morte». Jalal, che rischia seriamente la pelle nel mondo dei loschi affari e non sembra minimamente coinvolto dalla causa palestinese, gli risponde che è «codardo chi ha paura della vita». Walid, che era persino arrivato a tessere gli elogi dei Paesi europei dove si pratica l'eutanasia, chiacchierando con un paraplegico che fa difficoltà anche a respirare, è alla disperata ricerca di un killer prezzolato. Chiede a Jalal di procurarglielo, lui che è del mestiere. Quest'ultimo, ancora ignaro del fatto che Walid sia la vittima designata, sbotta spontaneamente: «Perché lo odi così tanto? Perché?».

Il rapporto che si instaura tra i due è costellato di tensioni. Le loro vite, che sembrano correre su due binari paralleli, trovano comunque dei punti d'intersezione, voluti o casuali. Quando Walid rivela a Jalal che si tratta di uccidere lui, la reazione del secondo non è affatto pacifica. Addirittura è convinto che pagando Jalal per togliergli la vita, gli farebbe un grosso favore, visto che lui è pieno di debiti. Una battuta notturna di caccia insieme all'amico rappresenta la sua ancora di salvezza, la speranza di realizzare il sogno di annientarsi: sarà poi un obiettivo reale o frutto della sua fantasia, magari il testo del romanzo che non riesce a scrivere? Il montaggio delle scene che precedono la battuta di caccia suggerisce due reazioni simili (entrambi piangono), ma partendo da due realtà totalmente opposte: Jalal è troppo invischiato nella vita, compresa quella extramatrimoniale, oltre che nella mala-vita; Walid sembra ormai aver preso le distanze dalla vita e si prepara a dispensare gli addii finali, ovviamente senza destare alcun sospetto. È fin troppo evidente che egli è in balia del suo amico, di cui ha disperato bisogno. Forse perché codardo – è il caso di aggiungere – è chi non ha neanche il coraggio di suicidarsi, sicuramente per evitare il pesante giudizio di condanna che la società infliggerebbe a lui e alla sua famiglia.

Febbre mediterranea si caratterizza come un dramma sottilmente noir, onirico ed ironico, puntellato da qualche scena surreale che ricorda il cinema di Elia Suleiman, sempre sul tema della morte. Pur trattando in profondità argomenti seri, a tratti riesce anche a strappare qualche sorriso. Se il ritmo della prima parte, almeno fino alla comparsa di Jalal, appare pacifico e soporifero, diventa a poco a poco sempre più incalzante quando più ci si avvicina alla fine.

Oltre alla posizione della classe media palestinese, colta e non, sui temi dell'identità e della memoria in un'atmosfera apparentemente normale, ma molto alienante, sembra che quello che preme di più alla regista sia l'atteggiamento delle nuove generazioni sugli stessi temi.

Walid viene a scoprire che la febbre del figlio si acuisce ogniqualvolta entra nella classe di geografia. Il colmo è che l'insegnante, addirittura palestinese, aveva affermato che al-Quds (Gerusalemme) è la capitale d'Israele e arriva anche a rimbrottare il figlio che l'aveva considerata capitale della Palestina. Un punto veramente dolente che farebbe esacerbare qualsiasi infiammazione, già latente.

L'auspicio che suscita tale film è che errori del genere e volute distorsioni della storia e geografia mediorientale, presenti anche in numerosi libri di testo in Europa e in Occidente, dalle elementari in poi, possano scatenare una 'febbre', magari in tutto il bacino mediterraneo. D'altronde essa dovrebbe essere vista positivamente come reazione dell'apparato cerebrale umano, contro le imposture dettate dall'opprimente propaganda filo-sionista nelle arene culturali europee.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Coproduzione Francia, Germania, Cipro e Palestina.

[2] Le fonti anglofone riportano la grafia Haj. La regista ha iniziato la sua carriera nel mondo del cinema, lavorando come arredatrice di scena ne *al-Zaman al-baqi* ("Il tempo che ci rimane", 2009) di Elia Suleiman. Ha esordito come regista di un lungometraggio nel 2016 con *Inyanim ishiayim* ("Fatti personali"), vincitore

del premio come miglior film al Festival internazionale del cinema di Haifa. Dopo che la regista e il produttore hanno accettato di distribuire il film come lungometraggio israeliano, l'Israeli Film Fund ha sostenuto il progetto (notizie estrapolate da Maha Haj – Wikipedia).

[3] La medicina considera la febbre mediterranea una rara sindrome che colpisce i bambini e gli adolescenti, in particolare nei Paesi arabi e della sponda sud del Mediterraneo.

[4] Per capire i risvolti anche psicologici della *nakba*, oltre a tanti saggi storici, basta leggere il romanzo breve *Ritorno a Hayfa* di Ghassan Kanafani, tradotto da I. Camera D'afflito, Roma, Edizioni Lavoro, 2003

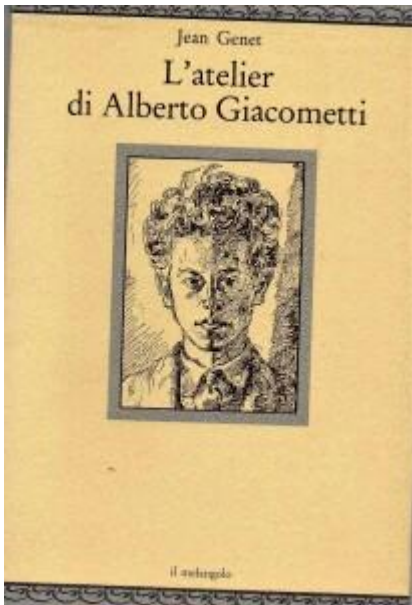
[5] Jean Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori, 1958.

[6] Cit. da Simone Brocardo "Moriore ergo sum: Sartre al cospetto della morte", in www.arena.philosophika.it" (consultato in agosto 2023)

[7] Ibidem.

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).

I tempi d'oro di Montparnasse e le sculture dell'“altro Giacometti”



di Antonio Ortoleva

C'è un aggettivo, Il Saggiatore, che rimanda a Galileo che così denominò il trattato sulla libera scienza, prima dell'abiura, che a rimbalzo porta ad Alberto Mondadori che così denominò nel 1958 la sua rinomata casa editrice, la quale, come in una mossa di scacchi, conduce a Sartre, il quale disse sì alla pubblicazione italiana dei suoi libri per quell'editore e, a cascata, a Genet che scrisse sessanta pagine sull'atelier di Giacometti, a sua volta pubblicate, pochi anni prima di morire, dalla leggendaria casa editrice italiana ancora in vita, pagine che Picasso non esitò a definire il miglior saggio sull'arte che avesse mai letto.

Ho qui davanti a me il raro libricino di Genet riedito da Il Melangolo nel maggio 1992 – andiamo da rimando a rimando, come dentro una scatola cinese – la summa di un'epoca culturale che vogliamo ricordare, l'era dei caffè e delle soffitte, quando, tra le due guerre del Novecento e sino ai Settanta, Parigi, il cuore di Parigi, nello specifico la riva sinistra della Senna, la Rive Gouche, e non a caso gouche, divenne l'officina spumante delle arti e del pensiero planetario.

Una sera del 1939 lo scultore Alberto Giacometti siede solitario a un tavolo del Café de Flore, in Boulevard Saint-Germain, nel contempo un giovane signore lo osserva con insistenza, finché si avvicina e dice, scusandosi dell'impertinenza: «L'ho vista spesso qui e penso che siamo due persone fatte per comprenderci. Non ho denaro con me: potrebbe pagare il mio drink?». Lo scultore accetta e lo fa accomodare al suo tavolo. Quell'uomo è Jean-Paul Sartre, così ebbe inizio il lungo sodalizio. Uno dei massimi intellettuali del Novecento, forse l'*intellectuel* per eccellenza, fu decisivo nel sottrarre al buio della caverna-atelier l'artista della Svizzera italiana, figlio d'arte, in quanto il padre Giovanni era un buon pittore post-impressionista e il fratello Diego anch'egli scultore e sodale e fedele assistente per decenni con la sua cameretta nel retrobottega dell'officina Giacometti a Montparnasse. Sartre dipinse prima in forma esistenzialista l'amico scultore dalle opere filiformi – “sempre a metà strada tra l'essere e il nulla” – ma in una fase successiva svelò la sua vera essenza quando scrisse che «a prima vista sembra di avere davanti gli scheletrici martiri di Buchenwald. Ma un momento dopo hai un'impressione del tutto diversa: queste figure sottili e slanciate s'innalzano verso il cielo».

Circa vent'anni dopo una scena gemella si ripete e la racconta Giorgio Soavi, che gli fu amico, nel volume *Il quadro che mi manca*, dopo essere passato dall'analizzare l'iconica foto di Cartier-Bresson che immortalava lo scultore svizzero mentre attraversa senza un riparo sotto la pioggia e di sera rue

D'Alesia, ritirando come un bradipo il collo nella giacca e nel deserto della sera metropolitana. Siamo sempre Parigi, sempre il Café de Flore (o forse no, non importa). Giacometti è come sempre seduto al tavolino, legge un giornale. Un signore ossuto lo osserva, lo sguardo corteggia tutt'intorno ma si ferma ogni volta su di lui. Un cenno di saluto, poi il silenzio. Giacometti ordina un kir, bevanda al vino bianco, gelato e crema di cassis, e dice: «Se non sbaglio, noi due ci conosciamo». La risposta non si fa attendere: «Sembra anche a me. Lei è Giacometti, lo scultore. Vero? Io sono Samuel Beckett lo scrittore... La sto cercando da molto tempo... Metteranno in scena una mia commedia. Il titolo è: *Aspettando Godot*. Stanno diventando matti per la scenografia. A me non va bene niente. Allora ho detto: ci vorrebbe Giacometti. Per me è l'ideale». «Sono d'accordo. Cosa devo fare?», domanda lo scultore. «Un albero – sottolinea l'altro. – Il mio testo dice: strada di campagna con albero». L'albero lo fece. Ossuto come lui. E con i rami.

Così aggiunse Luigi Marsiglia in un magistrale pezzo sugli amici dello scultore, dettagliando più da vicino in platea la partitura teatrale (L'Avvenire, 10 gennaio 2016). «Fumavano concentrati, esaminando l'albero. Lo scultore sussurrò: "Toglierei quel ramo. È di troppo. Che ne pensi?". Lo scrittore assenti: "Era ciò che ti volevo suggerire, di togliere quel ramo". Ma Giacometti si rimise a sedere: "Dobbiamo stare attenti. Non farmi fretta, ci devo pensare". Infine si rialzò, salì sul palco e cominciò a togliere tutti i rami, uno dopo l'altro, con Beckett che annuiva ad ogni passaggio. Conclusa l'operazione, restò soltanto il tronco dell'albero, spoglio e carico di ombre scure. Come una scultura filiforme di Giacometti».

Erano gli anni, prima e dopo la Seconda guerra, nei quali Parigi faceva da calamita irresistibile per il meglio dell'intellettualità e dell'arte mondiale, la fase delle genialità creative dal cinema alla letteratura, dal teatro alla pittura, alla musica. Le regole non scritte – in quel tempo le regole della vita e del pensiero mutavano da un'ora all'altra – per chiunque entrasse nel Parnaso, per un'ora sola o per anni, erano principalmente tre: il denaro non serviva se non a sopravvivere o ad aiutare gli altri squattrinati a fare altrettanto, la libertà di vita e di pensiero doveva essere assoluta, l'amicizia e l'aiuto reciproco stavano alla base della consorterìa. Uomini e donne che esploravano l'arte oltre i confini stabiliti, che giocavano a palla con la vita e con la morte; e con quest'ultima per riprendere Boccaccio, che così descriveva i dieci giovani del Decamerone, che si allontanarono dalla peste verso una villa fuori Firenze a raccontar novelle, «O costor non saranno dalla morte vinti, o ella gli ucciderà lieti».

I cenacoli perenni tra i caffè – non dimentichiamo Les Deux Magots e la Brasserie Lipp – le soffitte e gli atelier disordinati, quel clima febbrile e clamoroso quanto a invenzioni diedero la spinta a movimenti mondiali successivi come il pacifismo, la lotta alle dittature, la messa in mora dei valori borghesi, l'antirazzismo, il rock rivoluzionario, il 68, l'emancipazione femminile, la beat generation, la sperimentazione delle arti in ogni direzione. Un paio di decenni esaltanti che si spensero con l'avvento dell'ottimismo reaganiano nelle Americhe, il thatcherismo a Londra, la comparsa del neoliberalismo di Chirac e Sarkozy e del brutale ventennio berlusconiano in Italia, nonché con le guerre di invasione in Iraq, Kosovo, Afghanistan, Libia. Sono passati quasi cinquant'anni, ma sembrano cinquecento.

Queste vaghe stelle dell'Orsa brillano in mente passeggiando per i due piani della bella mostra alla Fondazione Rovati, nel sontuoso palazzo ottocentesco che fu della famiglia Rizzoli in corso Venezia a Milano, mostra dedicata per la prima volta in Italia al fratello, dal titolo appunto "Diego, l'altro Giacometti", curata da Casimiro Di Crescenzo e prorogata sino allo scorso luglio. Al riservato e fedele germano che visse all'ombra del più famoso Alberto per quarant'anni, come fosse un assistente di laboratorio, eppure provvisto di una carica estrattiva dalla materia quasi paranormale, viene così restituita la dovuta e autonoma personalità artistica lungo le quattro sezioni della mostra che approderà a Parigi solo nel 2025 con le quasi settanta opere tra sculture, mobili e originalissimi oggetti di arredamento.

Diego ritrae e modella alberi, animali metallici soprattutto, un bestiario fiabesco che denota una chiara poetica ambientalista e insieme un viaggio sciamanico in compagnia di figure simboliche da decifrare. «Lo sguardo di Diego non è compulsivo e ossessivo come quella di Alberto – scrive con maestria Aurelio Andrighetto, artista ed esegeta – è uno sguardo fiabesco e narrativo. Il *Gatto*

maggiordomo, che regge una ciotola sul bordo della quale gli uccelli andavano a posarsi per becchettare granaglie, potrebbe illustrare una favola di Esopo che non è stata scritta».

Rinasce dunque a posteriori una figura centrale della creatività innovativa del Novecento di mezzo, Diego infatti era rimasto ai margini, se non autoescluso da quella irripetibile consorte artistica parigina che vide accanto, oltre ai giganti già citati, Picasso, Modigliani, Camus, Merleau-Ponty, Hemingway, Miles Davis e Juliette Greco, Simone de Beauvoir, Henry Miller, Gertrude Stein, Prévert, Dalí, Man Ray, Buñuel e innumerevoli altri membri di una famiglia allargata che aborrisce la famiglia tradizionale, che fondava, fuoriuscendo tutti dalla tragedia delle dittature nazifasciste europee (Germania, Italia, Spagna, Portogallo), un nuovo mondo, e che, con un successo effimero, teorizzava una terza via politica tra il comunismo sovietico e il centralismo borghese cristiano-democratico.

Fu una igienica ventata di libertà che investì l'Europa e che attrasse generazioni di spiriti liberi e intellettuali libertari e che ancora oggi fa galleggiare nostalgie struggenti per l'età d'oro rispetto a un presente così incerto e martoriato dalla fretta, dal denaro e dal successo ad ogni costo.

Ma qui viene in soccorso Woody Allen con il suo protagonista Gil, il biondo attore Owen Wilson, nel film "Midnight in Paris", un aspirante scrittore americano che per magia e proprio alla mezzanotte, sfonda la parete temporale entrando in contatto con i *maitre à penser* di quegli anni. Conversa con Hemingway, entra nel salotto di Gertrude Stein che gli offre consigli sul suo romanzo, passeggia incredulo tra Dalí e Picasso. Gil vorrebbe dimorare in quel passato splendente, il suo oggi, la sua fidanzata, la sua famiglia si sommano in frustrazioni cocenti. Ma imparerà a comprendere, anche per tutti noi, che non serve a nulla respirare nostalgia da un passato d'oro, è meglio occuparsi del proprio presente per migliorare, grazie agli insegnamenti del passato, il mondo che ci circonda e il tempo e i nostri convulsi giorni che stiamo abitando.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Antonio Ortoleva, ex giornalista del Giornale di Sicilia, già direttore e co-fondatore del periodico antimafia "Il Quartiere nuovo" di Palermo e docente di giornalismo a contratto presso l'Università di Palermo. Autore di reportage di viaggi, del volume *C'era una volta l'India e c'è ancora*, Navarra Editore, e più recentemente dello stesso editore *Non posso salvarmi da solo. Jacón, storia di un partigiano*.

Contro l'amore. Su una poesia di Wisława Szymborska



di *Enrico Palma*

Delle poesie di Wisława Szymborska, leggendole, gustandole, meditandole, ci si accorge subito di un importante *pondus* filosofico. I richiami alla filosofia antica e contemporanea sono evidenti, e basta toccare questo nervo scoperto per far emergere tutta la carica teoretica di questa poetessa. Una produzione abbastanza modesta in termini quantitativi, ma è quanto richiesto al poeta, il quale ha il compito di dire il mondo nelle poche parole che servono a coglierlo e a esprimerlo, senza lungaggini o orpelli di sorta.

Le poesie colpiscono anche per il loro andare oltre i luoghi comuni del sentimento e della storia: si schierano dalla parte del disincanto, di quell'intuizione che sventa i pericoli del moralismo per esprimere con coraggio la realtà dei fatti, anche a costo del doloroso smarrimento. Anche per questo motivo la poetessa si conferma una grande pensatrice, poiché la radicalità dell'atteggiamento filosofico consiste anche nel raggiungere le cose laddove sono cose e assegnare loro l'esatta parola che le comunichi. In questo senso non c'è differenza tra il rigoroso sistema logico e la poesia, poiché entrambe, se indirizzate dall'idea, colgono lo stesso punto nella sua essenza. La poesia, dando la parola al fenomeno, nell'atto di coglierlo al contempo lo rivela nel suo *quid* più profondo, perché gli fornisce il *medium* in cui potersi manifestare e venire compreso. La poesia, se è poesia dell'idea, cattura l'essenza e nella stessa circostanza la esprime, in una doppia dinamica di fondazione/scoprimento e di esibizione/rivelazione.

Tra le tante idee oggetto della filosofia scegliamo una delle più potenti e decisive, se vogliamo anche abbastanza scontata considerando che da sempre è anche una delle principali della poesia nel suo senso, per così dire, tradizionale: l'amore. Ma lo facciamo prendendo in esame la parola della poetessa polacca che alla luce di quanto detto finora rappresenta sia la sua messa in discussione sia la sua netta negazione, in funzione di un sentimento amoroso assai lontano dai proclami dell'odierna società dei consumi, della *bella apparenza* e del buonismo delle emozioni, specie quelle affettive.

Cercheremo quindi di proporre una lettura di *Un amore felice (Miłość Szczęśliwa)* [1], in cui gran parte di ciò che la cultura occidentale, in uno dei suoi filoni più autorevoli e frequentati, ha suggerito sul tema viene quasi interamente superata, una riflessione radicalmente filosofica che mostra la verità sia dell'amore in quanto tale sia dell'impatto esistenziale che esso comporta nelle nostre vite.

*Un amore felice. È normale?
È serio? È utile?
Che se ne fa il mondo di due esseri
che non vedono il mondo?*

La prima strofa, come la dichiarazione di un problema e la sua trattazione, inizia con la formulazione delle ipotesi, una serie incalzante di domande che suggeriscono la sua difficoltà e uno spiccato tono contestatore. Il tema è se può esserci un amore felice, che può voler dire molte cose. La prima parte del verso è solo la riscrittura del titolo interrotto bruscamente da un punto, che, senza andare a capo, prosegue con un secco interrogativo: *è normale?* Il fatto che un amore felice possa esistere sembra non essere argomento di discussione, esso c'è, ed è proprio per il fatto d'esserci che ne possiamo parlare. Semmai, la cosa su cui dobbiamo interrogarci è *come* esista, in quale ambito, dimensione oggettuale, sfera di pensiero, piano esistenziale. Di quale esistenza si sta parlando? L'amore felice avviene realmente nella vita di due umani, è un oggetto analizzabile? O dobbiamo collocarlo come una pura ipotesi di ragione, un ideale regolativo *à la* Kant, come idea sulla quale si può discettare, un po' come quando in matematica si ragiona per assurdo ponendo l'esistenza di un problema impossibile e se ne dimostra appunto l'impossibilità, affermando con ciò la tesi del suo contrario?

È infatti sul piano ideale, dell'essenza, che la Szyborska pone gli interrogativi che danno gli strumenti per poter proseguire con i versi successivi. L'amore felice è un'ipotesi di vita. E se ci affidiamo a cosa il pensiero comune reputa dell'amore felice, dirà che non c'è niente di più grande e più bello che possa mai capitare nella vita, una sorta di argomento ontologico per cui, assodato che l'amore felice esiste realmente e che bisogna perseguirlo per avere una vita piena e vissuta al massimo delle sue possibilità, questa stessa vita come eventualità di felicità esiste assolutamente.

Come il Dio di Anselmo, poiché non può pensarsi una vita più degna di quella caratterizzata dall'amore felice, altrimenti monca e difettosa, tale amore felice deve esistere. La prima strofa mette dunque in questione questa ipotesi, l'esistenza di un'idea rispetto a cui la Szyborska si incarica, e ci incarica in quanto lettori, di riflettere con il rigore tipico della domanda filosofica. Anche se ciascun lettore, nello scrigno più segreto del proprio cuore, sa per sé cosa sia fattualmente un amore felice, a cosa egli vorrebbe che assomigliasse o quale forma desidererebbe che assumesse, non importa in cosa esso consista per la vita individuale.

L'amore felice, qui sta il punto, importa solo ed esclusivamente proprio in quanto *idea*, ovvero possibilità della massima realizzazione del sé individuale, la disposizione nella quale l'esserci si pone talmente profonda ed essenziale da essere in grado di sollevare la vita dal gravame della sua esistenza e concedere la *lievità*, la dissoluzione di ogni male: una sensazione di pienezza, espansione e assoluzione capace di far dimenticare il fatto stesso di esistere in quanto avvisaglia della salvezza. L'amore felice è l'idea per cui la morte diviene indifferente e sia l'amore che la felicità, incontrandosi e sciogliendosi l'uno nell'altra, raggiungono un livello di intensità tale da indurre ad affermare che *la morte dovrebbe cogliermi in questo momento in cui mai più la felicità potrà essere massima come adesso*. Questo riteniamo che sia il tipo ideale di amore contro il quale la contestazione della Szyborska si scaglia duramente.

Difatti, la triade di domande della seconda metà del primo verso e del successivo diventa più semplice. *È normale? È serio? È utile?* Ammesso dunque che questa idea esista, ci si chiede se sia realmente come la concepiamo, se la sua legge interna sia nel modo in cui l'abbiamo spiegata, o, per meglio dire, se sia da ammettere, come norma o prassi di comportamento esistenziale, nella prospettiva di vita di ciascuno. Ci si chiede se sia serio, cioè, potremmo dire leopardianamente, se realizzi quanto promette [2], se non illuda o menta. E soprattutto ci si chiede se sia utile per la felicità stessa, per l'appagamento esistenziale di cui tutti andiamo alla ricerca costante: se non sia in altri termini, leggendo all'inverso quest'ultimo concetto, dannoso.

Con una struttura sintattica tipica della sua poesia, quasi uno stilema, la Szyborska introduce il mondo, il massimo contesto in cui l'amore felice e i suoi protagonisti compaiono, il quale figura da punto medio dei versi terzo e quarto in cui prima funge da soggetto e poi da complemento. Riformulando l'ultima domanda con cui la poetessa espone il problema, possiamo dire che due innamorati di un amore felice sono estranei al mondo come il mondo lo è per loro. Il mondo è scenario di scoperta, accade lì dove c'è una coscienza alla quale esso possa accorrere e manifestarsi, in una dinamica fenomenologica in cui il mondo sussiste ma noi ne cogliamo solo il suo darsi a noi come ente di coscienza. Da un punto di vista teoretico, a partire da questi versi densissimi desumiamo che il mondo esiste proprio in ragione del fatto che ci sono le coscienze in cui esso può darsi a conoscere. E dunque, alla lettera, cosa se ne fa il mondo di due esserci che del mondo non hanno interesse, non è *intenzione* del loro esistere e dunque loro contenuto di pensiero?

Traducendo la questione in termini meno teoretici e più quotidiani, l'interrogativo dei versi finali della prima strofa descrive l'incanto in cui vivono due innamorati e la successiva indifferenza verso il mondo circostante poiché il loro mondo, a seguito dell'innamoramento, è diventato per l'uno l'altra, e viceversa. Quando ci si imbatte in qualcuno innamorato è molto comune che si dica che il mondo per lui non esista all'infuori di colui o colei che egli ama. Il mondo esterno smette d'esserci, diventa l'oggetto di una *epoché*, di una sospensione, per cui il solo mondo a essere interessante, l'unico a continuare a sussistere, è il mondo coincidente con l'innamorato, talché è verso di lui che il mondo esterno converge al punto da far svanire tutto il resto.

È questa dinamica dell'innamoramento, sin dai suoi albori e in uno dei suoi aspetti più radicali, a essere contestata con estrema energia dalla poetessa. Implicitamente, si può cogliere una traccia ulteriore, per la quale il mondo, con le sue bellezze, i suoi enigmi e le sue meraviglie, non merita d'essere accantonato per un solo essere umano. Questo gesto rappresenta infatti anche un crimine di natura ontologica contro il reale, rispetto al quale si abdicava e ci si vota totalmente a un essere tutt'altro che esistente, bensì aleatorio e fittizio. L'accadere del mondo nel suo essere più proprio non si compie quando due innamorati giungono al cosiddetto amore felice, essi anzi ne deformano l'essenza per curvarla al raggio infinito e insaziabile del loro desiderio, che ha un'energia smisurata poiché scaturisce dall'immaginazione, che come si sa è fonte inesauribile.

Immaginazione è difatti il concetto-chiave per comprendere alla radice il tenore delle domande della seconda strofa, il loro sostrato comune, la parola che manca per scardinare l'amore felice e che la poetessa lascia al lettore di trovare per convincersi della sua realtà.

*Innalzati l'uno verso l'altro senza alcun merito,
i primi qualunque tra un milione, ma convinti
che doveva andare così – in premio di che? Di nulla;
la luce giunge da nessun luogo –
perché proprio su questi, e non su altri?
Ciò offende la giustizia? Sì.
Ciò infrange i principi accumulati con cura?
Butta giù la morale dal piedistallo? Sì, infrange e butta giù.*

Diciamo immaginazione in riferimento alla poetica proustiana dell'amore, rispetto alla quale la Szyborska non doveva di certo essere insensibile. Il nome di Proust ricorre nel *corpus* della poetessa, un nome ovviamente troppo celebre per non supporre che non ne conoscesse l'opera o che

non l'avesse letta. In una poesia tra le sue ultime, la Szymborska lo cita scopertamente denunciando la futilità dei tempi attuali che non si sognerebbero per niente al mondo di concedersi la lettura del capolavoro proustiano, come si sa un'impresa non facile per un presente sempre più accelerato e sempre meno incline a esperienze di lettura lunghe e faticose. Con dei versi straordinari, sigla la cifra del nostro tempo con la stessa esattezza che noi, uomini del presente, abbiamo perso forse in modo irreversibile: «Viviamo più a lungo, / ma con minor esattezza / e con frasi più brevi» [3]. L'aspettativa di vita è aumentata notevolmente dai tempi in cui Proust è morto, considerando che anche la sua malattia, l'asma, con i sollievi scoperti dalla medicina, la stessa di cui egli in realtà diffidava mortalmente, è ormai divenuta non più tale. Viviamo di più, certo, ma lo facciamo meno esattamente, come se la vita fosse vittima di una fatale sfocatura, una resistente opacità, nei casi più gravi una cecità di principio. Come se insomma mancassero gli strumenti per cogliere e descrivere le cose, che tra l'altro sono i termini con cui abbiamo iniziato questo percorso accanto alla poesia.

È a un vuoto di parole che la Szymborska si riferisce, al loro venire meno nel corso della vita e del pensiero, giacché, come afferma, la vita si è allungata ma le frasi si sono ristrette. Le frasi in cui Proust aveva riposto la sua intera arte, frasi vertiginosamente lunghe, talmente estese da farci dimenticare persino come sono iniziate, ma che nel loro esser-così, nella loro meravigliosa cesellatura e sinuosità, riescono a offrirci le lenti giuste, appunto le lenti esatte con cui vedere rettamente in noi stessi e il mondo.

Ebbene, se la letteratura è questa operazione di chiarezza e l'ermeneutica è un'interrogazione dell'opacità (del resto *in claris non fit interpretatio*), lo stesso principio può applicarsi al tema specifico di questa poesia. L'immaginazione infatti, nell'ottica proustiana, non soltanto offusca il soggetto il cui desiderio si indirizza verso una persona più o meno qualunque, ma crea il suo oggetto. Sono tante le metafore che potremmo utilizzare per spiegare questo concetto: dal ramoscello stendhaliano delle miniere di Salisburgo che si abbellisce di cristalli [4], divenendo da cosa qualunque un oggetto esteticamente migliore e prezioso, all'immagine proustiana della bambola che noi stessi ci costruiamo quando ci innamoriamo [5]. In sintesi, l'innamoramento consiste nella proiezione dei desideri del soggetto su un *oggetto bruto* che gli fornisce in modo totalmente accidentale e involontario il sostrato su cui impiantarsi, desideri che non sono altro che espressioni del volere individuale e riflessi di quanto può rendere felici e sollevare, come detto, sia dal gravame dell'esistenza sia dalla paura della morte. Se si ama la lingua francese, sarà più probabile che ci si innamorerà di qualcuno che la conosca, se si ama l'arte si farà lo stesso con qualcuno che la ami a sua volta, se si ama la musica classica ugualmente. Nella variabilità estrema delle condizioni, come afferma Proust, basta che si ascolti un racconto di lode sul conto di qualcuno che non abbiamo mai visto per mettere in moto l'immaginazione, che sicuramente lo renderà migliore di quanto egli non sia.

È su questo sfondo che suggerisco di leggere la strofa, intrisa di concezione proustiana del sentimento amoroso. I due innamorati, senza avere alcun merito, qualità, bravura o talento, sono entrambi innalzati dalla superficie per via del sentimento che essi nutrono a vicenda, sorretto come indicato dal costruito immaginazione/desiderio/idealizzazione. Oggetti qualunque su cui il sentimento quindi si posa, tuttavia nell'errata convinzione che così doveva andare, che ciò che essi provano l'un l'altra è genuino, il frutto di un incanto divino e per questa ragione assolutamente intangibile. Si chiede allora la Szymborska, con una tagliente ironia: perché proprio loro? Perché ci si innamora di *quelle* persone invece che di altre, possibilmente più meritevoli di quelle di cui invece ci si accontenta in ragione del sentimento falso e menzognero che si prova per loro? La poetessa solleva le domande e rimette a noi la risposta, che qui abbiamo cercato di strutturare a partire dalla fenomenologia di Proust sull'amore, al punto che tali quesiti avrebbero potuto benissimo trovare posto nella *Recherche*. La dinamica dell'amore felice offende persino la giustizia, e anche qui potremmo suggerire una risposta proustiana, perché quando si è innamorati in modo inspiegabile di una persona specifica, si commette il grave errore, nonché il gran peccato, di diventare indifferenti a tutte le altre più belle, capaci, intelligenti e interessanti in cui potremmo imbatterci se non fosse per la cecità di cui ci si ammala quando ci si ammala d'amore.

*Guardate i due felici:
se almeno dissimulassero un po',
si fingessero depressi, confortando così gli amici!
Sentite come ridono – è un insulto.
In che lingua parlano – comprensibile all'apparenza.
E tutte quelle loro cerimonie, smancerie,
quei bizzarri doveri reciproci che s'inventano –
sembra un complotto contro l'umanità!*

La terza strofa è invece la descrizione più chiara di un abominio. L'abominio ontologico, sentimentale e umano che rappresenta l'amore felice quando ingabbia due umani. La poetessa induce a osservarli con attenzione. L'essere innamorati felici è, nei confronti di coloro che non lo sono, una mancanza di rispetto, essere irriguardosi fino allo sprezzo. Accecati come sono dal sentimento che provano, che li ha inghiottiti fino a divorarli completamente, insensibili e indifferenti al mondo, non si curano di ciò che la loro felicità presunta determina in chi li guarda. La poetessa non legge lo sguardo altrui in quanto invidioso, come ha ben spiegato Spinoza nell'*Etica* [6] la tristezza data per una letizia che si riferisce a un bene che altri possiedono. Essendo uno stato *miracoloso* dell'esserci, talmente raro da apparire come la concessione di un Dio, il male compiuto non risiede in coloro che ne sono privi, bensì in chi è innamorato, un atto assolutamente intollerabile. Gli innamorati dell'amore felice sono infatti l'emblema del più completo egoismo. E questo è perfettamente in linea con quanto si diceva all'inizio riguardo al non esser più del mondo per gli innamorati, poiché da questo mondo smettono d'essere anche gli amici, le persone più fidate che piombano nell'oblio sentimentale, essendo infatti pieni soltanto del sentimento che provano verso il loro oggetto di elezione casuale. La loro felicità, insomma, è un torto schiaffato in faccia alla tristezza generale in cui vivono gli umani, allo stesso modo di qualcuno che divora il suo lauto pasto al cospetto di una giuria di affamati.

Capiamo allora che non è soltanto la prassi del comportamento amoroso a essere insopportabile, ma l'amore in sé, tant'è che la poetessa, senza usare mezzi termini, lo definisce un *complotto contro l'umanità*. È questa una delle parole che colgono e rivelano essenzialmente a proposito di quanto si diceva sul potere definitorio ed espressivo che detiene la poesia: è il *λόγος* esatto che cercavamo affinché l'idea di amore infelice si dotasse di un corrispettivo che la rendesse manifesta e chiara alla comprensione. L'amore in generale, e quello felice in particolare, è quindi un complotto architettato ai danni della vita stessa, l'illusione di una felicità che accresce in maniera criminosa l'attaccamento a qualcosa che non merita nessuna cura, bensì soltanto biasimo e calunnia. La visione di un amore felice è allora insostenibile allo sguardo. Ed è una congiura così in piena regola che pur consapevoli della sua irrealtà non ci si priverà mai della possibilità di credere in esso come acme della vita.

La contro-domanda più facile da formulare, giunti a questo punto, è delle più ovvie, e il solo fatto di porla ne conferma la natura: e se fossi anch'io così miracolato che un amore felice possa accadermi? Al cuore di questa domanda, a nostro parere, si trovano le ragioni del cuore stesso, delle sue speranze, dei suoi desideri e infine dei suoi malanni. È una domanda certamente legittima data l'impostazione del nostro discorso, ma naturalmente non è quella posta dalla poesia o a cui cerca di rispondere.

*È difficile immaginare dove si finirebbe
se il loro esempio fosse imitabile.
Su cosa potrebbero contare religioni, poesie,
di che ci si ricorderebbe, a che si rinunciarebbe,
chi vorrebbe restare più nel cerchio?*

Quello che è certo, leggendo la quarta strofa, è che nonostante il contenuto della domanda sia suadente e affascinante, e gli innamorati si mostrino, pensando anche al Rilke delle *Duinesi* [7], come paradigma di felicità assoluta e quindi di salvezza, l'idea dell'amore felice è quanto di più distante bisogna tenere nell'esistenza. La poetessa ne fa addirittura una questione di salute, un problema dell'intera umanità.

Cosa accadrebbe se tutti fossero devoti all'amore felice? Ancorché nella palese impossibilità che possa realizzarsi per tutti, c'è da dubitare seriamente che la felicità farà il proprio ingresso definitivo nel mondo. Ma se anche dovesse accadere, sparirebbero *sur le champ* le attese e le speranze per l'aldilà di cui le religioni sono custodi, sparirebbe la poesia in quanto atteggiamento dell'umano verso la verità e l'emozione, sparirebbero i ricordi e le civiltà. Sparirebbe infine l'idea di umanità in quanto tale. L'amore felice riempirebbe ogni essere riducendolo a uno stato di ebetudine perenne, di inguaribile ottusità. Per non parlare, cosa più importante, di coloro che posseduti dalla mania di volerli imitare dovessero fallire nel tentativo, facendo con ciò dell'amore felice una cosa *infelice*. Perché se si guarda all'amore nel modo in cui la poetessa suggerisce di fare, con l'invito molto saggio a diffidarne e a restarne lontani, se invece testardamente ci si accosta a esso credendo nella sua bontà, il rischio, anziché di elevarsi, è quello di affondare, con tutte le disperate conseguenze che si conoscono, molto di più rispetto all'illusione della sua riuscita, illusione che non è altro che l'ennesimo parto mostruoso di immaginazione e desiderio.

*Un amore felice. Ma è necessario?
Il tatto e la ragione impongono di tacerne
come d'uno scandalo nelle alte sfere della Vita.
Magnifici pargoli nascono senza il suo aiuto.
Mai e poi mai riuscirebbe a popolare la terra,
capita, in fondo, di rado.
Chi non conosce l'amore felice
dica pure che in nessun luogo esiste l'amore felice.*

Il carattere argomentativo della poesia riprende in prossimità della conclusione, nella penultima strofa. La struttura del primo verso è uguale all'*incipit*. Insieme alla normalità, serietà e utilità, la poetessa aggiunge la *necessità*, se un amore felice sia necessario alla vita, al raggiungimento di quanto si è detto riguardo alla salvezza e all'assoluzione dell'esistenza nella realizzazione della sua pienezza. I sensi e l'intelletto, la cura verso se stessi e la ragione impongono di non parlarne, di non farne argomento e di non includerlo tra le occupazioni esistenziali. L'amore felice, come un Dio che si sia fatto uomo per la redenzione dell'umanità che aveva peccato contro di lui scegliendo la conoscenza, con un'altra parola densissima è definito dalla poetessa *scandaloso*. È uno scandalo, qualcosa che eccede la natura delle cose, le loro leggi interne e la pietà verso gli umani e il loro dolore. Qualcosa che pur appartenendo alla Vita la Vita non sopporta, lì dove la Vita è se stessa, nelle sue alte sfere, nelle sue ragioni più essenziali e profonde, nella compassione che le si deve per continuare a essere, in altre parole per continuare a vivere. La *ratio* biologica degli enti viventi, quella meramente procreativa, avviene ugualmente anche senza che l'amore felice intervenga a porre il suo falso sigillo su una coppia di amanti.

E infatti è anche scandaloso poiché è difficile, se non proprio impossibile, che da una coppia posseduta dall'amore felice nascano dei figli, che essi in generale siano il coronamento, come spesso si dice, di una relazione tenuta insieme dal sentimento che entrambi provano l'uno per l'altra. L'ironia della Szymborska nel verso successivo diviene come non mai tagliente, *reale*: se dovesse essere l'amore felice la condizione di possibilità di ogni procreazione, la Terra resterebbe spopolata, essendo, dopotutto, assai raro che qualcosa di simile accada.

Eppure non è questa un'ottima ragione per continuare a insistere nel contrario che la poetessa afferma, inseguire questo sogno chimerico di quanto meravigliosa debba divenire l'esistenza e quelle che ancora verranno se l'amore felice accade? Non è anzi la ragione decisiva che si cercava per mettersi in cammino verso questa condizione esistenziale? È possibile, come del resto sapeva anche Proust, che questo ideale sia talmente radicato nell'indole umana da essere inestirpabile, che si tratta invero di un percorso di verità il quale, benché grandi maestri e conoscitori della vita avvertano con rigore e precisione concettuale, deve percorrersi per conoscere il fondo di se stessi, dell'esistenza e dell'enigma generale che è l'essere venuti al mondo. È curioso che a queste stesse conclusioni siano

giunti filosofi, scrittori e poeti che reputavano l'amore felice nel suo aspetto erroneo, credendo che fosse realmente quanto prometteva, e che poi sono migrati verso l'opinione esattamente opposta avendo conosciuto il suo lato veritiero, quello appunto del dolore, della menzogna e della pena.

Si trascorre un'intera vita nella speranza che un simile amore possa accadere e travolgerci, che la persona che si ama, proprio quella, risponda al sentimento che si prova per lei con la sola parola che può dare grazia e benedizione, il suo dir di sì alla domanda di senso per cui ci si illude che in lei possa risolversi totalmente. Si può anche conoscerlo per la durata di un unico istante, uno sfuggente e tuttavia pienissimo *καρπός* mistico, e poi sprofondare nelle latomie del dolore più tenebrose per aver miseramente fallito nel credere che ciò fosse possibile, godendo più di un attimo di illusione che di una vita di verità.

In ogni caso, gli ultimi due versi della strofa sono di uno straordinario coraggio, hanno il sapore della liberazione, come quando ci si libera appunto da una pena indicibile e si prova un enorme sollievo per il male da cui finalmente ci si è depurati: chi non sa che cosa sia l'amore felice e non l'ha mai incontrato – fortunatamente per via dei grandi dolori che si provano, sfortunatamente poiché forse non esiste occasione di conoscenza più grande di questa – affermi pure a cuor leggero che questa idea non esiste, poiché essa, del resto, *non esiste realmente*. Si passa una vita intera a sopporre che questa pienezza possa esistere, e anche quando ci si avvicina o si pensa di essercisi avvicinati con qualcuno, l'aspettativa che si ha è scioccamente troppo elevata, o realizzata dall'immaginazione sì da essere concretamente impossibile da adeguare a quanto la persona reale invece può offrire.

La Szymborska auspica allora, come già detto, una forma di assoluzione che pur transitando dall'idea di amore felice non se ne viene minimamente coinvolti: un'indagine razionale che ha proprio questi ultimi due versi come esito, in cui l'ultimo della poesia, un verso-strofa nel quale si raggruma il senso del componimento e dell'argomentazione che abbiamo qui tentato, funge da congedo.

Con tale fede gli sarà più lieve vivere e morire.

La miscredenza dell'amore felice è in verità una fede, ma non infondata poiché, come si è visto, strutturata dall'immaginazione e dal desiderio, che hanno l'infinità come processo e l'impeccabilità come fine. È una fede razionale, supportata dal dolore della non riuscita, dalla conoscenza anch'essa dolorosa dovuta al fatto di comprendere di essere stati vittime di un gioco teso da non altri che noi stessi, e dal coraggio filosofico di analizzare un fenomeno tra i più sacri e intangibili per quello che è.

Vengono in mente alcuni grandi pensatori della sensibilità e della disillusione come Dickinson, che affermava: «Che l'amore sia tutto quel che c'è / è ciò che noi sappiamo dell'amore» [8], Wilde, che ribadiva nel carcere di Reading: «Bisogna che oggi l'Amore rimanga nel mio cuore; come farò altrimenti a vivere fino a stasera?» [9], o lo stesso Proust, ai quali si aggiunge Luzi, che in un verso ormai famoso aveva scritto che «l'amore aiuta a vivere, a durare» [10]: cosa in fondo vera, perché dell'amore in quanto tale non si può fare a meno, essendo realmente un aiuto a vivere e a durare di più nel tempo che ci è concesso.

Tuttavia, dopo la lettura di questa poesia e aver discusso uno dei possibili sensi con cui può intendersi il suo contenuto, si è appreso un altro punto di vista, forse da ritenersi quello più alto e più esteso. Con la disillusione compiuta sull'amore felice in quanto chimera dell'immaginazione e del desiderio, l'esistenza diviene più leggera, meno ponderosa da portare, più piacevole da attraversare e anche un po' meno ingiusta, perché si durerà in essa liberati finalmente dall'idea di spreco di vivere senza quella pienezza da dover ottenere con un'altra persona e di morire senza averla mai realizzata. In questi termini, tale assoluta pienezza non esiste. Quella della Szymborska è allora veramente una grande lezione di saggezza filosofica.

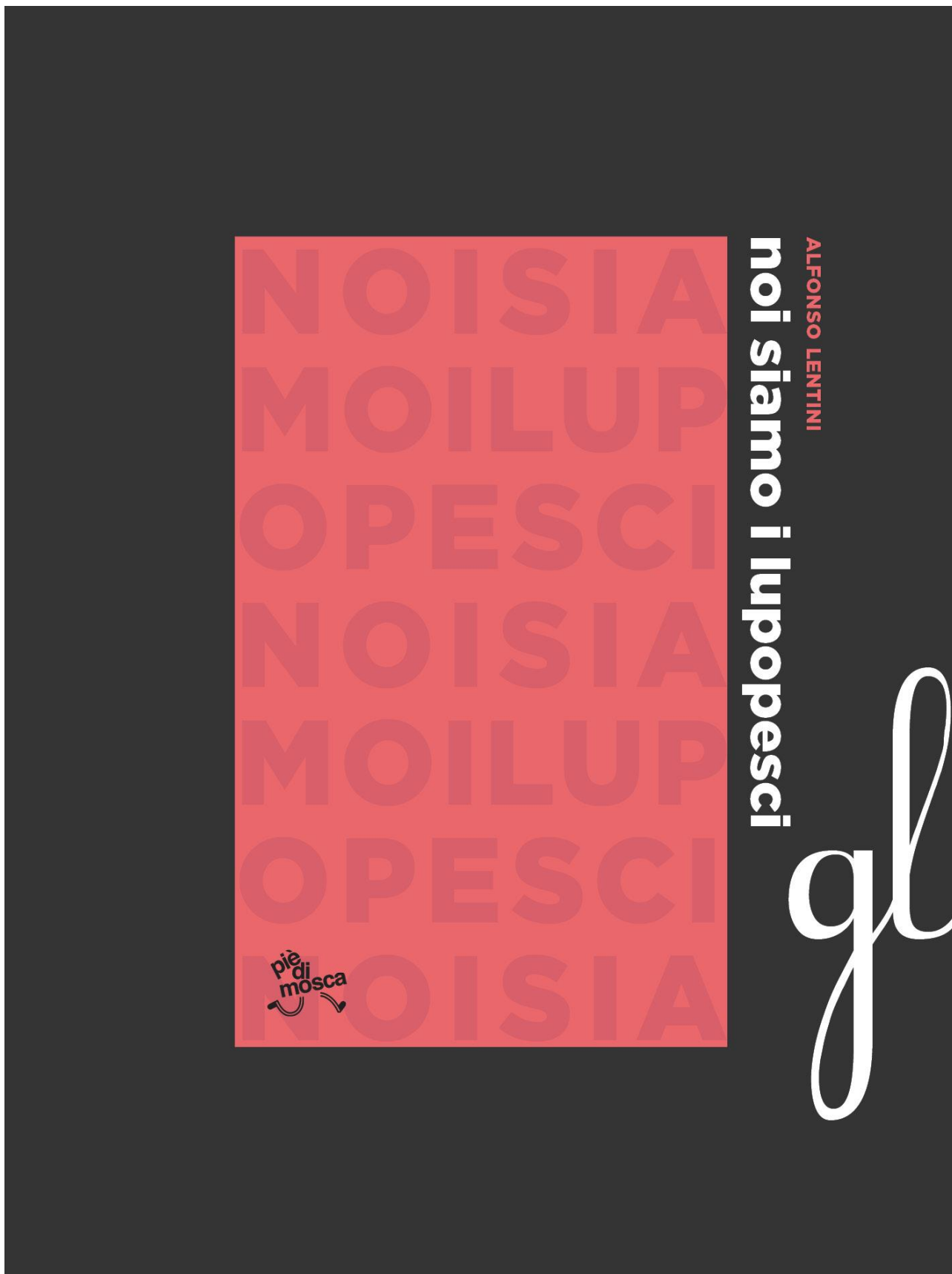
Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

- [1] W. Szymborska, *Un amore felice*, in *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, trad. di P. Marchesani, Adelphi, Milano 2009: 331-333.
- [2] Cfr. naturalmente G. Leopardi, *A Silvia*, in *Canti*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 1987, vv. 36-39: 154.
- [3] W. Szymborska, *Del non leggere*, in *Tutte le poesie (1945-2009)*, cit., vv. 6-8: 717.
- [4] «Lasciate lavorare la testa di un amante per ventiquattr'ore, ed ecco cosa troverete. Alle miniere di sale di Salisburgo, si getta, nelle profondità abbandonate della miniera, un rametto d'albero spoglio a causa dell'inverno; due o tre mesi dopo si ritrae coperto di cristallizzazioni brillanti: i rami più piccoli, quelli che non sono più grossi della zampina di una cinciallegra, sono guarniti d'una infinità di diamanti, mobili e abbaglianti; è impossibile riconoscere il rametto primitivo», Stendhal, *Dell'amore (De l'amour)*, trad. di M. Bertelà, Garzanti, Milano 2015: 8.
- [5] «Una bambola creata dal nostro cervello, la sola d'altronde che sia sempre a nostra disposizione, la sola che possiederemo, che l'arbitrio del nostro ricordo, quasi assoluto quanto quello dell'immaginazione, può aver fatto tanto diversa dalla donna reale come diversa dalla Balbec reale era stata per me la Balbec sognata; una creazione artificiosa alla quale, a poco a poco, per la nostra sofferenza, obbligheremo la donna reale ad assomigliare», M. Proust, *I Guermantes (Le Côté de Guermantes)*, in *Alla ricerca del tempo perduto (À la recherche du temps perdu, 1913-1927)*, trad. di M.T. Nessi Somaini, a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 2012: 416. Ragionando su questi temi proustiani, ho tentato di suggerire questa dinamica anche ricorrendo a una metafora devozionale, descrivendo il processo dell'innamoramento alla stessa stregua di un'elevazione, in cui l'oggetto amoroso viene innalzato come una madonna su una pala d'altare. Mi permetto allora di rimandare a E. Palma, *L'elevazione dell'amore. Un'analogia in Proust e Caravaggio tra immaginazione e filosofia*, in «Illuminazioni», 63, gennaio-marzo 2023: 148-171.
- [6] Cfr. B. Spinoza, *Etica* (1677), III, prop. XXIV, in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 1997: 210.
- [7] Cfr. R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, trad. di M. Ranchetti e J. Leskien, Feltrinelli, Milano 2017: 13-15.
- [8] E. Dickinson, *Tutte le poesie*, a cura di M. Bulgheroni, «I Meridiani», Mondadori, Milano 1997, 1765, vv. 1-2: 1633.
- [9] O. Wilde, *De Profundis* (1905), trad. di C. Salvago Raggi, Feltrinelli, Milano 2021: 42.
- [10] M. Luzi, *Aprile-amore*, in *Le poesie*, Garzanti, Milano, 2020, v. 25: 205.

Enrico Palma è dottore di ricerca di ricerca in Scienze dell'interpretazione, con una tesi dal titolo *De Scriptura. Dolore e salvezza in Proust*. Ha pubblicato saggi, articoli e recensioni in numerose riviste di filosofia, estetica, ermeneutica, critica letteraria e fotografia. Nel 2022 ha curato il volume *L'anima* della collana del «Corriere della Sera» *Greco. Lingua, storia e cultura di una grande civiltà* a cura dei Proff. M. Centanni e P. B. Cipolla. Collabora con *Il Pensiero Storico* ed è fondatore e co-direttore de *Il Pequod*.

Benedetti lupopesci



di Antonio Pane

A cinque anni da *Tre lune in attesa* (qui recensito nel numero 35 di gennaio 2019) e a quattro da *Le professoresse meccaniche* (macedonia di storie di vario stile e misura a loro modo unificate dal tema scolastico) [1], Alfonso Lentini offre un altro, ancor più generoso, vassoio di micronarrazioni: i 117 raccontini di *Noi siamo i lupopesci*, quarto numero della collana «glossa» di Pièdimosca (principiata nel 2022 da quell'antologia *Multiperso* cui lo stesso Lentini contribuisce con cinque prove [2], e appunto adibita dal suo ideatore, Carlo Sperduti, alle «prose brevissime, con un'attenzione particolare alla sperimentazione e alla scrittura pura e una vocazione all'eterogeneità»).

Il titolo sottende forse un omaggio al *Manual de zoología fantástica* di Borges (l'Autore che l'autore, in una recente e ispirata intervista, mette in cima, da «imprescindibile», al suo Olimpo letterario, insieme a Jarry, Cortázar, Monterroso, Olgoso, Charms, Philip Dick, Jarry, Ripellino, Savinio, Pizzuto, Buzzati, Gaetano Testa, Balestrini, Wilcock, Sanguineti) [3], ma le anfibie, avventurose creature che vi sono evocate hanno séguito in tre sole pagine: nella posizione strategica del *Prologo* premesso ai quattro pannelli in cui il libro si articola (*Scale, Del dormire, Nani di mente, Il viaggio sulla Luna*), a emblema di una poetica 'deviante' (e «fuori tempo», come il ballo dei misteriosi personaggi 'a rovescio' di *Capire la canzone*) che ben converge con la serie che nasce «dirottata» [4] («noi lupopesci, sbagliando strada, non siamo mai riusciti ad arrivare agli appuntamenti. Non essendo mai nati, non siamo mai morti»); nello stordito 'atto di fede' di *L'apparenza delle cose* («Crede nei zirlacchi, nei pitànferi, nei lupopesci, nell'urlapicchio»); in *Elogio*, a sigillo di un altro elenco che 'smonta' un vieto proverbio: «Chi dorme certamente non piglia pesci ma piglia basilischi, uccelli del paradiso, daini albin, topi giganti, pantere profumate, unicorni, leviatani, centauri, lupopesci» (fra parentesi, il richiamo alle fantastiche fiere di Borges si può estendere, nella seconda edizione, alla tigre «acquattata nell'armadio» di *È belliiiiiiiiissimo*).

Figli anch'essi di un esercizio assiduo, di un giornaliero 'antirosario' (perlopiù recitato sul quotidiano di scrittura online «Il cucchiaino nell'orecchio» e sul blog *multiperso.wordpress.com*), gli odierni 'nanotesti' vanno ad allinearsi ai precedenti 'improvvisi' di *Tre lune in attesa*: la ristampa identica, nell'ultima sezione, del suo pezzo conclusivo, l'augurale *Battimanine*, costituisce un autentico passaggio di testimone che ha poi conferma nel rinnovato impiego di 'anonimi' (altri sedici nomi conati a partire dalla base 'Anna': «Annalucignola», «Annalunetta», «Annagreta», ecc.), per non dire delle ulteriori presenze di monti (il pseudo-elvetico Nielsen [5], le africane «vette del Kangchenjunga», i dolomitici Sorapis, Pelmo (confortevole «seggione di Dio» e «montagna-poltrona»), Piana, Cristallo, fino all'esemplare *Vajont* o alla celebrazione collettanea di *Cose di montagna*) e dei paralleli riferimenti alla natia Sicilia (dal toponimo favarese «Piazza Itria», al «Siamo a Palermo», ai dialettali «incorreggibile femminaro», «cieli di azolo pittati sul nostro soffitto», «tuma, tumazzu, una damigiana di vino moscato», «Mio padre non è cosa», ai nostalgici «mostaccioli, frutta di martorana», «cassetti ancora odorosi di biscotti al sesamo») [6] che tornano ancora a denunciare la doppia identità dell'isolano insediato in Cadore.

Resti inteso che, anche quando minimamente allusive, queste 'invarianti' non trasportano significati, rispondendo piuttosto al «bisogno istintivo di lavorare con la lingua un po' come un pittore lavora con il colore, cioè impiegandola come una pasta spalmabile e usandola a volte per il suo valore in sé prima ancora che per ciò a cui può rimandare» [7]. Sono colpi di spatola («tubetti di colori schiacciati», direbbe Ripellino) [8], proprio come, passando al campo automobilistico, la «vecchia Skoda 1000 MB verdolina» di *Il sonno della vecchia Skoda*, la «vecchia Ford Focus Station Wagon» (in gara con l'«impertinente Citroën blu coleottero») di *Come cantava*, la Cadillac di *Partenza*) e la «Opel blu» di *La cattedrale di Reims* (eredi della «massiccia bmw» di *Tre lune in attesa*) e come la pattuglia di citazioni 'a capriccio': quelle che toccano il feroce fotogramma di *Un chien andalou* («Affondano una lametta nel bianco del tuo occhio destro»), il cortometraggio charlottesco *The Floorwalker* (per la protagonista di *Mia sorella*, «specializzata» nel salire in discesa e discendere in salita le scale mobili, che ne ripete la gag centrale), un capolavoro gaddiano («In un lampo ebbe cognizione del dolore che si irradia sul mondo»), *Le avventure del barone di*

Münchhausen (per l'«antico barone che riuscì ad arrampicarsi fin sulla Luna scalando una pianta di fagiolo»), il paradosso di Zenone («fra una chiesetta e l'altra si possono porre infinite chiesette»), la *Cabala* («Ci fu un tempo in cui tutte le anime erano riunite nell'anima di Adamo»), un notissimo pensiero di Agostino («chi può misurare il passato, che non esiste più, o il futuro, che non esiste ancora?»), una famosa poesia di Gozzano («Rivedrai la tua amica Speranza e la bacerai sulle guance»), i leopardiani *Elogio degli uccelli* («Sentono giocondità e letizia più che alcun altro animale») e *L'infinito* («una siepe che escluda lo sguardo dall'ultimo orizzonte»), *Paradiso*, I, 112-114 («Vorrebbero sciogliersi nel gran mar dell'Essere», riconducibile alla terzina «onde si muovono a diversi porti | per lo gran mar dell'essere, e ciascuna | con istinto a lei dato che la porti») e II, 34-36 («imperturbabile come acqua che si lascia attraversare da un raggio di luce», trasposizione di «Per entro sé l'eterna margarita | ne ricevette, com'acqua recepe | raggio di luce permanendo unita»), un aforisma dei *Disastri* di Daniil Charms («Quando incontri un cavallo, controlla se ha il becco. Se ha il becco vuol dire che non è un cavallo», che ne varia il vulgato «Quando compri un uccello, guarda se ci sono i denti o se non ci sono. Se ci sono i denti, non è un uccello»), un frammento del *Lupo mannaro* di Landolfi («una sfera candida, opalescente, i cui riflessi ricordavano i lucori delle meduse», che ne doppia i «riflessi madreperlacei simili a quelli di cui svariano le meduse»), *I miracoli di Val Morel* di Buzzati («una colonia di scimmiette puzzolenti che sanguinano a causa della loro eterna guerra contro le Formiche Mentali», modulazione di «Io Angelo Dal Pont, tipografo di Polpet, ero seriamente disturbato dalle Formiche Mentali», già posto in epigrafe a *Le professoresse meccaniche*, dove è anche 'fonte' di *Il convertitore*), le *Storie di cronopios e di famas* di Cortázar e *Le galline pensierose* di Malerba, che prestano spunti alle sequenze *Nani di mente* e *Scale*.

Le consuetudini della pittura investono anche il traliccio 'monografico' (affine a quello costruito in *Piccolo inventario degli specchi*, il libro apparso da Stampa Alternativa nel 2003) [9] delle prime tre parti, rispettivamente appese a motivi (ascensione, sonno, vista corta) che prevedono una filza virtualmente infinita di variazioni (si pensa, ad esempio, alle molteplici versioni delle creature in volo di Chagall o dei manichini di De Chirico): temperie costruttiva (ne partecipano le riapparizioni del «Regista» di *Nani di mente*, della «zia», della «nipotina», del «prozio», dello «zio scaleno» di *Scale* e, in ambito metaletterario, il saluto a distanza fra l'«abbigliamento onomatopeico» che inaugura *Per i viali* e la *Canzonetta sineddochica*) che si concede talvolta il lusso di larvate simmetrie. L'incipit del brano iniziale, *Cervello blu*, della seconda sezione, *Del dormire* («Salgo tutte queste scale che si inoltrano a cavatappi verso un piano altissimo e vado in cerca di un cervello blu»), è una sorta di ripresa della prima, *Scale*. La sezione *Nani di mente* è a sua volta quasi annunciata dalle «montagne nane» del tempo in cui «tutto era sanamente nano» di *Mio bisnonno* (*Scale*). E il desiderio di altezze che anima la prima sezione (ma anche qui, in *Mia sorella*, si avrà una discesa «a picco, verso il basso») ha un suo contraltare negli sprofondamenti di *È belliiiiiiiiissimo* («Il pavimento diventa friabile e si sgretola in una voragine nera dentro la quale precipiti nudo a occhi bianchi»), *Cosa buona* («spaccare il pavimento per cercare lampadine sotterranee»), *Sotto la vasca* («Intanto il pavimento scompariva e sotto la vasca si apriva un bosco fittissimo»), *Per cancellare il nero* («presto dal suo cellulare si spalancherà una voragine più vasta dell'intero cratere e tutto si tingerà di nero impenetrabile»), e nell'impresa mineraria di *Il viaggio sulla Luna* («Dissodarono il terreno, aprirono una grande buca e penetrarono sotto la crosta terrestre, scavarono ancora sempre più nel profondo; e scava scava raggiunsero il nucleo del pianeta»).

Ma la procedura delle procedure rimane l'uso intensivo delle enumerazioni 'a valanga', chiamate a emulare l'immensa congerie del nostro universo (arricchita, per non farsi mancar nulla, da «invisibili gradini», dalla «scala impossibile», dai «gradini invisibili della sua invisibile scala», dall'«invisibile astromobile», dall'«impossibile giornata dell'impossibile partenza», da «parole inesistenti», come lo saranno il «numero da lei digitato», l'«abisso» e l'«Uomo» di *Interno uno*), e tangenzialmente rivendicate nel penultimo testo del volumetto, *Panopticum*: «In questa casa sei inchiodato a una visuale panoramica totale, sei forzato a vedere tutto e sempre e contemporaneamente. Dovunque tu sia». Per questo, ai cataloghi di cose contigue (per tutti, i «Ragni falenuzze scarafaggi roditorini lucertolette moschiciattole acari larve cimici batteri» di *Il sonno della vecchia Skoda* e i «pezzi di

pillole, fiale, aghi, fasciature di garza, lacci emostatici» di *Sotto la vasca*) si affiancano le elencazioni incongrue, talvolta frammiste di entità inverosimili, soffiare dallo spirito del *limerick* (oltre alla lista di animali reali e immaginari snocciolata nel *Prologo*, e ai toponimi che costellano *Neppure Bagdad*, se ne possono qui ritagliare i «download, swrxztkjzerie, juvzx, spermatozoi, ali di fagiano. Pescecani plastificati. Mitragliatrici trasparenti» di *Qui nessuno è sveglio* e le «fritturine di gèrbote, concretine, coschietti. E pitòrzole al miele per finire» di *Cosa mangiano i nani di mente*), per culminare, iniezione di verità che sbaraglia ogni intento ludico, nell'accorato appello della 'classe morta', ombre di un cosmo privato che si fanno escrescenze sfogliate (sulla scorta di *Inferno* III, 112-120) dall'alberocorpo: «Gina, Michelino, Tonio, Ignazio, Fabrizio, Alfio, Lina, Luciano, Mariella, Franchina, Francesco, Patrizia. Cadono giù finché ne resto spoglio e le vedo tutte intorno a me, esauste, adagiate per terra».

L'attonito ossario di *La stagione*, il luogo più intensamente umano di queste pagine, vale a dichiarare il risvolto 'serio', le «cose molto concrete» (diramate in «cenni non casuali a eventi drammatici come la tragedia del Vajont, riferimenti alla contemporaneità come l'assurdità della guerra o il problema degli sbarchi o lo scolorimento della politica» [10]) di un lavoro che pure «rifiuta qualsiasi chiave interpretativa del reale (anzi forse rifiuta persino l'idea che esista un reale esterno alla scrittura) e parte dal presupposto che pretendere di spiegare, fornire ricette, rappresentare fedelmente, possono essere forme di mistificazione», e che è quindi portato a «sollevare dubbi, stravolgere, disorientare», «ad attivare il senso critico e a interrogarci su cosa sia o non sia reale, partendo dall'idea che per chi scrive, la cosa più reale e veramente concreta è la scrittura stessa» [11].

A giudicarlo sul piano delle attitudini sovversive della scrittura, il libro si tiene o, per meglio dire, si autodistrugge con produttiva destrezza: le sue schegge incrementano il mondo, ne restituiscono semi segreti, dilatano il tempo («erano le sette e venti ormai da sei ore, era il 38 di maggio e le stagioni si accalcavano disordinatamente dietro la porta») e lo spazio («i settantamila invisibili chilometri che separano il piano di sotto da quello di sopra»), specchiano «ipertempi iperluoghi». L'agguato del paradosso, la sistematica smentita dell'orizzonte di attesa (esemplata dal portentoso «Ho indossato il vestito da palombaro e via, in volo»), la proditoria attuazione della metafora e altre consimili manovre (come la 'denudazione del congegno' perpetrata da *Il mio biscugino*, a partire dalla «figurina in bilico sulle scale del carcere») convogliano spesso un clima circense, numeri da *cartoon*, da comiche finali, riassunti dalla bombetta che «somiigliava a quella di Stan Laurel» di *L'altro mio zio*. Ne avremo allora lo zio che «tenta di salire su se stesso e, non riuscendoci, piange e strepita alla disperata», il trisavolo uso a corteggiare solo «scale femmine» («nessuna poteva resistergli; così, ogni volta che ne saliva una, la scalessa cedeva, i gradini si spaccavano e lui giù a capitombolo»), la biscugina che «si arrampicava su un concetto, faceva forza con i piedi e saliva sul successivo», il nano di mente che «aveva piantato nel suo giardino qualcosa come duemila stuzzicadenti disposti in file regolari e non riusciva a capacitarci di come neppure uno fosse germogliato» (e gli stuzzicadenti che lo irridono «senza ritegno»), la bambina che, 'rimorchiato' «il figlio del dentista», muove a concupire «il figlio del giostraio, quel bambino con la barba blu», gli appassionati di politica che «lanciano in aria coriandoli, girano le manovelle di piccoli carillon, battono tappeti, ciucciano Chupa Chups», il «concorso» che si risolve in un «correre alla rinfusa nel buio più totale», l'omino che si crede Tyrannosaurus Rex e fa pertanto «rimbombare nel viale i passi delle sue zampe mastodontiche» (e quelli che camminano «curvi con un pezzetto di vetro davanti all'occhio e il gilè bene in vista»), il «Capo» che «ci osserva a lungo curioso e infine parte col dito in bocca a ciucciare imbronciato, poi pian piano piega il testone sul petto e si addorme».

Al lato opposto, diresti a contrappeso del buffo, e nel segno di un deliberato pluristilismo [12], si fanno scorgere, lo si è anticipato, le brevi pause di assorta contemplazione (iconizzate da chi «Guarda le scale, le guarda intensamente»), che adottano senza parere un registro quasi lirico, prossimo al canto, quando non (in *Una dolomia volante* e in *Cose di montagna*) latamente elegiaco. Ne sono contagiati la cugina «tristissima, sola, senza pensieri né respiro» (*Mia cugina*), la pianista che esegue «una ninna nanna dolcissima, tutta fatta di scale» (*Mia zia*), la «cantilena senza parole né paure» di *La mia nipotina*, *Mio nonno* («il firmamento, come un gigantesco ombrello, calava a incappucciare il

mondo e le stelle si facevano più consenzienti»), *Da molte stelle* («Toccammi il piede e sognami. Sognami brano a brano. La luce che percorre i vasi sanguigni è presente al richiamo del nero. Da molte stelle mi vien questa luce»), *Battimanine* («Tu avevi solo tre anni e alla vista di quello sbattere d'ali, dimenticando fulmini e montagna, battevi le manine per la gioia»).

Parafrasando l'avvio di *In cima alla collina* («Posto in cima alla collina, il generatore automatico di parole inesistenti lavorava a pieno ritmo per rifornire i parlanti»), *Noi siamo i lupopesci* può essere definito un 'generatore automatico di storielle inesistenti', che lavora senza sosta per rifornire i chimerici lettori attesi dal *Prologo* («E tu che ci leggi e senti il nostro cocciuto batticuore puoi ancora farci esistere, se ci percepisci sia pure per qualche minuto»): un macchinario 'a maglie larghe', da laboratorio surrealista, che lascia letteralmente passare, in un disordine diegetico che è insieme la sua forza e il suo vizio d'origine, tutto e il contrario di tutto: pula e grano, diamanti e carbone. A tralasciarne i prodotti 'rivedibili' (*Sospensione, Luci, Chiodi, In cammino, Proposte, Allegri e nudissimi, Noi, Strade*), si deve dire che l'arruffata officina funziona, in genere, egregiamente. Fra le invenzioni più vivide si distinguono lo «zio scaleno» di *Mio zio*, con i «suoi amici più scalmalati di lui» (e con lui che, per troppo bere, «scalava scaliva e scaleva più del solito»), il bambino di *Dalla finestra* («Stava facendo i compiti ma poi ha iniziato a pensare ed è volato via»), i perigliosi occhi di *Occhi* («La garanzia è scaduta; se si rompono, il salumiere non te li cambia più»), il finale in calembour di *Dentro un cratere* («Qui dove mi trovo, al centro di questo cratere commerciale, non c'è campo. Solo sabbia e denaro. Non c'è scampo»), il nano chapliniano di *Politica* («salì sul terrazzo e dall'alto arringava la folla incitandola a partecipare a una nuova guerra, una qualsiasi»), il «bambino di marzapane» di *Le cose in sé* («Era l'unico essere in grado di carezzare le cose in sé, dette anche noumeni, cioè quelle deboli sostanze di forma sferoidale incolori insapori inodori che scovava talvolta sotto il divano, nel buio, oscillanti fra i batuffoli di polvere»), le trasversali, ma estremamente efficaci, denunce di *Sbarchi* («a nuoto, dal Nordafrica sta arrivando la *Fenomenologia dello Spirito*. [...] A nuoto, dall'Asia Minore sta arrivando la *Critica della Ragion Pura*») e *Battaglia grande* («Piantò un coltello e crebbe il monte Piana, irto di scheletri e trincee, dove per molti millenni imperversò Battaglia Grande della Guerra Grande, la Rissa più citrulla e miserevole del mondo»), l'apologo parakafkiano di *Il Luogo della liberazione*, innervato fra *Il processo* e *Sciacalli e arabi* («Forse i lupi o le iene ci osservavano nascosti nella tenebra»; «Le guardie mi spinsero dentro e inchiodarono la porta. Finalmente libero»), l'affilato nichilismo di *Mille spade*: «Se non ti resta niente da dire, scrivi». Questo vero 'jukebox all'ossigeno' (marchio autorizzato, via Ginsberg, dalle «bambole d'ossigeno» di *Per i viali* – frutto beffardo, come i *Nani di mente*, di un «cambio di lettera» da Settimana Enigmistica) appare così una delle opere più riuscite di un 'artista a tutto campo' che ho avuto agio di seguire, nelle sue esplorazioni fra scrittura e arti figurative, sin dai nostri anni universitari (i primi Settanta, alla facoltà di Lettere e Filosofia di Palermo), quando mi parlava della sua collaborazione alla rivista sperimentale «Fasis» e mi mostrava i primi quadri. L'assimilazione delle avanguardie novecentesche (da Jarry al gruppo 63 e oltre) è ormai divenuta per lui una seconda pelle, se non la marsina di un navigato prestigiatore che crea i suoi trucchi eseguendoli, senza pensarci, come un'estensione della sua biologia, con una disinvoltura in cui senti insieme il vino che migliora con gli anni e il brio, la felicità di una seconda giovinezza (bolle di euforia che, in questi tempi di colera e di collera, ci sollevano per un interminato istante dalla trista terra).

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Alfonso Lentini, *Le professoresse meccaniche e altre storie di scuola*, Roma, Graphofeel Edizioni («Intuizioni»), 2019.

[2] Una delle quali, *Tredici pezzi*, si vede ora replicata a p. 55.

[3] Vd. *La scrittura come meraviglia: conversazione con Alfonso Lentini*, a cura di Vito Bianco, *bachbac.eu*, 25 giugno 2023.

[4] «Glossa è una collana a margine dirottata da Carlo Sperduti: a margine della collana di narrativa ossa di pièdimosca edizioni; a margine della letteratura e dell'editoria attuali» (ivi:5).

[5] Anamorfosi di Niesen.

[6] Corsivi nostri. Nella menzionata intervista *La scrittura come meraviglia: conversazione con Alfonso Lentini*, a illustrazione del ciclo *Scale*, l'autore dichiara: «l'idea di partenza nasce da uno spunto molto concreto, direi “paesaggistico”, perché io, pur essendo siciliano di origine, abito a Belluno, cioè in un territorio circondato dalle sontuose Dolomiti e frequento persone che amano la montagna sino al punto da fare dello scalare quasi una ragione di vita».

[7] Vd. *La scrittura come meraviglia: conversazione con Alfonso Lentini*, cit.

[8] Vd. Angelo Maria Ripellino, *La fortezza d'Alvernia e altre poesie*, Milano, Rizzoli («Poesia»), 1967: 134 (*Congedo*).

[9] Forse alluso in *Se pensi*: «I palmizi mossi dal vento raccontano storie come questa: che la stagione degli specchi arriverà a sorpresa là dove nessuno la aspetta».

[10] Ventilato in *Il ventilatore*, che prefigura «il partito del ventilatore», *Notte di San Giovanni* («Nascondevamo la nostra passione civile nei tubetti del dentifricio, pronti a tirarla fuori qualora un colpo di stato ci avesse proibito di lavarci i denti»), *Cervello blu* («Vorrei imparare a leggere ma anche a cucinare il pesce e a distinguere le passioni civili da quelle incivili»), e ironicamente asserito in *Politica*: «non esiste più la politica di una volta». Alla scherzosa censura di discutibili costumi provvedono invece *Casa di intolleranza*, i nani di *A pancia all'aria* («in attesa della dissolvenza, vanno fieri della loro entità individuale, assorbiti nelle sciagurate iperboli dell'io») e di *Convenevoli*.

[11] Vd. *La scrittura come meraviglia: conversazione con Alfonso Lentini*, cit.

[12] «Scrivo per il piacere o per il bisogno di farlo, e scrivo nelle modalità più diverse avendo come unico criterio la massima libertà espressiva. In questo mi sento anarchico. Gli spunti arrivano forse da un colpo di vento. A volte basta che nella mia mente compaia una parola (Lexotan, ossigeno, tigre...) o un'immagine casuale e intorno a quel nucleo iniziale germoglia quasi involontariamente qualcosa. Il lavoro poi consiste nel curvare pericolosamente, deformare, stravolgere» (ivi).

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; *Iridescenti. 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).

La nostra: più oligarchia che democrazia?



di *Elio Rindone*

È noto che il significato delle parole cambia nel corso dei secoli. Il vocabolario della Treccani, per esempio, definisce la democrazia come quella «forma di governo che si basa sulla sovranità popolare esercitata per mezzo di rappresentanze elettive, e che garantisce a ogni cittadino la partecipazione, su base di uguaglianza, all'esercizio del potere pubblico». Oggi, quindi, caratteristica essenziale della democrazia è l'uguaglianza dei cittadini, garantita dal suffragio universale, che permette a tutti di partecipare, attraverso i propri rappresentanti, alla gestione del potere.

Ben diverso era il significato del termine nell'antica Grecia. Gli abitanti di Atene, considerata abitualmente culla della democrazia, erano costituiti per tre quarti da schiavi, che non avevano ovviamente alcun diritto. C'erano, poi, i cittadini liberi – artigiani, commercianti, piccoli proprietari – che costituivano il *δημος*, cioè le classi meno abbienti, i poveri che, con le loro lotte, talora riuscivano a imporre il loro dominio, *κρατία*. Ciò, evidentemente, in contrasto con i ceti superiori, i ricchi che, di solito pochi di numero, *ὀλίγοι*, intendevano mantenere il potere, *αρχία*, esclusivamente nelle proprie mani.

La democrazia, dunque, era lo strapotere dei poveri, l'oligarchia il governo dei ricchi. Tutto ciò lo dicono con assoluta chiarezza sia Platone che Aristotele, i quali giudicano negativamente sia l'una che l'altra. Per il primo, la democrazia «nasce quando i poveri, riportata la vittoria sulla fazione avversaria, uccidono gli uni e mandano in esilio gli altri, e dividono con i rimanenti a parità di condizioni il governo e le cariche, che per lo più vengono assegnate tramite sorteggio» (*Repubblica*, libro VIII, 557 a), mentre l'oligarchia è «quel sistema politico basato sul censo, nel quale i ricchi comandano e i poveri non partecipano al governo» (*Repubblica*, libro VIII, 550 c). Parimenti Aristotele: «si ha democrazia quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono [di solito] in maggioranza, oligarchia quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono [di solito] in minoranza» (*Politica*, IV, 4, 1290 b 17-20). La *polis*, quindi, conosce una profonda divisione tra ricchi e poveri:

i loro interessi sono contrastanti, e lo si proclama alla luce del sole. I regimi democratici e oligarchici non convivono ma sono alternativi, perché sono uno la negazione dell'altro.

Un nuovo significato di 'democrazia'

È solo a partire dal XVIII secolo, dunque, che a poco a poco il termine democrazia comincia ad essere usato con un altro significato, per indicare un sistema fondato sul principio di uguaglianza: tutti i cittadini, ricchi e poveri, hanno gli stessi diritti e possono partecipare alla gestione del potere attraverso i loro rappresentanti, eletti col suffragio universale. Così inteso, il termine 'democrazia' si imporrà acquistando una valenza positiva, tanto che è difficile trovare oggi uno Stato che non si autodefinisca democratico.

La nostra Costituzione, per esempio, dichiara subito che «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione» (art. 1), e cioè anzitutto attraverso il diritto, riconosciuto a tutti i cittadini, di eleggere i propri rappresentanti: «Sono elettori tutti i cittadini, uomini e donne, che hanno raggiunto la maggiore età» (art. 48).

Ma l'affermazione che il potere sovrano appartiene al popolo significa che i cittadini italiani costituiscono una comunità compatta, animata dagli stessi interessi e senza divisioni al suo interno? Per nulla: le divisioni ci sono, le differenze tra ricchi e poveri non sono affatto scomparse. E la Costituzione non ignora questo fatto, e anzi esige di impegnarsi per ridurle. Pone chiaramente, infatti, come aspirazione irrinunciabile, che tutti i cittadini siano messi in condizione di realizzare la propria umanità. Obiettivo certo non facile da raggiungere, ma ciò non significa che la Costituzione consideri la divisione tra ricchi e poveri una realtà immodificabile: compito di primaria importanza della Repubblica, anzi, è proprio quello di «rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art. 3).

Presentando il popolo nel suo insieme come titolare della sovranità, le Costituzioni democratiche mirano, dunque, a superare la netta contrapposizione tra ricchi e poveri che, come abbiamo visto, nell'antica Grecia dava luogo all'alternanza, spesso violenta, di regimi democratici e oligarchici. Infatti, da una parte, il suffragio universale consente a tutti di eleggere i propri rappresentanti e, dall'altra, il pluralismo dei partiti permette agli interessi dei diversi ceti di essere tutelati nel confronto parlamentare, cercando una sintesi che ottenga l'approvazione della maggioranza degli eletti.

Ma un'obiezione si potrebbe fare subito al principio del suffragio universale: poiché i ceti meno abbienti costituiscono la maggioranza della popolazione e i ceti privilegiati la minoranza, come gli interessi di questi ultimi potrebbero essere adeguatamente tutelati? È ovvio che il principio del suffragio universale non può essere gradito ai ricchi, che infatti lo hanno a lungo contestato: il pensiero liberale, in effetti, considerava ragionevole la limitazione del diritto di voto ai possidenti, con la giustificazione che questi sono i soli che dispongono delle doti e della cultura necessarie per governare.

Ma dopo la Seconda Guerra mondiale, alla quale i ceti inferiori avevano partecipato pagando un tributo di milioni di morti, non era più possibile privarli del diritto di voto, e infatti, grazie al suffragio universale e all'azione dei partiti che rappresentavano i loro interessi, le loro condizioni di vita hanno conosciuto un progressivo miglioramento. Ha avuto così inizio una politica, ispirata ai principi del *Welfare State*, che ha realizzato riforme importanti per i più svantaggiati: progressività delle imposte, scuola pubblica, servizio sanitario nazionale, Statuto dei lavoratori...

Il ritorno dell'oligarchia

Ma ciò significa che i ricchi si sono rassegnati, accettando le conseguenze di quel suffragio universale, che di fatto rappresenta una loro sconfitta? Evidentemente no. Il suffragio universale, osserva

Zagrebel'sky, ormai non può essere esplicitamente abolito, perché oggi «viviamo in un tempo in cui la democrazia – come principio, come idea, come forza legittimante il potere – è fuori discussione» (L. Canfora G. Zagrebel'sky, *La maschera democratica dell'oligarchia*, Bari 2014: 7). Ciò non toglie, però, che, pur rispettando le forme della democrazia, si possa far ricorso a una serie di mezzi per svuotarlo dei suoi effetti eversivi: quindi, «se l'oligarchia s'instaura nei nostri regimi, deve farlo in forme democratiche; deve in qualche modo mascherarsi; non può presentarsi come usurpazione di potere» (*ivi*). In sostanza, ad Atene i ricchi, per gestire il potere, dovevano abbattere un regime democratico: oggi, invece, riescono a impadronirsi del potere salvando le apparenze del regime democratico.

E i mezzi di cui i ceti privilegiati dispongono sono numerosi: anzitutto il controllo delle varie forme di comunicazione di massa – stampa, radio, televisione, internet – che ha portato da un lato a considerare la qualifica di 'comunista', appioppata persino alle più modeste rivendicazioni sociali, come un appellativo di cui vergognarsi e dall'altra ad accettare l'ideologia neo-liberista come l'unica valida, e ormai condivisa anche dai partiti che una volta erano di sinistra.

Poi la manipolazione delle leggi elettorali: è evidente che il sistema elettorale proporzionale è quello che meglio fotografa la consistenza delle preferenze politiche dei cittadini, con la conseguenza che le classi inferiori sono ben rappresentate in Parlamento. I sistemi maggioritari, invece, o quelli proporzionali con premio di maggioranza, o che dividono il Paese in collegi uninominali, o che danno agli elettori la possibilità di votare solo candidati scelti dalle segreterie dei partiti, alterano il quadro politico, trasformando in maggioranza quelle forze che in realtà rappresentano una minoranza della popolazione.

E così i ricchi ottengono un altro risultato: le classi meno abbienti, vedendo sempre meno tutelati i propri interessi, rinunciano sempre più spesso a recarsi alle urne; è proprio tra i poveri, infatti, che aumenta l'astensionismo. L'ovvia conseguenza è che si sta tornando di fatto a quella limitazione del diritto di voto ai possidenti, che era così cara ai liberali. Non occorre una legge, che sarebbe assolutamente impopolare, che reintroduca il sistema censitario, perché è la realtà stessa che si impone: visto che se vado a votare non cambia nulla e le mie condizioni peggiorano chiunque vinca, perché dovrei andare a votare?

In effetti, negli ultimi decenni abbiamo assistito a una serie di leggi che apportavano tagli agli investimenti nella scuola pubblica e nel sistema sanitario nazionale, riducevano i diritti dei lavoratori, aumentavano la precarietà, sino a considerare i disoccupati degli sfaticati che non vogliono lavorare. E non di rado le leggi, che smontavano quelle che erano state conquiste ottenute con una dura lotta, erano opera proprio di quei partiti da cui sarebbe stato lecito attendersi invece la loro difesa.

E, almeno a parere di Canfora, tutto ciò ha avuto inizio, per quanto riguarda l'Italia, nel 1993. In quell'anno la cosiddetta 'seconda' Repubblica è «nata, con la riforma elettorale che ha instaurato il sistema 'maggioritario' e abrogato quello proporzionale» (L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari 2004: 315). Il proporzionale veniva criticato perché favoriva la frantumazione dei partiti, che ostacolava la creazione di alleanze solide, e quindi la stabilità dei governi. Il maggioritario, invece, era apprezzato perché favoriva la 'governabilità', intesa come capacità, di chi vince le elezioni, di prendere decisioni senza troppi ostacoli. In realtà, l'obiettivo era quello di ridurre la presenza in Parlamento delle forze d'opposizione: la governabilità, nei fatti, «consiste nella più spedita gestione del potere da parte dei ceti più forti» (*ivi*: 317). E le forze che rappresentavano i poveri sono cadute nel tranello, approvando il passaggio dal proporzionale al maggioritario. Come se tutto ciò non bastasse, si sono ripetuti negli ultimi anni tentativi di modificare la Costituzione, sempre caratterizzati dall'intento di comprimere il ruolo del Parlamento e rafforzare i poteri dell'esecutivo, sino alle attuali proposte di un'elezione diretta del capo del governo o del capo dello Stato.

Se le cose stanno così, la conclusione può essere una sola: i ricchi ce l'hanno fatta! Hanno preso il potere incoraggiando le forze d'opposizione a rinunciare alle loro lotte, inducendo le classi meno abbienti ad allontanarsi dalle urne o, addirittura, convincendole a votare per chi in realtà si propone di ridurre i loro diritti. Oggi, infatti, per arrivare al potere non occorre la forza: basta l'astuzia. I ricchi, che ovviamente agiscono per i propri interessi, riescono a convincere gli elettori che operano per il

loro bene: quindi, «devono esibire una realtà diversa, fittizia, artefatta, costruita con discorsi propagandistici, blandizie, regalie e spettacoli. [...] Così, l'oligarchia è il regime della menzogna, della simulazione» (G. Zagrebelsky, *Tempo di oligarchie e di chiarimenti*, La Repubblica 12/10/2016).

Sotto le apparenze della democrazia, la nostra (parliamo dell'Italia ma analisi simili potrebbero farsi per altri Paesi) è un'oligarchia: un regime in cui la menzogna è ripetuta con tale abilità e tanta insistenza da essere scambiata per verità. È grazie alla forza suggestiva della simulazione che il potere dei ricchi non trova praticamente oppositori, si consolida e tende a «rafforzarsi, estendersi 'globalizzandosi' e velarsi in reti di relazioni d'interesse politico-finanziario, non prive di connessioni malavitose protette dal segreto, sempre più complicate e sempre meno decifrabili» (ivi).

E vittime della menzogna sono anche le classi medie: queste vengono facilmente convinte che è possibile arricchirsi ed entrare a far parte dei ceti privilegiati, a patto che non ostacolino il loro potere. E così, rileva amaramente Zagrebelsky, «il ceto medio deve stare al gioco, deve accettare, è lo schiavo affezionato al padrone. Se non ci sta, gli si dice che il suo destino è di entrare a far parte dei falliti della società» (Canfora Zagrebelsky, *La maschera democratica dell'oligarchia*: 43).

Nulla da fare?

Per i poveri, allora, non c'è più nulla da fare? Al contrario, nota Zagrebelsky, ci sono spazi d'azione: «l'oligarchia, che per affermarsi ha bisogno di forme democratiche, quanto meno non può adottare strumenti di violenza esplicita per supplire al deficit di consenso, e deve mantenere ferme le procedure democratiche, sebbene cerchi di svuotarle dall'interno. E se le procedure restano ferme, c'è sempre la possibilità di rianimarle, di ridare al guscio il suo contenuto» (ivi: 7).

Quindi, cosa fare? Anzitutto liberarsi dall'idea che la democrazia ci sia già: «dal punto di vista degli esclusi dal governo, la democrazia non è una meta raggiunta, un assetto politico consolidato, una situazione statica. La democrazia è conflitto» (Zagrebelsky, *Tempo di oligarchie*). Le classi inferiori possono ottenere qualcosa solo se combattono: «in sintesi, la democrazia è lotta per la democrazia e non sono certo coloro che stanno nella cerchia dei privilegiati quelli che la conducono» (ivi).

Quindi impegnarsi per contrastare il predominio dei ricchi, che hanno creato una società che è la negazione dell'articolo 3 della Costituzione: una società «dove la povertà e il disagio sociale sono abbandonati a se stessi, nella solitudine; dove il lavoro non è considerato un diritto, ma solo un fattore dell'impresa subordinato alla sua logica e dove i disoccupati e i precari sono solo un accidente fastidioso di un "sistema" e non un problema per tutti; dove l'istruzione e la cultura sono riservati ai figli di coloro che possono; dove la salute è il privilegio di chi può permettersi d'affrontare le spese che la sua cura comporta» (G. Zagrebelsky, *Lezione sulla democrazia*, 13/9/2010).

Se è la rinuncia alla lotta che assicura la vittoria dell'oligarchia, la soluzione è una sola, ed è evidente. L'oligarchia non è certamente facile da contrastare, ma non è imbattibile. Ciò che preoccupa, piuttosto, è il fatto che oggi si vedono poche forze politiche e sindacali pronte a una lotta dura, sempre nel rispetto delle regole democratiche, per tutelare i diritti dei poveri!

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 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".

Sguardi migranti. Ri-conoscersi e dis-conoscersi tra i cittadini stranieri del Polo Sociale Integrato di Palermo



Palermo, Festa del sacrificio Eid Al Adha, al Foro Italico, 28 giugno 2023

di *Valeria Salanitro*

La pratica dello sguardo è connotata culturalmente. L'azione del guardare implica, non solo la trasposizione naturale dell'osservazione fisiologica, ma la determinazione delle categorie cognitive che accompagnano la visione. Sulla pratica del visuale, le teorie e le disquisizioni sono molteplici; sia nell'ambito della filosofia politica, che dei *visual studies*.

Cosa guardo? Com'è determinato lo sguardo? Quali categorie e dispositivi socio-culturali intervengono nella configurazione dello sguardo? Esiste una sola connotazione sociale e culturale della visione?

La "visione" non è la mera percezione fisiologica del vedere, quanto piuttosto l'attivazione di *habitus* (Bourdieu, 2001: 78) che rimandano a risposte comportamentali fortemente connotate in senso culturale.

Uno sguardo "accentrato" ed etnocentricamente determinato, costituisce la propria identità su basi autoreferenziali e tautologiche. Gli atteggiamenti pregiudizievole, che connotano la pratica dello sguardo sono il prodotto di eterne dicotomie e "scontri di civiltà" metastorici e anacronistici, che tornano utili nei contesti più disparati.

L'attuale scacchiere internazionale, cornice nella quale si inseriscono differenze sociali, statuti e politiche identitarie costruite *ad hoc*; specie in merito alle politiche migratorie, attestano la natura

squisitamente sociale, culturale, ma soprattutto politica dello sguardo. La visione non è naturale, ma socialmente e politicamente determinata (Cometa, 2000:41).

Perché, dunque, è importante decentrare lo sguardo? Ce lo insegna Michel Foucault, quando, disquisendo sulle pratiche di costruzione disciplinari dello stesso, ne confutava la natura *genealogicamente* costruita e legata alla “microfisica del potere” degli atti del guardare. *Vedere, guardare e sapere su/con l’Altro* sono pratiche correlate al contesto sociale e culturale nel quale si è inseriti e rappresentano degli schemi percettivi, che determinano la categorizzazione aprioristica della realtà.

Ciò premesso, come rappresento l’*Altro* attraverso lo sguardo? Parlare di sguardi in un contesto multietnico come quello attuale è importante per scardinare concezioni pregiudizievoli e atteggiamenti xenofobi reiterati e reificanti, che fanno da sfondo a guerre per procura, pratiche di razzismo e di esclusione sociale, nonché di *dis-gregazione* socio-culturale, oltre che politico-lavorativa.

Quando guardo l’*Altro*, mi *ri-conosco* o mi *dis-conosco*? Tale quesito solleva argomentazioni molteplici e, per certi versi, provocatorie. Se il processo di *costitutività del soggetto* passa dalla relazione e ha una natura dialogica, per intenderci, l’*io* nasce in relazione all’*Altro*, per dirla con gli strutturalisti, perché siamo invasi da etnocentrismi plurali e metastorici? L’idea di essere “*culturalmente*” superiori, per motivi legati a questioni genetiche o ideologiche è, da sempre, un problema da decostruire e che, purtroppo, determina l’*agire sociale* di molti attori; con tutte le conseguenze che ne derivano. Ebbene, sollevare dubbi e problematizzare la questione, potrebbe essere utile per porre fine alla famigerata “questione etnica e identitaria” attivando politiche di sensibilizzazione nei confronti dei migranti e degli “stranieri” in generale.

Le pratiche di *disconoscimento* dell’*Altro* generalizzato sono il frutto di azioni sociali che spingono l’individuo ad assumere comportamenti esclusivisti, espressioni stereotipiche e sguardi pregiudizievoli, nonché l’idea che sentirsi superiori rispetto al prossimo possa essere fonte di gratificazione personale. Gli *haters* che bullizzano l’utente x, coloro i quali inveiscono contro gli stranieri e i migranti, ancorando le loro “solide” argomentazioni a metastoriche ideologie e regimi politici trascorsi, ma di fatto presenti; nonché i commenti di leoni da tastiera sbeffeggianti nei confronti dei poveri caduti in mare durante i viaggi estenuanti, perché il colore politico dei loro partiti prescrive di essere all’apice della piramide sociale rispetto a chiunque, figurarsi un migrante, sono le variabili che dovrebbero fare riflettere l’umanità per comprendere che *ri-conoscersi* nello sguardo altrui è la chiave che apre la porta della pluralità identitaria e sociale.

Tra ri-conoscimento e dis-conoscimento

Il numero di migranti che hanno raggiunto il nostro Paese recentemente è esponenziale, per ovvi motivi. Basta consultare i dati pubblicati sul *Dossier Statistico Immigrazione 2023*. La guerra in Ucraina, le rivolte nei Paesi mediorientali, i conflitti che governano guerre centennali tra le Potenze straniere, sono la macrocornice in cui si inserisce la pratica del *mis-conoscimento*. Perché il pregiudizio, che determina l’esclusione sociale dei “migranti” è linguisticamente, prima che politicamente, determinato. Il processo di disconoscimento passa dalla disciplina letteraria che oscilla tra denotazione e connotazione, in linea con le logiche della *normativizzazione* linguistica e culturale. Lo sguardo dell’individuo segue le *strutture strutturanti* del pensiero etnocentrico:

«Del resto, la parola “immigrazione”, la cui prima attestazione risale al 1851, è un derivato da immigrare+zione, per tradurre il francese *immigration*, dal latino (*im*)*migrare*, “l’immigrare e il suo risultato”, in biologia, “l’insediarsi di specie vegetali o animali in zone nuove, dove prima non erano mai diffuse”. Perché fino a una ventina di anni fa, si parlava prevalentemente di *immigrati* ed *emigrati*: due partici passati che, com’è ovvio, indicavano due movimenti conclusi, il risultato di una migrazione finita. Sia gli immigrati, sia gli emigrati, si erano mossi, ed erano arrivati a destinazione diventando stanziali. Oggi, si parla piuttosto di *migranti*: un participio presente. [...] indica, insomma, che i migranti non sono arrivati a destinazione, ma se ne devono andare devono continuare il viaggio» (Ghenò, 2023:379).

Dunque, il processo di disconoscimento è insito nelle categorie linguistiche, canonicamente costruite e sono il prodotto di quel pensiero, culturalmente determinato, che incidendo sull'azione sociale dell'essere, attiva configurazioni di sguardi autoreferenziali e pregiudizievoli. Esito visibile di un disconoscimento che parte dal pensiero e arriva allo sguardo. Perché il paradigma a tenore del quale la diversità sia un problema da debellare, in continuità con un pensiero "occidentalmente" strutturato, risulta ancora oggi valido. In realtà, lo sguardo dovrebbe essere *ri-configurato* e decostruito, per permettere all'attore sociale di guardare oltre e comprendere che la "di-versità" è ricchezza. Pertanto, la dialettica articolata tra *ri-conoscimento* e *dis-conoscimento* passa da una decostruzione sociale e culturale degli sguardi.

Lo sguardo migrante è, per antonomasia, *lacunoso*. Privato di qualsivoglia progettualità, stabilità e identità socio-culturale, oltre che giuridica, legato a pratiche burocratiche complesse e metalessiche, allocato in un limbo dell'incertezza, tra permessi di soggiorno e aree provvisorie stanziali, diffidente nei confronti del prossimo sempre più egocentricamente determinato e in preda alle immagini tanatoprassiche dei lunghi viaggi estenuanti e dei morti in mare in cerca di speranza. Ma è, al contempo, denso e colmo di buoni propositi e intenti, fiducioso e volitivo, motivato da un filo di speranza, dalla voglia di trovare fortuna altrove e ricongiungersi con i propri familiari, dalla dignità che segna questi sguardi attoniti e disorientati, persi nel magma delle incertezze delle politiche migratorie subordinate alle ideologie politiche del tempo, altruisticamente disinteressato, poiché reduce da etnocentrismi di ogni sorta. Perché, per dirla con Edward Said, ci si sente «Sempre nel posto sbagliato».

La reciprocità degli sguardi come pratica concreta al Polo Sociale Integrato di Palermo

Uno sguardo dialogico che si riconosce nei "panni dell'altro", privato di qualsivoglia pregiudizio e categoria di ogni sorta è quello che incontrano quotidianamente gli operatori del Polo Sociale Integrato di Palermo. L'Assessorato della Famiglia, delle Politiche Sociali e del Lavoro della Regione Siciliana coordina il progetto dei Poli Sociali Integrati: progetti di supporto e orientamento dei cittadini extra-comunitari regolarmente soggiornanti sul territorio regionale, disseminati in ciascuna delle 9 Province dell'Isola. Le attività dei Poli hanno preso avvio nel 2022 all'interno della macro-progettualità di *Su.Pr. Em. Italia*, a sua volta finanziato dai fondi AMIF – Emergency Funds (AP 2019) della Commissione Europea – DG Migration and Home Affairs. Nel 2023 è stata data continuità all'attività dei Poli con "Più Supreme" a valere sul PON Inclusionione FSE 2014 – 2020 in favore degli Immigrati". Il Polo di Palermo è gestito operativamente da *Asante Onlus*, associazione che da anni opera nel settore dell'accoglienza prima di minori stranieri non accompagnati (MSNA) e oggi di adulti rientranti nel percorso di accoglienza straordinaria (CAS).

Il centro multiculturale di Palermo offre dei servizi plurali e fortemente contestualizzati alle esigenze degli utenti provenienti da diversi Paesi. Proponendo un modello inclusivo e aderente alla realtà panormita, il Polo Sociale Integrato si prefigge l'obiettivo di creare un'intesa tra i soggetti pubblici e privati che si occupano di stranieri, al fine di ridurre *gap* informativi e garantire un dialogo tra le politiche territoriali e quelle migratorie. Un percorso multiplo e articolato accompagna i migranti che chiedono aiuto al Polo:

- uno sportello di ascolto che supporti i cittadini stranieri che decidono di investire in questa città; un servizio di mediazione interculturale, con l'ausilio di mediatori specializzati, che garantisce una proficua comprensione dei bisogni e delle esigenze palesate dagli utenti e un ponte tra le culture della multietnica città panormita;
- un'attività di assistenza sociale concernente tutto ciò che afferisce al processo di inclusione;
- uno sportello di assistenza legale, che permetta ai cittadini stranieri di adempiere agli obblighi derivati dal contesto giuridico italiano, nonché enucleare, caso per caso, le normative di riferimento in relazione alla sfera giuridico-istituzionale, di concerto con lo status del cittadino straniero;

- un supporto psicologico, fornito dagli psicologi del Polo, a fronte dei molteplici disagi presentati dagli utenti.

La densità degli sguardi tra gli utenti

La diffidenza insita nello sguardo dei cittadini stranieri residenti nella città panormita è l'esito visibile di quel processo di *liminalizzazione* (Fabietti, 2009: 249) di cui sono portatori. Precarietà ontologiche, traumi emotivi, dinamiche intrafamiliari problematiche e, spesso, luttuose, eterni viaggi e cicatrici indelebili sul corpo, segno di quel processo di *stigmatizzazione* di cui sono protagonisti; nonché distanze sociali e sfiducia, tecniche del corpo perfettamente assimilate, sono le determinanti che connotano quello status limbico di *straniamento* che accompagna i migranti lungo il sentiero della speranza. Lo si percepisce guardandoli. Uno sguardo straniato, remissivo, rispettoso, dedito al riconoscimento e alla voglia di vivere legittimamente, che fa da sfondo a racconti drammatici e vicende nefaste che li conducono in Italia in cerca di riscatto sociale e giuridico.

Per questo, il Polo Sociale Integrato di Palermo, offre un servizio di assistenza in senso olistico, partendo dall'ascolto empatico e proseguendo con un supporto legato alla sfera psicologica, sociale e legale, ultimo, ma non meno importante, l'aspetto lavorativo. Gli operatori del centro, infatti, si battono contro ogni forma di sfruttamento lavorativo e di economia sommersa, strada percorsa spesso dai migranti in cerca di speranza. Offrendo dei percorsi professionalizzanti, di supporto e inserimento lavorativo, nonché di dialogo tra gli utenti e le imprese, il Polo crea un ponte tra le istituzioni e i cittadini stranieri residenti. Il calderone burocratico, giuridico e istituzionale cui sono immersi gli stranieri, rappresenta la barriera all'ingresso di cui sono spesso vittime.

La grande vittoria del centro è quella di adottare un modello inclusivo concreto, che permetta ai cittadini stranieri residenti nella città di Palermo, di vivere dignitosamente, di non essere abbandonati a se stessi e di avere un supporto concreto, che prescinda da retoriche paternalistiche e politiche migratorie fallaci. Il modello inclusivo proposto è, infatti, concreto e dialogico, dedito al prossimo e altruisticamente disinteressato. Perché per gli operatori sociali del Polo, restituire dignità agli sguardi migranti è fondamentale, e si pratica con un concreto decentramento dello sguardo, che travalica ogni pensiero preconfezionato e tende una mano allo smarrimento dei migranti adulti che raggiungono il nostro territorio. Perché il *decentramento dello sguardo* passa dall'incontro dialogico e relazionale dell'*esserci* come sostanza.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] «L'habitus è l'insieme di pratiche spontanee, grossolane, naturali che concorrono a costituire la naturalezza dell'individualità dell'uomo. L'habitus è ciò che consente agli uomini di prendere decisioni, orientarsi fra le scelte, osservare il mondo e attribuirgli un significato. Qualsiasi azione, volontaria o meno, è frutto di un'elaborazione implicita dell'habitus. Bourdieu precisa che l'habitus non vada confuso con il concetto di "abitudine"». Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 2001: 78.

[2] Nel suo «*Pictorial Turn*» W.J.T. Mitchell, ricorda, infatti, che: «la visione sia una costruzione culturale, che si impara e si coltiva, e non data semplicemente in natura». Cfr. M. Cometa, *Cultura Visuale paradigmi a confronto*, a cura di R. Coglitore, ed :duepunti, Palermo 2008: 41.

[3] Secondo il Dossier Statistico Immigrazione 20223, nel Mondo i migranti – le persone che vivono fuori dal Paese di residenza – ammontano a 281 milioni (1 ogni 30 dei 7,9 miliardi di abitanti della Terra), di cui 169 milioni sono lavoratori. Cfr. Dossier Statistico Migrazione 2002, Centro Studi e Ricerche IDOS. Elaborazioni su dati Onu, Eurostat, Ministero dell'Interno, Istat, Miur, Unhcr, Banca Mondiale, Infocamere, Mef, Ministero della Giustizia, Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali (<https://www.dossierimmigrazione.it/>).

[4] V. Gheno, *Parole d'altro genere. Come le scrittrici hanno cambiato il mondo*. Rizzoli-Mondadori, Milano 2023: 379.

[5] La nozione *liminalità* è stata sviluppata dall'antropologo americano Victor Turner. Con essa si allude, ad una sospensione di status che, secondo l'antropologo Van Gennep, era tipica della fase di margine. Turner, studiando i riti di passaggio, mostrò come questi prevedano una fase – quella liminale appunto – con caratteristiche che la oppongono in maniera radicale alla situazione di “normalità”. Nella contrapposizione tra normalità/liminalità, Turner individuò quella che definì l'opposizione tra struttura/antistruttura, la quale, però, non è caratteristica esclusivamente della fase rituale, ma può diventare una caratteristica permanente di alcuni gruppi, specialmente all'interno di contesti stratificati e differenziati. La pratica sociale individuata dall'antropologo presuppone una natura agentiva e di rottura nei confronti dell'ordine prestabilito ed è rintracciabile nella disobbedienza delle donne, ma allude altresì a quella precarietà identitaria cui si trovano le donne afgane, appunto, bandite dal sistema e private di status identitario e sociale, alla stregua di quanto avviene durante i riti di passaggio presso le popolazioni extra-occidentali. Cfr. U. Fabietti, *Elementi di Antropologia Culturale*, Mondadori, Milano, 2009: 249.

Valeria Salanitro, ha conseguito una laurea magistrale in Scienze della Comunicazione Pubblica, d'Impresa e Pubblicità (curriculum Comunicazione Sociale e Istituzionale), presso l'Università degli Studi di Palermo; nonché un diploma in Politica Internazionale (ISPI) e uno in Studi Europei (I. Me.SI.). Ricercatrice indipendente, redattrice e autrice di molteplici contributi inerenti la Politica estera, le Scienze Umane e i *Gender Studies*. Ha collaborato con diversi Istituti e testate giornalistiche. Il suo ambito di ricerca verte sui *Visual and Culture Studies* e sulla Sociologia dei fenomeni Politici; si occupa di immagini declinate in senso plurale, nonché dell'uso politico delle medesime nel contesto internazionale. Tra le sue pubblicazioni scientifiche annoveriamo: *La rappresentazione mediatica dello Stato Islamico*, edito da Aracne 2022 e *Immagini di genere. Donne, potere e violenza politica in Afghanistan*, Aracne 2023.

Le amanti del nemico. Le rasate, collaborazioniste e peccatrici in Europa



Eure-et-Loir. Chartres, 18 agosto, 1944 (ph. Robert Capa, International Center of Photography / Magnum Photos / Agentur Focus)

di *Sonia Salsi*

Introduzione

Non è impresa facile scegliere quali memorie e quali luoghi privilegiare nella scrittura di un testo quando si tratta di eventi che hanno segnato drammaticamente il territorio europeo durante il periodo bellico. Lo storico statunitense Charles Maier dice che «le memorie collettive tendono a concentrarsi non sulla storia di lungo periodo di un popolo, ma sui suoi più dolorosi episodi di vittimizzazione» [1]. In questo senso i processi di rammemorazione sono spesso legati alla richiesta di «rispetto, attenzione, legittimazione» delle sofferenze subite da parte di comunità che cercano, non sempre con successo, di costruirsi uno spazio nella narrazione pubblica svolgendo una funzione di collegamento tra livello locale e nazionale. Queste comunità appaiono dunque come i veri, spesso unici, custodi della memoria del Paese: interpretano quella nazionale, conservano quella locale.

Dal dopoguerra in poi, con il crescere dell'attenzione alle forme della soggettività individuale, l'intreccio tra memorie pubbliche e private si è fatto più intenso, si sono costruiti portali per dare voce direttamente ai testimoni, uomini, donne e bambini che vissero sulla propria pelle gli orrori della guerra. Sembra però che alcuni episodi faticino a radicarsi nella memoria storica collettiva, forse perché rappresentano una macchia nella vittoriosa marcia verso la liberazione dal nazifascismo. In realtà tali episodi andrebbero a maggior ragione indagati e analizzati per far sì che l'esercizio della memoria, per quanto doloroso, stimoli la consapevolezza e rimanga come monito per non ricadere negli stessi errori.

Per questo ho scelto di trattare quegli eventi e quelle memorie che si potrebbero definire “densi” di sofferenza e di senso di vergogna per aver vissuto “atti di amore” con il nemico tedesco durante la Seconda Guerra mondiale. Le donne che avevano diviso il letto con i nazisti, o che con loro avevano anche solo fraternizzato, furono accusate di quella che venne definita “collaborazione orizzontale”, quindi trascinate in strada e pubblicamente umiliate e vessate con la pratica che storicamente più si addice alle punizioni femminili: la rasatura dei capelli.

Il presente articolo indaga come, in guerra, il corpo della donna divenne terreno di forte appartenenza identitaria e nazionale su cui il nemico esercitò una violenza disumanizzante per affermare la propria virilità e superiorità sul genere femminile. La rasatura delle donne, pratica eminentemente simbolica di riappropriazione del corpo femminile, rappresentava infatti la specifica privazione della femminilità. Di fatto il loro corpo divenne un campo di battaglia rituale, un terreno per la parata trionfale del vincitore, «un messaggio trasmesso da uomini ad altri uomini: una vivida prova di vittoria per gli uni e di sconfitta per gli altri» [2]. Se la sopravvivenza è una categoria alla quale dobbiamo appellarci per interpretare i comportamenti femminili in guerra, d'altra parte non dobbiamo sottovalutare che talvolta le donne sfruttarono a loro vantaggio la presenza dell'occupante. Alcune intrecciarono relazioni per arricchirsi, ottenendo vantaggi economici in un periodo di forti privazioni e di estrema sofferenza per tutta la popolazione. Altre furono informatrici di professione che simpatizzavano con gli ideali nazifascisti; donne che miravano a inserirsi in dinamiche di potere o magari anche solo a vendicare abusi subiti da parte di connazionali prima della guerra. Certune, nonostante fossero fidanzate o sposate, alla partenza dei propri uomini per il fronte dovettero provvedere al mantenimento della famiglia e drammaticamente furono forzate a concedersi al nemico straniero o a prostituirsi. In Francia, le *femme à boche* furono accusate di *collaboration horizontale*, espressione coniata per indicare tutte quelle relazioni *sexuelles, intimes* o *sentimentales* strette con gli occupanti durante la guerra [3]. Collaborazione significava “denazionalizzarsi”, rinunciare consapevolmente alla propria identità nazionale per quella del *sale boche* e commettere dunque un tradimento. Lo storico francese Olivier Wieviorka ci dà alcuni esempi di ciò che veniva considerato “collaborazionismo”: «avoir des relations étroites et suivies avec les Allemands», «travailler à leur service», «les recevoir à sa table», «manger, boire, rire avec eux», «se promener en leur compagnie» [4].

Nell'era della *global history*, lo scritto intende utilizzare un approccio comparativo che consentirà di superare le classiche analisi di tipo nazionale per far dialogare assieme i differenti contesti europei in cui ebbe luogo la pratica della rasatura delle donne in tempo di guerra. L'analisi di questo fenomeno prende avvio dall'approfondito studio condotto in Francia da Fabrice Virgili, che nel volume *La France virile* stima che circa 20 mila donne francesi furono rapate sul territorio nazionale, per poi ampliare l'indagine in nazioni come il Belgio, l'Olanda e l'Italia nel periodo della Liberazione 1943-1945 [5].

Le donne rasate nella storia, dall'antichità sino all'epoca contemporanea

La rasatura come pratica di punizione si riscontra fin dall'antichità in molte società umane. In varie epoche storiche e in diversi contesti, le donne sono state punite e mortificate con il taglio drastico dei capelli alla radice con il duplice scopo di evidenziare visivamente la loro colpa e, soprattutto, privarle simbolicamente della loro femminilità. Una punizione definita *sessuata* che vede i capelli come un esplicito richiamo sessuale. Durante il Medioevo era credenza comune che tra i capelli delle donne ritenute streghe si nascondessero forze ed entità malefiche, perciò a esse veniva recisa la capigliatura, per privarle di ogni potere soprannaturale. Nel *Malleus Maleficarum*, pubblicato nel 1487 dagli inquisitori domenicani Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, si prescriveva la rasatura del capo al fine di infrangere l'incantesimo che permetteva alle imputate di non confessare [6].

Ancora prima, nel 98 d.C., nell'opera *Germania* Tacito descrive il taglio o la rasatura dei capelli a cui è sottoposta una donna adultera del popolo dei Germani: il marito tradito caccia di casa la donna alla presenza dei parenti, la denuda, le taglia i capelli e la insegue per i vicoli del paese malmenandola

con una verga [7]. Alla veemenza della punizione del marito si aggiunge dunque il marchio di infamia sociale che secondo Tacito spiegherebbe il basso tasso di tradimenti femminili nella popolazione. Anche Boccaccio in una novella del *Decameron* (1349-1353) descrive la stessa pratica, anche se in tono tragicomico, a testimonianza del fatto che l'usanza della rasatura fosse ancora in voga nel XIV secolo [8]. Numerose le testimonianze nel corso di tutto il Medioevo. Alcuni ordinamenti la imponevano alle meretrici colpevoli di crimini contro la morale. Il denudamento dei vestiti e il "denudamento" della testa con il taglio dei capelli sono due gesti simbolici che hanno l'obiettivo di condannare la persona all'infamia, un'umiliazione socialmente riconosciuta e legittima nel caso di adulterio o infedeltà [9].

Anche le donne che avevano stretto relazioni con il nemico durante la Seconda Guerra mondiale vennero considerate infedeli e quindi rasate, denudate e esposte all'umiliazione della pubblica piazza [10]. In questo caso però il tradimento non è più una questione privata tra marito e moglie, ma tra popoli in conflitto. La presenza della folla diventa dunque indispensabile perché il castigo giunga a compimento. Marcatura come distruzione simbolica del corpo colpevole, desacralizzazione che vieta alla donna rasata di ricoprire gli attributi della femminilità, essendo il corpo martoriato il riflesso della bruttezza morale interiore. La trasgressione compiuta dalle collaborazioniste non è tanto quella di una legge o di una norma scritta, quanto un'offesa alla morale profonda condivisa dal popolo [11].

Il marchio della testa rasata delle donne in guerra

Come abbiamo visto la rasatura dei capelli è una pratica arcaica, ripresa più volte nel corso della storia in occasione di crisi politiche e militari. Episodi di questo tipo hanno coinvolto diversi schieramenti ideologici e politici che, nonostante le differenze, si trovarono concordi su come punire le donne traditrici o incriminate di collaborazionismo. Alla fine della Seconda Guerra mondiale la tosatura si verificò in tutti i Paesi che avevano subito l'occupazione tedesca. A partire dallo sbarco in Normandia degli Alleati si diffuse in Francia e in Italia, ma anche Belgio, Olanda, Danimarca, Jugoslavia, Polonia e Cecoslovacchia conobbero le loro *tondues* [12].

Attraverso le fotografie, le collaborazioniste dai crani rasati sono rimaste impresse nella memoria pubblica di quegli anni. La donna che rappresentò la rasata per eccellenza in Francia fu Simone Touseau. In una foto scattata dal fotoreporter Robert Capa il 16 agosto 1944 osserviamo la giovane rasata e marchiata con una svastica sulla fronte, vessata dalla folla che la circonda mentre abbraccia una neonata, una degli *enfants de la honte*, o *fils de boche*, testimone della vergogna. L'immagine fu pubblicata sulla rivista americana *Life* nel mese successivo e riprodotta poi su numerosi giornali. La rasata della Francia divenne presto famosa a livello mondiale come *la tondue de Chartres*.

La Touseau all'epoca aveva ventitré anni e durante l'occupazione tedesca lavorava come impiegata presso l'ufficio di interpretariato degli occupanti tedeschi. Simone simpatizzava per il Parti Populaire Français di Jacques Doriot, il più vicino ai nazisti. Ma la colpa di Simone fu soprattutto di aver avuto una relazione con un militare tedesco da cui aveva avuto una figlia. Lui, Erich Göz, allora trentaduenne, proveniva da una famiglia borghese e protestante di Künzelsau, una piccola cittadina del Baden-Württemberg nella Germania sud-occidentale. Laureato in studi umanistici, nel periodo prebellico lavorava come bibliotecario. A Chartres era responsabile della libreria dell'esercito tedesco. Secondo Gérard Leray, che ha indagato su Simone Touseau ed Erich Göz, l'uomo e la sua famiglia erano distanti dal nazionalsocialismo [13]. Stando alla ricostruzione e alle testimonianze raccolte dallo storico, Erich Göz era innamorato di Simone e intenzionato a sposarla, ma la Storia li separò: lui fu inviato sul fronte russo, mentre Simone scontava 26 mesi di prigionia. Le *tondues* divennero infine il simbolo di una «virilità ritrovata» e mettono in luce il rapporto tra donne e uomini che, umiliati nel loro campo di elezione (la guerra), non seppero proteggere il loro Paese [14].

La forza distruttiva maschile e la simbologia della rasatura dei capelli

Nel 1868 Cady Stenton, attivista statunitense, guida dei primi movimenti femministi per l'emancipazione femminile, scriveva: «L'elemento maschile rappresenta una forza distruttiva, decisa, egoista, eccessiva, amante della guerra, della violenza, della conquista e dell'avidità, che genera discordia, disordine, malattia e morte sia nel mondo materiale che in quello spirituale. Guardate quali testimonianze di sangue e di crudeltà ci mostrano le pagine della Storia!» [15].

Un elemento rilevante, che merita di essere indagato, è la correlazione tra guerra e strumentalizzazione della donna, ricondotto attorno al riflesso automatico “conflitto armato-violenza sessuale”, tema che si collega anche al significato che nelle società patriarcali viene attribuito al corpo femminile, investito di significati intrinseci come purezza, onore e continuazione della famiglia e quindi della società. È appena il caso di ricordare che la Liberazione dell'Europa dal nemico tedesco fu un periodo complesso sul piano umano. Si mescolarono da un lato sentimenti di gioia e di entusiasmo, dall'altro paura e tristezza. Anche per cementare questa gioia collettiva la popolazione si sfogò sulle donne che avevano avuto relazioni con i soldati tedeschi, mettendo in luce gli aspetti più oscuri dell'animo umano. Uno strumento di rivalsa, se si vuole, per pareggiare i conti con chi durante la guerra si era fatto notare nei luoghi pubblici, in atteggiamenti amorosi con i nemici [16]. Di fatto, durante la guerra, mostrarsi in compagnia del nemico infrangeva la frontiera tra pubblico e privato, trasformando una relazione intima in un atto politico: le relazioni sessuali, dunque «par la façon dont elles s'affichent et font scandale» [17]. In realtà la maggior parte di queste donne visse queste relazioni come un atto di spensieratezza o anche di incoscienza. In Olanda vennero chiamate *moffenmeiden* (le puttane del nemico), in Belgio *moffenhoeren*, in Francia *femmes a boches*. Tutti termini ugualmente dispregiativi.

In Francia, l'immagine della *femme à boche* si radicò nelle rappresentazioni collettive della collaborazione femminile. La visibilità delle “amanti del nemico” ne enfatizza il carattere “trasgressivo”. Le relazioni con il nemico furono sovradimensionate a causa dello scandalo che quei legami provocarono nelle comunità locali. Esporre le rasate al pubblico significava offrire alla popolazione uno spettacolo carnevalesco, di beffa e di generale irrisione.

La tosatura simboleggiava il riappropriarsi del corpo delle donne, che gli uomini locali ritenevano di legittima proprietà. Un corpo che, durante la guerra, divenne proprietà del nemico. Tagliare i capelli alle traditrici mirava dunque a ristabilire l'ordine patriarcale e l'autorità dell'uomo sulla donna. Lo studioso Luc Capdevila sostiene che «il taglio dei capelli puniva infatti le collaborazioniste che, disponendo liberamente del proprio corpo, invece di riservarlo ai compatrioti l'avevano offerto al nemico: tradimento politico e sessuale erano così sovrapposti, e la punizione mescolava al suo interno i temi della sessualità, della moralità, della collaborazione attiva e dell'identità nazionale» [18].

La rasatura delle donne richiedeva un'accurata esecuzione e organizzazione [19]. Mentre le tosature prima della Liberazione erano svolte in segreto, alla fine della guerra le collaborazioniste venivano condotte in un luogo pubblico ed esposte alla folla testimone della punizione. Questo aspetto organizzativo e metodico conferiva all'evento un carattere quasi ufficiale. Sovente le vittime erano prelevate con violenza dalle loro abitazioni, da parte di gruppi di uomini armati. Di fronte alla popolazione, il corpo della vittima era sottoposto ad atti umilianti: la rasatura della testa, talvolta marchiata con svastiche, il corpo cosparso di catrame e piume, svestite e costrette a camminare nude per le vie dei centri urbani dove venivano derise, alcune picchiate o lapidate e, nei casi peggiori, giustiziate a morte. La stessa procedura avveniva nei villaggi sparsi sui territori.

Il giudice diretto era in primis il popolo, composto da combattenti della Resistenza, ma anche da gente comune, donne, uomini, bambini e anziani che accompagnavano chi tagliava i capelli o stavano più in disparte, osservando la scena in modo passivo. Il corpo umiliato, privato dalla sua femminilità, appariva al pubblico come uno squallido carnevale, il marchio della collaborazionista, «più colpevole di non aver subito che di essere veramente complice della violenza dell'occupante» [20].

Il film documentario *Le Chagrin et la Pitié* (Il dolore e la pietà) di Marcel Ophuls, uscito in Francia nel 1969 sottolinea le differenze tra collaborazionismo maschile e femminile. Hanna Diamond, nel volume *Women and the Second World War 1939-1948*, individua per la prima volta la misoginia e il paternalismo utilizzati nel dopoguerra dai tribunali d'epurazione per condannare sommariamente

l'attività delle collaborazioniste, e mette in luce come, a differenza degli uomini, le donne fossero giudicate più per le loro qualità morali che per i crimini effettivamente commessi durante la guerra. Gli uomini collaborarono a livelli politico e militare mentre alle donne venne assegnato il ruolo di collaborazione sessuale. Furono dunque ritenute dei meri oggetti passivi, non veri e propri soggetti politici capaci di scegliere autonomamente se schierarsi o meno con il nemico [21]. Il giudizio per collaborazionismo per le donne, è un castigo di ordine morale, prima ancora che giuridico, che consente di esplorare una vasta anatomia di atteggiamenti e personalità affatto riconducibili alle immagini stereotipate dell'ausiliaria e dell'amante dei tedeschi [22].

Donne amanti del nemico. I casi italiani

Michela Ponzani nel suo libro *Guerra alle donne* [23] descrive il biennio 1943-1945 in Italia come un periodo costellato di tensioni, esasperazioni, atteggiamenti e scelte individuali che segnarono uomini e donne su entrambi i fronti: i fascisti e antifascisti. Si giunse così alle fasi finali della guerra con un carico emotivo e psicologico pesante che forse, in parte, può aiutare a comprendere la violenza post-insurrezionalista che si scatenò al momento della Liberazione. Il popolo infuriato decise di vendicarsi, di giudicare e punire chi aveva provocato tanto dolore in vent'anni e più di dittatura e di estirpare dalla società italiana il "male del fascismo". Le azioni di vendetta sono ricordate nelle testimonianze come necessarie, quasi si trattasse di un lavacro nazionale da cui attingere una rinascita per un Paese troppo a lungo martoriato dalla guerra.

Eppure, anche in questo contesto d'espiazione collettiva, non può mancare una riflessione su quelle "pratiche ingiuste" a cui vennero sottoposte le donne accusate di collaborazionismo. Come ricorda Ponzani, i casi che negli anni sono stati raccolti nel territorio nazionale non sono sufficienti per quantificare il fenomeno né permettono di giungere ad analisi conclusive compiute, assumono però un'importante valenza storiografica in quanto testimonianze esemplificative di documentazione della tosatura delle donne come pratica consolidata. Il fenomeno, in Italia come in Francia e negli altri territori coinvolti nella guerra, fu complesso e diversificato e non riguardò solo la fase insurrezionale ma si protrasse almeno fino alla fine del 1945.

Inoltre vittime del taglio dei capelli non furono soltanto le fasciste repubblicane, con colpe precise e circostanziate, ma anche mogli, fidanzate, madri di fascisti repubblicani, amanti di fascisti, tedeschi o americani. Eppure spesso si è cercato di spiegare la punizione barbara e arcaica della tosatura come gesto utile a canalizzare la rabbia e a evitare atti di violenza più gravi da parte di un popolo che gridava vendetta. Esempio è il caso del Tribunale di Bergamo che nel processo a un partigiano, intentato da un'attrice a cui erano stati tagliati con violenza i capelli, assolse l'imputato dichiarando che la tosatura si era resa necessaria «nell'interesse dell'ordine pubblico, e nello stesso interesse delle povere malcapitate, oggetto dell'odio popolare» [24]. La rasatura per i giudici rappresentava dunque il "male minore", essendo sì un atto oltraggioso, ma che «esauriva tutta la punizione, senza che venisse intaccato alcun diritto inalienabile o imprescrittibile, come sarebbe stato il diritto alla vita o anche alla sola integrità personale» [25].

Figli del nemico in Belgio e Olanda. Le testimoni viventi Monika Dietrichs e Gerlinda Swinnen

Durante la Seconda Guerra mondiale, migliaia di bambini nacquero in Belgio da una relazione tra i militari della Wehrmacht e donne locali. Sono stati chiamati "figli della guerra" nel senso letterale del termine perché i loro genitori non si sarebbero incontrati senza il conflitto. La maggior parte dei bambini nati durante la guerra furono generati all'interno di rapporti volontari, quando non da vere e proprie storie d'amore. A differenza della Prima Guerra mondiale, quando le truppe tedesche terrorizzarono la popolazione civile, la Wehrmacht aveva ricevuto ordini rigorosi di comportarsi cortesemente con le donne. Gli stupri erano rari e venivano anche puniti. I soldati tedeschi durante la guerra non furono autorizzati a sposare le donne dei Paesi occupati con cui avevano avuto relazioni. Le compagne, quindi, a cui venne impedito di diventare mogli legittime, si ritrovarono sole, spesso

in stato di gravidanza, tra la vergogna e l'isolamento sociale. Alcune scelsero di abbandonare i figli segreti negli orfanotrofi o di darli in adozione, tentando così di riappropriarsi di un'esistenza normale e magari sperando per i loro bambini una vita lontano dallo stigma sociale. Altre decisero di tenerli con sé nonostante le difficoltà e le sofferenze che non sarebbero state loro risparmiate e nonostante si mettesse continuamente in dubbio la loro capacità di provvedere alle loro creature.

Durante l'infanzia le madri tendevano a non parlare ai figli della loro discendenza tedesca. Rispondere alle domande, che pure i bambini ponevano spesso, spinti anche dalla curiosità (o dalla cattiveria) dei loro compagni, significava rinnovare il senso di vergogna e ammettere delle colpe che, in verità, non avevano [26]. La maggior parte di loro scoprì solo in tarda età l'origine paterna. Alcuni riuscirono poi a conoscere il proprio padre, altri invece non ebbero nemmeno la possibilità di conoscere la madre naturale.

Le ricerche storiche in Olanda dicono che più di 140 mila ragazze e donne olandesi strinsero contatti con l'occupante tedesco tra il 1940 e il 1945. Da queste relazioni si stima che siano nati tra i 13 mila e 15 mila bambini. Bambini la cui vita è stata segnata da una guerra che hanno appena vissuto ma che spesso li ha resi bersaglio di molestie, di rifiuto ed emarginazione sociale, dal momento che essere un figlio illegittimo all'epoca comportava una serie di complicazioni burocratiche che rendevano difficoltoso anche trovare un lavoro e guadagnarsi da vivere. Per le loro madri, chiamate in modo dispregiativo *moffenmeiden* la liberazione del Paese occupato dai tedeschi non fu proprio un sollievo. Alcune subirono processi e furono condannate a pene detentive o agli arresti domiciliari, altre furono spedite in campi di lavoro insieme ad altri "traditori", altre ancora riuscirono a fuggire all'estero con il bambino nato dalla relazione [27].

L'elaborazione della memoria dei figli dei nemici non è stata impresa facile. Venne spesso scelto il silenzio perché l'esercizio della memoria e il racconto avrebbero riaperto ferite mai del tutto rimarginate [28]. Essere "figli del nemico" significava essere "figli delle traditrici della patria" e questo marchio d'infamia li accompagnò per tutta la vita.

Monika Diederichs, nasce in Germania, da madre olandese e padre tedesco. Suo padre era tornato gravemente ferito dalla guerra (aveva perso entrambi gli occhi), per questo la famiglia visse quei primi anni con i nonni paterni in Germania. Nel 1947 il padre di Monika, Alois, morì ancora molto giovane, così Monika e sua madre tornarono nei Paesi Bassi. Ci vollero tre giorni di viaggio per attraversare la Germania, distrutta dalla guerra e dai bombardamenti, e raggiungere il Paese materno. Appena arrivate al confine, però, sorsero nuovi problemi dovuti alla paternità tedesca di Monika, sgradita ai Paesi Bassi. Nonostante questo, madre e figlia riuscirono ad attraversare legalmente il confine e arrivarono ad Amsterdam. Qui la madre di Monika si risposò con un olandese e diede un taglio al suo passato. Per diversi anni, Monika era solita trascorrere le vacanze dai nonni e dalla zia paterna, fino a quando il suo passato non divenne troppo pesante per una bambina. Nonostante gli enormi sforzi per nascondere le sue origini tedesche, veniva bullizzata a scuola e le domande su suo padre diventavano sempre più insistenti.

A Monika non rimase che rassegnarsi al silenzio preservando il suo benessere psichico e la sua serenità. Nel 2006 decise di pubblicare il libro *Wie geschoren wordt moet stil zitten* [29], una ricerca sulle donne che durante la guerra avevano avuto relazioni sentimentali con i tedeschi e sui figli che nacquero da queste relazioni. Nel 2012 ha scritto invece la sua autobiografia *Herinneringen van een moffenkind* [30], in cui racconta della discriminazione e del rifiuto sociale con cui ha dovuto combattere tutta la vita in Olanda. Alla testimonianza della Diederichs si affiancano quelle di altri "figli del nemico". Escono finalmente dall'oblio racconti drammatici e carichi di emozioni e appare un quadro che si discosta dall'immaginario comune del tempo: il tedesco crudele e assassino scompare e prende il suo posto, invece, un nemico cordiale, gentile e seducente. Nelle storie di questo libro si riconoscono molti "figli dei nemici", e riaffiorano con una nuova dignità anche gli amori perduti, le storie d'amore proibite ostacolate dalle famiglie ed emarginate dalla società. La domanda che la Dietrichs pone al lettore è: «Perché "i figli dei nemici" sono considerati co-colpevoli della guerra?».

Gerlinda Swillen, cittadina francofona, è figlia di una madre fiamminga e di un soldato tedesco. La sua ricerca della verità si intensifica nel 2007 quando sua madre, oramai anziana, le rivelò il nome del suo padre biologico: Karl. L'autrice, nel suo libro autobiografico *De koekoekskind. Door de vijand verwekt 1940-1945* [31], racconta dei nonni spaventati dal fatto che la nipote fosse figlia di un tedesco. I nonni materni infatti erano originari di Lovanio e avevano vissuto sulla propria pelle la Prima Guerra mondiale, con la devastazione delle città da parte degli occupanti. Avevano visto come venivano trattati i bambini delle donne stuprate dai nemici ed erano terribilmente preoccupati per il futuro della loro figlia e della sua bambina. Il libro raccoglie le storie di una settantina di “figli di guerra” belgi che per la prima volta raccontano la loro vita e l'emarginazione subita. Emerge anche che molti di loro idealizzarono il proprio padre biologico sperando che li portasse via dall'inferno in cui vivevano, speranza che in molti casi venne delusa. Qui la domanda di fondo è: le donne belghe videro i tedeschi come occupanti e nemici? Dalle interviste effettuate dalla Swillen sembra di no, ma che al contrario, forse con un po' di ingenuità, li percepirono semplicemente come uomini giovani e bellissimi, affascinanti nelle loro uniformi e cortesi, a differenza dei belgi più rudi e meno generosi.

Madri e figli avuti dai tedeschi, tra accoglienza ed esclusione sociale

I soldati tedeschi erano sottoposti a una forte disciplina, in quanto il nazismo voleva anche controllare le vite intime dei loro militari. Furono distribuiti preservativi contro le malattie sessualmente trasmissibili e il regime istituì bordelli nei Paesi occupati per soddisfare i bisogni sessuali dei soldati. Questo però non fu sufficiente, anzi molte relazioni con le donne locali nacquero proprio come una sorta di “ribellione” da parte dei giovani soldati. La guerra innescava anche questa nuova necessità di rifugiarsi in sentimenti più intensi, intrisi di tenerezza per sfuggire agli orrori e distruzione che si vivevano ogni giorno.

In Norvegia, per molto tempo, ci fu la convinzione che i figli dei tedeschi fossero mentalmente disturbati. Il famoso psichiatra Ørnulf Ødegaard, che a lungo si è occupato delle donne che fraternizzarono con il nemico tedesco durante l'occupazione della Norvegia, quantifica che al 50-60% di bambini nati da 35 madri norvegesi e tedeschi furono diagnosticati problemi cognitivi, soprattutto a causa del pregiudizio e dell'avversione contro il nemico tedesco. Molti di loro furono collocati in istituti psichiatrici, trattati come incapaci di intendere e li abbandonati al loro destino [32]. Ad Amsterdam c'erano ospedali speciali dove le amanti dei tedeschi potevano partorire a condizione che diventassero membri dell'associazione delle donne nazionalsocialiste. Secondo l'ideologia nazista, i figli delle donne belghe e olandesi potevano essere buoni ariani. A queste donne era concesso di scegliere se dare i figli in adozione o tenerli. Nell'Europa dell'Est le donne non avevano scelta. Erano i nazisti che sceglievano: se il figlio del soldato tedesco aveva sufficienti caratteristiche ariane poteva essere tenuto, nel caso non fosse risultato idoneo veniva dato in adozione. Negli ospedali olandesi, le donne che amavano un tedesco non venivano sempre trattate bene. Ad esempio, capitava che sopra il letto di una di queste ragazze fosse appeso un cartello che recitava «Dopo la presa in cura della gestante obbligatorio lavarsi le mani».

Solo pochi uomini sposarono le amanti olandesi. Molte donne rimasero madri sole. Quelle che avevano potuto tenere i figli con sé spesso fecero ritorno nel Paese d'origine lavorando duramente, tra sacrifici e privazioni, per sfamare quei figli tanto desiderati quanto sfortunati e consentire loro una vita dignitosa. Il Sint Hubertus di Amsterdam era un istituto che accoglieva le madri nubili e i loro figli avuti dai tedeschi. Dopo la guerra, questa associazione prese una posizione chiara sull'inclusione dei bambini dei soldati tedeschi: potevano essere accolti solo se tenuto segreto il loro status e se il nome di battesimo tedesco veniva convertito in olandese. Diederichs trovò molti esempi di cambiamenti di nomi dei bambini “proibiti” [33]. In molti casi, anche quando un padre avesse voluto riconoscere il proprio figlio, non fu consentito registrarlo con il cognome paterno.

I “figli del nemico” erano visti come “bambini proibiti”, testimoni scomodi di un fenomeno che si voleva cancellare dalla memoria nazionale [34]. In quanto figli “illegittimi” non potevano godere degli stessi diritti dei bambini nati all'interno del matrimonio, ma anche dentro le stesse famiglie non

avevano lo stesso trattamento. Come ha sottolineato Eva Morletto «*i bambini della vergogna* crebbero nel dolore, nella negazione delle loro radici, spesso poco amati dalle stesse madri, molte volte umiliati in pubblico, discriminati, isolati». La stessa giornalista riporta la testimonianza drammatica di uno di loro D. R., che passò l'infanzia nella vergogna continua di colpe che non gli appartenevano. La nonna materna, infatti, detestava quel *filz de boche* che gettava disonore su di lei e sull'intera famiglia e lo puniva ripetutamente con pratiche dolorose e umilianti, che suscitavano le risate dell'intera comunità che continuamente lo insultava e lo prendeva in giro [35].

In Germania, prima dell'emanazione della legge del 1969 sullo status giuridico dei figli nati prima del matrimonio, i figli "illegittimi" erano completamente esclusi dalla successione del padre naturale, in quanto non considerati discendenti dello stesso. In seguito all'entrata in vigore della legge nel 1970 ai figli naturali venne riconosciuto questo diritto, ma non per i nati prima del 1949, che al momento dell'attuazione della legge avevano già compiuto 21 anni. Questo diritto di eredità è spesso la ragione per cui i parenti biologici tedeschi si rifiutarono di incontrare i "bambini di guerra". Da un lato i parenti temevano che reclamassero diritti di successione e dall'altro, invece, i figli desiderano solo essere riconosciuti come tali e riappropriarsi delle proprie origini e della loro identità negata.

Ritrovare il proprio padre. Le associazioni generose

Molti anni dopo la fine della Seconda Guerra mondiale "*les enfants de la honte*" hanno deciso di rivelare le loro identità, hanno iniziato a raccontare le loro storie e a cercare quel genitore tedesco che spesso non avevano mai conosciuto.

È il caso del signor Delorme Hoffmann che nel 2005, in seguito alla pubblicazione su "Le Figaro" del libro di Jean-Paul Picaper, *Enfants maudits* [36], ha fondato in Francia l'associazione *Coeur Sans Frontières*. L'associazione, che conta circa 200 membri, riunisce tutti quei bambini figli di madri francesi e di soldati tedeschi, offrendo un aiuto concreto a ritrovare le proprie origini e a ottenere da parte dell'Assemblea nazionale o del Bundestag, la doppia nazionalità. Punto di riferimento per queste ricerche è la Deutsche Dienststelle di Berlino, un archivio istituito nel '39 con tutte le schede dei militari tedeschi coinvolti a vario titolo nella Seconda Guerra mondiale. Ogni anno il servizio gestisce circa 500 richieste da "bambini di guerra" che sono alla ricerca della loro origine tedesca.

La segretaria dell'associazione *Coeur Sans Frontières*, Chantal Le Quentrec, è a sua volta un'*enfant de la honte*. «Senza radici, è come vivere a metà – ha detto a Eva Morletto – Ho potuto raccontare finalmente la mia storia, ma ormai la mia vita l'ho vissuta, ho potuto farlo troppo tardi. Ma se per noi è troppo tardi, siamo qui per aiutare gli altri, quelli che nascono ora, siamo qui per non farli sentire soli, perché non debbano subire quello che noi abbiamo subito. Un'infanzia senza amore è un abisso di solitudine dal quale ci vogliono anni per tornare a galla» [37].

Conclusioni

Oggetto di rimozione dalla memoria collettiva dell'Europa del Dopoguerra furono le storie d'amore fra militari tedeschi e le donne dei Paesi occupati. La retorica dominante al termine del conflitto fu infatti quella che prescriveva alle donne il rientro nei ruoli familiari e nei compiti procreativi e materni. Molte delle vicende di cui sono protagoniste le donne processate per collaborazionismo rinviano a vicende legate a relazioni sentimentali e sessuali, che si intrecciano intimamente alle vicende belliche. Durante la Liberazione, le donne furono punite perché non si conformarono al modello dominante di pretesa di fedeltà alla Nazione, ai propri mariti e fidanzati. I rapporti sessuali con il nemico non furono solo giudicati come tradimenti ma dimostrarono un concedersi una libertà e sessualità autonoma e indipendente impossibile da lasciare impunita. Per aver tradito la Nazione le donne vennero rasate in pubblico perché la loro colpa fosse immediatamente visibile, denudate, percosse, insultate e derise, mentre il triste spettacolo veniva vissuto dalla popolazione come si trattasse di una festa.

Tra le varie motivazioni che durante la guerra spinsero le donne tra le braccia, e nei letti, dei nemici, si è cercato di rimuovere e cancellare quella più semplice e banale: l'amore. Alcune relazioni tra soldati tedeschi e donne locali furono relazioni d'amore. Incaute, ingenua, superficiali, sbagliate, immature, pericolose, drammatiche, lunghe o fugaci, queste storie d'amore sono state dimenticate dalla Storia e dalla storiografia, così come si è cercato di dimenticare i "figli della vergogna" nati da questi rapporti. Per questi bambini l'infanzia fu spesso drammatica, con forti ripercussioni psicologiche che si sono protratte nell'età adulta. Alcuni vennero abbandonati in orfanotrofi e istituti, altri vissero in famiglie che continuarono a vedere in loro il marchio infamante della vergogna e dell'illegittimità. Alcune madri si trovarono a crescere i bambini da sole tra mille difficoltà, tra la diffidenza e la derisione per essere state "amanti del nemico" e "traditrici della patria".

Nonostante il tentativo di cancellare questa pagina oscura della Liberazione dalle memorie nazionali, i racconti dei testimoni che sono stati bambini di guerra hanno iniziato a emergere e a rivendicare la loro identità, liberandosi dalla vergogna e da colpe che non hanno mai avuto. Un fenomeno complesso e diversificato che si è diffuso in tutta l'Europa durante la Seconda Guerra mondiale, con radici marcatamente misogine che ci spingono, anche alla luce dei nuovi cambiamenti sociali che stiamo vivendo, a riflettere sulla condizione della donna e sulle discriminazioni che, soprattutto nei momenti di forte crisi, colpiscono il genere femminile.

Dialoghi Mediterranei, n 63, settembre 2023

Note

[1] Charles S. Maier, *Un eccesso di memoria? Riflessioni sulla storia, malinconia e la negazione*, "Parolechiave", 1995: 29-44.

[2] F. Battistelli, *Stupri di guerra. La violenza di massa contro le donne nel Novecento*, in M. Flores (a cura di), *Stupri di guerra. La violenza di massa contro le donne nel Novecento*, Franco Angeli, Milano 2020: 17-42; L. Sugamele, "La donna corpo-territorio nell'orizzonte performativo della guerra", *Scienza e Pace*, III, 1, 2017: 63-80.

[3] F. Virgili, *La France "virile". Des Femmes tondues à la libération*, Editions Payot Paris, 2004: 27-28.

[4] O. Wieviorka, *Guerre civile à la française? Le cas des années sombres (1940-1945)* in "Vingtième Siècle.Revue d'histoire" 85, 2005: 16.

[5] Una prima analisi del fenomeno in Italia è stata condotta da F. Gori, *Ausiliarie, spie amanti. Donne tra guerra totale, guerra civile e giustizia di transizione in Italia: 1943-1945*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Pisa, anno accademico 2012/2013; altri riferimenti si trovano in M. Ponzani, *Guerra alle donne. Partigiane, vittime di stupro, "amanti del nemico" 1940-1945*, Torino, Einaudi 2012: 154-155; M. Dondi, *La lunga Liberazione. Giustizia e violenza nel dopoguerra italiano*, Roma, Editori Riuniti, 2004: 125-130, D. Gagliani, E. Guerra, L. Mariani, F. Tarozzi (a cura di), *Donne guerra e politica*, Bologna, Clueb, 2000: 36-37; L. Casali, *Cumer. Il Bollettino militare del Comando unico militare Emilia Romagna. Giugno 1944-aprile 1945*, Bologna, Patron, 1997.

[6] V. Zallot, *Sulle teste nel Medioevo. Storie e immagini di capelli*, Bologna, Il Mulino, 2021.

[7] Tacito, *Germania*, Mondadori, Milano 2019, cap. XIX.

[8] «Ed andatosene al letto, credendosi la moglie pigliare, prese la fante, e quanto egli poté menare le mani ed i piedi, tante pugna e tanti calci le diede, che tutto il viso l'ammaccò, ed ultimamente le tagliò i capelli, sempre dicendole la maggior villania che mai a cattiva femina si dicesse», G. Boccaccio, *Decameron*, Milano, Rizzoli, 2013, Giornata settima, Novella VIII.

[9] P. Parisi, *Capelli giuridicamente significativi. Una mappa concettuale*, in "Ircocervo".

[10] I. Deák, *Europa a processo. Collaborazionismo, resistenza e giustizia fra guerra e dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2019.

[11] Cfr. M. Dondi, *La lunga liberazione*, op. cit: 91; M. Borghi, A. Reberschegg, *Fascisti alla sbarra. L'attività della Corte d'Assise straordinaria di Venezia (1945/1947)*, Istituto Veneziano per la storia della Resistenza e della Società contemporanea, Venezia, 1999: 47.

[12] Per il caso danese cfr. A. Warring, *Intimate and sexual relations*, in A. Warring, (a cura di), *Surviving Hitler and Mussolini*, Berg, Oxford 2006: 27-42.

[13] G. Leray, P. Frétygné, *La tondue 1944-1947*, edizioni Vendémiaire.

- [14] F. Virgili, *La France "virile"*, op. cit.
- [15] E. Pyle, *Here is your war*, New York, Henry Holt, 1943:112.
- [16] F. Virgili, *La France "virile"*, op.cit.: 37.
- [17] L. Hugueney, *Crimes et délits contre la chose publique*, in «Revue de Science criminelle», 1947: 225.
- [18] L. Capdevila, *La "Collaboration sentimentale". Antipatriotisme ou sexualité hors-normes? (Lorient, Mai 1945)*, in «Cahier de l'IHTP», 31, 1995: 67-82.
- [19] F. Rouquet, F. Virgili, *Les Françaises, les Français et l'Épuration*, Gallimard, Paris 2018: 119.
- [20] F. Virgili, *La France "virile"*, op. cit. p. 204.
- [21] H. Diamond, *Women and the Second World War 1939-1948. Choices and Constraints*, Routledge, 199: 33.
- [22] M. Ponzani, op. cit: 291.
- [23] M. Ponzani, op. cit.
- [24] Sentenza del Tribunale di Bergamo del 24 febbraio 1949 contro P., «Il foro italiano», vol. LXXII, parte I-73: 1106-1108.
- [25] Ivi, p. 1109.
- [26] M. Ponzani, *Figli del nemico. Le relazioni d'amore in tempo di guerra 1943-1948*, Bari, Laterza, 2015.
- [27] *De afrekening met de "moffenmeiden"*, VPRO – Het spoor terug, 14 jan 1988.
- [28] G. Gribaudo, *Guerra, catastrofi e memorie del territorio*, III VOL 13 Regioni II 15/12/14: 251-273.
- [29] M. Diederichs, *Wie geschoren wordt moet stil zitten*, Aspekt, BV, 2015.
- [30] M. Diederichs, *Herinneringen van een moffenkind*, Aspekt, BV, 2020.
- [31] G. Swillen, *De koekoekskind. Door de vijand verwekt 1940-1945*, Meulenhoff, Manteau 2009.
- [32] L. Walløe, *Ørnulv Ødegård*, in K. Helle (ed.), *Norsk biografisk leksikon*, Oslo: Kunnskapsforlaget. Retrieved 20 February 2011.
- [33] M. Diederichs, op. cit., 2015.
- [34] M. Ponzani, op. cit., 2015.
- [35] E. Morletto, *I "bambini maledetti" di Francia*, "Famiglia Cristiana" 31/01/2013.
- [36] J. P. Picaper, *Enfants maudits*, Edition des Syrtès, 2004.
- [37] E. Morletto, op. cit.

Riferimenti bibliografici

- Battistelli, F. *Stupri di guerra. La violenza di massa contro le donne nel Novecento*, in Flores M. (a cura di), *Stupri di guerra. La violenza di massa contro le donne nel Novecento*, Franco Angeli, Milano 2020.
- Bergère, M. *Le stéréotype du collabo à la Libération*, in Grandiere M. et Molin M., *Le stéréotype, outil de régulations sociales*, PUR, Rennes 2003; (2004) *Une société en épuration*. DOI: [10.4000/books.pur.27668](https://doi.org/10.4000/books.pur.27668).
- G. Boccaccio, *Decameron*, Rizzoli, Milano 2013
- Borghesi, M., Reberschegg, A. *Fascisti alla sbarra. L'attività della Corte d'Assise straordinaria di Venezia (1945/1947)*, Istituto Veneziano per la storia della Resistenza e della Società contemporanea, Venezia, 1999.
- Brossat, A. *Les tondues: un carnaval moche*, Paris, Many 1992.
- Capdevila, L. *La "Collaboration sentimentale". Antipatriotisme ou sexualité hors-normes? (Lorient, Mai 1945)*, in «Cahier de l'IHTP», 31, 1995; (1999) *Les Bretons au lendemain de l'Occupation*. DOI: [10.4000/books.pur.8895](https://doi.org/10.4000/books.pur.8895)
- Casali, L. *Cumer. Il Bollettino militare del Comando unico militare Emilia Romagna. Giugno 1944- aprile 1945*, Bologna, Patron, 1997.
- De Luna, B. *Le donne del nemico. I processi per collaborazionismo nel dopoguerra: Francia e Italia a confronto 1944-1951*. Dottorato di ricerca in Storie, culture e politiche del globale, ciclo 33 Alma Mater Studiorum-Università di Bologna in cotutela con Université de Paris1-Pantheon Sorbonne, 2011.
- Deák, I. *Europa a processo. Collaborazionismo, resistenza e giustizia fra guerra e dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- Debruyne, E. «*Les femmes à boche*» en Belgique et en France occupée (1914-1918), in «Revue du Nord», 404, 2014; «*Femmes à Boches*» Occupation du corps féminin, dans la France et la Belgique de la Grande Guerre, Les belles lettres, Paris, 2018.
- Diamond, H. *Women and the Second World War 1939-1948. Choices and Constraints*, Routledge, 1999.
- Diederichs, M. *Wie geschoren wordt moet stil zitten*, Aspekt, BV, 2015; *Herinneringen van een moffenkind*, Aspekt, BV, 2020.
- Dondi, M. *La lunga Liberazione. Giustizia e violenza nel dopoguerra italiano*, Roma, Editori Riuniti, 2004.

- Eck, H. *Les Françaises sous Vichy*, in “Histoire des femmes”, t. 5, sous la direction de Françoise Thébaud, Paris, Plon, 1992.
- Feci S., Schettini L. (a cura di), *La Violenza contro le donne nella storia. Contesti, linguaggi, politiche del diritto (secoli xv-xxi)* Roma, Viella, 2017.
- Frétigné, P. e Leray, G. *La Tondue, 1944-1947*, Vendémiaire, 2018
- Gagliani, D., Guerra, E., Mariani, L., Tarozzi, F. (a cura di), *Donne guerra e politica*, Bologna, Clueb, 2000.
- Gori, F. *Ausiliarie, spie amanti. Donne tra guerra totale, guerra civile e giustizia di transizione in Italia: 1943-1945*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Pisa, anno accademico 2012/2013.
- Gribaudo, G. *Guerra, catastrofi e memorie del territorio*, III VOL 13 Regioni II 15/12/14
- Heineman, E. D. (dir.), *Sexual Violence in Conflict Zones. From the Ancient World to the Era of Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, Published in *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 39 | 2014.
- Huguency, L. *Crimes et délits contre la chose publique*, in «Revue de Science criminelle», 1947.
- Laborie, P. *L’opinion française sous Vichy*, Paris, Seuil, 1990.
- Leray, G., Frétigné, P. *La tonduie 1944-1947*, edizioni Vendémiaire 2011.
- Jackson, J. *La caduta della Francia. L’invasione nazista del 1940*, 21 Editore, 2019
- Maier, C. S. *Un eccesso di memoria? Riflessioni sulla storia, malinconia e la negazione*, “Parolechiave”, n. 9, 1995: 29-44.
- Morletto, E. *I “bambini maledetti di Francia”*, “Famiglia Cristiana” 31/01/2013.
- Parisi, P. *Capelli giuridicamente significativi. Una mappa concettuale*, in “Ircocervo”.
- Picaper, J. P. *Enfants maudits*, Edition des Syrtes, 2004.
- Ponzani, M. *Guerra alle donne. Partigiane, vittime di stupro, “amanti del nemico” 1940-1945*, Torino, Einaudi 2012;
- Ponzani, *Figli del nemico. Le relazioni d’amore in tempo di guerra 1943-1948*, Bari, Laterza, 2015.
- Pyle, E. *Here is your war*, New York, Henry Holt, 1943.
- Oosterom, R. *Moffenmeiden: Over soldatenliefjes, knippers en omstanders: een geschiedenis in verhalen*, Meulenhoff Boekery B.V. 2019.
- Rouquet, F. *Épuration, résistance et représentations: quelques éléments pour une analyse sexuée*, in C. Bougeard, *La résistance et les français: enjeux stratégique et environnement social*, PUR, Rennes, 1995.
- Rouquet, F., Virgili, F. *Les Françaises, les Français et l’Épuration*, Paris, Gallimard 2018.
- Rosaspina, E. *L’ultimo segreto della donna rasata di Chartres*, “Corriere della Sera”, 24 agosto 2014.
- Sugamele, L. *La donna corpo-territorio nell’orizzonte performativo della guerra*, “Scienza e Pace”, III, 1, 2017.
- Swillen, G. *De koekoeskind. Door de vijand verwekt 1940-1945*, Meulenhoff, Manteau 2009.
- Tacito, *Germania*, Mondadori, Milano 2019, cap. XIX.
- Virgili, F. *La France “virile”. Des Femmes tondues à la libération*, Editions Payot Paris, 2004.
- Voisin, V. (2018) *Traitors, Collaborators and Deserters in Contemporary European Politics of Memory*. DOI: [10.1007/978-3-319-66496-5_10](https://doi.org/10.1007/978-3-319-66496-5_10).
- Walløe, L. *Ørnulv Ødegård*, in K. Helle (ed.), *Norsk biografisk leksikon*, Oslo: Kunnskapsforlaget. Retrieved 20 February 2011.
- Warring, A. *Intimate and sexual relations*, in Warring, A. (a cura di), *Surviving Hitler and Mussolini*, Berg, Oxford 2006
- Wieviorka, O. *Guerre civile à la française? Le cas des années sombres (1940-1945) in “Vingtième Siècle.Revue d’histoire”* 85, 2005.
- Zallot, V. *Sulle teste nel Medioevo. Storie e immagini di capelli*, Bologna, Il Mulino, 2021.

Film

La Tondue de Chartres, documentario di Patrick Cabouat, Couleurs Productions, 52 min, 2017.

Sonia Salsi, ricercatrice indipendente, è nata e cresciuta presso il villaggio minerario di Lindeman in Belgio. Laureata nel 2010 in Scienze antropologiche presso l’Università di Bologna con una tesi sulla storia dell’immigrazione italiana in Belgio verso i bacini minerari del Limburgo. Nel 2014 consegue la laurea magistrale in Progettazione e gestione dell’intervento educativo nel disagio sociale con una tesi sulle donne rifugiate e richiedenti politici a Bologna. A dicembre 2015 ottiene un Master Interculturale di primo livello nel campo della salute, del welfare, del lavoro e dell’integrazione presso l’Università di Modena e Reggio Emilia. Da diversi anni si occupa di biografie, racconti e narrativa di donne italiane che vissero le migrazioni nei contesti multiculturali in adiacenti le zone carbonifere tra il Belgio, l’Olanda e la Francia.

Vitalità della linguistica italiana: un nuovo eccellente manuale



di *Salvatore Claudio Sgroi*

1. La manualistica di linguistica italiana

Non c'è dubbio che i corsi universitari di linguistica italiana, godano di buona, anzi ottima, salute, come dimostra la disponibilità di non pochi manuali sul tema: P. D'Achille (*L'italiano contemporaneo*, il Mulino 2003¹, 2010³, 2019⁴, da me recensito nel Blog di Fausto Raso, 15.I.2020), I. Bonomi-A. Masini-S. Morgana-M. Piotti (*Elementi di linguistica italiana*, Carocci 2003), A.A. Sobrero – A. Miglietta, *Introduzione alla linguistica italiana*, Laterza 2006), L. Serianni- G. Antonelli (*Manuale di linguistica italiana*, Mondadori 2011¹, 2017²), M. Palermo (*Linguistica italiana*, il Mulino 2015, da me rec. in “Sicilia Journal” 11.17.2015; II ed. 2020), S. Lubello et alii (*Manuale di linguistica italiana*, De Gruyter 2016), R. Librandi et alii (*L'italiano, strutture, usi, varietà*, Carocci 2019, da me rec. in “Italiano a scuola” 2, 2020: 337-54), E. Assenza – Ruggiano – F. Rossi (*Manuale di linguistica italiana*, Pearson 2023), o L. Cignetti-S. Demartini-S. Fornara-M.

Viale, *Didattica dell'italiano come prima lingua* (il Mulino 2022, ed. digitale) e, per la storia della lingua italiana, dopo i classici manuali di C. Marazzini (*La lingua italiana. Profilo storico*, il Mulino 1994¹, 2002; *La lingua italiana. Storia, testi, strumenti*, il Mulino 2015), R. Librandi, *Profilo storico della lingua italiana* (Carocci 2023), P. Trifone-E. Picchiorri-G.Zarra, *L'italiano nella storia. Lingua d'uso e di cultura* (Le Monnier 2023).

2. Il *Manuale di base* di Marcello Aprile

Ci soffermeremo qui sul bel *Manuale di base di linguistica e grammatica italiana* di Marcello Aprile (il Mulino 2021; edizione digitale su Pandora Campus), particolarmente equilibrato nel rapporto tra le definizioni teoriche e le esemplificazioni.

Questo agile volume è destinato soprattutto a “studenti e studentesse” (15) del triennio, spesso ignari del latino, ovvero futuri “colleghi e colleghe dalla scuola primaria fino all'università” (*ibid.*), per fornire loro pur con “alcune semplificazioni” (*ibid.*) dei “concetti basilari” (*ibid.*) di linguistica italiana in prospettiva sincronica e storico-diacronica, da qui gli “Esercizi” alla fine di ognuno dei 9 capp. con relative “Chiavi” (311-14).

2.1. Indice del volume

Il volume, è costituito da 5 capp. di Grammatica italiana (La grafia, la fonetica e la fonologia, la morfologia, la sintassi, lessico e semantica), compresi tra un originale cap. storico (dal latino all'italiano dei giorni nostri) e due capp. sulla sociolinguistica dell'italiano (dalla variazione diacronica e diatopica alla variazione diastratica, diafasica e diamesica) per concludersi con un cap. sul contatto interlinguistico.

3. “Una storia plurimillenaria”

Decisamente originale il cap. I “Da una villaggio preistorico a noi: continuità e discontinuità in una storia plurimillenaria” (17-49), ovvero dal latino ai volgari, ai primi documenti letterari, Placiti toscani, al toscano tre-, cinque-, seicentesco (Bembo 1525, Crusca 1612), all'Unità d'Italia (1861), a Manzoni, all'it. post-unitario.

4. La grafia

Il cap. 2 “La grafia” (51-70) analizza in chiave storica e sincronica la formazione dell'alfabeto italiano e il rapporto tra “lettere” (grafemi, grafi, allografi) del latino e “suoni/fonemi” (“foni-allofoni”) dell'italiano con l'”accento grafico” e gli “apostrofi” (51-57). Ampio spazio trova la “punteggiatura” (57-69) con la triplice funzione “logica, stilistica, ritmica” (58). Alla punteggiatura l'A. ritorna nel cap. 3 (su fonetica e fonologia) in quanto legata al “ritmo” (11-12). Una collocazione, questa, tradizionale della punteggiatura, rispetto al un possibile inserimento nel cap. su “La sintassi”, considerata la funzione ampiamente logico-sintattica dell'interpunzione. L'A. si sofferma analiticamente su: punto (fermo), un tempo vs “punto mobile”, punto interrogativo (o di domanda), punto esclamativo (un tempo ammirativo), punto e virgola, i due punti, la virgola, i puntini di sospensione (o sospensivi), le virgolette (apici inglesi, alte / doppie / italiane, basse / caporali / sergenti / francesi), trattino (breve / corto / d'unione), lineetta, parentesi (tonde, quadre, graffe, uncinata), asterisco, (s)barretta/barra.

Sotto il profilo normativo, l'A. si rivela alquanto tradizionalista. Se (condivibilmente) la virgola non va “mai tra una completiva e la sua reggente” (65) es. *Penso<, > che domani andrò al mare* (oggi proprio dell'italiano popolare, e uso ottocentesco, e pure pirandelliano), egli giudica “segno di cattivo uso” (*ibid.*) anche la virgola tra “soggetto e verbo” (o predicato), es. *Il vicino <, > ha un bel prato* (*ibid.*). E inoltre parla di “regola ferrea” (*ibid.*) anche nel caso del cosiddetto “soggetto pesante”,

es. *Il gattino nero di Marcello* <, > *gioca nel ficus*, e nell'Esercizio h)1 (70), o con la soggettiva *Uscire dalla crisi* <, > *è sempre più urgente*. “Le violazioni alla regola — pur non rare nella prosa letteraria [...], oltre che in contesti informali, oggi soprattutto nelle scritte in rete, sono numerosissime” (*ibid.*). Un giudizio di erroneità non condivisibile, visti gli usi letterari e per di più “allo scopo di mettere in evidenza una parte del discorso”, riconosciuta dallo stesso A., che opportunamente peraltro illustra l'uso del “punto enfatico”, es. *In sei a tavola* <, > *Tutte le regole dell'estate* (60).

5. Fonetica e fonologia

Un capitolo sintetico è quello su “Fonetica e fonologia” (71-89) su foni, fonemi e allofoni, la descrizione articolatoria di vocali, consonanti, semivocali e semiconsonanti, dittonghi-iati, sillaba (graficamente *que-sto*: 77, ma fonologicamente *ques-to*), fonosintassi, accento (tonico) non prevedibile (80) tranne nei plurisillabi con penultima sillaba chiusa, es. *tendenza* (con qualche eccezione ess. *mandorla*, *Otranto*), intonazione, tono della voce, ritmo, pronuncia (comune e regionale; toscana, romana, settentrionale), pronuncia delle parole straniere. Si potrebbe forse aggiungere la tabella delle vocali secondo l'IPA in tandem con quella sulle consonanti di p. 76.

6. Morfologia

Il capitolo sulla “Morfologia” (91-136) riguarda essenzialmente la tipologia morfologica delle lingue (95-96) e quindi la morfologia flessiva, ovvero le nozioni di “morfema” (lessicale e grammaticale) (95) (ma non *morfo-allomorfo* (ess. *il/lo/l'*, *i/gli*: 127) parallelamente a “fonema, fono, allofono”) e le nove “parti del discorso”. In primo luogo il “Nome” (97-101), col problema del genere (94-95) che condiziona la “concordanza” (94), la “mozione” (99) dei nomi: “mobili” (98, 99, ess. *avvocato/a*, *dottore/essa*); “eteronimi” (99 es. *padre/madre* e 198) ma anche promiscui (o epiceni) ess. *il rinoceronte*, *la guida* (98) e gli ambigeni (es. *il/la docente*); asterisco o schwa (94-95), genere e sessismo (246). Poi l'”Aggettivo” (101-104) con vari tipi: “qualificativo”, “di relazione”, “determinante”: “dimostrativo”, “possessivo” ecc. E quindi il “Verbo” (104-19) con le tre coniugazioni in *-are* (la “più produttiva”: 105 con 10.011 unità su 130.000 lemmi di un Diz. come lo scolastico De Mauro 2000, rispetto a quella in *-ere* con 1158 e a quella in *-ire* con 1257 lessemi). Opportuna (106) la distinzione degli “intransitivi” in “inergativi” (es. *ho camminato*) e “inaccusativi” (es. *è arrivato*). Ancora il “Pronome” (119-27), di cui si ricorda tra l'altro che contrariamente al significato etimologico le “prime due persone, *io e tu*, *noi e voi*, non sostituiscono alcun nome” ma “rappresentano chi parla e chi ascolta” (120), con funzione deittica (262) e quindi i vari tipi di pronomi: personali, possessivi, dimostrativi, indefiniti, interrogativi / esclamativi, relativi, il *che* polivalente, i numerali. E poi l'”Articolo” (127-30) determinativo/indeterminativo, prep. articolate, art. con i nomi propri, art. partitivo. La “Preposizione” (130), la “Congiunzione” (130-31), col *ma* a inizio di frase, l'”Avverbio” (132-33), e infine l'”Interiezione” (133-34).

6.1. Morfologia lessicale (o derivazionale)

Cenni sparsi sulla morfologia lessicale (o derivazionale) riguardano: composti, “prefissi e prefissoidi” con *-anti* (cap. su “grafia”: 67), le nozioni di “primitivi, derivati e composti” (cap. sul nome: 101), composti e “sigle” (cap. sull'agg., *ibid.*), “prefissi” *maxi-*, *mega-*, *super-* (103), “parasintetici” (cap. sul verbo: 105), conversione ovvero denominali es. *chattare* (105-106), “verbi frasali” o sintagmatici (110), “part. presenti” es. *migrante* e “gerundi sostantivati” es. *addendo* (118), conversione “art. *il* + parte del discorso” per es. *il troppo*, *i se*, *i ma*, ecc. (cap. sull'articolo: 127), “formazione degli avverbi” (cap. sull'avverbio: 132-33), polirematiche (cap. sul lessico: 183), modi dire (184), derivati e composti (*ibid.*), prefissi (197), formazione del lessico settoriale (cap. sulla variazione diafasica: 257), suffissi *-iere/-aggio* (cap. sul contatto interlinguistico: 291), composti (292-93).

7. La sintassi

Particolarmente ricco il cap. su “La sintassi” (137-81), con distinzione di “frase”, “enunciato”, “proposizione”, “sintagma”; frase “semplice” con “nucleo”, “argomenti”, “circostanti”, “espansioni” (141-44); “predicato nominale” (45), “soggetto” e concordanza (145-46); sfilza di “complementi” (una trentina: 147-53). Tipi di frase principale: dichiarativa; interrogativa diretta / indiretta: totale, parziale, scissa; retorica; esclamativa (153-56), costruzioni impersonali e negazione (156-58); enfasi, dislocazioni a sinistra (“un tempo molto osteggiata dalla scuola”: 161, ora “abbondantemente sdoganata” *ibid.*) e a destra, scissa, pseudoscissa, presentativa, anacoluto / *nominativus pendens* / tema sospeso (con “accettabilità [...] molto bass[a]”, “di solito evitata in qualunque situazione comunicativa [...]”: 164), topicalizzazione, focalizzazione (158-165); frasi “nominali” in “apparente contraddizione” con “frase” di per sé verbale (165-66); frase “composta” e “complessa” (166-70). Tipi di “frase complessa”: (i) “argomentale”, completiva: (s)oggettiva, interr. indir. (o dubitativa) (177-78), (ii) “relativa” esplicativa e appositiva (176-77), ma non contrapposte alle (iii) frasi “circostanziali” (o avverbiali), ovvero le “subordinate”: 170-75 (“causale” con gerundio e “consecutiva”, “finale”, “temporale”, “ipotetica” vs “bafferativa”: 175, “concessiva”).

Quanto all’alternanza cong./indic., da un lato si osserva che “Nell’italiano dell’uso medio la tenuta del congiuntivo nelle frasi oggettive è bassa: si dice comunemente anche *Penso che il notaio è disponibile*, o *Non assicuro che è disponibile*, o *Penso che devo essere disponibile*” (178), ma dall’altro si sostiene che “con il congiuntivo [...] il fatto è solo ipotizzato (*Penso che Piero sia disponibile*)” (177). In realtà, si tratta di un uso informale dell’indic. rispetto al registro formale del cong. In precedenza, l’uso dell’indic. pro cong. nelle dipendenti, datato “fin dal Trecento” (116) es. *credo ch’avete assai malinconia* (Sacchetti), è presentato come “variazione diafasica” (117), ma anche in questo caso si tratta di un registro informale, non esistendo alcuna “modalità dell’incertezza espressa attraverso il congiuntivo” (*ibid.*).

8. Lessico e semantica

Il cap. 6 su “Lessico e semantica” (183-210) si sofferma, con adeguata esemplificazione, come accennato, sulla formazione del lessico in sincronia (183-86), ma anche in diacronia (voci ereditarie, cultismi, prestiti, dialettalismi: 185); significato lessicale e della frase (186-88); significante, significato, referente, convenzione, onomatopée; polisemia; campi semantici, analisi componenziale; sinonimi (assoluti e relativi), geosinonimi; omonimia storico-etimologica (lessicale, grammaticale) es. *le folle* s.f. pl., è *folle* agg. vs omonimia sincronica (“storica”: 196), es. *imposta* ‘tassa’; ‘della finestra’; omofono, omografo; antonimi-contrari (graduabili, non graduabili, inversi, contraddittori); iperonimo, iponimo, meronimo, olonimo, intensione-estensione; cambiamento semantico (peggioramento, miglioramento), metafora, metafora spenta, metonimia, sinestesia, sineddoche; etimologia popolare, malapropismo; tabù linguistico (204-06), ipotesi Sapir-Whorf (206-09).

9. Variabilità storico-diacronica e geografica (o diatopica)

Il cap. 7 su “Storia e geografia della lingua italiana” (211-33) affronta il tema della variazione sociolinguistica, in part. quella “storico-diacronica” e quella “geografica”. Quanto alla variazione diacronica (211-14), dopo il cap. 1 dal latino all’italiano (17-49), si distinguono nella diacronia dell’italiano “arcaismi” (lessicali, grafici, fonetici, morfologici, sintattici, semantici) vs neologismi (lessicali, semantici, “stilistici” ‘di lusso’: 213 es. *covidista* vs “denominativi” ‘necessari’: 214 es. *webinar*).

Riguardo alla variazione diatopica (214-32), si distinguono i volgari-dialetti italiani (“derivati direttamente dal latino tardo parlato”: 218) ovvero con E. Coseriu “dialetti primari” (216), contrapposti ai “dialetti secondari” ossia dialetti fortemente italianizzati, es. il romanesco di seconda fase (218). L’A. riprende (220) la differenziazione pirandelliana (1928) tra “pretto vernacolo”

(‘dialetto arcaico’) vs “dialetto borghese (‘italianizzato’) vs “italiano appena appena arrotondato” (‘italiano regionale’), indicato da Coseriu anche come “dialetto terziario”.

Ricca l’analisi dell’italiano regionale” (220-30), con distinzione dei “regionalismi panitaliani” ovvero “ex-regionalismi (etimologicamente ‘dialettalismi’) ess. *fusilli*, *demanio*, *lavagna*, *quaquaraqua* ‘persona senza spina dorsale’ (227), *rimpatriata*; “macroregionalismi” e “microregionalismi”, della Liguria, Piemonte, Lombardia, Veneto, Friuli, Emilia-Romagna, Marche, Toscana, Roma, Napoli, Abruzzo, Puglia e Salento, Calabria, Sardegna; geomonimi (es. *villa* ‘giardino pubblico’; ‘casa signorile con giardino’: 228), geosinonimi (*anguria* al nord e *cocomero* centro-sud: 229); “minoranze linguistiche” storiche, alloglotte, isole e penisole; diglossia, bilinguismo, dilalia (231-32), code switching (232).

10. Variabilità diastratica, diafasica e diamesica

L’ampio cap. 8 “La lingua e la variazione sociale” (235-82), si sofferma sul “linguaggio verbale” (caratterizzato dalla ‘onnipotenza semantica’), sui “linguaggi non verbali” e la scrittura (235-37), sulla teoria jakobsoniana (1960) della comunicazione con (e)mittente, ricevente / destinatario, messaggio, canale, contesto, codice, collegati alle diverse funzioni della lingua (237-39), sul “repertorio” verbale con le varietà dell’it. (240-41), sul modello coseriano della variazione sociolinguistica dell’it. (242-43). Ma soprattutto illustra (i) la “variazione diastratica” (243-53): it. pop., linguaggio giovanile, gerghi; (ii) la “variazione diafasica” (253-58): registro, sottocodice; e (iii) la “variazione diamesica” (258- 82), parlato/scritto, parlato, trasmesso; testo e sue proprietà, tipi di testi (“descrittivi, argomentativi, informativi, regolativi; vincolanti molto/mediamente/poco: 265-71); scritto e immagini (271-73, particolarmente istruttive); trasmesso (273-80).

11. Contatto interlinguistico

Il capitolo 9 “Noi e gli altri” (283-308) infine verte sul contatto interlinguistico e l’interferenza linguistica” con i “prestiti” (285), “adattati” e “non adattati” (289), i “cavalli di ritorno” (285), “calco strutturale” (290), “calco semantico” (*ibid.*), “restringimento / allargamento semantico” (*ibid.*), “peggioramento / miglioramento semantico” (291), grafia (291), suffissi (*ibid.*), sintassi (291-92), formazione delle parole (292-93). La storia dei prestiti in italiano (293-305), dalla tarda antichità, al medioevo: lingue germaniche, francese antico, bizantino, islamismi; età moderna: spagnolo, portoghese, francese, inglese; età contemporanea: anglicismi, pseudoanglicismi, ispanismi, portoghese, tedesco, finnico, arabo, malese, hindi, giapponese; lingue antiche: latino (301-03), greco e formazione delle parole (303-04); ebraico (304-05), gli italianismi nel mondo (305-07).

12. Norma ed errori

Quanto all’aspetto normativo, come già anticipato a proposito della punteggiatura (§ 4), l’A. è in genere alquanto tradizionalista. “Nella lingua formale è bene evitare le concordanze a senso” (146), anche se avallate da “scrittori e poeti importantissimi da Dante [...] fino a Manzoni” (*ibid.*). L’avv. *assolutamente* è corretto solo nel significato positivo di ‘sì’, diversamente essendo ambiguo (133, 157).

Per l’A. è giudicato (condivisibilmente) “errato”, l’italiano popolare” o “dei semicolti” per es. *più migliore* (102); *smento* ‘smentisco’ “variante senza suffisso, non ammessa e decisamente appartenente al registro dei semicolti” (109).

Errore è anche quanto da lui etichettato come “substandard” (102): il *che* “indeclinato” (126), es. *L’uomo che gli hanno fatto la multa*, “caratterizza maggiormente la lingua substandard”; “oggi palesemente substandard e quindi evitato accuratamente nello scritto anche scolastico e giornalistico”; il “*che* polivalente” nelle “relative substandard”, es. *La borsa, che ho messo dentro i libri* (177).

E in genere anche l'uso marcato diatopicamente è giudicato errato: “su pressione dell'italiano centro-meridionale, si è molto ampliato l'uso substandard dell'imperfetto congiuntivo [...], anche nella comunicazione giornalistica e politica” (116), es. *Facesse quello che vuole*; “un'abitudine che va considerata regionale e substandard” (*ibid.*) è giudicato l'uso a Roma, in Toscana e in “gran parte dell'Italia settentrionale” di *me* e *te* come soggetto”, e “giustamente censurat[o] nell'uso scolastico” (*ibid.*), pur essendo diffuso “nella fiction italiana” (*ibid.*); “da considerare regionale” (*ibid.*) è pure l'uso meridionale del pronome allocutivo *voi* che “va evitato” (*ibid.*).

Ma per lui è errato anche l'uso non etimologico: “si dice (sbagliando) più spesso *islam* [...] *dépliant*, *càramel*, *cògnac*” (81); non diversamente sono giudicate non “corrette” (94) le forme analogiche che pure “circolano molto” (*ibid.*) come *disf-ava*, *bened-iamo*, *f-ando* (anziché *dis-faceva*, *bene-diciamo*, *fac-endo*).

In genere l'italiano dell'uso medio o neostandard è giudicato corretto: ammesso “nella lingua parlata e anche nello scritto informale” (112) è il “dativo etico” o “d'affetto” *mi sono visto un film*; idem l'imperfetto “della frase ipotetica dell'irrealtà nell'italiano colloquiale” (115) es. *se venivi prendevo una torta* (“sempre vietat[o] nelle grammatiche”: 174); *che cosa* “più formale e corretta” (125) di *che* o *cosa*.

Ma *gli* ‘le, a lei’ è “un'abitudine da evitare assolutamente in qualunque contesto” (121); “stigmatizzato anche a scuola” (*ibid.*); “In questo caso la resistenza della norma è molto forte e radicata” (*ibid.*); il “pur frequentissimo” “*ci* attualizzante” (122), es. *ci ho*, *c'ho* “è comunemente considerato da evitare, almeno nello scritto” (*ibid.*).

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Salvatore Claudio Sgroi, già ordinario di Linguistica generale all'Università di Catania, si è occupato di problemi teorici, storici e applicati della ricerca linguistica. Sostenitore di un approccio “laico” anche nell'ambito della educazione (meta)linguistica. Da ultimo autore di *Il Linguaggio di Papa Francesco* (Libreria Editrice Vaticana, 2016), *Gli Errori ovvero le Verità nascoste* (Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 2019), *Dal Coronavirus al Covid-19. Storia di un lessico virale* (Edizioni dell'Orso 2020), *Trittico sciasciano con “giallo”*. Quaquaraqà, mafia, pizzo (UTET-De Agostini Scuola 2021), *Saggi scelti di morfologia lessicale* (Il Calamo 2022), *Saggi di morfologia teorica e applicata* (Il Calamo 2022), *Il Papa è infallibile. Lo dice la grammatica* (Accademia della Crusca, in c. di st.), *La lingua italiana del terzo millennio tra regole norme ed errori* (UTET-De Agostini Scuola, in c. di st.)

Ciò che lasciamo, ciò che non vediamo: i rifiuti in Sicilia



di *Giuseppe Sorce*

Quante volte l'avete sentito dire, per quanto si possa fuggire lontano da un luogo, i tuoi problemi fuggiranno con te. Te li porterai appresso. Non è fuggire dai problemi ciò che li risolve. Ma, in questo come in altri casi, è vero anche il contrario. Fuggire alle volte è l'unica scelta che abbiamo. Sempre troppo poco si pensa che il luogo, in senso culturale oltre che meramente geografico, in cui viviamo è il principale fattore di molti malesseri, soprattutto sul piano esistenziale. Quante volte ci sentiamo frustrati, apatici, depressi, oppure sopraffatti, stressati, braccati. Spesso sono sensazioni e stati d'animo che l'ambiente in cui viviamo determina e che senza un cambio di quell'ambiente diventa dieci volte più difficile superare. Ma è vero anche il contrario, dicevamo.

Ci sono spettri che una volta che ci abitano non smettono più. Spettri che sì, arrivano dal luogo in cui si è nati e cresciuti ma che poi ci inseguono per sempre, un conto perenne aperto con ciò e con il dove eravamo, non per nostra scelta. Chi nasce e cresce in Sicilia lo sa. Chi nasce e cresce a Palermo lo sa bene, molto bene.

«Quando la fiumana di gente passa e si dissolve in migliaia di rivoli che corrono verso case sconosciute, ciò che rimane per le strade della città di Palermo è la consueta scia di carte e bottiglie vuote abbandonate come simbolo e testimonianza di un'umanità che si è mondata d'ogni peccato meno che d'uno: quello imperdonabile d'essere al mondo».

Così Tommaso India nel suo *Rifiuti* (2023, Amazon), sono scene del festino della Santuzza, ma credo che chi ci sia stato l'abbia capito subito. C'è in queste righe tutto il senso della Storia e del Tempo che come uno spettro abita Palermo e la sua gente. C'è tutto un sentimento dell'esistenza come un atto violento addolcito da una lenta ciclicità. È qualcosa che ritorna sempre diversa ma sempre uguale, come se la città fosse un'entità a sé rispetto a chi la abita ma che allo stesso tempo chi la abita fosse un'emanazione di sé stessa che si reincarna nelle generazioni. Un malinconico istinto di sopravvivenza che porta la città e il suo popolo da un angolo all'altro del globo senza dargli scampo.

È interessante proprio per questo il lavoro di India, un romanzo-parabola che racconta metaforicamente di come l'insondabile essere palermitano può condurre al «peccato imperdonabile di essere al mondo». L'emigrazione, la nostalgia, l'integrità e la condanna, la vita sociale come eterna e delicata lotta a non farsi mettere i piedi in testa, la disperazione e la gioia, l'autenticità che c'è nel marcio e le bugie dietro ciò che appare luminoso.

Seppur l'opera sia di fantasia, la verosimiglianza delle vicende, dei dialoghi, delle scene, è qualcosa da cui un lettore, soprattutto se concittadino dell'autore, difficilmente riuscirà a prendere le distanze. Se forse alle volte la qualità dei dialoghi pende troppo verso un eccessivo realismo che sacrifica una certa chiarezza nella rappresentazione delle dinamiche sottili fra i personaggi, le loro espressioni e reazioni, altre invece l'esigenza di usare soprannomi e modi di dire proprio li rende macchinosi. Ma, si sa, non è affatto semplice ricostruire scene di questo tipo perché la quantità di non detti, taciti riferimenti, certi codici di gesti ed espressioni, può risultare intraducibile a parole se si vuole mantenere un taglio quasi neorealista.

È interessante la scelta, forse di ispirazione biografica, di fare del protagonista un professore a contratto emigrato al nord che sceglie di lavorare in azienda e ritornare al sud tramite questa. È quella più umana, in tutti i sensi, la voce del protagonista, rivela una fase forse, una tipologia, un'espressione di un'esistenza che un po' tutti conosciamo o abbiamo conosciuto nella nostra vita. I paesaggi, le storie degli altri personaggi, gli antagonisti apparenti, fanno parte di ciò che è quel mondo incontrovertibile, crudo, sprezzante, che sonnecchia nell'orizzonte del tempo, quel mondo siciliano che è talmente radicato nelle anime e nei luoghi che pare esserne parte fondativa, peculiare, inscindibile. È uno tessuto geo-antropologico in cui alla fine anche il protagonista finisce per perdere la propria individualità.

Non c'è antropologia senza geografia e la geografia degli spazi industriali, gli agglomerati immersi nel niente, la vita comunitaria degli operai dell'azienda dopo il trasferimento, il caldo torrido, la solitudine, lo spaesamento, i magazzini, costituiscono un mondo senza soluzione di continuità dove l'arsura della terra è l'arsura delle coscienze.

Ai paesaggi, alle storie di questi personaggi, così iconici e familiari, si uniscono delle riflessioni amare del protagonista in cui l'autore ci proietta nella verticale drammaticità dell'esistenza di un siciliano/palermitano che mai è stato veramente libero da tale eredità culturale. L'abitudine, il senso di colpa, il riscatto senza pietà, la perenne subalternità, speranza e rassegnazione. Forse per un lettore di un altro spazio e un altro tempo, *Rifiuti* potrebbe essere una storia ambientata in un futuro distopico o in una tetra ucronia nel passato. E invece no.

E poi, ciò che dà il titolo al lavoro: i rifiuti. Questi sono un soggetto più che un oggetto. E lo sono nel romanzo come nelle vite dei siciliani. È la prima cosa che qualsiasi palermitano tipicamente nota

quando si trova all'estero, "le strade sono pulite", è un cliché lo so, ma è la verità. Ne notiamo l'assenza.

Dietro i rifiuti, dietro la "munnizza", si può costruire un paradigma antropocentrico. Non c'è altrove, come non c'è escapismo che tenga, al problema antropocentrico così come ai rifiuti.

Se il problema, soprattutto per i rifiuti chimici, radioattivi ecc., è globale, al sud Italia diventa anche sinonimo di corruzione e autolesionismo ambientale. Lo sappiamo tutti, lo vediamo, siamo i primi a voltarci dall'altra parte. È per questo che la storia di Tommaso India è così nuova senza esserlo, perché non c'è vergogna nel protagonista, non c'è un senso etico-morale che, chissà da dove, lo salva e ci salva. Potrebbe essere autofiction, potrebbe essere una parabola dark, potrebbe essere un semplice romanzo breve. È tutto questo ma è anche un resoconto amaro, a tratti dolce, di un mondo, una realtà, umana, troppo umana, nel cuore, nelle teste e nei corpi dei nostri luoghi.

Mostro una foto di una spiaggia della mia città qui mentre sono all'estero "che bello! Luccica tutta la spiaggia! Come mai?" – "quella è tutta plastica, sono tutti rifiuti quelli che vedi".

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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.

Quando l'antropologo è anche un poeta



Luigi M. Lombardi Satriani

Giochi d'amore e d'altro
Esercizi di realismo onirico

L'opera poetica
1956-2022

RUBETTINO

di Orietta Sorgi

L'amore e la morte, temi universali su cui si fonda rispettivamente l'inizio e la fine della vita, sono stati, fin dall'antichità, al centro dell'attività speculativa dell'uomo, fonte d'ispirazione delle arti e delle lettere e in generale di tutto il pensiero umanistico. In particolare l'antropologia culturale si è a lungo interrogata sull'opposizione vita/morte che, irresolubile nella prassi, viene traspunta sul piano del mito a garanzia dell'eternità. Un modo per sfuggire all'inesorabile scorrere del tempo.

Ma è la poesia come ricerca della parola che più di ogni altra espressione ha dato una risposta ai dilemmi cruciali dell'uomo, affidando all'amore quella capacità di andare oltre che lo rende invincibile. Così come Orazio considerava la poesia un monumento più duraturo del bronzo, *aere perennius*, destinato a sopravvivere a futura memoria. Eugenio Montale scriveva poesie «perché la vita è troppo corta». Lo ricorda Luigi Lombardi Satriani, uno dei più grandi antropologi italiani recentemente scomparso, in una nota introduttiva a una sua raccolta di versi. E aggiunge: «La poesia dilata il tempo e sconfigge in qualche modo la morte, oltrepassando la sua irrevocabilità e lo fa irrorando su figure care e scomparse, essenziale linfa vitale...».

In queste parole è racchiuso il progetto di vita dello studioso nel momento in cui affida ai versi il senso ultimo della prospettiva, quella capacità di proiettarsi nel futuro, nella convinzione che solo le parole possono dare un significato all'esistenza, rivestendole di una carica simbolica che la rende universale. Proprio come recita il Vangelo secondo Giovanni nel suo incipit: *In principio era il Verbo*, il logos, inteso come nume, potenza del sacro in grado di trasformare il *caos* in *cosmos*.

L'intera opera poetica di Lombardi Satriani (1936-2022) viene oggi presentata in un volume edito da Rubettino dal titolo *Giochi d'amore. Esercizi di realismo onirico*, che ha riunito le quattro raccolte di versi, sotto la cura della moglie Patrizia Mignozzetti Lombardi Satriani. Si tratta di componimenti scritti ad ampio raggio, dagli anni della giovinezza dello studioso fino al termine della sua vita: *Nostalgia di futuro. Poesie di amori* (1936-2013); *Evasione dei giorni* (2015); *Omnia vincit amor. Poetica dell'amore* (2017) e l'ultima inedita *Di cirri e primavera*. Sebbene disposti in senso cronologico, gli scritti non seguono un ritmo lineare e diacronico, ma si sviluppano attorno a motivi che ricorrono diffusamente in tutta l'opera, a volte in modo quasi ossessivo.

Il tema dominante è sempre l'amore, inteso come eros, pulsione vitale, l'unica forza in grado di sconfiggere la morte. L'amore è sviscerato in tutte le sue infinite sfaccettature, attrazione fisica verso l'altro sesso, ma anche dolore e struggimento, nostalgia verso qualcosa che non c'è più. Non è tanto l'amore l'antidoto contro lo scorrere inevitabile del tempo, quanto il canto d'amore, la poetica d'amore che attraverso un gioco di parole rende intramontabili sentimenti ed emozioni. Ma il verso evoca anche tutti quei ricordi che pian piano vengono alla luce rendendo il passato ancora vivo nel presente e accendendo una speranza nel futuro.

Il registro espressivo dell'antropologo-poeta è sempre autobiografico e segue un ritmo incalzante e a volte discontinuo, laddove la metrica delle strofe cede il passo alla narrazione in una sorta di poesia-racconto (vedi ad esempio *Curriculum vitae*). Una lunga storia di vita tradotta in versi, in cui riemerge costantemente la condizione dell'infanzia, già segnata in tenera età dal trauma della morte della madre, a soli ventotto anni, seguita da quella del padre Alfonso, dopo dieci anni. Il piccolo Luigi cresce in un piccolo paese della Calabria con la sorella Concettina, circondati dall'affetto di una famiglia allargata di tradizioni aristocratiche, in quella "casa di sotto" dove i due bambini colmeranno il proprio vuoto grazie alla presenza amorevole degli zii e dei cugini. Fra tutti lo zio paterno, Raffaele Lombardi Satriani, demologo di fama, autore di una *Storia delle tradizioni popolari calabresi*, resterà sempre una figura fondamentale nella formazione del giovane studioso. Poi il distacco dai luoghi d'origine e l'arrivo in città, a Napoli per motivi di studi, la vocazione antropologica e le prime indagini folkloriche con l'inseparabile amico e collega Mariano Meligrana, le diverse tappe della carriera accademica e l'impegno politico.

Un vissuto evocato costantemente in un andirivieni di ricordi, di flash che si accendono per poi spegnersi e tornare di nuovo, trasfigurato in un linguaggio metaforico che ferma il divenire del tempo e si estende a tutta la condizione esistenziale dell'uomo. In tutti i casi l'antropologia e la poetica

dialogano costantemente nell'autore e non sono mai disgiunte, a giudicare dai motivi ricorrenti della sua poetica che coincidono con gli interessi delle sue ricerche: la sacralità della famiglia, perno fondamentale della società tradizionale del Meridione d'Italia; l'attaccamento alle origini e alle antiche radici che ora si proiettano nel figlio Alfonso e nel nipotino Luigi; la ciclicità del tempo e dei ritmi stagionali e la ritualità del tempo festivo, del Natale e delle feste patronali del suo paese d'origine, San Costantino di Briatico.

Vi è uno struggimento che gradualmente cresce con l'approssimarsi della vecchiaia, verso cui non ci si rassegna anzi ci si ribella in un disperato bisogno di vivere, diventando sempre più forte nell'impotenza della malattia e nella malinconica desolazione dei ricoveri ospedalieri.

Un senso profondo di nostalgia che per certi versi ricorda il pessimismo cosmico della poetica leopardiana. Anche se, a dire il vero, il riferimento immediato della poesia di Lombardi Satriani è a Cesare Pavese de *La casa in collina* e dei *Paesi tuoi* soprattutto nel rimpianto di un'infanzia trascorsa in campagna in una dimensione quasi mitica destinata a disgregarsi nell'età adulta, quella della ragione e della vita in città in cui lo scrittore di S. Stefano Belbo prenderà coscienza del proprio destino di infelicità e sofferenza fino al tragico epilogo.

La verità è che gli antropologi in Italia, almeno quelli della generazione di Lombardi Satriani, hanno sempre frequentato, corteggiato e dialogato con la letteratura, restando fundamentalmente legati ad una formazione umanistica che ne ha caratterizzato la tradizione di studi, interessi tematici, modelli simbolici e stili di scrittura. Lombardi Satriani ha sempre ribadito la cifra umanistica dell'antropologia, intesa come esercizio di una "ininterrotta autobiografia", interrogazione esistenziale che declina il linguaggio dell'amore e del dolore in un afflato laicamente religioso.

A conclusione della sua missione l'antropologo-poeta dirà nel corso di un'intervista: «Io scrivo delle poesie, le ho sempre scritte, perché la poesia per me è una delle forme attraverso le quali si possono declinare i sentimenti universali dell'amore, del dolore e della nostalgia. Perché penso che noi non possiamo essere ingabbiati dalle parole ma le parole ci servono per trascendere la nostra realtà, per uscire fuori per poi ritornarvi dentro [...] Penso che l'antropologia non sia solo scienza, ma anche arte, letteratura. Considero il fare poesia una capacità di testimoniare una verità ancora più profonda» (intervista di Gianluca Martini, febbraio 2021). Altrove dirà: «Poesia è per me il bisogno di lasciare traccia di me, di come l'amore mi abbia sorretto la vita». Non è un caso infatti che l'ultimo messaggio d'amore sia contenuto nella lirica finale che porta il titolo del celebre romanzo di Leone Tolstoj, "Guerra e pace", una poesia che ha affidato alla pubblicazione su questa rivista come estremo lascito. Si tratta di un invito rivolto all'umanità, un invito alla pace e alla solidarietà fra i popoli, contro la stupidità e l'inutilità della guerra. Di una «guerra vanitosa [che] impone che si parli di sé, perché nella paura e nella devastazione si celebri il suo più vero trionfo...». Ma l'amore sopraggiunge alla fine come un raggio di luce sulle tenebre della guerra e sul senso di morte e annientamento che questa comporta.

Con questa speranza Lombardi Satriani prende congedo dalla vita, lasciando a noi questo intenso canzoniere unitamente ad un'eredità spirituale che è soprattutto testimonianza di una vita intera vissuta consapevolmente per trasmettere valori universali, nell'impegno di un magistero esercitato fino alla fine dei suoi giorni.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Orietta Sorgi, etnoantropologa, ha lavorato presso il Centro Regionale per il catalogo e la documentazione dei beni culturali, quale responsabile degli archivi sonori, audiovisivi, cartografici e fotogrammetrici. Dal 2003 al 2011 ha insegnato presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo nel corso di laurea in Beni Demoetnoantropologici. Tra le sue recenti pubblicazioni la cura dei volumi: *Mercati storici siciliani* (2006); *Sul filo del racconto. Gaspare Canino e Natale Meli nelle collezioni del Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino* (2011); *Gibellina e il Museo delle trame mediterranee* (2015); *La canzone siciliana a Palermo. Un'identità perduta* (2015); *Sicilia rurale. Memoria di una terra antica*, con Salvatore Silvano Nigro (2017).

La morte del giovenco. Il “Convito” a Roccavaldina



Roccavaldina, il Convito, 2000 (ph. Giangabriele Fiorentino)

di *Sergio Todesco*

Nel 2000, durante indagini sul campo condotte in un quinquennio con l'amico fotografo Giangabriele Fiorentino e volte alla conoscenza dei rituali festivi ancora in grado di testimoniare la persistenza di caratteri popolari e tradizionali in provincia di Messina, ho avuto modo di assistere a Roccavaldina, centro collinare del versante tirrenico, a un rito assai singolare e per certi versi unico – per quanto a mia conoscenza – nel panorama delle feste siciliane.

Nel triduo della prima settimana di agosto, dal venerdì alla domenica, si svolge con cadenza irregolare la cosiddetta *Festa del Convito* in onore di San Nicola di Bari, oggetto di culto in questo piccolo centro peloritano. Le origini della festa vanno certamente ascritte a una matrice orientale, come orientale è lo stesso santo cui essa è dedicata; pare che la consuetudine di banchettare pubblicamente consumando le carni di un giovenco sacrificato risalga a un evento salvifico la cui eziologia si ritrova analoga a quella presente in numerosi altri contesti rituali: una nave carica di cibo, in questo caso di riso, che giunge miracolosamente dalle estreme plaghe orientali a sfamare la popolazione colpita da una grande carestia, causata da una lunga siccità.

Già dalle fonti agiografiche il *dono* e la *generosità alimentare* risultano essere tra le caratteristiche salienti di San Nicola. Rimasto orfano in giovane età, Nicola utilizza in modo munifico le sostanze dei genitori per fare del bene: a esempio, salva dalla prostituzione tre giovani sorelle povere dotando loro nascostamente del denaro, rappresentato da sacchetti d'oro, necessario ad affrancarsi dalla loro condizione di penuria. A tale episodio possono forse essere ricondotti i “panuzzi”, pani votivi che ancora oggi in numerosi centri siciliani e calabresi, soprattutto nelle colonie greche come Contessa Entellina o Mezzojuso e in provincia di Messina a Gualtieri Sicaminò e nella stessa Roccavaldina,

vengono distribuiti ai fedeli, spesso lanciandoli dalla vara del santo in processione. Tali *panuzzi*, su alcuni dei quali vengono impressi sigilli con lettere greche (*'a bulla*), sono gelosamente custoditi nelle case e utilizzati in caso di malattie gravi, ovvero di richiesta di grazie speciali.

Altri tra i suoi innumerevoli miracoli colpiscono fortemente gli agiografi; Nicola salva da una tempesta un equipaggio ormai in fin di vita; convince i marinai di alcune navi di passaggio a privarsi di gran parte del proprio carico di grano, destinato all'imperatore, per fronteggiare la carestia che aveva colpito la sua provincia, e tuttavia le navi, giunte a destinazione, non mostrano alcun ammanco. Anche in tale episodio possono scorgersi adombrate credenze di tipo millenaristico che stanno alla base di culti presenti in ogni tempo nelle culture alieutiche di tutto il pianeta (due esempi per tutti: la leggenda del Vascelluzzo a Messina e i *Cargo Cults* in Melanesia).

Un'altra tradizione locale, analoga al mito fondativo del Convito, conferma tale particolare attitudine del santo. A Gioiosa Guardia (centro risalente al XIV secolo, abbandonato dalla popolazione tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX per una serie di rovinose congiunture, terremoto e carestia, e trasferito sul litorale divenuto poi Gioiosa Marea) San Nicola soppianta il precedente patrono San Giovanni Battista secondo i meccanismi del più tipico "trapasso di patrocinio sacrale" più volte registrato in Sicilia. Essendo il paese afflitto da una grave carestia, venne improvvisamente avvistata sul litorale una nave a vela, dalla quale un misterioso Capitano ordinò ai suoi marinai di scaricare a terra molti sacchi ricolmi di grano, e alle suppliche degli abitanti di vender loro le derrate, con grande loro sorpresa si videro consegnare gratuitamente tutto il grano. Ciò fatto il Capitano fece salpare la nave senza abbandonarsi alle manifestazioni di riconoscenza dei paesani. Se non che, recatosi dopo qualche tempo a Bari un gioiosano vide in una chiesa l'effigie di San Nicola di Bari e si accorse che essa somigliava in modo impressionante al Capitano benefattore. Detto fatto, il santo barese spodestò il Battista, segnando in qualche modo il trapasso da una comunità dedita all'agricoltura a una proiettata verso un destino marinaro.

Tanto la cifra agiografica del Santo, dunque, quanto le svariate tradizioni che attorno al suo culto sono venute elaborandosi nel corso dei secoli mostrano come una delle manifestazioni della sua santità sia consistita nell'elemento del *dono* (gratuito come tutti i doni) a beneficio di singoli o di intere comunità. San Nicola ha cioè declinato uno dei tratti della propria santità *donando*, e il suo dono ha sempre sortito effetti benefici sulla condizione esistenziale dei destinatari.

La leggenda circolante a Roccavaldina colloca nel XIV secolo il miracolo avvenuto per numinosa intercessione di Nicola che valse a salvare la comunità dall'inedia. Gli abitanti, che – stretti dalla morsa della fame – avevano organizzato una processione con il quadro del Santo, videro giungere dal mare un bastimento il cui comandante consegnò un messaggio (*Alla gente di Rocca*) dischiudendo loro il prezioso carico della nave, una grande quantità di sacchi contenenti riso, valevoli a sfamare tutte le famiglie del luogo. Da qui, ad attribuire al santo l'inaspettato dono il passo fu breve e naturale, come consequenziale dovette apparire l'obbligo di sacrificargli un animale (secondo la tradizione un vitello, *u giovencu*, trovato nelle plaghe taorminesi, indizio non banale di una frequentazione delle comunità tirreniche con l'areale ionico) impegnandosi a rinnovare ritualmente tanto il sacrificio stesso quanto il momento catartico della consumazione di cibo che aveva consentito la salvezza della comunità.

Il giovenco dunque, bendato e addobbato con nastri rossi, venne condotto in processione per tutto il paese e quindi sacrificato *coram populo* in onore del Santo. Le sue carni, lessate e mescolate a riso cotto senza sale nel loro brodo, vennero consumate in un palingenetico *Convito* pubblico, nel quale i ricchi si fecero vivandieri dei poveri, servendo loro il cibo approntato.

In realtà non dovette essere l'intera comunità a subire gli effetti della carestia, ma solo i ceti meno abbienti di essa. I ricchi, come i ricchi di ogni tempo, avranno potuto contare sulle risorse alimentari accumulate nei propri depositi, risorse che essi erano forse riluttanti a condividere con i poveri. Starebbe a dimostrare tale ipotesi la vulgata popolare secondo la quale, certamente impressionati dal miracolo compiuto da San Nicola, proprio i ricchi si sarebbero fatti promotori di organizzare e perpetuare ritualmente l'evento attraverso il sacrificio animale e divenendo essi stessi "servitori" dei poveri durante la somministrazione del riso e delle carni che sostanziosamente il Convito. Anche in questo

caso, per inciso, rimane dimostrato come un fatto mitico e i suoi sviluppi giovino a sanare simbolicamente contraddizioni reali del mondo reale.

Ancora oggi dunque a perpetua memoria si rinnova l'evento. Il venerdì è il momento della processione rituale e del sacrificio. Il giovenco da immolare viene portato in Piazza Umberto I. Quivi, alla presenza della folta rappresentanza comunitaria, l'animale viene bendato e addobbato con nastri rossi come gli animali sacrificali nell'antica Grecia, quindi prende avvio lungo le strade del paese la processione che lo vede avanzare trattenuto con delle corde, accompagnato e seguito da grande concorso di fedeli e dalla banda musicale cittadina.

Il percorso rituale, che a tratti evoca la festa di San Firmino a Pamplona per le improvvise giravolte dell'animale bendato lungo le strette vie del paese, si snoda per entro un articolato circuito che comprende i luoghi deputati del Castello, della Chiesa Madre e del magazzino-palmento di fronte al cui ingresso, dopo essere stato solennemente benedetto dal Parroco che ha accompagnato la processione, il giovenco conclude il suo girovagare e viene immolato.

L'uccisione dell'animale, un tempo portata a compimento a mezzo di un'acuminata lama che recideva la giugulare della vittima, avviene oggi mediante il dispositivo a pistola utilizzato per la macellazione dei bovini. Il pubblico assiste con sentimenti contrastanti di trepidazione, paura, eccitazione e compassione a tale rito cruento e crudele; ciò che colpisce in particolare, oltre il clima in parte desacralizzato e mondano dell'evento, è la curiosità mostrata dai più nel seguire minuziosamente tutti i momenti dell'agonia dell'animale e le fasi del suo successivo smembramento. Pare quasi che dalla contemplazione un po' morbosa della morte gli astanti ritengano di ricavare una chiave che consenta loro di decifrare i misteri della vita.

Il giorno successivo è dedicato alla preparazione del *pasto sacro*. Il corpo del giovenco, dopo la sua uccisione decapitato, era stato messo a sgocciolare all'interno del frantoio. Dopo lo sgocciolamento, le sue carni vengono tagliate a pezzi e lessate e nel loro brodo, senza sale a mo' di sacrificio, si procede alla cottura del riso che insieme alla carne costituirà il cibo del Convito destinato a concludere il ciclo festivo. I lacerti vengono così posti all'interno di grandi *quadare* per essere cotti insieme al riso. La cottura si prolunga per tutta la notte.

La domenica, giorno conclusivo della festa, è il momento del Convito vero e proprio, anche qui segnato da una processione, quella dei *vivandieri* (coloro che hanno preparato il pasto) e delle *inservienti* (coloro che dovranno distribuirlo ai commensali costituiti dall'intera comunità), che partendo da Piazza Umberto I raggiungono la Chiesa Madre per partecipare alla Messa.

Durante la Celebrazione vengono benedetti dei *panuzzi*, segni di una delle caratteristiche di San Nicola, i quali saranno in seguito distribuiti alla folla. Alla fine della celebrazione vivandieri e inservienti escono dalla chiesa per recarsi al palmento entro cui hanno avuto luogo tanto il sacrificio animale quanto la sua trasformazione in cibo. Le caldaie contenenti le vivande vengono così condotte anch'esse in processione, mentre un'analoga processione con la statua di San Nicola prende l'avvio dalla Chiesa Madre. L'incontro tra i due cortei ne determina la fusione, che vede quindi avanzare vivandieri e inservienti, seguiti dalla Statua di San Nicola, dalla Banda e dalla comunità intera che dovrà consumare nel Convito l'animale sacrificato al santo. Quest'ultimo, in effigie, sovrintende alla consumazione, poiché una volta che il corteo giunge nello slargo esterno al Castello sede del Convito la sua statua viene collocata sotto la grande torre, rimanendo da *convitato di legno* a presenziare al rito presso le tavole nel frattempo predisposte ad ospitare i *convitati* in carne e ossa. Finito il Convito San Nicola rientra in chiesa, e da lì nel pomeriggio torna a uscire per un ulteriore percorso processionale, ormai rientrante nell'ordinaria prassi liturgica.

Il rito, che anche agli attuali livelli di consapevolezza mostrati dall'intera comunità intende presentificare un evento avvenuto *in illo tempore*, in un tempo divenuto mitico e per ciò fondante e garante di *tutti* i tempi ad esso successivi, deve svolgersi secondo tradizione con una cadenza che pur non essendo prefissata deve rispettare alcune regole: tra un Convito e il successivo non devono trascorrere meno di cinque né più di cinquant'anni. E in effetti le date dello svolgimento del rito che si conoscono negli ultimi due secoli e mezzo hanno rispettato tali parametri. Secondo i dati circolanti in paese il Convito si è svolto negli anni 1780, 1825, 1845, 1880, 1895, 1912, 1933, 1953, 1969,

1980, 1986, 1991, 2000, 2011. La mancanza di date antecedenti a quella settecentesca depone per un'origine del rito assai più tarda di quella indicata dalla tradizione.

Numerosi studi demografici (uno per tutti quello di D'Amico, 1986) hanno mostrato come proprio nella seconda metà del '700 Messina e la sua provincia fossero state colpite da una grave carestia, e non è improbabile che proprio in tale periodo la congiuntura storica abbia sortito anche una serie di narrazioni popolari volte a risolvere sul piano simbolico quella che era una difficile crisi sociale.

Al di là della sua crudezza, la festa del Convito di Roccavaldina ci consente di sorprendere *in vivo* un rito assai arcaico in cui sono ancora abbastanza leggibili, oltre alla ovvia ostentazione di un forte elemento di identità civica da parte della comunità locale, più profondi motivi antropologicamente rilevanti quali la consumazione comunitaria di un pasto – che per la configurazione assunta e per la cadenza irregolare riveste anche la funzione di una consumazione rituale di scorte, con implicite valenze millenaristiche e palinogenetiche – e il rito esorcistico di espulsione simbolica del male attraverso la distruzione, e la contraddittoria introiezione a fini nutritivi, di una vittima sacrificale sulla quale vien fatto convergere convenzionalmente tutto il peso del negativo quotidiano, la cui mancata plasmazione culturale da parte della comunità rischierebbe di scardinare gli assetti socio-esistenziali di quest'ultima: un rito arcaico e crudele, insomma, ancora fortemente partecipato agli inizi del terzo millennio, e al contempo potente atto purificatorio che si dispiega nel teatro globale in cui l'intero paese si trasforma.

Il tema del capro espiatorio non è nuovo nella storia delle religioni. A esso ha dedicato un saggio apparso nel 1982 l'antropologo francese, René Girard, delineando in modo definitivo i meccanismi della persecuzione e del sacrificio, temi ai quali egli aveva già dedicato opere precedenti. *Il capro espiatorio*, questo il titolo del libro, ci mostra come esista da sempre un meccanismo che consente ad alcuni gruppi umani di consolidare una propria rappresentazione del mondo, sottraendola alla fragilità cui ogni rappresentazione del mondo va soggetta, e soprattutto occultando – di tale concezione – l'autentica natura, quasi sempre caratterizzata da aggressività, volontà di dominio e gruppopocentrismo.

Il capro espiatorio è un animale, ma può essere anche una persona, che paga per colpe che sono di altri. Egli viene pertanto emarginato, stigmatizzato, sacrificato e a volte anche ucciso, venendo a lui addossate responsabilità che non gli sono proprie. In tale meccanismo, che giova a mantenere il gruppo in una condizione di (precaro) equilibrio, la pratica del capro espiatorio mette in moto dinamiche incentrate sul sacrificio, sulla dialettica vittima-carnefice, sulla sofferenza e il dolore.

È un dato ormai acquisito dalla letteratura sull'argomento che il sacrificio sia una struttura fondativa nella storia degli uomini in società. Sono in particolare da evidenziare due diverse concezioni del rito sacrificale, quella che assume l'animale come capro espiatorio – e in questo caso il meccanismo posto in essere si concretizza in una *espulsione* – e quella che vede nell'animale un'entità commestibile, e in tal caso il meccanismo attivato prevede un *inglobamento* di esso.

Come si è visto, il Convito di Roccavaldina contiene entrambe le dimensioni dell'espulsione e dell'inglobamento, che si susseguono secondo un preciso ordine temporale e rituale. Nella prima fase, quella che segue il momento processionale, il ruolo dell'animale è quello di costituirsi quale sostituto simbolico dell'uomo, alla stregua dei sacrifici animali descritti nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Se l'animale è una sorta di doppio dell'essere umano, e quasi una sua proiezione, il sacrificio ha carattere espiatorio, di purificazione, o anche di esorcismo, di espulsione di una qualche negatività che insidia il corpo sociale. In una tale prospettiva René Girard (*La violenza e il sacro*) legge il sacrificio come fenomeno unitario che permette di canalizzare la violenza individuale in un atto di violenza collettiva esercitata appunto nei confronti di un capro espiatorio.

Nella seconda fase il sacrificio animale si presenta come tecnica di introiezione di una realtà totemica – l'animale in questo caso si fa mezzo di comunicazione tra la comunità e i propri *Lares* o l'entità numinosa cui il pasto è dedicato – atta a garantire il mantenimento di un ordine sociale basato sulla condivisione di un pasto comunitario, quella che potrebbe definirsi un'*agàpe*. Se nel primo caso l'animale viene dunque sacrificato in quanto *doppio*, sostitutivo della persona, questa seconda tipologia sacrificale rientra viceversa nella categoria dell'inglobamento e non dell'espulsione.

Il pasto si fa *dono*, e la ripartizione delle carni dell'animale ucciso ripristina un circuito dialogico tra un commensale trascendente (San Nicola, che partecipa in effigie al Convito) e commensali umani (la comunità intera). La finalità di questa fase "terminale" del rito non è quella di espellere il male che si è accumulato all'interno della comunità ma di far sì che questa si confermi nella strutturazione del proprio universo, nella congruità dei propri orizzonti simbolici.

La consumazione delle scorte è al contempo una ripartizione delle risorse disponibili, oltre che un meccanismo incentrato sul dono (cifra costitutiva del Santo) che dà luogo alla circolazione e allo scambio simbolico dei beni. La circostanza infine che secondo gli informatori tanto i vivandieri quanto le inservienti di oggi stiano a rappresentare i ricchi di ieri, i quali – convertiti – decidono di servire i poveri riscattandoli *una tantum* dalla loro miseria, rende la cerimonia del Convito una strategia atta a garantire una periodica, ancorché simbolica, pacificazione sociale.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Riferimenti bibliografici

- Abate V., *Convito. Coesistenza di due riti*, Roccavaldina, 1989.
- Bacci M., *San Nicola. Il grande taumaturgo*, Bari, Laterza, 2009.
- Boesch Gajano S., *La santità*, Bari, Editori Laterza, 1999.
- Bonanzinga S., Giallombardo F., *Il cibo per via. Paesaggi alimentari in Sicilia*, Materiali e ricerche dell'Atlante Linguistico della Sicilia, n. 29, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 2011.
- D'Amico D., *La carestia del 1763- '64 a Messina: primi risultati di un'indagine demografica*, in *La Sicilia nel Settecento*, 2 voll., Messina 1986.
- Del Re N., v. *Nicola*, in "Bibliotheca Sanctorum", vol. IX, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1967: 924-927.
- Fiorentino G., Todesco S., *In forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, Messina, Skriba, 2003.
- Giallombardo F., *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 2003.
- Giallombardo F., *La festa di San Giuseppe in Sicilia. Figure dell'alternanza e liturgie alimentari*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2006.
- Girard, R., *Il sacrificio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004.
- Girard, R., *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi Editore, 1987.
- Da Varazze J., *Legenda Aurea*, Torino, Einaudi, 1995 (*San Nicola*: 26-33).
- Jones Ch. W., *San Nicola. Biografia di una leggenda*, Bari, Laterza, 1983.
- Lavermicocca N. (Ed), *Il segno del culto. San Nicola: arte, iconografia e religiosità popolare*, Bari, Edipuglia, 1987.
- Niola M., *I Santi patroni*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Pitrè G., *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo, Pedone-Lauriel, 1881.
- Pitrè G., *Studi di leggende popolari in Sicilia e nuova raccolta di leggende siciliane*, Torino, Carlo Clausen, 1904.
- Todesco S., *Il grano e la manna. San Nicola di Bari nelle tradizioni popolari siciliane*, in C. Micalizzi e D. Macris (Eds), *San Nicola nel Valdemone tra memoria e devozione: Atti del Convegno di Studi*, Messina, Comunità Ellenica dello Stretto, 2011, poi in S. Todesco, *L'immaginario rappresentato: Orizzonti rituali, mitologie, narrazioni*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021: 147-164.
- Tortorelli R., *Le fonti agiografiche su santa Marina di Antiochia e san Nicola di Myra e il culto dei due santi nel Mezzogiorno d'Italia*, in "Spolia. Journal of medieval studies", rivista telematica sorta per iniziativa di un gruppo di studiosi all'interno dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" (<http://www.spolia.it/>).
- Uccello A., *Pani e dolci di Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1976.

Sergio Todesco, laureato in Filosofia, si è poi dedicato agli studi antropologici. Ha diretto la Sezione Antropologica della Soprintendenza di Messina, il Museo Regionale "Giuseppe Cocchiara", il Parco Archeologico dei Nebrodi Occidentali, la Biblioteca Regionale di Messina. Ha svolto attività di docenza universitaria nelle discipline demo-etno-antropologiche e museografiche. Ha al suo attivo numerose

pubblicazioni, tra le quali *Teatro mobile. Le feste di Mezz'agosto a Messina*, 1991; *Atlante dei Beni Etno-antropologici eoliani*, 1995; *IconaeMessanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; *In forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina*, 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI secolo*, 2011; *Matrimoni. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014; *Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo*, 2016; *Angoli di mondo*, 2020; *L'immaginario rappresentato. Orizzonti rituali, mitologie, narrazioni* (2021).

La lezione profetica di Elias Canetti

Comunicazione, Istituzioni, Mutamento Sociale

Salvatore Costantino

IL MONDO SENZA TESTA

Rileggendo Elias Canetti



FrancoAngeli

di *Francesco Virga*

L'interpretazione dell'opera di Canetti proposta da Salvatore Costantino nel saggio intitolato *Il mondo senza testa. Rileggendo Elia Canetti* (Franco Angeli 2021) merita particolare attenzione. L'autore è un sociologo che ha insegnato all'Università di Palermo per tanti anni, occupandosi della Sicilia e del Mezzogiorno, di criminalità organizzata, di burocrazia e corruzione.

Ricordo, con particolare affetto, una sua pubblicazione di vent'anni fa su un Danilo Dolci [1] liberato dalle letture agiografiche che in quel tempo si facevano intorno all'opera dell'anomalo sociologo triestino trapiantato a Partinico. Costantino, allora, riuscì ad organizzare un bel seminario allo Steri di Palermo coinvolgendo anche studiosi di fama internazionale. Particolarmente prezioso risultò, in quell'occasione, l'intervento del sociologo norvegese Johan Galtung [2], collaboratore critico del Dolci fin dai primi anni sessanta del secolo scorso.

Ormai libero da vincoli accademici, Salvatore torna ad occuparsi di Elias Canetti (1905-1994), a cui aveva già dedicato un libro nel 1998 [3]. Costantino sa che Canetti è un *classico* del 900 e, per dirla con Calvino, un testo classico è un libro che «non ha mai finito di dire quel che ha da dire. [...]. I classici sono libri che quanto più si crede di conoscerli per sentito dire, tanto più quando si leggono davvero si trovano nuovi, inaspettati, inediti» [4].

Il sociologo palermitano ha scritto un saggio documentatissimo su un autore complesso, confrontandosi con i suoi maggiori critici citati e puntualmente indicati nella ricca bibliografia che correda il suo libro. Costantino, in questo suo ultimo lavoro, è riuscito a vedere nell'opera di Canetti, aldilà del suo noto e indiscutibile valore letterario, una straordinaria analisi della società mitteleuropea degli anni trenta che anticipa molti temi e problemi del nostro drammatico presente. E questo ci sembra il suo maggior merito.

“Un mondo senza testa”

L'analisi dell'opera del grande scrittore di lingua tedesca prende le mosse da un suo libro pubblicato nel 1935 con il titolo *Die Blendung*, corrispondente al nostro *accecamiento*. Ma l'editore italiano di Canetti ha preferito dargli il titolo *Auto da fé*, anche per via del protagonista del libro, il sinologo Peter Kien che, specializzatosi nei suoi studi linguistici, si isola dal mondo che sfugge sempre di più alla sua comprensione lasciandosi bruciare insieme ai suoi libri. Secondo Costantino *accecamiento* o *abbacinamento* costituiscono, oltre il nucleo centrale dell'opera di Canetti, il tratto caratteristico del nostro tempo globalizzato in cui regnano irresponsabilità e rassegnata passività:

«Ormai è da lungo tempo acquisito il fatto che il mondo in cui viviamo è ecologicamente insostenibile [...]. Il genere umano ha sottoposto la terra a un esperimento non controllato di dimensioni gigantesche. [...]. Il futuro sembra passare in modo sistematico dalla dimensione dell'inconoscibilità e dell'incertezza a quella della irreversibilità» [5].

Negli stessi giorni del 1935 in cui vede la luce *Auto da fé*, Edmund Husserl tiene, a Praga e a Vienna, due conferenze sulla crisi della civiltà europea. Husserl individua in Galilei e in Cartesio le prime radici della crisi perché proprio con loro si afferma la tendenza alla specializzazione delle scienze umane che perdono la visione d'insieme delle cose. Particolarmente felice appare, da questo punto di vista, la celebre affermazione di Canetti: «Gli uomini non hanno mai saputo così poco di sé quanto in questa epoca della psicologia» [6]

Sembra che la lettura delle *Metamorfosi* di Kafka sia stata una delle molle a spingere Canetti a concepire il suo libro. Da Kafka, infatti, il nostro autore ha appreso l'arte di mordere e pungere con le parole:

«Bisognerebbe leggere [...] soltanto i libri che mordono e pungono. Se il libro che leggiamo non ci sveglia con un pugno sul cranio, a che serve leggerlo? [...] noi abbiamo bisogno di libri che agiscano su di noi come

una disgrazia che ci fa molto male, come la morte di uno che era più caro di noi stessi [...], un libro deve essere la scure per il mare gelato dentro di noi» [7].

Lo stesso Canetti spiega così la genesi della sua opera:

«Un giorno mi venne in mente che il mondo non si può più raffigurare come nei romanzi di un tempo, [...], *il mondo era andato in pezzi*, e solo se si aveva il coraggio di mostrarlo nella sua frammentazione era ancora possibile dare ad esso un'immagine veritiera» [8].

Liberare gli uomini dalla paura

Canetti è seriamente convinto che *il mondo senza testa* in cui ci ritroviamo oggi rischia di condurre il genere umano all'autodistruzione. Anche per questo è necessario tenere viva la «missione etica dello scrittore» che non può lasciarsi travolgere dal caos e deve contrapporre alla rassegnazione «la forza impetuosa della speranza».

Lo scrittore, secondo Canetti, deve essere innanzitutto «custode delle metamorfosi»; a tal fine egli deve innanzitutto fare propria l'eredità letteraria dell'intero genere umano:

«solo oggi ci rendiamo conto di questa ricchezza, dal momento che sono state decifrate le scritture di quasi tutte le antiche civiltà. Ancora fino al secolo scorso, chiunque [...] si sarebbe attenuto a due libri fondamentali: le *Metamorfosi* di Ovidio, che si presenta come una raccolta pressoché sistematica di tutte le metamorfosi fino allora conosciute nella mitologia, e uno più antico, l'*Odissea*, dove si narrano le avventurose metamorfosi di un uomo chiamato appunto Odisseo. Esse raggiungono il loro apice quando egli torna a casa nelle vesti di un mendicante, l'uomo più misero che si possa immaginare, e qui la simulazione è talmente perfetta che mai scrittore posteriore l'ha eguagliata e men che meno superata» [9].

Nel mito e nelle grandi opere letterarie del passato lo scrittore apprende le prime forme di metamorfosi:

«Ma egli non vale nulla se non l'applica incessantemente al mondo che lo circonda. [...]. Non può essere compito dello scrittore lasciare l'umanità in balia della morte. Apprenderà con sgomento che la morte sta assumendo in molti uomini un potere crescente. Anche se dovesse apparire a tutti un'impresa disperata, egli a questo si ribellerà [...]. Sarà suo vanto opporre resistenza ai banditori del nulla, che sempre più numerosi allignano tra i letterati» [10].

Canetti non ama la retorica e il buonismo. Anche per questo i suoi principali punti di riferimento sono autori noti anche per il loro crudo realismo. Uno di questi è Tomas Hobbes, il filosofo inglese del XVII secolo:

«Io credo di aver trovato in lui (Hobbes) la radice spirituale di ciò contro cui voglio più di tutto combattere. Fra tutti i pensatori che conosco, è l'unico che non maschera il potere, il suo peso, la sua posizione centrale in ogni comportamento umano, ma neanche lo esalta, lo lascia semplicemente dov'è [...]. Accanto a lui, Rousseau sembra un chiacchierone puerile. [...]. Dopo Hobbes, occuparsi di Machiavelli ha soltanto un interesse storico [...]. Dopo avere lavorato seriamente sul *Leviatano*, so che includerò questo libro nella mia *Bibbia ideale*. [...]. Di questa *Bibbia* non faranno parte né il *Principe* di Machiavelli né il *Contratto Sociale* di Rousseau» [11].

Insomma Canetti ammira in Hobbes la sua straordinaria capacità di osservare la realtà «senza falsificarla né abbellirla», individuando nel sentimento della Paura il fondamento primo di ogni forma di potere. Paradossalmente poi lo stesso Hobbes pensa di riuscire a liberare gli uomini dalla paura attraverso la stessa paura. Riconoscere, infatti, che *homo homini lupus* diventa per il filosofo inglese

un modo per far accettare a tutti il potere dello Stato, il *Leviatano* che, limitando la libertà dei singoli individui, impedisce agli uomini di sbranarsi tra loro.

Non appare casuale che anche Hans Jonas abbia ripreso e sostenuto questa tesi affermando recentemente che «Solo la paura ci salverà» [12].

Lo scrittore contro il suo tempo

Canetti, nel prendere coscienza della piega presa dalla storia intorno agli anni trenta del 900, radicalizza la sua posizione fino ad invocare una *opposizione generale contro tutto il suo tempo*: non solamente contro uno o più aspetti particolari, ma bensì contro *l'immagine comprensiva e unitaria che lui solo è riuscito a farsene*.

Canetti insiste nell'invocare una opposizione "a voce alta" e, a questo punto, trova un alleato prezioso in Karl Kraus, «la persona incomparabilmente più viva che la Vienna d'allora potesse offrire». Le straordinarie capacità comunicative dello scrittore austriaco vengono descritte così da Canetti in *La coscienza delle parole*: «Egli era l'esatto opposto di tutti gli scrittori – l'enorme maggioranza degli scrittori che ungono di miele la bocca degli uomini per esserne amati e apprezzati».

Pur assumendo la forma della ricerca disperata, Canetti non smarrisce mai la fiducia nella scrittura e nella possibilità che gli uomini possano riuscire a comunicare e comprendersi tra di loro attraverso la lingua. Ma, a tal fine, è necessario che si abbia consapevolezza dei condizionamenti pesanti che il Potere esercita sul linguaggio umano. A tale consapevolezza Canetti arriva anche tramite K. Kraus, come riconosce apertamente in una pagina di *Potere e sopravvivenza*:

«K. Kraus mi ha aperto le orecchie, e nessuno avrebbe saputo farlo come lui. [...]. Grazie a lui cominciai a capire che ciascun uomo ha una sua fisionomia linguistica con cui si stacca da tutti gli altri. Compresi che gli uomini si parlano, sì, gli uni con gli altri, ma non si capiscono, che le loro parole sono colpi che rimbalzano sulle parole altrui; che non vi è illusione più grande della convinzione che il linguaggio sia un mezzo di comunicazione fra gli uomini. Si parla [...] si continua a parlare [...] si grida [...] le grida balzano qua e là come palle, colpiscono, ricadono sul suolo. Di rado qualcosa penetra negli altri, e quando accade è qualcosa di distorto» [13].

Le stesse parole comuni usate frequentemente, le stesse frasi ripetute centomila volte – tutte condizionate, se non plasmate dalle strutture del potere – vengono intese in maniera diversa perché il linguaggio umano, secondo Canetti, è una macchina infernale produttiva di disuguaglianza e sottomissione. Notevole appare a questo punto la somiglianza tra Canetti e Pirandello e Costantino non manca di notarlo.

“Massa e potere” tra Adorno e Canetti

Massa e potere occupa un posto centrale tra le opere di Canetti, fra tutte forse la più ricca di spunti socio-antropologici dello scrittore tedesco. Non a caso Costantino gli dedica un intero capitolo soffermandosi particolarmente sull'intervista radiofonica che, nel 1962, gli fece T. W. Adorno. Il quale non poteva restare indifferente di fronte a un libro come quello di Canetti anche perché, pur utilizzando un metodo di analisi diverso dal suo, nelle sue ricerche sociologiche, condotte insieme ad Horkheimer ed altri della scuola di Francoforte, si era occupato di problemi simili.

Massa e potere è stato definito «il libro di studio dell'uomo e della società più duro e più ricco di idee» [14] del 900. In quest'opera Canetti, combinando materiali tratti da discipline diverse (storia, letteratura, antropologia, etologia, psicologia, filosofia, ecc), arriva a cogliere e rappresentare il potere nella sua intima essenza. Gli stessi saperi umani, divisi e arbitrariamente separati e cristallizzati tra loro servono solo ad assoggettare di più gli uomini. Particolarmente duro il suo affondo contro gli storici schierati sempre dalla parte dei vincitori e del potere:

«Odio il rispetto degli storici per qualsiasi cosa, per il solo fatto che è accaduta, i loro metri falsati, postumi, la loro impotenza che striscia dinanzi a ogni forma di potere. Questi cortigiani, questi adulatori, questi giuristi sempre interessati. [...]. La storia scritta, che con i suoi modi impertinenti assume le difese di tutto, rende ancora più disperata la situazione comunque disperata dell'umanità dinnanzi a tutte le tradizioni menzognere. [...]. Non c'è passato, per ripugnante e odioso che sia, dal quale un qualsiasi storico non ricavi l'immagine di un qualsiasi futuro. Le loro prediche, a quanto essi credono, consistono di antichi fatti, le loro profezie sono già confermate prima di potersi avverare» [15].

Canetti, infine, intravede nella scomparsa di alcune specie animali un segnale della possibile scomparsa dell'uomo: «Ogni specie animale che muore rende meno probabile che noi si continui a vivere» [16]. Costantino, dopo aver notato che l'intera opera di Canetti è una forma di resistenza al potere e alla tirannia della morte, chiude il suo libro citando una celebre pagina de *La lingua salvata* in cui lo scrittore, ricordando la morte della madre, individua nella scrittura uno dei principali strumenti di resistenza alla morte.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Note

[1] Aa. Vv. (a cura di S. Costantino), *Raccontare Danilo Dolci. L'immaginazione sociologica. Il sottosviluppo. La costruzione della società civile*, Istituto Gramsci Siciliano-Editori Riuniti, Roma 2003.

[2] Costantino, nell'introdurre i lavori, tenne a precisare che Galtung accolse l'invito a partecipare al Convegno a condizione che si evitasse di trasformare Dolci in un santino,

[3] Aa. Vv. (a cura di S. Costantino), *Ragionamenti su Elias Canetti. Un colloquio palermitano*, Franco Angeli, Milano 1998.

[4] Calvino I. *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991: 13-15.

[5] Costantino (2021): 46

[6] E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972* – Traduzione di Furio Jesi, Bompiani, cit. da Costantino: 76.

[7] Kafka F., *Lettera a Oskar Pollak*, citata da Costantino: 36.

[8] Canetti E., *La coscienza delle parole* (1976 I ed. tedesca); la traduzione italiana si trova ora in *Opere* (1973-1987), Bompiani, Milano 1993.

[9] Canetti, *La coscienza delle parole*, op. cit. da Costantino: 138

[10] Ivi:139

[11] Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit. da Costantino: 59-60

[12] Jonas H. cit. da Costantino: 52.

[13] E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 1974: 46-47

[14] Peter Sloterdijk cit. da Costantino:188

[15] Ivi:191

[16] Ivi: 190

Francesco Virga, laureato in storia e filosofia con una tesi su Antonio Gramsci nel 1975, fino al 1977 lavora con Danilo Dolci nel Centro Studi e Iniziative di Partinico. Successivamente insegna Italiano nelle scuole medie della provincia di Palermo. Nel 1978 crea il Centro Studi e Iniziative di Marineo che continua ad animare anche attraverso un blog. È stato redattore delle riviste «Città Nuove», «Segno» e «Nuova Busambra». Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Il concetto di egemonia in Gramsci* (1979); *I beni culturali a Marineo* (1981); *I mafiosi come mediatori politici* (1986); *Cosa è poesia?* (1995); *Leonardo Sciascia è ancora vivo* (1999); *Pier Paolo Pasolini corsaro* (2004); *Giacomo Giardina, bosco e versi* (2006); *Poesia e storia in Tutti dicono Germania Germania, di Stefano Vilaro* (2010); *Lingua e potere in Pier Paolo Pasolini* (2011); *Danilo Dolci quando giocava solo. Il sistema di potere clientelare-mafioso dagli anni cinquanta ai nostri giorni* (2012); *Giuseppe Giovanni Battaglia, un poeta corsaro*, in Aa. Vv. *Laicità e religiosità nell'opera di G.G. Battaglia* (2018); *Eredità dissipate. Gramsci Pasolini Sciascia*, Diogene editore Bologna 2022.

Algeria dall'Atlante al Tassili e oltre



Assekrem (ph. Piero Alessandra)

di *Piero Alessandra*

Come ha fatto l'uomo preistorico a lasciare l'Africa centrale per le regioni più a nord del continente per poi a migrare verso l'Eurasia? Non avrebbe potuto farlo se si fosse trovato davanti all'immensa distesa del deserto del Sahara così come la conosciamo oggi. Diverse ricerche suggeriscono che le condizioni del deserto mutano profondamente in cicli di 20 mila anni, almeno da 240 mila anni a questa parte. E poiché i nostri lontani consimili hanno iniziato a lasciare l'Africa circa 170 mila anni fa, nella loro lenta e ripetuta migrazione verso nord hanno potuto sfruttare i periodi che trasformavano il deserto in una regione verde, ricca d'acqua e di animali come sono a testimoniare pitture e graffiti rupestri, ne sono stati scoperti 15 mila, che troviamo in Algeria.

Tra il 10.000 e il 2.000 a.C., quando ebbe inizio il processo di desertificazione, furono quasi tutte dipinte sulle cavità delle pareti interne create dall'erosione dell'arenaria e protette dalle rientranze della roccia. A questo periodo, quando il clima era di carattere tropicale e la zona era abitata da cacciatori, risalgono le immagini di grandi mammiferi africani e scene di caccia.

Il Tassili N'Ajjer è un grande altipiano nel Sud-Est del Sahara algerino, vicino al confine con la Libia, tra i pochi siti della Lista del Patrimonio mondiale dell'Unesco iscritti come siti «misti», per i loro valori naturali come per quelli culturali.

Il massiccio del Tassili è uno dei siti desertici più spettacolari del mondo, con formazioni geologiche prodotte da milioni di anni di attività erosiva, tra cui si trovano oltre 300 archi naturali, profondi canyon, immense pianure rocciose nelle quali sorgono delle vere e proprie «foreste» di monoliti, punteggiate da grandi depressioni (le «guelta») che si riempiono di acqua occasionalmente nel corso di grandi tempeste.

La forte erosione delle rocce è stata accelerata dalle grandi variazioni di temperatura tra il giorno e la notte che possono arrivare fino a 50 gradi e portare alla spaccatura e anche alla polverizzazione delle arenarie, un fenomeno chiamato crioclastia.

L'altopiano del Tassili si trova a circa mille metri di altezza, copre un'area di oltre 72 mila chilometri quadrati che è compresa all'interno del Parco Nazionale del Tassili, e ha il suo punto più elevato nell'Adrar Afao, a 2.158 metri. Questo paesaggio, oggi desertico, ha visto nel corso degli ultimi diecimila anni grandi variazioni, passando da un clima tropicale ad uno temperato e poi ad una fase sempre più arida, fino alla completa attuale desertificazione. Già nel 1980 partendo da Algeri a bordo di un vecchio camion Magirus Deutz riadattato per portare anche le persone, ebbi ad attraversare l'imponente catena montuosa dell'Atlante algerino e poi il Grande Erg occidentale.

Le condizioni estreme del deserto algerino non hanno permesso insediamenti umani, non esistono villaggi al suo interno e veramente poche sono le piste che lo attraversano. Ai limiti inferiori del Grande Erg occidentale, invece, si trovano numerose piccole oasi; facendone un giro in senso antiorario con il fatidico camion visitai Taghit, Béni Abbès, Timimoun, Ghardaïa e, tornando a nord, Laghouat. Timimoun: sorge fra dune di colore giallo ocra e rosa ed è conosciuta per il colore dei suoi edifici costruiti in stile neo-sudanese di arenaria rossa: all'ombra di un boschetto di palme sorge l'antica fortezza, lo Ksar, nei cui pressi si possono ammirare tronchi di legno pietrificato. Ghardaïa: fa parte di una cosiddetta pentapoli, ed è circondata da altri quattro insediamenti collinari: Melika, Beni Isguen, Bou Noura e El Atteuf. Venne costruita quasi mille anni fa nella valle dello Mزاب dai Mozabiti facenti parte della setta musulmana ibadita, composta da musulmani non arabi, tra cui molti berberi. Si tratta di un importante centro di produzione di datteri e di fabbricazione di tappeti e tessuti. È una città fortificata suddivisa in tre settori circondati da mura. Al centro è la zona storica mozabita, con una moschea dal minareto piramidale e una piazza con portici e case bianche, rosa e rosso, costruite con sabbia, argilla e gesso.

Tipica di questo deserto è la presenza di venti violenti che attraversano l'intero Erg senza incontrare ostacoli che ne rallentino la corsa; i venti, raggiunta una certa velocità, riescono a catturare e a tenere in sospensione grandi quantità di materiale.

Si formano così le tempeste di sabbia che arrivano a presentare un fronte fino quasi a 500 km, una nube impenetrabile capace di soffocare qualsiasi cosa, anche i suoni e la luce. Le tempeste si spostano ad una velocità di circa 50 km/h; la loro porzione di sabbia più grossolana non viene sollevata da terra per più di un metro, metro e mezzo, e ha un grande potere erosionale, quasi uno smeriglio naturale.

Al di sopra di questa porzione si trova uno strato di sabbia più fine mischiata a polveri e a minutissimi granelli di argilla. Spesso, durante questi eventi, la sabbia supera i confini del deserto sahariano, oltrepassando il Mediterraneo fino a noi ed anche oltre.

Ebbi a tornare con mia moglie nel 2009 in Algeria questa volta con il mio fuoristrada preparato per i grandi viaggi africani e asiatici. Arrivammo molto più a sud di Timimoun e attraversando i monti dell'Assekrem giungemmo alla mitica Tamanrasset per poi risalire fino a Djanet e percorrere il Tadrart di fronte a quell'Acakus libico magnifico che già visitai e fotografai nel 2001. Ma questa è un'altra storia.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Piero Alessandra, fotografa fin dai primi anni '70 con banco ottico e macchine di medio formato. A Firenze, a partire dagli anni dell'università collabora con le riviste Pan Arte, Pegaso, il quotidiano La Città, la tv Telelibera Firenze ed altri periodici nazionali come fotografo e giornalista. Con la Lucio Pugliese Editore pubblica libri d'arte. Nel 1978 al Cenobio Fiorentino la sua prima personale di fotografia. Nel 2008 un reportage sullo Yemen viene proposto dal canale televisivo National Geographic. Partecipa a contest fotografici ottenendo segnalazioni e premi. Oggi l'attività di fotografo ritrattista e stampatore fine art si alterna a viaggi fotografici in tutto il mondo e alla preparazione di pubblicazioni e mostre personali e collettive. Sue fotografie sono presenti in diversi Paesi.

I fiori siamo noi



di *Sabina Bernacchini*

Ho iniziato a fotografare i fiori nel periodo della pandemia, un tempo dove il grande legame con la natura e la ricerca della bellezza nelle piccole cose sono tornati prepotenti dentro di me. Ho sempre amato i fiori, la loro bellezza è sconvolgente a volte. Con le loro infinite forme e colori variopinti sono compagni di vita. I loro colori e il loro profumo ci danno il piacere di esistere.

Ispirata da un grande fotografo che ammiro molto, Juan Carlos Borja Castro, ho iniziato a fotografare i fiori con un linguaggio particolare, illuminandoli con la luce naturale, come fossero delle persone in relazione affettiva.

È il bisogno di affermare che sono le relazioni a salvarci, il desiderio di condividere le nostre vite, di portare l'uno nella vita dell'altro con gioia, con amore.

Mio nipote Dario mi chiama la “florografa” e mi piace molto questo nome, forse sarebbe più esatto “fotoflorografa” ma suona meglio “florografa”.

Anche lo scultore e insegnante tedesco Karl Blossfeldt, che io ho ammirato fin dai tempi della mia tesi di laurea ha influito molto sulle mie composizioni.

La precisione dell'artista, l'esaltazione delle forme delle foglie attraverso una particolare composizione e un uso sapiente della luce mi hanno spesso guidato, ispirato, incoraggiato nel mio ricercare associazioni, corrispondenze, armonie.

Nelle mie fotografie sono i fiori a vivere le relazioni ma questi fiori siamo anche noi, infatti il genere umano nella sua infinita varietà e universalità è vicino a un qualche fiore che gli assomiglia.

I fiori sono metafore, incarnano simboli, interpretano caratteri e sensibilità umane, corpi vegetali che sembrano comunicare, dialogare, interrogarci, tendere le braccia.

Ci guardano con simpatia, con indulgenza, con complicità. Come testimoni, creature fraterne. Sono origami di petali e di foglie. Haiku di composizioni figurative.

Fotografare i fiori è un modo di aderire alla loro bellezza, al prodigioso spettacolo della natura, della vita, del nostro rapporto con la terra. Un modo per non farli appassire.

Stampo alcuni soggetti con la tecnica della cianotipia, nella quale la grande sensibilità di due sali di ferro, opportunamente diluiti, sensibilizzano la carta da acquerelli che esposta ai raggi UV prenderà il colore tipico blu cobalto.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Sabina Bernacchini, vive e lavora a Firenze. Dal 1996 lavora al Museo Galileo come fotografa e responsabile del laboratorio fotografico. All'età di 20 anni iniziò a subire il fascino della fotografia, quella analogica, fatta di pellicole, bagni di sviluppo e fissaggio. Laureata in Scienze Naturali con una tesi su Giorgio Roster e la fotografia botanica, si dedica anche alla fotografia di soggetti naturali, soprattutto fiori, fotografati spesso come fossero delle persone in relazione affettiva. Ha pubblicato: *La fotografia e le scienze botaniche. Il Fondo Roster del Museo di Storia Naturale di Firenze*, in "AFT" n. 46, dicembre 2007:18-42; *L'introduzione del dagherrotipo all'Imperiale e Regio Museo di Fisica e Storia Naturale di Firenze*, in "AFT" n. 47, giugno 2008: 49-54; *Giorgio Roster tra fotografia e botanica*, in "Giorgio Roster, scienziato e fotografo tra Ottocento e Novecento, 2018, Sillabe s.r.l.: 172-187. Ha esposto in numerose mostre personali e collettive.

Le voci dell'inferno dantesco a Palermo nell'opera dell'artista Blu



Palermo, *Ballarò* di Blu (ph. Toti Clemente)

di Toti Clemente

In un angolo della Ballarò palermitana, che più propriamente forse corrisponderebbe all'Albergheria, il sabato e la domenica si ritrovano tanti venditori. Creano un mercato di prodotti che sono per lo più frutto di "sbarazzi" di cantine o di appartamenti di anziani, spesso accumulatori seriali, passati a nuova vita, se non mercanzie di "bottini" e di furti operati in scantinati cittadini o villette di campagna. Molti si danno da fare rovistando di notte nei cassonetti della spazzatura, specialmente nelle zone della Palermo bene. Cianfrusaglie e oggetti vari vengono esposti confusamente per un commercio povero, libero e vagamente amministrato con regole fiscali del tipo "lasciateci campà" che teniamo famiglia.

L'opera grafica, assimilabile ad una sorta di Street Art popolare" ideata e realizzata da Blu mescola fantasiosi personaggi e illustra punti vendita volanti, quasi improvvisati, con esposizioni di mercanzie variegata poste all'attenzione dei curiosi o di appassionati ricercatori di chincaglierie e d'improbabili cose veramente antiche. Le fotografie consentono di cogliere l'umanità che alberga nell'intimo spirito narrativo dell'artista che include nel suo vasto murales "scritti virgolettati" che riportano pensieri e idee manifestate da gente comune e personaggi che frequentano il mercato.

Oggi, in tempi in cui il Reddito di cittadinanza per alcuni costituisce un furto, le frasi riportate nel murales di Blu assumono un particolare significato comunicativo e forse, per alcuni, potrebbero anche costituire un aiuto per comprendere come stanno realmente le cose.

Gli scritti riprodotti nelle saracinesche che si affacciano lungo la strada, sono speranze e desideri rivolti alla città e ai passanti.

Grazia Sant'Angelo scrive: «Quando viene uno nuovo, ci stringiamo un pochino, perché tutti abbiamo bisogno di lavorare. Ci si aiuta a vicenda. Lavoriamo sempre. Tutte le festività. Lavoriamo a Natale, Capodanno, Pasqua. Sempre qui siamo! Se vincessi dei soldi, continuerei questa vita. Sì, non farei altro. I soldi li darei ai miei nipoti. Il lavoro che facciamo mi piace. Il mercato mi tiene compagnia. Anche quando sono malata vengo, perché altrimenti mi manca. Se potessi cambiare qualcosa, toglierei un po' di razzismo! Perché poi io ho un bel rapporto con i ragazzi migranti. Mi chiamano mamma di qua, mamma di là. Quando ero giovane volevo adottare un bambino africano, ma non avevo la possibilità e ora, invece, sono sempre in mezzo a tanti bambini di colore. Sono felice! È proprio una cosa che io odio il razzismo perché siamo tutti quanti uguali, siamo proprio uguali!». In un'altra saracinesca sono riportati due altri pensieri.

Franco scrive: «Dovete fare la rivoluzione. La rivolta voi altri l'avete a fare. Vuatri aviti a canciari u munnu. Io a 57 anni non ho più niente da cambiare. Voi giovani siete fiori che state crescendo in un campo di cacuocciuli. Cacuocciuli su iddi, i politici e vuatri siti i ciuri». Abdoul annota: «Mi chiamo Abdoul e vengo dal Mali. Vivo in questo mercato da 5 o 6 anni e a Palermo da sette anni. Ogni tanto va bene e ogni tanto va male. Il problema è che la gente compra su internet. Non voglio tornare in Mali, là c'è la guerra, non c'è da mangiare. Qua sto bene. Palermo, il mercato è casa mia, te lo giuro!». Altre frasi anonime riportano: «Mi chiedete del diritto? Il diritto esiste, certo che esiste, ma non per noi! Lo Stato si è dimenticato di noi. Lo Stato a noi non ci pensa. Siamo noi che ci diamo delle regole e siamo noi che ci aiutiamo l'uno con l'altro».

Poi: «La Legge non è uguale per tutti. Se era uguale per tutti molte persone non sarebbero oggi qui. La Legge esiste soltanto per chi ha potere». E ancora: «Io voglio lavorare. I soldi me li voglio guadagnare col mio sudore. Ma intanto nessuno mi dà lavoro». Un improbabile Sindaco di Ballarò lascia scritto: «Piacere, sono Giovanni, sono il Sindaco di Ballarò, o almeno mi chiamano così. Se fossi vero il Sindaco, la prima cosa che farei è dare un tetto a tutti i barboni: palermitani, extracomunitari, zingari, a tutti. Io, per nove mesi, ho fatto questa esperienza brutta di dormire in mezzo alla strada e poi per tre anni ho dormito in un magazzino tra sporcizia e topi. Per questo so che significa. L'interesse del povero non lo fa nessuno. Tranne il povero stesso che, per aiutare un altro in difficoltà, si mette la mano in sacchetta e qualcosa la dà. Invece se c'è un gruppo di ricchi che mangia e mi vede, mica mi dice: “manciasti? Tieni un pizzuddicchio ri pani mio”. Prima iddu si rimpinza la panza e poi le muddicuzze che cadono in terra le lascia e tu, che sei povero e si custritto, te le mangi».

Davide scrive: «Mi chiamo Davide, ho trentacinque anni. Da due anni lavoro al mercato dell'Albergheria perché ho perso il lavoro e non so come campare. Vendo cose trovate nella spazzatura. La notte devo raccogliere nei cassonetti la merce. La mattina alle quattro monto il banco, altrimenti mi fregano il posto. Riesco a racimolare dalle tre ai cinque euro al giorno. Accussi arrinescu a innata».

Un'altra scritta anonima recita: «All'Albergheria ci conosciamo, ci aiutiamo così. Insomma riesco a fare un po' di spesa quando vendo il sale e quando il sale non lo vendo magari mi abbuono qualche cosa, ma insomma si campa n'anticchia».

A guardar bene, l'opera realizzata da Blu a Palermo potrebbe forse essere accostata alla *Divina Commedia* di Dante ove le scene di patimento delle pene dell'inferno trovano interpreti nelle voci raccolte a Ballarò.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Salvatore Clemente (detto Toti), palermitano, scopre la passione per la fotografia negli anni settanta. Ha realizzato molteplici reportage nel corso di diversi viaggi (Cina, India, Pakistan, Perù, Vietnam, Cile, Argentina, Marocco, Sud Africa, Birmania, Bolivia, ecc...). Ama la street photography e con M. Lo Chirco è autore del volume *Un'immagine, un racconto*, pref. Nino Giaramidaro, Palermo 2009. Nello scorso 2021 ha pubblicato il volume *Fotogazzeggiando*, con prefazioni di Nino Giaramidaro e Pippo Pappalardo, in cui ha alternato una serie di immagini con ampie dissertazioni sulla fotografia. Più recentemente ha pubblicato *Dissertazioni su Street art. Ne vogliamo parlare?*, con prefazione di Pippo Pappalardo.

Caleidoscopio d'acque e di luci



Caleidoscopio d'acque e di luci (ph. Salvo Cristaudo)

di *Salvo Cristaudo*

Possiamo paragonare la nostra mente ad un hard disk dalle infinite capacità. Un volume che inizia a immagazzinare suoni, dati, sensazioni ed emozioni prima ancora di nascere.

Una mente “vergine” è come una spugna che assorbe tutto senza filtrare e senza condizionamenti di alcun genere

e con il passare del tempo ha necessità di essere deframmentata per poter fare spazio ai nuovi e pressanti input.

Ritengo che questa fase possa avvenire in automatico nella notte, come un’elaborazione batch in termini informatici, e proprio in questi momenti riaffiorano cose ritenute perdute.

Con il passare degli anni diventa sempre più carente quella che si definisce “memoria recente”, probabilmente dovuta al fatto che l’hard disk è saturo e comincia a perdere colpi.

Quella “datata” rimane fortemente leggibile e non riscrivibile ad uso e consumo di quei momenti in cui si ha necessità di attingere al proprio bagaglio esperienziale.

Perché questo preambolo? Perché proprio durante una elaborazione batch notturna sono apparsi ricordi della mia infanzia che pensavo fossero andati smarrite.

Episodi riaffiorati come per magia dove sono riapparsi affetti ormai perduti, ambienti dove ho trascorso la mia infanzia, le amicizie con cui ho condiviso momenti di gioco e di avventure.

Ai miei tempi ci si divertiva con poco. Bastava un pezzo di legno per inventarsi una spada, una piuma di gallina per diventare un indiano, un misto di stracci e di stagnola di cioccolatini per realizzare una palla.

Pochi giocattoli ricevuti ma tanta fantasia e creatività per realizzare l’ambientazione e la realizzazione scenografica di quello che sarebbe stato un campo di battaglia.

Ricordo molto vivo in me è quello legato a un cilindretto di cartone che presentava da una parte un forellino per guardare e dall’altra un vetro smerigliato. Era un’oggetto magico perché al suo interno si formavano delle figure coloratissime dalle forme strane e indescrivibili. Bastava ruotarlo che tutto mutava senza mai ripetersi.

Quell’oggetto chiamasi “Caleidoscopio” e oggi non credo possa suscitare lo stesso stupore ed interesse che provavo io.

Non ne ho più visti in giro ma cercherò di trovarlo per vedere l’effetto che fa sulla mia adorata nipotina sommersa dai più svariati giochi elettronici che, a mio parere, non favoriscono a par misura la creatività visiva.

Ecco che il riaffiorare di questo ricordo mi ha fatto immediatamente pensare a degli scatti che, quando capita, mi piace fare: i riflessi delle barche sul mare.

Se si osservano attentamente sono figure che cambiano di continuo in funzione della crespatura del mare e della luce.

Figure alle quali spesso si possono associare delle forme riconoscibili o surreali ma di grande impatto pittorico.

Nuvole effimere in movimento. Onde di un sorprendente e trasparente arcobaleno. Bagliori di una tavolozza astratta. Inedite macchie di Rorschach dell’immaginario. Un caleidoscopio d’acque e di luci.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Salvo Cristaudo, nato a Catania ma ormai da moltissimi anni residente a Palermo dove ha lavorato nel settore informatico. Fotografo che ama il paesaggio e predilige il dettaglio, i colori e i contrasti. Da qualche anno si occupa delle opere della street art.

Per strada, il teatro della vita



Per strada, il teatro della vita (ph. Valeria Laudani)

di *Valeria Laudani*

Da fotografa, autrice o semplicemente appassionata di fotografia così come mi definisco, mi sono sempre interessata alle immagini principalmente come scoperta di sé stessi. Una passione che mi avvicina prevalentemente alla strada.

Ed è proprio la strada che mi incuriosisce, solletica la mia creatività offrendomi l'input per raccontare delle storie intercettate nello spazio e nel tempo di un clic.

Una vocazione che mi spinge sui cortili e le piazze, sui sagrati delle chiese, sui vicoli più appartati. Un compito quasi intimistico quando il "sé" è il protagonista del progetto che parla per immagini.

La strada mi avvicina alla gente, all'umanità, alla verità delle cose. Mi sento attratta dalla vita vera e dalla quotidianità, da gestualità ed espressività che rivelano quella parte più profonda di me, della mia infanzia, dei miei lontani ricordi.

Una costante ricerca alla scoperta di me stessa tra sentimenti consci e inconsci, tra miscugli di sensazioni, impressioni, suggestioni, memorie. L'emozione dell'incontro con i soggetti fotografati.

Ritrovo i bambini giocare, tracce di ciò che sono stata, avvenimenti che ricomponendosi nella realtà come tanti "dejà vu" mi fanno ritrovare in quei luoghi apparentemente nuovi, rivivere una strana sensazione di familiarità.

A guardar bene, la strada è la vita che scorre, il teatro che inventa e improvvisa ogni giorno spettacoli e giochi di umanità, bellezza, allegria. Che cosa è, in fondo, la fotografia se non l'arte di guardare, di sentire, di partecipare?

Le fotografie che propongo sono parte della mia ricerca introspettiva e mi rivelano come per epifanie episodi vissuti, facce incontrate, voci ascoltate. Sono soprattutto i bambini al centro della mia attenzione.

Ricordo il mio primo aquilone o la spensieratezza di andare in bicicletta, il giocare da sola o con gli amici, il senso di leggerezza dell'addormentarsi a terra, la scoperta dell'amicizia, dell'amore.

Nei ricordi coagulano i miei sentimenti, i valori a cui sono stata educata, le parole e le immagini che vorrei lasciare come piccoli antidoti alle brutture, alle ingiustizie e alle violenze delle cronache.

C'è urgenza di gentilezza, di amore, di cura, la necessità di convergere lo sguardo verso la scoperta di noi stessi, di trovare la "strada". La strada maestra da ritrovare. Per ritrovarsi, per ritrovarci.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Valeria Laudani, si diploma nel 1993 a Catania in Arti Grafiche, della Pubblicità e della Fotografia e inizia a lavorare privatamente come grafico-creativo e da freelance con alcune tipografie e agenzie pubblicitarie del territorio siciliano. Presso l'università intraprende gli studi in Scienze e Tecniche Psicologiche, per dedicarsi dal 1996 alla propria attività commerciale. Durante questo percorso, partecipa a diverse mostre personali e collettive a Catania e altrove.

Fotografie come haiku



Lago di Bolsena, 2022 (ph. Gianfranco Lunardo)

di *Gianfranco Lunardo*

Queste sono immagini stenopeiche, fatte con quelle scatolette di legno di leonardesca memoria dove la carta traslucida per disegnare è stata sostituita da una moderna pellicola. È un po' il ritorno alle origini della fotografia stessa.

Spesso mi viene chiesto per quale motivo, nell'era del digitale, si dovrebbe tornare all'uso della pellicola e di macchine così obsolete. Innanzi tutto ci si riappropria del proprio tempo. Mentre la scatola fa il suo lavoro, ho modo di guardarmi intorno ed apprezzare tutto ciò che mi circonda. E i luoghi, a volte ai bordi di una statale, rivelano epifaniche bellezze.

La fotografia stenopeica è lenta, i tempi di esposizione sono lunghi, da qualche secondo a diversi minuti o anche più. È la fotografia della pazienza, della meditazione, che si contrappone a questa società in cui le immagini si consumano sempre più velocemente.

Qualunque sia il grado di preparazione del fotografo, qualsiasi la fotocamera che si usa, il risultato sarà sempre diverso, unico e creativo. Non ci sarà la foto “venuta male”, anzi un’intrusione di luce, un mosso, la nitidezza non proprio precisa, saranno “incidenti” che valorizzeranno il risultato ultimo che il caso contribuirà a rendere più artistico.

L’immagine ottenuta avrà qualcosa di irreali, silenzioso e incantato. Rappresenterà più uno stato d’animo, un’impressione, un’emozione, piuttosto che la realtà materiale, il soggetto fisico.

Uso la realtà per darne una mia personale interpretazione. Il mondo visto dal forellino è un mondo senza tempo, silenzioso e fatato con un’atmosfera tutta sua. Un mondo irreali ma presente, un effetto di spaesamento e di tensione affascinante.

Nella fotografia stenopeica ho trovato, dopo anni di fotografia “normale”, il mio modo interiore di espressione. Cerco di farmi artefice di una nuova visione o, se vogliamo, la riscopro, trasformo la realtà.

Attraverso la lentezza del mezzo la idealizzo e la interpreto esaltandone la bellezza e l’armonia. Come diceva Walter Benjamin, la fotografia riconosce lo straordinario come quotidiano e il quotidiano come straordinario.

Fotografo il tempo, dimenticandomene. Non sto nel passato né nel futuro. Solo nel momento presente. Non guardo al già fatto né al giudizio che potrebbe venirne. Riprendo la meraviglia che il soggetto suscita in me e non il soggetto per se stesso. La lentezza del mezzo mi permette un approccio più riflessivo, meditativo. Mi costringe a fermarci, a pensare.

Con la lentezza cerco di dare significato al mondo. Non c’è “istante” o “istantanea” nella fotografia stenopeica. Nulla di più lontano dal tempo e dal mondo dei selfie. Cerco, per lo più a piedi, con l’ausilio del treppiede, il soggetto, il giusto punto di ripresa, misuro la luce e attendo il tempo che serve all’esposizione. Insomma, una foto pensata e vissuta in ogni sua fase dove c’è silenzio, pazienza, dove c’è respiro.

Non si tratta più di una foto istintiva, che cattura il reale, ma quasi di un ritorno al simbolico. È una fotografia che viene visualizzata prima da un occhio interiore che scopre la bellezza di ciò che lo circonda alla ricerca del Genius loci. L’ispirazione è un momento fondamentale, una memoria che si fa presente e che ha bisogno di silenzio. Immagini che rispecchiano esteriormente sentimenti, stupori ed emozioni di chi si trova dietro la fotocamera.

La fotografia stenopeica rende la luce in modo particolare, morbida e sfumata, creando un’atmosfera onirica, surreale. L’immagine, poi stampata su carta e non archiviata in un computer, acquista un fascino particolare. Un frammento di tempo e di spazio che possiamo toccare, guardare e che ci fa proustianamente ricordare.

Hanno scritto che le mie foto di paesaggio coagulano gli equilibri del silenzio, l’essenza dell’infinito, appartengono ad un tempo sospeso dall’aura di antico. Ed è proprio ciò che tendo a trasmettere. Le mie sensazioni, le mie emozioni, i miei sogni, la mia sensibilità sono tutti contenuti e rappresentati nelle mie fotografie. In pratica, espongo me stesso agli altri, il mio bisogno di tranquillità, pace, serenità e silenzio.

Sottolineo questi bisogni anche attraverso il formato quadrato delle mie immagini, attraverso gli orizzonti che nella maggior parte delle mie foto tagliano in due parti uguali il fotogramma, con una leggera dominante sul bianco e nero con i contrasti che non tengo mai ad esasperare. Nell’equilibrio c’è armonia.

Considero un insieme di fotografie stenopeiche come una poesia compiuta e le singole immagini come degli haiku. Poesie di semplicità e naturalezza.

Gianfranco Lunardo, ha iniziato a fotografare 47 anni fa. Negli anni '80 del secolo scorso si è occupato a lungo di fotografia etnografica e ha collaborato con l'Università della Calabria, Centro Interdipartimentale di Documentazione Demo-Antropologica, documentando feste popolari, mestieri in via d'estinzione, la vita monastica maschile e di clausura femminile. Nel tempo si è dedicato al reportage e a quella che oggi viene chiamata street photography. Da qualche anno è completamente assorbito da un tipo di fotografia più introspettiva cercando di trasmettere lo stupore, l'emozione, il piacere e l'entusiasmo di ciò che lo colpisce. Per fare questo ha riscoperto una delle sue prime passioni, la fotografia Stenopeica che, grazie alle lunghe esposizioni, alla lentezza d'uso, alla minor nitidezza, gli permette di riprendere quei paesaggi esterni che danno forma, nel loro silenzio, ai suoi paesaggi interiori. Ha al suo attivo decine di mostre tra collettive e personali, la pubblicazione di quattro libri fotografici di immagini stenopeiche e tiene workshop su tecniche e poetiche.

Cristo a poppa e la Madonna a prua



di Silvia Mazzucchelli

Ufeschelàre, così si legge sotto la fotografia che Mino Altomare scatta a Molfetta nel 1971. È l'antico mestiere del cordaro che, in questa zona così caratterizzata dalla produzione di olio, prende il nome dal *fiscolo*, una specie di cesto in fibra vegetale, destinato a contenere la pasta di olive frantumate dalle macine. Ogni corda veniva fabbricata con altre corde più piccole, ciascuna derivata da un intreccio di altre corde di sezione via via più piccola, a partire da un semplice fiocco di canapa cardata. Nella foto si vedono otto "capi" di corda, quattro per lato, che passano attraverso un cavalletto dentato per confluire in un gancio, azionato da un verricello, che le attorciglia tutte in una sola corda, pronta a diventare un "capo" per una corda otto volte più spessa.

Proprio l'intreccio è la chiave per comprendere la relazione tra il fotografo Mino Altomare e la sua città. È lui l'artefice che raccoglie singole porzioni di corda e le intreccia fino a farne una storia collettiva ed unitaria, dove una sola grossa corda le comprende tutte.

Il movimento che compie il fotografo, così come quello che compie il *fiscolaro*, non è però una continua progressione in avanti, un percorso verso un fine prestabilito. È, invece, un necessario andirivieni, un ritornare sui propri passi per verificare la correttezza della propria visione, un aggiustamento continuo della messa a fuoco. Una pratica reiterata che richiede ogni volta, attraverso il suo sguardo, la verifica di una tradizione che non deve essere interrotta.

Scorrendo lo sterminato archivio di Altomare, si rimane colpiti dalla persistenza di due eventi che scandiscono il tempo della comunità molfettese e ne rafforzano l'identità: la Settimana Santa e la festa patronale della Madonna dei Martiri. La prima si manifesta nei riti delle processioni del venerdì e del sabato santo, dove il mistero della morte di Cristo è specchio barocco del dolore e della sofferenza di un'intera comunità che riflette sul mistero della vita. La seconda è la festa che celebra l'immagine stessa del popolo di Molfetta ed in particolare dei suoi marinai.

Risaputa è, a tale proposito, la pagina di Gaetano Salvemini che, parlando dei propri concittadini afferma che «per una sola cosa sono pronti a fare una sommossa anche sanguinosa e a lasciarsi tagliare a pezzi: per impedire che venga abolita la festa della Madonna dei Martiri, loro protettrice».

Nella dimensione temporale si rincorrono vicendevolmente l'evento primaverile e quello di fine estate, ma lo stesso avviene nella rappresentazione degli eventi sulla scena dello spazio urbano, polarizzati tra le processioni della settimana di passione e quelli della grande festa patronale. Tra questi due eventi che contraddistinguono la vita della comunità, il fotografo, come un *fiscolaro*, intreccia e percorre in avanti e all'indietro le storie che incontra lungo le vie e le piazze, in particolare quelle prossime al mare.

Le processioni della Settimana santa iniziano e terminano, infatti, da chiese che guardano verso il mare. La festa della Madonna dei Martiri inizia dal santuario posto in riva al mare, continua con una processione che si snoda lungo il mare, ha il suo culmine a bordo dei pescherecci nello specchio di mare del porto per concludersi poi in Cattedrale, ancora una volta prossima al mare.

Quando in estate i ragazzi cercano refrigerio e divertimento, non è alle spiagge o ai lidi ancora in costruzione che pensano: il loro riferimento più immediato è il porto. Lì si tuffano, magari con le pinne o con gli pneumatici di qualche camion; lì giocano, lì vengono esaminati per il libretto di mare che quasi tutti hanno o cercheranno di ottenere appena compiuti quattordici anni. Nelle foto di Mino Altomare c'è un'estrema vicinanza a questi ragazzi, che non si vergognano di avere le mutande al posto del costume o di avere gli elastici tanto allentati al punto da mostrare natiche biancheggianti. È ancora sul porto che i pescatori distendono le reti, questa volta levandole in alto, per cercare buchi e smagliature. Ed è sempre sul porto che si snodano le attività degli scaricatori, il posto dove giocano le bambine sulle barchette tirate in secco o dove siede su uno sgabello chi pazientemente attende che un cefalo abocchi all'esca: una pallina fatta di pasta di pane, formaggio e sarde.

Mino Altomare, nonostante gli oltre cinquant'anni di attività fotografica, non ama definirsi fotografo, ma ancora semplicemente fotoamatore, definizione bella e calzante perché pone l'accento non tanto sul risultato del fotografare quanto sull'atto d'amore che ogni scatto implica.

La sua attività rimane tuttora quella dell'ingegnere navale che, ovviamente, lo costringe a mettere al centro della sua attenzione proprio il mare. Il suo interesse professionale si amalgama quindi con la ricerca formale ed estetica quando fotografa i cantieri navali, attività fiorente fino agli anni Ottanta.

La sua ammirazione per i *mastri d'ascia* non si limita alle soluzioni tecniche frutto di un'esperienza secolare, si impasta di elementi antropologici che evidenziano il profondo legame tra l'uomo e il mare, tra la cultura e la natura. Nel corso della nostra conversazione ha raccontato che, nella costruzione di un peschereccio, veniva sempre messa un'immagine di Cristo a poppa e un'altra della Madonna dei Martiri a prua, fatto che ha portato al detto proverbiale "Criste a puppe e la Medonne a praote", per indicare un'ottimale condizione di benessere e sicurezza.

Un posto centrale tra le migliaia di fotografie spetta ai cantieri, non solo il luogo dove si producevano barche e pescherecci, ma un *topos*, un luogo dell'immaginario. Bisogna pensare ai numerosi cantieri come a gironi infernali cadenzati dai ritmi di asce e martelli, dove si spandono gli odori penetranti del bitume dei calafati, del legname umido messo a curvarsi sopra i fuochi di trucioli, del piscio di cani, dei solventi e delle vernici di ogni colore sparse su assi di legno e bitte di ferro; dove cavalletti di legno e di metallo di ogni sorta e altezza si ergono contro il mare a disegnare ardite quinte scenografiche. In questa dimensione surreale, l'ordinato e geometrico fasciame delle imbarcazioni diventa il ventre di una balena e l'operaio che vi si addentra ricorda un Giona o un novello Geppetto.

Nei decenni che precedono le crisi degli anni Settanta, immaginario e realtà sconfinano oltre i limiti fisici dei cantieri per raggiungere piazze e vicoli. In una foto molto suggestiva si vede un peschereccio in costruzione posato su un marciapiede, poco distante da una pompa di benzina, affiancato da un'automobile in sosta, quasi a negare il confine tra mare e terra. A pochi metri dal cantiere, a fare da contraltare al vitalismo che vi si sprigiona, affiancate le une alle altre, carcasse di pescherecci dondolano lentamente, destinate a sprofondare nel nulla. Mino Altomare è parte viva ed integrante della comunità. Il suo sguardo non è quello di chi osserva da *voyeur* e da *flâneur*; forse non è nemmeno un fotoreporter in senso tradizionale: è un testimone che utilizza la fotocamera come i propri occhi. Non si serve, in generale, di alcun artificio tecnico, preferendo di gran lunga una visione quanto più possibile prossima a quella naturale.

Non usa lo zoom per avvicinarsi o allontanarsi dalle persone. È lui stesso che si avvicina o si allontana dal soggetto. Lo muovono la curiosità, l'affetto e l'interesse per persone e situazioni che avverte come destinate rapidamente al declino. Una di queste è l'asciugatura delle mandorle sui marciapiedi o sulle piazze della città; un'altra attività scomparsa è quella del lattaio alle prese con la pulizia di bidoni e misurini in ambienti non del tutto salubri come quelli dei "corticchi", piccole stalle alla periferia della città. Anche quando le persone ritratte sono palesemente buffe, il suo sguardo non induce al riso ma, semmai, al sorriso. Se il terreno che predilige è quello urbano, gli interessano particolarmente i momenti di partecipazione corale: donne che aspettano il passaggio di una processione, gruppi di persone in attesa dello "sbarco" della Madonna, oltre alle consuete fotografie dei riti della Settimana santa.

Non diversamente da Ruth Orkin o Sabine Weiss, Mino Altomare ama fotografare i bambini perché con loro è possibile intendersi con un semplice sguardo. C'è una fotografia dove, sopra un cassone di un autocarro, sono allineati sei bambini alcuni dei quali esibiscono i loro genitali. Commentando questa foto, Altomare dice che i protagonisti sono l'esatta riproduzione dei caratteri umani: l'imitatore, il curioso, il seguace, lo spaccone, l'indifferente, il timido.

E non troppo diversamente da Lisette Model, ritrae una bagnante dalle abbondanti forme mentre si lascia investire dalle onde che le nascondono il corpo, sorridendo divertita. Dalle spiagge di Coney Island a quelle della Prima Cala, lo sguardo di Altomare, come quello della Model è fatto di benevola ironia e di slancio empatico. Due donne ritratte di schiena, vicine l'una all'altra, rivolgono lo sguardo all'orizzonte come vedette in attesa di una nave, forse immaginando luoghi esotici e lontani, o semplicemente si godono la prossimità al mare per alleviare la calura estiva. Un reggipetto spunta da

un costume da bagno, una donna si regge allo scoglio, uomini maturi che giocano a schizzarsi come bambini: è lo sguardo divertito del molfettese “marino” attento a cogliere la difficoltà del terlizzese “terragno”: innocue rivalità di campanile.

Siamo a metà agosto, tra tre settimane il mare ritornerà ad essere fonte di lavoro e di reddito. Gli abitanti del quartiere “Madonna dei Martiri” reclameranno con orgoglio il protagonismo di un giorno, portando in spalla il fercolo con la statua della protettrice della città. Poi, dopo la metà di un altro anno, sarà la volta della Settimana santa. Mino Altomare la sintetizza nell’attimo in cui un confratello della Morte sembra addossarsi per intero il peso della Pietà, e con essa, il dolore della comunità intera. Il fotografo, classe 1948, libero professionista, ingegnere navale e meccanico, ha cominciato ad interessarsi alla fotografia dall’età di 18 anni e non l’ha mai abbandonata. Inizialmente, negli anni ‘70, preferiva il genere del *reportage* di cui possiede un consistente archivio; successivamente è passato al *paesaggio* in bianco e nero ed altri generi.

L’Italia delle cento città si rivela un Paese di cento fotografi, spesso celati negli angoli più remoti della Provincia, ma non per questo meno tecnicamente accorti ed emotivamente coinvolti. Ci si deve chiedere, allora, come mai gli sforzi per divulgare le conoscenze di fotografia, della sua storia e delle sue possibilità espressive debba, ancora, basarsi principalmente sullo sfruttamento mediatico di figure altisonanti e arcinote, piuttosto che sulla ricerca, sulla scoperta di amatori e di professionisti legati al territorio e a peculiari modalità di fotografare.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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.

Elegia siciliana



Elegia siciliana (ph. Massimo Minglino)

di *Massimo Minglino*

La concezione cosmica della malinconia è rappresentata nella lingua e nella dimensione figurativa, con una estrema ricchezza di sfumature. Per la precisione, il greco *elegeía*, preso in prestito dal latino *elegia*, è un derivato di *élegos* “canto funebre accompagnato col flauto”.

È elegiaco il sentimento personale del poeta, sia che esso parli con parola o in altri modi, fosse anche una “poesia scritta con la luce”: sentimento mestamente meditabondo, teneramente malinconico, blandamente dolente.

L’elegiaco è permeato di mestizia, ma in un modo particolare. Vive in quella porzione di tristezza che sta lontana dal tetro e dal disperato, quella che in lingua portoghese o, con esempio più calzante, nella concezione brasiliana, conosciamo come *saudade*, cioè quel sentimento di nostalgico rimpianto, di gusto romantico della solitudine, accompagnato da un intenso desiderio di qualcosa di assente perché perduto o non raggiunto.

È attributo di un’emozione, di uno stato d’animo, e non è un termine che possa essere assimilato alla tristezza. In una certa misura è condizione che presuppone una certa contemplazione.

Può essere elegiaco il ricordo condiviso dall’amica o di una persona che conoscevamo, o di un’esperienza lontana fatta insieme; può essere elegiaca l’atmosfera del giorno che si accorcia, o di una città in cui si vede sempre meno gente; elegiaco è un volto segnato da un’ombra, elegiaca è una reazione di conscia rassegnazione.

Elegia, è una parola che si fa notare per altezza, e che per essere intesa richiede la conoscenza di un significativo reticolo di riferimenti; a volte significare esperienze prossime è estremamente difficile, ma qui, in questi esempi di poesie scritte con la luce, una risorsa finissima velata e nascosta almeno l’abbiamo.

Elegiaco è il volto dell'anziana donna che beve il caffè tra il profumo e il rito ripetuto, sempre uguale, sempre diverso. Elegiaco è l'angelo evanescente dalle ali bianche e vellutate che si perde nel buio. Il maestro di musica che ad occhi chiusi e immaginando il suono, dirige la banda del paese in una estasi appagata.

È elegiaca la cappella di montagna baciata dal sole basso di un meriggio d'autunno o le venature appena mosse dal vento sull'acqua che disegnano la silhouette della Venere che ritorna al mare al tramonto.

La ragazza che, scostando i capelli, nasconde il viso e mostra un occhio vivo e ammaliante, sembra incarnare il ritratto di una poesia elegiaca. Non è meno elegiaco l'asino che parla con l'uomo e gli racconta la favola di Esopo.

Elegia è lo sguardo immobile e magnetico di Angelica diviso in due dal filo o il fanciullo adagiato sotto l'albero a sognare il futuro. Elegiaco è l'orizzonte che si apre dal teatro di Andromeda e il mare che si scorge dal molo di Mondello.

Elegiaca è l'offerta di un fiore, l'attesa indefinita, la magia di una festa, di un rito collettivo o di un gioco sull'acqua.

Gilberto Gil, in un suo componimento canta:

è la presenza dell'assenza, / di qualcuno, un luogo, un qualcosa, /un improvviso no che si trasforma in sì/ come se il buio potesse illuminarsi della stessa assenza di luce. / Il chiarore si produce. / Il sole nella solitudine./ una capsula trasparente che sigilla e nel contempo offre la visione / di ciò che non si può vedere/ ma che si conserva nel proprio cuore,/ è un sentimento, è la struggente presenza di un'assenza.

Ecco che questo cerchio si chiude nella visione che ci accompagna verso la conoscenza e la coscienza di sé per comprendere ed esaminare di se stessi l'immaginario, il non detto, il desiderio un po' velleitario ma autentico di tracciare con il rigore del bianco e nero fotografico il profilo di un sentimento, di un sogno, di una suggestione, di una emozione.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

Massimo Minglino si appassiona alla fotografia all'età di 15 anni. Laureato in Architettura presso l'Università degli Studi di Palermo, con una tesi sul Museo della Fotografia della Città di Palermo, svolge attività professionale a Caltanissetta, accostando alla libera professione la passione per l'arte fotografica, che sovente utilizza per lo studio della città e dell'architettura in genere. Approfondisce la ricerca personale per il reportage e il racconto fotografico, attraverso lo studio di testi inerenti la fotografia e partecipando ad incontri, workshop e mostre personali e collettive.

Share

Andirivieni del telaio



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

di *Giulia Panfili*

La serie di disegni è stata elaborata nel corso di una ricerca etnografica riguardante la tessitura al telaio manuale nella località portoghese di Abrantes. Costituisce altresì parte specifica, completa e autonoma della tesi finale in Antropologia e immagine, proponendosi di restituire, anche attraverso il disegno, la realtà studiata e la quotidianità delle persone coinvolte. Alla base vi è la convinzione che antropologia e arte possano condividere la stessa sensibilità verso il mondo, incontrandosi e completandosi reciprocamente, qualora entrambe siano intese come processo di osservazione, compartecipazione e creazione della realtà circostante.

L'opera intende raccontare la tessitura manuale nella sua pratica attuale, inserita nelle trasformazioni socio-economiche in corso, e nello stesso tempo evocare il percorso della ricerca etnografica stessa. Movimento, cammino, linea, sono alcuni dei temi principali di questo lavoro che, inoltre, completamente steso nella sua reale lunghezza misura poco più di otto metri, nel tentativo di ripercorrere i vari tratti che compongono la complessità della realtà incontrata. È per questa combinazione di tratti, forme, colori, che mi piace pensare l'opera stessa come frutto di una creazione al telaio, di un andirivieni del telaio.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Lisbona, l'antica e la nuova Lisbona, si affaccia sul fiume Tago



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

che risalendo verso nord-est porta ad Abrantes – Rossio a sud del Tago.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Abrantes, linda cidade do Tejo, Abrantes, quando te vejo.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Una città sempre uguale a se stessa eppure ogni volta diversa, secondo come la si osserva.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Le sue regole peculiari, dalle prospettive fuorvianti, possono nascondere altro.



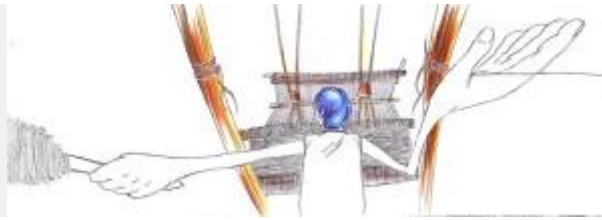
Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Là dove il fiume domina il paesaggio, le persone si domandano “è forse un luogo senza identità?”



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

e descrivono i paesi limitrofi come isolati e chiusi in se stessi.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Proprio lì è possibile sciogliere il bando della matassa della tessitura manuale che con i suoi gesti, strumenti e saperi si trasmette e si dimentica.



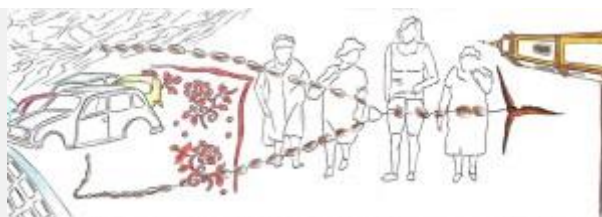
Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Partendo da Abrantes a mezzogiorno con l'autobus locale, si passa per Rio de Moinhos, Braçal, Pucaíça e si costeggia la sponda meridionale del fiume Zêzere: Aldeia do Mato, Bairros Fundeiros e Cimeiros, Cabeça Gorda, Carreira do Mato, Carregal, Ribeira da Brunheta, Souto, Atalaia, Sentieiras, Carrapatoso e Bairrada.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Come in una favola, appaiono personaggi vari e bizzarri.



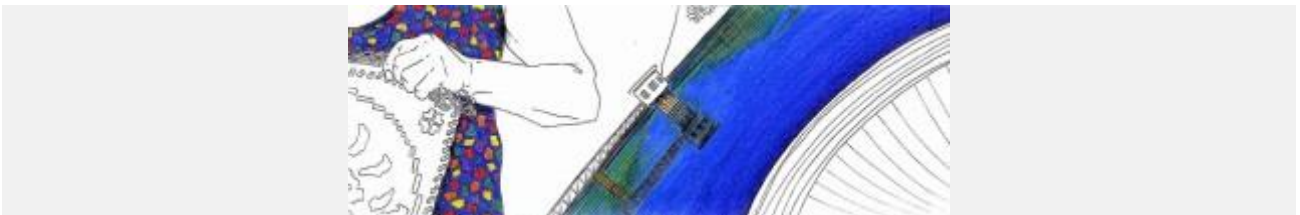
Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

“Conosce qualcuno che possiede un telaio o tesse in casa?”



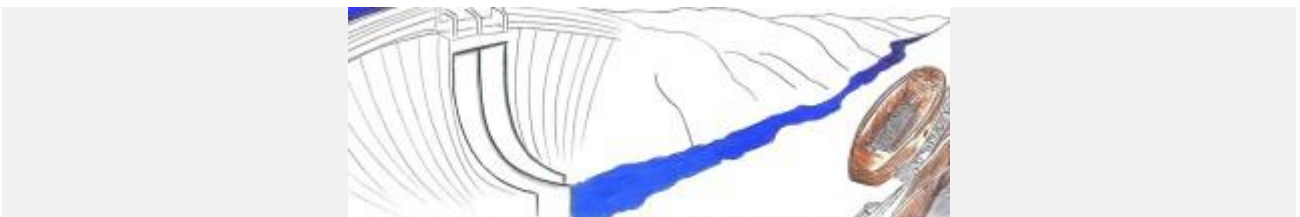
Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Nella frazione di Souto, Maria da Conceição mostra alcuni vecchi tessuti.



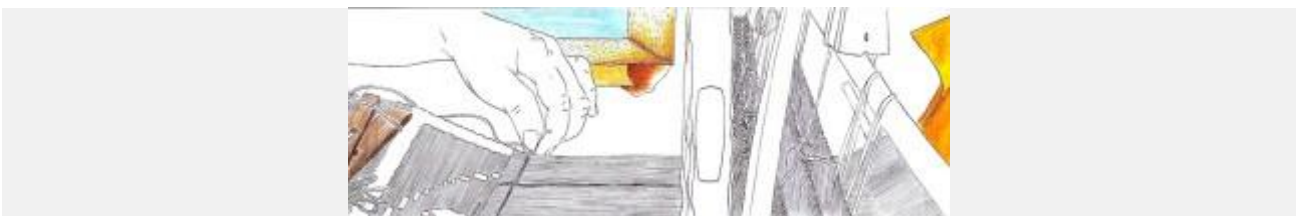
Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Passato e presente si fondono: l'emigrazione, la costruzione della diga di Castelo de Bode, i paesi sommersi e le memorie sbiadite.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Ceci n'est pas un bateau, si tratta di una navetta, strumento di legno concavo a forma di barchetta che permette di passare il filo attraverso l'ordito.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Trum Trum. Trum Trum. Il pettine viene battuto contro il filo di trama per compattare il tessuto.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Dall'esterno, sbirciando dalla finestrella, si vedono mani rugose, abbronzate e forti, concentrate. Sorprese nel momento più delicato, le dita veloci e leggermente torte della mano destra si muovono tra un filo e l'altro, accompagnate dal suono della voce e dalla mano sinistra, che impugna e dirige uno degli aghi. È la signora Laurinda al telaio.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

All'interno, immagini religiose tratte da vecchi calendari pendono da vecchie travi di legno.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Hermínia lavora invece ritagli di tessuto che conserva con cura e impiega per le feste di paese in cui le offerte sono portate sulla testa, oltre al lavoro quotidiano nell'orto.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Nella mitologia greca, segreti e delitti sono svelati nel tessuto, come la violenza di Tereo su Filomena, nonché vendette e metamorfosi: Aracne è trasformata in ragno da Atena per aver sfidato gli dèi nell'atto di creare.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Nella vita quotidiana dei paesi e lo scorrere dei giorni, molti sono i luoghi di incontro: la piazza, il bar, la chiesa, la strada, le case.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

In alcune poche case si filano le spolette per iniziare a tessere. La tessitura è un lavoro lungo e impegnativo, che richiede molte ore di concentrazione e pazienza.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Fili di generazioni, di madre in figlia, il dipanarsi di gomitoli, vite e saperi. Nuovi paesaggi e nuovi orizzonti si estendono oggi. La signora Maria mostra l'album fotografico della fabbrica tessile che non esiste più. "Le persone venivano con modelli presi dalle riviste e noi li realizzavamo. Eravamo una decina a lavorare. Eccomi con mio marito".



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Il signor Manuel racconta che da bambino si metteva sotto il telaio mentre sua madre tesseva e li accovacciato leggeva la Bibbia ad alta voce.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

La trapunta bianca che ha ricevuto per il suo matrimonio, cinquanta anni fa, viene ora utilizzata per il corteo funebre di Gesù Cristo.



Andirivieni del telaio (ph. Giulia Panfili)

Nelle processioni paesane le coperte vengono appese alle finestre. È in queste occasioni che si registra un ritorno temporaneo degli emigranti, altrimenti le case rimangono per la maggiore disabitate.

Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023

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.
