

**DIALOGHI
MEDITERRANEI**

N. 64



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. 64 – NOVEMBRE- DICEMBRE 2023

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO N. 64



Scala dei Turchi (ph. Nuccio Zicari)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; **Linda Armano**, *Negotiations of the Mining Industrial Closure in Northern Canada*; **Francesco Azzarello**, *Communauté terrestre: Achille Mbembe fra nostalgia del limite e mito*; **Ada Bellanova**, *Contro l'«im-mondo» dei morti in mare, il dialogo tra i popoli. Le parole di Vincenzo Consolo*; **Alberto Giovanni Biuso**, **Sarah Dierna**, *Antinatalismo: storia e significato di una filosofia radicale*; **Paolo Cherchi**, *Un cinghiale a giudizio*; **Antonello Ciccozzi**, *Alterità e rischio: se il fascismo viene dal Sud del mondo*; **Fulvio Cozza**, *José Mourinho o dell'importanza di essere un leader mediocre*; **Luca Di Sciullo**, *La cosificazione dei migranti e le politiche di criminalizzazione*; **Sonia Giusti**, *Sul metodo storico-comparativo e la polemica Pettazzoni, Croce, Omodeo*; **Massimo Jevolella**, *Realtà e fantasia nella leggenda cristiana del «nobile Saladino»*; **Stefano Montes**, *Antropologia come pratica dell'indisciplina*; **Antonio Pioletti**, *Divagazioni sul vento di Eros*; **Roberto Settembre**, *Si può ancora festeggiare il compleanno della nostra Costituzione?*



GUERRA IN PALESTINA

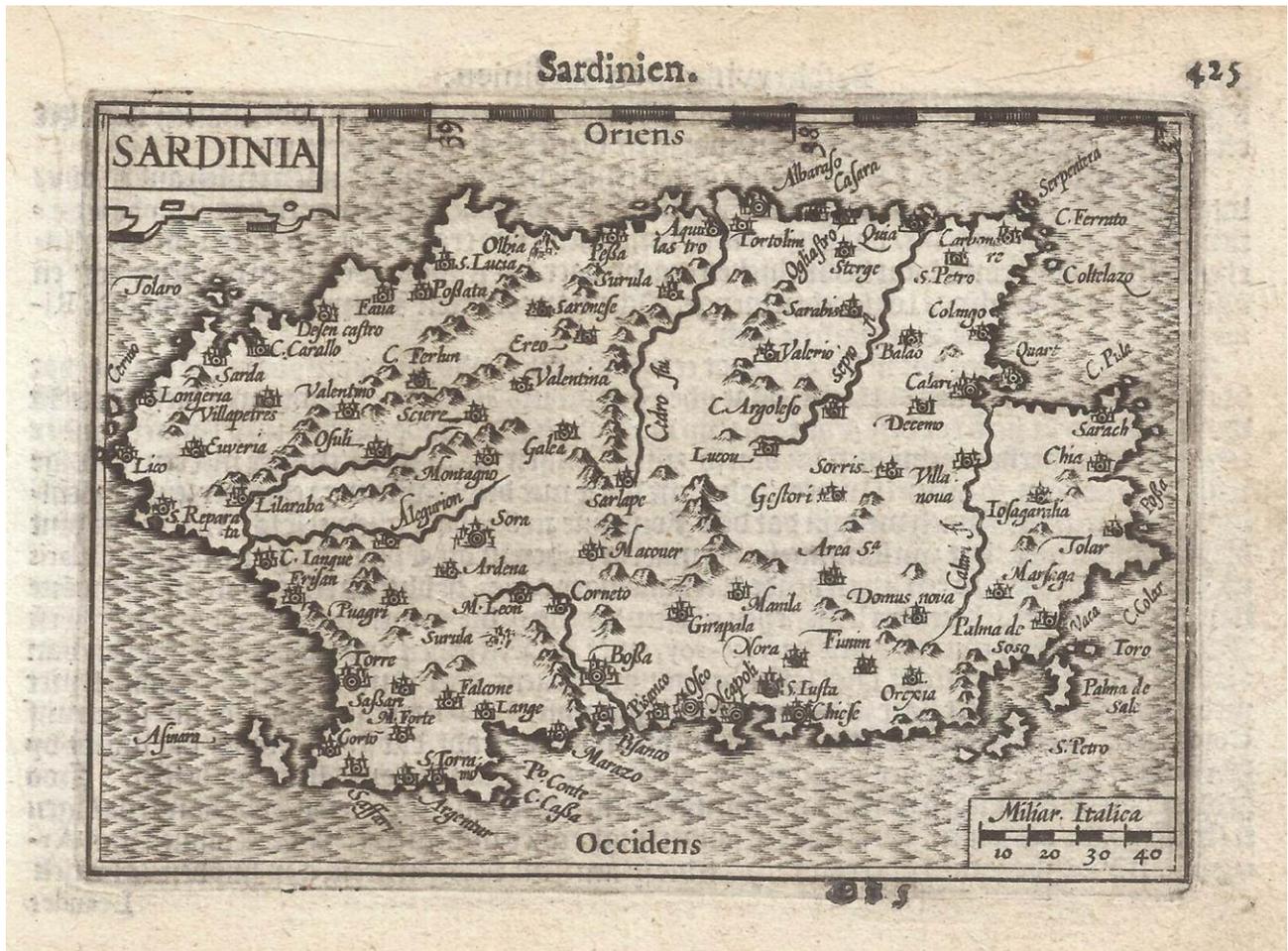
Piero Di Giorgi, *Non c'è mai stata pace in terra di Palestina*; Aldo Nicosia, *Il popolo palestinese "jamàs será vencido"?*; Giuseppe Savagnone, *Hamas e Israele: sotto il segno di Lamech*; Chiara Sebastiani, *Un altro sguardo: la Palestina vista dalla Tunisia*.



Altomonte 1975 (ph. Michele Santoro)

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, [*Difficili paesaggi*](#); **Alberto Magnaghi**, [*Alzare lo sguardo, poi sorvolare, o guardare a terra?*](#); **Mariavaleria Mininni**, [*Alberto Magnaghi, un intellettuale, un urbanista, un amico*](#); **Rossano Pazzagli**, [*Un uomo giusto, un territorialista militante. In ricordo di Alberto Magnaghi*](#); **Antonella Tarpino**, [*Alberto Magnaghi e il territorio come principio ermeneutico*](#); **Michele Santoro**, **Vito Teti**, [*Melanconico dialogo tra un calabrese dell'esodo e un calabrese rimasto*](#); **Domenico Cersosimo** e **Sabina Licursi**, [*Abitare la rarefazione*](#); **Benedetto Meloni**, **Francesca Uleri**, [*Pastoralismo e transumanze tra attenzione internazionale e centralità locali: il caso Sardegna nel progetto "Cambio-Via"*](#); **Marco Audisio**, **Alessandro Barabino**, **Tamara Garino**, **Olga Scarsi**, [*Ecomusei in cammino tra antiche tradizioni e nuove destinazioni*](#); **Viviana Massai**, [*"Geo Bruschi" e il suo museo. Tra racconto e rappresentazione*](#); **Corradino Seddaiu**, [*Ripercorrendo la Corsica*](#).



Dall'opera "Tabularum geographicarum contractorum libri quinque" di P. Bertius stampato ad Amsterdam presso C. Nicolai, 1661

SARDEGNA/LETTURE

Raffaele Cattedra, [*Dall'ossidiana ai fantasmi di un mito. Storie \(popolari\) di Sardegna*](#); **Luciano Marrocu**, [*Ragionando su mitografie identitarie e snodi storici*](#); **Flavio Soriga**, [*La storia, un meraviglioso campo da gioco da raccontare*](#).



Tunisi, 1911

TUNISIA

Silvia Finzi, *Arte e artisti italiani a Tunisi prima e dopo la indipendenza*; **Roberta Marin**, *The new Contemporary Art Scene in Tunisia*; **Enrico Montalbano**, *Come folate di vento. Come le nuvole*; **Elena Nicolai**, *Une vie dédiée aux enfants tunisiens: entretien avec Madame Nébiha Kammoun Tlili*; **Marinette Pendola**, *Da una riva all'altra del Mediterraneo: viaggio fra memoria e scrittura.*



LE RIVISTE

Fabiana Dimpflmeier, Dario Nardini, [*Lares e la svolta post-demologica*](#); Antonio Fanelli, [*La vivacità della storia orale nell'epoca della crisi delle riviste*](#); Pietro Meloni, [*Il presente dell'antropologia visiva: una riflessione intorno alla rivista Visual Ethnography*](#); Antonio Luigi Palmisano Pansini, [*"Dada". Per un'antropologia aperta ai nuovi linguaggi*](#).



IO CAPITANO

Giovanni Cordova, *Favole in viaggio. “Io Capitano” tra racconto e politica;* **Vincenzo Guarrasi**, *Mediterraneo, mare di speranza;* **Chiara Lanini**, *Io Capitano, e noi;* **Giuseppe Sorce**, *“Io capitano”, un film dell’antropocene.*



Gela (ph. Manuel Zafarana)

DIALOGHI

Aldo Aledda, *Sardi nel mondo: l'orgoglio ferito*; **Rosario M. Atria**, *“Salvare la meraviglia”*. *Per una semantica della luce nell'opera di Marilena Monti*; **Nicolò Atzori**, *Dalla palla al rito: il calcio come religione (im)perfetta*; **Alessandro Bonardi**, **Mounia El Fasi***, *Stanze del Silenzio e dei Culti nelle Carceri: un'esperienza a Parma*; **Alessia Bonsignore***, *Vulnerabilità, aspettative e menzogna: il complesso mondo dei Minori Stranieri Non Accompagnati*; **Michela Buonvino**, **Beatrice Ugolini***, *Antropologia e Storia delle Religioni, tra decostruzione delle categorie e gender studies. Note a margine del Festival “Nella Terra di Diana”*; **Angelo Campanella***, *“A bon'è ca si mori”*. *Esorcizzare la morte in Sicilia: tra etnotesti e letture sciasciane*; **Antonino Cangemi**, *D'Arrigo*

e la genesi di un capolavoro; Augusto Cavadi, *Vattimo e Severino dialetticamente in contrappunto*; Sergio Ciappina, *Lutero l'ebreo. Odio di sé e possibilità di rinnovamento*; Antonino Cusumano, *Fare e ripensare l'antropologia in Africa*; Laura D'Alessandro*, *Henry Di Spirito, il poeta della pietra*; Mariza D'Anna, *Trapani. Volumi, profili e segni di un liberty da riscoprire*; Anna Maria De Majo*, *La Palermo magica di Emma Perodi*; Leo Di Simone, *E se il Reno sfociasse nel Tevere? Memoria storica e riflessioni inattuali per il cammino sinodale*; Abdelkrim Elalami, *Il Mi'rāğ nel pensiero d'Ibn 'Arabī*; Mariano Fresta, *Cibi e riti nelle feste solstiziali e primaverili*; Aldo Gerbino, *Raniero, 'al sommo dio'. Disegni erotici, magiche figure, l'entomologia*; Paolo Giansiracusa, *Busto di Venere italica. Piccolo saggio sull'autenticità, l'esecuzione e la datazione dell'opera*; Nino Giaramidaro, *Sogno di una notte di fine estate*; Giovanni Gugg, *La Cité du Fleuve, il quartiere galleggiante e blindato di Kinshasa*; Giovanni Isgrò, *Il teatro sperimentale degli indipendenti di Anton Giulio Bragaglia nel centenario della fondazione*; Rosario Lentini, *La viticoltura e i vini del Belice*; Sabina Leoncini*, *Dal carcere al teatro. Dialogo con la regista Elisa Taddei*; Laura Leto, *La storia di una donna rivela la storia di un sito e della sua Città*; Luigi Lombardo, *Chi sono i Siciliani. Tra miti, feste e musei*; Alessandro Lutri*, *Un'esperienza di rigenerazione ecologica in un luogo simbolo dell'Antropocene in Sicilia*; Ahmed Maoual, *A Critical Assessment of El Saadawi's Article "Woman and Islam"*; Umberto Melotti, *Per una rilettura de "I Promessi sposi"*; Giuseppe Modica, *Dialogo tra arte e letteratura nello sguardo di un grande maestro della critica*; Lina Novara, *L'oratorio della "Congregazione del S.S. Crocifisso della Mortificazione" di Trapani: un trionfo del legno e dei simboli*; Antonio Pane, *Le Fiandre di Ripellino*; Mariella Pasinati, *Il silenzio che trascende il linguaggio: la poetica di Irma Blank*; Alessandro Perduca, *Il mare delle storie: presenze mediterranee nella cultura anglosassone*; Amelio Pezzetta*, *Vita sociale religiosa a Lama dei Peligni dal 1815 al 1860*; Franco Pittau, *Appunti per un approccio comparativo delle religioni*; Ninni Ravazza, *Dino Buzzati e il rais Solina. Da "Nantucket" al "Deserto dei diavoli"*; Antonello Ricci, *Mondo contadino, lavoro, musica nella vicenda imprenditoriale di Nicodemo Librandi*; Elio Rindone, *Leggi elettorali e democrazia*; Mario Sarica, Nino Principato, *Iconografia musicale in un raro bassorilievo di Sant'Antioco in Sardegna*; Fabio Sebastiani, *Verso e Metaverso, la poesia vs la dittatura*

dell'algoritmo; Elisabetta Silvestrini, *Immagini della piazza. Dall'album fotografico di Gustavo Cottimo*; Maria Sirago, *Un diplomatico erudito nella Napoli del Settecento: sir William Hamilton*; Orietta Sorgi, *Dalla tavola contadina ai banchetti aristocratici*; Jean-Michel Steiner, *Joseph Sanguedolce, un grande siciliano in Francia*; Sergio Todesco, *Eclisse del sacro in Occidente e creatività mitico-rituale nelle feste popolari siciliane*; Filippo Triolo, *La voce barbara e arcana di Medea da Euripide alla riscrittura di Bonagiuso*; Francesco Virga, *Gramsci e Pasolini, un dialogo di affinità politiche e intellettuali*; Lauso Zagato, *Divagazioni intorno a mafie, affari e politica.*



Khiva, Uzbekistan (ph. Nino Pillitteri)

IMMAGINI

Gregorio Bertolini, *Per Arturo, ovvero per Antonio*; Ivana Castronovo*, *Il costo della meraviglia*; Massimiliano Costa*, *A passo lento*; Silvia Mazzucchelli, *Eros Fiammetti, Efesto in Val Camonica*; Giulia Panfili*, *Nozze principesche e congiure nel Vallo di Diano*; Nino Pillitteri*, *Diario di un viaggio in Uzbekistan*; Michele

Santoro, *Il paese svuotato*; Nuccio Zicari, *La Scala dei Turchi. Storia, mito e attualità*.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione.

EDITORIALE



Cefalù (ph. Stefano Montes)

«Possiamo noi antropologi dire qualcosa di utile, magari di nuovo, sulla guerra? Pensare e dire, intendo, qualcosa che entri con onestà e commossa intelligenza dei fatti nel tormento delle coscienze al ritornare delle bombe, delle stragi, degli omicidi organizzati e promossi come dovere civile, come sacrificio sublime, come onore e piacere della vittoria?». Così scriveva su questa rivista (n. 55, maggio 2022) Pier Giorgio Solinas pochi mesi dopo l'aggressione russa in Ucraina. Parafrasando quell'interrogativo possiamo oggi dire qualcosa di nuovo rispetto a quello che è stato fin qui ampiamente scritto, dibattuto e sostenuto spesso con una veemente e terribile assertività, sulla guerra in Palestina? Possiamo tentare una qualche pacata riflessione, affrancata dai bollettini della cronaca e dalle passioni delle fazioni, su un conflitto che attraversa decenni di vicissitudini e che aggroviglia ormai in nodi inestricabili torti e ragioni, vittime e carnefici in una incestuosa e sciagurata complicità?

Possiamo sollevare lo sguardo al di là dell'orizzonte spettacolare delle violenze offerte e sublimite dalle immagini dei media che mischiano nel trionfo della reciproca distruttività i corpi dei bambini maciullati e le scie luminose dei missili, le macerie degli ospedali sventrati e la potenza tecnologica dei droni?

La ricerca delle cause in una storia complicata da un ginepraio di fattori politici, economici, religiosi e culturali rischia di essere un esercizio retorico, può diventare perfino un alibi per esorcizzare la comprensione dei fatti e della loro evoluzione, per allontanare e confondere la realtà del presente nella suggestione di miti, ideologie e narrazioni del passato. La sfida tra i due popoli – entrambi paradossalmente appartenenti alla famiglia semitica del Mediterraneo – evoca attentati e repressioni, occupazioni e diaspore, intifade e sistematiche violazioni del diritto internazionale. Una lunga e profonda scia di odio e di sangue che ha inizio nel 1947 con la mancata fondazione dello Stato di Palestina e si incancrenisce via via con il dissennato piano di colonizzazione attuato dai governi israeliani. Dipanare questo groviglio di tensioni stratificate nel tempo e di laceranti memorie è compito degli storici, ragionare su quanto è accaduto per capire quanto sta accadendo è dovere degli intellettuali, anche se oggi potrebbe essere forse una pietra d'inciampo nella costruzione politica di un qualche dialogo possibile, di una possibile via di uscita dall'orrido e oscuro labirinto della guerra. Davanti alla "civiltà delle armi" che si impone con i suoi raffinati ordigni di morte fino a sperimentare e raggiungere la perfezione del totale e definitivo annientamento, a noi che non siamo soldati non restano che le parole, vecchi arnesi e umane tecnologie per 'combattere' le molteplici forme di violenza, conoscendone le origini, indagandone la natura e studiandone le difese «con onestà e commossa intelligenza dei fatti», potremmo ripetere con Solinas.

Su queste questioni *Dialoghi Mediterranei* propone in questo numero alcune letture che da punti di vista diversi contribuiscono a spiegare, chiarire, interpretare aspetti e sviluppi della complessa vicenda storica oggi implosa in una difficile e drammatica cronaca. C'è lo sguardo sulla Palestina vista dalla Tunisia, una interessante analisi di Chiara Sebastiani sulla lunga tradizione di convivenza tra arabi ed ebrei nel Paese nordafricano e sulla particolare e solidale attenzione alla crisi palestinese che potrebbe aprire scenari inediti. Un modo decentrato di guardare all'attualità del Medio Oriente incrociando eventi e prospettive da sponde mediterranee diverse. Giuseppe Savagnone, invece, declina la teoria di René Girard sulla

simmetria della violenza destinata a cancellare le differenze per decifrare la dinamica di questo conflitto che assimila i contendenti nello stesso rovinoso e distruttivo abbraccio. Così «alla fine, più che la lotta di una democrazia per difendersi dal terrorismo di un gruppo fondamentalista, come l'ha interpretata Biden nel suo discorso alla nazione, la guerra a cui stiamo assistendo sembra piuttosto una folle corsa verso la distruzione dell'altro e, in fondo, verso la propria». Terrorismo e antiterrorismo sono infatti indistinguibili nella ferocia dei bombardamenti e nella confusa escalation bilaterale. Un mostruoso equilibrio del terrore.

Tanto più che nell'uno e nell'altro fronte a morire sono i civili più dei militari, uomini, donne e soprattutto bambini sacrificati sull'altare di Marte, macellati come agnelli, trucidati solo perché arabi ed ebrei, figli dell'odio e della stoltezza dei loro padri. Quando nel macabro precipitare degli eventi fuori controllo tutto sarà sepolto dal furore della vendetta e dal narcisismo della forza, avremo la misura di un genocidio che cancellerà generazioni di bambini e seppellirà probabilmente e definitivamente la questione palestinese senza nemmeno spezzare l'implacabile catena delle violente ritorsioni. Così in questa spirale sacrificale – scrive Antonello Ciccozzi in un'ampia riflessione antropologica sulla speculare reciprocità degli etnocentrismi e i rischi impliciti dell'alterità irriducibile – «dopo il sangue degli ebrei, il sangue dei palestinesi sta seguitando ad alimentare un vortice di odio e di violenza che minaccia di risucchiare il mondo intero nello scontro di civiltà tra Occidente e Islam», unitamente alla pretesa di «derivare una legittimità del legame tra popolo e suolo ciascuno in nome del proprio Dio».

Sulle ambiguità di certe interpretazioni dei media ragiona Aldo Nicosia che invita alla lettura di fondamentali pagine di autorevoli studiosi della materia per meglio contestualizzare la tragedia che si sta consumando in Palestina, dove «la presenza di un movimento armato nemico come Hamas – scrive – è funzionale alla logica della “legittima risposta” israeliana agli attacchi di missili, o agli attentati kamikaze. Si sa che è molto facile provocare Hamas che serve ad Israele più di quanto non serva ai Palestinesi di Gaza». Piero Di Giorgi infine riprende il filo dei suoi personali ricordi, la sua partecipazione al Comitato mondiale per la pace quando il rappresentante della Palestina era Yasser Arafat, le speranze alimentate dagli accordi di Oslo del 1993 per l'unico progetto credibile, quello di due popoli e di due Stati, il suo fallimento e le inerzie delle istituzioni internazionali, le responsabilità dei governi d'Israele, le debolezze delle leadership

palestinese. Un viatico che ha accompagnato le stagioni e le utopie politiche di più generazioni.

Inimmaginabili sono gli sviluppi di questa crisi in Medio Oriente dove le piazze arabe sono in agitazione e il disordine geopolitico scompagina le vecchie alleanze e minaccia nuovi conflitti a più ampia dimensione. Restiamo appesi ai bordi della Storia, tra la fragilità delle democrazie europee di fronte all'irrisolto pantano ucraino, il declino dell'egemonia dell'Occidente, la potenza crescente delle autocrazie, la diffusione dei fondamentalismi, la reviviscenza dei nazionalismi che oggi usa chiamare sovranismi. Nel frattempo dell'altra guerra sul Mediterraneo, quella combattuta contro i migranti che continuano a morire davanti alle nostre coste, si riapre il grottesco capitolo che racconta dei terroristi a bordo dei barconi per incrementare la fame di paura mai sazia e legittimare l'incalzante e concitata decretazione di provvedimenti repressivi e restrittivi adottati da una politica di sistematica criminalizzazione. Ne fa un dettagliato elenco Luca Di Sciullo nella sua denuncia del progressivo processo di 'cosificazione' dell'umano, per cui non ci indigniamo più «quando sentiamo espressioni come “sbarchi selettivi” o “carichi residuali”, quando sentiamo argomentare con incredibile serietà vaneggiamenti come quello di costruire, in mezzo al Mediterraneo, un'isola artificiale in cui segregare tutti i migranti diretti in Europa». In questo *mare nostrum*, dove «l'uomo è cacciato, rinchiuso, venduto, torturato» per usare le parole di Braudel che amava citare, Vincenzo Consolo vedeva prender corpo *l'im-mondo*, un mondo di follia popolato dalla massa di cadaveri «dissolti nelle fiamme celesti/ sepolti sotto tumuli infernali/ sopra telli di cenere e di piante». Sono versi di un breve e raro testo poetico dello scrittore siciliano, che Ada Bellanova ha ricordato nel suo bel contributo sulla complessità del Mediterraneo, amalgama e crocevia di transiti, di esili e di asili, «flusso incessante di energie umane e culturali», filo conduttore di tutta l'opera dell'autore di *Il sorriso dell'ignoto marinaio*.

Un Mediterraneo non più cimitero ma “sala parto” «destinato a elargire i suoi frutti migliori: una nuova umanità, che non riconosce e non legittima alcuna frontiera» auspica Vincenzo Guarrasi che, nel connettere le migrazioni alle origini non solo della storia ma anche della stessa vita umana, legge in questa chiave il film di Matteo Garrone, *Io capitano*, in cui i giovani protagonisti sfidano i confini e sovvertono i destini. Sembrano davvero interpretare queste nuove generazioni di migranti il paradigma dell'immaginazione e della 'aspirazione' al generale moto di dislocazione

collettiva di cui ha scritto l'antropologo Arjun Appadurai. Come correttamente osserva Chiara Lanini che nel viaggio narrato come un *epos* dal regista vede «l'esperienza trasformativa e il rito di passaggio, di cui il rischio è condizione fondamentale». Nel dibattito che abbiamo promosso sul film candidato agli Oscar sono intervenuti anche Giovanni Cordova e Giuseppe Sorce. Il primo compie un'ampia analisi critica che apprezza soprattutto nel linguaggio artistico della pellicola la capacità narrativa dell'orrore, la resa estetica del dolore, «il potere evocativo e immaginifico dei luoghi, della sofferenza, dell'addio e della speranza, senza introdurre commentari dal taglio espressamente politico che avrebbero avuto una qualche ragion d'essere ma che avrebbero comportato una inevitabile deviazione dalla cifra stilistica dell'autore». Sorce, da parte sua, ha definito *Io capitano* “film dell'antropocene” «perché la storia che racconta è una storia di un adesso-qui realmente distopico, ambientata in un luogo geografico molto vicino a noi pubblico italiano, nello stesso tempo in cui andiamo a vederla su uno schermo». Una piccola finestra – aggiunge – su «un mondo in cui il passato (coloniale) e il futuro (climatico) entrano in una collisione che ci riguarda già, a noi spettatori, direttamente».

Di altre migrazioni, di ricordi e di storie familiari è il racconto che si dipana in alcuni dei contributi presenti nello spazio dedicato alla Tunisia. Si narra della presenza nel Paese nordafricano della comunità siciliana fin dall'Ottocento. Di grande efficacia letteraria è il testo di Marinette Pendola, nota scrittrice testimone dell'esperienza di sradicamento, essendo nata e vissuta a Tunisi da cui fu costretta a partire dopo l'indipendenza nel 1956. Sono pagine intense di un'autobiografia che è scrittura psicoterapeutica, documento di vite spezzate, di memorie sofferte e faticosamente rielaborate. «Approdo ultimo di un'esperienza umana, sociale e linguistica che copre circa due secoli». Non meno lunga e significativa è la vicenda familiare di Silvia Finzi, da sempre in Tunisia, direttore responsabile del *Corriere di Tunisi* e della Casa editrice impegnata nella pubblicazione di libri di cultura e letteratura italiana. Degli artisti italiani, pittori e scultori, che hanno vissuto e lavorato in Tunisia, la studiosa ripercorre con attenzione le scuole di formazione, le rispettive produzioni e le numerose attività espositive realizzate prima e dopo l'indipendenza. Non sembra possa esserci un domani per l'arte italiana in Tunisia, ma «la storia dell'emigrazione – scrive in conclusione Finzi – ci insegna che laddove i migranti siciliani hanno lasciato il loro sguardo sulla Tunisia, i migranti tunisini in Sicilia potranno, a loro volta, costruire un loro proprio immaginario creativo sulla

Sicilia». Ancora una volta si guarda dunque alle migrazioni come ad una feconda e strutturale vicenda antropologica delle civiltà mediterranee.

S'intreccia con le storie di Pendola e di Finzi l'interessante contributo di Enrico Montalbano che mette in dialogo l'esodo dei siciliani del secolo scorso a Tunisi e a Sfax documentato nei suoi preziosi cortometraggi con le osservazioni sui flussi dei profughi di oggi destinati a sperimentare affanni e fortune della convivenza in Sicilia. Sono in lingua francese gli altri due interventi sulla Tunisia. Roberta Marin continua a illustrare la scena culturale con gli esponenti più rappresentativi dell'arte contemporanea rinnovata nel fervore della stagione postrivoluzionaria. Elena Nicolai ci fa incontrare Madame Nébiha Kalloum Tlili, prima donna presidente dal 2019 della "Chambre Régionale des Jardins d'Enfants et des Crèches" del sindacato, che ci introduce nel mondo della scuola tunisina chiamata alle difficili sfide educative del futuro.

In questo numero il dibattito sulle riviste vede la partecipazione di quattro importanti voci dell'antropologia italiana: fra di esse "Lares", la più antica fra le rassegne di studi demotnoantropologici fondata da Loria più di un secolo fa e oggi rivitalizzata in un progetto scientifico «la cui idea fondante – scrivono Fabiana Dimpflmeier e Dario Nardini – è quella che la svolta post-demologica non possa realizzarsi senza un assiduo confronto critico con i livelli più avanzati della ricerca e del dibattito in antropologia». Un po' sulla stessa linea si muove "Il de Martino", un semestrale che dopo quasi trent'anni di pubblicazioni inaugura un nuovo ciclo progettuale come sviluppo e innovazione dell'eredità del lavoro del passato. «C'è una tradizione da rinnovare – scrive il suo direttore Antonio Fanelli – e c'è tanto da fare per raccontare l'Italia, il mondo e le loro storie, rimettendo occhi e orecchie sui territori, disseppellendo talvolta radici lunghe e talaltra documentando tagli, strappi e nuovi inizi, che spesso non conosciamo anche perché ormai quasi nessuno sembra interessato a raccontare le realtà locali, le vaste periferie sociali, i soggetti non egemoni. Che cosa sia successo nelle nostre società negli ultimi quarant'anni è tema con cui la ricerca storica, antropologica e sociologica deve ancora largamente misurarsi». Obiettivi e programmi, in realtà, che ogni rivista oggi dovrebbe perseguire. Il ruolo centrale delle immagini in etnografia è l'oggetto di studio privilegiato del semestrale "Visual Ethnography". Il suo vicedirettore Pietro Meloni ne riepiloga i dieci anni di vita durante i quali la testata si è guadagnata una apprezzata posizione di nicchia in grado di porsi come riferimento sull'uso scientifico dei linguaggi visivi e creativi. "Dada. Rivista di Antropologia

post-globale” è infine il periodico online, che si caratterizza perché prevalentemente versato sulle «questioni classiche e moderne nel contesto sociale, politico e culturale della nostra epoca post-globale», annota il suo direttore Antonio Palmisano.

Aver raccolto le storie delle riviste, aver comparato lo stato di salute di ciascuna, le potenzialità e le criticità, le crisi e le scommesse editoriali, siamo convinti possa costituire un primo piccolo tentativo d’inventario delle risorse progettuali messe in campo, delle linee di tendenza che disegnano il futuro dell’antropologia italiana, le dinamiche rispetto alle associazioni, alle fondazioni e alle istituzioni culturali, il peso e il posto nel dibattito pubblico. Se la voce accademica dell’antropologia è sovente debole e irrilevante nello spazio intellettuale e politico del nostro Paese, forse le riviste possono esercitare questa funzione rovesciando la gerarchia centro-periferia e dando la parola alle nuove generazioni di studiosi più liberi dai vincoli dell’asfittico specialismo e più aperti e sensibili alle sollecitazioni critiche della contemporaneità. Spazi di sperimentazione e di accoglienza di linguaggi e saperi diversi, le riviste, soprattutto quelle che profittano delle opportunità offerte dalla rete, rappresentano formidabili connettori e agili vettori di circolazione dei risultati delle ricerche scientifiche, un patrimonio da potenziare anche attraverso nuove forme di coordinamento e di dialogo transdisciplinare.

«È possibile fare un’antropologia del quotidiano che prenda in conto non soltanto eventi straordinari ma anche quelli ordinari, persino banali o comuni e non esotizzanti, e li passi al setaccio dello sguardo dello studioso che include se stesso e la propria prospettiva soggettiva nell’oggetto di studio preso in conto e osservato sia dall’interno sia dall’esterno? Si può pensare alla vita *in toto* come a una ricerca etnografica e, allo stesso tempo, all’etnografia come a una sorta di traduzione del vivere quotidiano?» Gli interrogativi che Stefano Montes pone in questo numero sono, per esempio, tra quelli su cui una rivista di antropologia non può non riflettere e dibattere. Così come le questioni sulla rarefazione demografica e lo spopolamento dei piccoli paesi che da più di cinque anni ormai Pietro Clemente sollecita all’attenzione. Qui ricorda Alberto Magnaghi, architetto urbanista fondatore della Società dei Territorialisti, scomparso a settembre, che tra i primi parlò di “sfarinamento dei luoghi”, di “coscienza di luogo”, nel senso di un profondo cambiamento nella nostra relazione e percezione del territorio, così come del nostro stare nel mondo. «Per riconquistare spazi umanizzati,

sottratti alla degenerazione della natura propria dell'antropocene, separati dalla tragedia ecologica e bellica», precisa Pietro Clemente.

Nelle pagine sulla Sardegna Luciano Marrocu tira le file delle letture promosse sulla sua *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, spiega la genesi del libro e ragiona sulle mitografie e sulle strutture dell'identità dell'Isola, temi su cui intervengono anche il geografo Raffaele Cattedra e lo scrittore Flavo Soriga. A scrutinare il sommario troppo esteso per poterne dare conto adeguatamente il lettore troverà tra gli autori, a guardar bene, filologi e linguisti, storici, geografi, filosofi, teologi e giuristi, poeti, romanzieri e artisti, critici e storici dell'arte, italianisti, anglisti e arabisti, giornalisti e traduttori, sociologi e naturalmente antropologi e infine fotografi. Sguardi diversi, approcci ed esperienze plurali, connessioni e consonanze involontarie o sottintese.

Tra i maestri della fotografia ci piace almeno segnalare due decani, rappresentativi di due aree marginali del nostro Paese: Eros Fiammetti della Val Camonica e Michele Santoro di Altomonte nel cuore della Calabria. Due etnografi del mondo popolare, fotografi di paese, autodidatti. «Una parte delle immagini è dedicata a quel mondo che mi appartiene, ma che, per ordine naturale delle cose, non c'è più. (...) I personaggi raccontano la storia di queste montagne, le loro facce solcate dal tempo parlano di sofferenze e fatiche, ma anche di gioia di vivere, pur nella consapevolezza del duro quotidiano». Così confida Fiammetti che privilegia come soggetti i bambini che condividono le privazioni del lavoro minorile. «Ho fotografato quello che mi passava davanti, che mi offriva la vita» racconta Santoro che del suo paese ha testimoniato i primi segni negli anni settanta del tramonto della civiltà contadina, fotografando «gli ultimi sopravvissuti di un mondo antichissimo in vista del progresso che avrebbe cambiato anche il profondo Sud». Un progresso che ha finito con lo svuotare e desertificare le comunità delle aree interne. Entrambi hanno lavorato con quel bianco e nero “assoluto” che – scrive Silvia Mazzucchelli – è «in definitiva un monocolor, un solo pigmento nero su una superficie bianca, che equivale alla scrittura, un riportare la fotografia al suo senso primordiale». Scrivere con la luce.

Dialoghi Mediterranei va in rete nel fragore dei bombardamenti su Gaza e nel silenzio di un'immane catastrofe umanitaria. Nel collasso del diritto e delle autorità sovranazionali, la guerra vince, cresce e si avvita su stessa, sembra essere diventata sempre di più lo strumento di risoluzione delle tensioni internazionali, minacciando di allargarsi e di divampare dalle

periferie delle aree regionali al centro dei precari equilibri globali. No, questa non è una guerra tra il bene e il male, come dichiara Netanyahu. Non è uno scontro di civiltà. Se mai uno sprofondare nel cuore di tenebre delle civiltà. A guardar bene, è semplicemente la rappresaglia contro un pogrom, la pulizia etnica contro il terrore antisemita. La legittima difesa traviata e commutata in illegittima offesa. Oscena a questo punto la distinzione di bandiere tra i morti, «oscena – ha scritto David Grossman – ogni bilancia che pretende di pesare l'orrore».

Mentre chiudiamo questo editoriale l'ultimo bollettino ci informa che a Gaza un blackout totale rende impossibile evacuare i feriti, mancano i sacchi per seppellire i cadaveri, c'è stato un assalto ai magazzini dei viveri dei centri umanitari. Bombardato un campo profughi a nord. Una strage. Tank e soldati israeliani stanno accerchiando l'enclave palestinese. Più di ottomila morti nella Striscia, quasi la metà bambini. No di Netanyahu allo scambio ostaggi-detenuti. Si allontana qualsiasi ipotesi di tregua, invocata dalle Nazioni Unite e dal Papa. Nelle piazze di Beirut e Cairo si svolgono manifestazioni a sostegno di Hamas. In Italia piccoli gruppi di un corteo di pacifisti innalzano cartelli antisemiti. A Parigi sulle facciate di diverse abitazioni è comparsa la stella di David, come in Germania negli anni '30. E noi non possiamo che ripetere con Giuseppe Savagnone: «Di fronte all'antisemitismo, siamo tutti ebrei. Ma nessuno può criminalizzare il fatto che – di fronte a ciò che sta accadendo in questi giorni a Gaza – siamo anche tutti palestinesi». Non per ignavia o ipocrita neutralità, ma perché – dopo 75 anni di armi, sangue e lutti – non si può non stare dalla parte delle vittime, di tutte le vittime. Contro lo spirito bellico della propaganda e della retorica. Oltre la militarizzazione del dibattito pubblico. Perché forse solo dalla pietà per i morti i sopravvissuti potranno trarre la forza per vivere e le ragioni per imparare infine a convivere.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Negotiations of the Mining Industrial Closure in Northern Canada



Mining Reclamation

di *Linda Armano* [*]

Introduction

In some countries (i.e. Canada, Australia, etc.) mineral exploration and mine development have become, in the last decades, the most significant economic development strategies with unprecedented levels of investment taking place today (Kung et al. 2022). In this regard, some governments have increased a marketing strategy specifically related to sustainable mining activities, as well as ethical diamonds as an alternative to blood diamonds from African countries (Armano and Joy 2021). Nevertheless, in these countries mining industry is not just related to diamond extraction, but it is also focused on a multitude of other minerals whose mines, as well as their closure, have inevitably changed indigenous life appearing as the only economic opportunity available to the local communities.

Compared to most other industries, mining activity has long cycles between the various stages of the mine life. Planning of the controlled ending of mining operations starts before the commencement of the mining activity and it is developed throughout the project's life cycle with the broad-based participation of residents and other stakeholders (Armano 2022a). Unfortunately, these processes are not always followed in the right manner. Consequently, closure might frequently start a chain effect such as unemployment, out-migration, and population decline. This leads to abandoned infrastructure as well as negative environmental impacts suffered by local communities, especially in single-industry towns. In these terms, the mine poses strictly inextricable issues between theory, methods, business ethics, and politics.

In particular, this contribution gathers reflections built, however, on the concrete difficulty of conducting ethnographic research within particular sectors (such as extractive industry) and cultural contexts since, although respecting the ethical aspects of the research and maintaining a personal

responsibility towards the people who took part in it, it went as far as to explore themes that mobilise sensitive issues for people involved in this study. Specifically, this ethnographic experience is situated within an uncomfortable debate between specific multinational companies, government departments, and local residents living near the former mine in the region in which this research was carried out. In this way, the present ethnographic research, by exploring such a difficulty, has outlined the discursive limits imposed by an ontological policy that effectively prevents the possibility of researching certain issues (Gill 2017). By finding a compromise between attempts to preclude this study and discarding the idea of giving up on the investigation, this research, reasoning about the unspeakable (Dragojlovic and Samuels 2021), has produced reflections born to stem difficulties in the field. As a consequence, in this contribution, I will merely bring out the concepts that guided my reflections without, however, revealing any information regarding the contexts of investigation.

This article meets the demand of the indigenous population with which I conducted the research and who explicitly requested not to mention them in this contribution. However, they gave me permission to argue, in this article, about the power disequilibrium existing between their traditional comprehension of the territory and the political-economical management of the use of raw materials left on their land by the mining industry. The discussion between the two parts concerns on the one hand the abandoned mining activity impacts on local wildlife and the land, as well as the indigenous traditional activities and their culture in general; and on the other the government policy supporting scientific actions which extract environmental data from the mine site, instead of encouraging specific programs evaluating both the real costs of reclamation to offset the environmental impacts of the past mining industry and the requirements of local people. Furthermore, it is undeniable that the multinational corporations I have come into contact with operate as instruments that control languages, regulate the fruition of information, and limit the possibilities of dissent in order to promote, or at least not hinder, political and financial agendas that are currently considered dominant on a global scale (Kirsch and Benson 2010a).

The ethnographic research addressed in this article is based on an investigation that started from a country belonging to the so-called North of the World, and in particular within a region exploited above all for its non-renewable resources. Specifically, this ethnographic experience was an opportunity to problematize the life cycle of mining planning and the ongoing negotiations between the reclamation requests of the indigenous population living in the region where this research has been conducted. Thematically the article is organised around the particular key concept of “degradation” which informs the study of the mining infrastructure and the consequent reclamation. The latter highlights a sort of inner contradiction of the mine infrastructure suggesting that even as it is generative (from an economic perspective) (Howe et al. 2015), it degrades. This entails that mining industrialization involves not only prosperity but also social, economic, and environmental risks.

Thus, this contribution shows, through the analysed case, still existing limits of operations to minimise the adverse environmental and social impacts caused by the mining industrial closure. In doing this, the article adopts the lens of political ecology (Kirsch 2008) joined to the paradigmatic approach of the conversational method (Kovach, 2010) used during ethnographic research.

State of art of extractive industry literature

The World Bank and other international donor communities have often supported the distribution of natural resource management based on the expectation that it would bring this governance down to local residents and achieve positive outcomes, comprising ecological sustainability and poverty reduction (Smoke, 2003). However, research on decentralisation mostly focuses on policy-making issues and less on terms of sustainability (Verbrugge, 2015). Chambers et al. (2021) have tried to fill this lack by exploring and mapping the different practices of co-production between local and global objectives and responses. Thus, the scholars have generally identified some clusters from six continents that developed sustainable projects of co-production at local to global scales: (1) researching solutions; (2) empowering voices; (3) brokering power; (4) reframing power; (5)

navigating differences and (6) reframing agency. The researchers inform that each holds unique potential to achieve particular outcomes and poses unique challenges and risks. Therefore, their analysis provides a theoretical tool for researchers to critically reflect on this diversity and what kind of socioeconomic effects are produced.

The exploitation of non-renewable resources and the consequent reclamations have surfaced in mining extraction issues in surprising ways, igniting conversation about social and material arrangements that are often left submerged, invisible, and assumed. In recent years, we have witnessed a dramatic increase, in the social sciences and humanities, of studies of mining exploitation, concerning both artisanal, small-scale, and industrial activities (D'Angelo 2019). From these analyses, some basic reflections emerged such as the acknowledgement that mining activities are not inert. Indeed, mining activities embody social meanings, economic priorities, and different local issues (Lim 2013). In recent years, to align with these novel lines of inquiry, social scientists started to pay attention to extraction privileging multi-sited ethnography. This approach allows scholars to track and compare corporate practices of resource extraction, and the local perceptions about them, across diverse geographies (Armano 2022b). Specifically, the multi-sited ethnographic methodology has highlighted the understanding and connections between localised experiences and the global agenda in matters of the management of non-renewable resources (Haller 2020).

Furthermore, while some anthropologists continue to focus on local concerns and management of mining and energy ventures (Li, 2010) others focus their studies on the financiers of extractive companies, also actively engaging themselves in the often-complex relationships between local people and elite agencies (Kirsch, 2014). Crucially, while ethnographers have traditionally focused on the ways local populations are implicated in resource extraction, in the last decades one of the most fundamental contributions of anthropological research has been bringing into focus the policy and multinational performative power engaged in the mining industry (Hall 2013).

Another recent field of inquiry further pushes the boundaries of the analysis of agency in the politics of resource exploitation and reclamation, by examining for example both the intrinsic material properties of resources and their cultural constructions in local and global networks (Richardson and Weszkalnys, 2014). According to this approach, which takes its lead from actor-network theory, it is the qualities of the ore itself that endow it with the power to engage actors, knowledge, technologies, and capital to create entanglements of people and things in diverse localities, which in turn give rise to particular patterns, flows, and expectations (Weszkalnys, 2011). This interest in materiality is often interrelated with a particular historical approach which allows investigating, also from a diachronic perspective, the divergences in modes of extraction, and how the resources have been connected to a local concern for the management of territories (Appel, 2015). In these accounts, Appel (2012), examining the complex web of partnerships, separations, and mobilities that have emerged around Equatorial Guinea's offshore oil industry, affirms the existence of forms of corporate and local infrastructural violence. She elucidates that these struggles reinforce racial hierarchies, inequities, and the power of extractive companies. However, thanks to paternalistic projects, Appel affirms that the companies often position themselves as a benevolent agent (Schwenkel 2013).

In general, by placing the social relations of mining extraction, and the following reclamation, front, and centre, anthropological approaches set out to counterbalance the depersonalization that has dominated accounts of the political economy of resource extraction. The anthropology of extraction approaches this project by bringing its own conceptual toolkit and methodologies to explore the socioeconomic dynamics understood as processes of continuity and change. Applying anthropological tropes such as kinship, gift, and reciprocity used as heuristic devices to analyse how resource extraction and reclamation create and reshape social relations between corporate actors, governments, stakeholders, and local populations (Gilberthorpe and Rajak 2016) also allows to investigate the economies of extraction practice, at the micro-level as much as the macro, and exercises of power.

Generally considered as a reality apart, not involving cultural relations, the mining industry is seen as determined by an asocial logic of accumulation (Gledhill, 2013). For this reason, Gilberthorpe and

Rajak (2016) argue that the abstraction of resource economies from social relations has the effect of creating a sort of distortion in which environmental landscapes are simply seen to be predetermined and explained by a geological destiny (Schwenkel 2013).

The issues of mining industrialization and reclamation also raise debates in social anthropology on land acquisitions (or grabbings) highlighting the need to go further back in history to analyse their impacts on local livelihoods (Haller et al. 2020). These approaches help us understand some of today's dynamics when scholars study pre-colonial common property institutions and the way they were transformed by Western colonisation into State property, until privatisation and open access (Hall 2013; Haller 2019). In this study area, the land is a research preoccupation of social anthropologists in different global contexts above all related to non-renewable resources exploitation objectives. As scholars highlight, the meaning of the land from a colonial perspective differs much from native views on what land means (Armano 2022a). However, many reflections and approaches have been raised in the last decades about this topic. On the one hand, these differences in perception engage social anthropologists in cultural translation projects, while on the other hand the colonial contexts in which anthropologists' work have put them in a position of being collaborators or informants (Hall 2013).

If a greater debate has emerged in the last decades on several poor economic contexts affected by industrial exploitation, fewer studies are focused on the so-called North of the World and in particular, on industrialised uses of indigenous territories by extractive multinationals. However, in the past two decades, new attempts to study the industrialised mining history have emerged intending to examine the current state of the mining rush. Following this line, there are some studies contextualised in Canada and Australia (Midgley 2015; Chong and Collie 2022) that argue about the miners working conditions and their sense of belonging to the same community, which is made up of aboriginal and not aboriginal workers, who share their experiences in the same dangerous workplace (Krekshi 2009). Furthermore, there are other studies focused on the mine closure and how the mining communities have continued to keep memories of the workplace experiences (Bernauer, 2019). Moreover, the authors who focus on the process of closure, have highlighted ways in which former sites of commodity production continue to be transformed by numerous financial and reclamation policies. In these contexts, the closure of the mines is a process that allows the history of a mine to resurface, also increasing a reimagination of the landscape, already transformed by mining, through reclamation activities (Midgley, 2015). Other studies on extractive exploitation are focused on the entire mines' life (Lim 2013), as well as on its impact on native communities during the productivity phase (Gledhill, 2013).

However, what the mines' closure has left behind is still little studied. In the 1970s scholars often faced the extractive industry in industrialised countries such as North America or Australia, as an aspect of internal colonialism (Bernauer, 2019). In these studies, such a power system has been interpreted as a result of the unequal development of the economy caused by the political relationship between the indigenous and, in general, rural context and the power cores. These works emphasise the role of economic dependency in the maintenance of power relations and examine the flows of wealth between peripheral and core regions (Haller et al. 2007).

Some scholars focused on mining activity in industrialised contexts underscore the colonial continuities in the extractive economy based on the dispossession of indigenous land and resources (Coulthard 2014). Specifically, these studies highlight that multinational extraction is contradictory to indigenous values regarding the relationship with the land, wildlife, and the external introduction of the accumulation of personal wealth. Therefore, the concept of development itself is inherently colonial because it is premised on a discourse of external policy changing indigenous traditional activities and, in general, their lifestyle (Bernauer, 2019).

Most recent studies of extraction in rich countries are focused on oral testimonies on the history of mines (Cater 2013), ranging from socio-economic impacts (Hart 2012) to resource governance (Hall 2013), land-based economies (Bernauer, 2019), and native identities (Midgley 2015).

Theoretical framework, contextual factors, and the politics of mine's closure

As Stuart Kirsch (2008) highlights, in the recent discussions of science and society, the topic of how scientific knowledge is produced has emerged. In these debates, scholars use the term “Mode 1 science” to refer to disciplinary knowledge production based on relatively homogeneous processes. Notably, participation is restricted and hierarchical, corresponding to the more traditional practices of science, such as laboratory procedures (Latour, 1993). Mode 1 knowledge production is based on the assumption that science and society are separate domains. This division allows for productive kinds of transactions, such as the transformation of scientific data into policy through political processes. On the contrary, the “Mode 2 science” is spread across different kinds of institutions. It is more heterogeneous, reflexive, and socially accountable. In Mode 2 knowledge production, science and society are entangled domains (Gledhill, 2013).

Roy Rappaport (1996) helped spur the transition from cultural ecology to political ecology, and from Mode 1 to Mode 2 knowledge production in the research of environmental anthropology. In this context, political ecology emerged as a consequence of the large-scale political and economic changes associated with globalisation and the rise of environmentalism as a social movement related to the degradation caused by industrialization.

The transformations described are evident in many contemporary pieces of research on political ecology which often focus their attention on the social and environmental impacts of mining (Haller et al. 2007). Specifically, most of the literature published aims to understand how the economic benefits of a dominant extractive industry are offset by a range of economic, social, political, and environmental risks and costs (Hart 2012).

The present article describes the resulting debate on the environmental consequences in a country belonging to the North of the World since the closure of a lead-zinc mine at the beginning of the 2000s and highlights the Mode 1 and Mode 2 knowledge production. Furthermore, relying on political ecology (Kirsch 2008), this ethnographic research is based on the traditional way of passing knowledge starting from an indigenous worldview which is supported by oral methods. Much of this orality continues to the present day in the native community in which I conducted the research. In this context, specific protocols are explained to the researchers to ensure that their activities are carried out properly and in a manner that reflects community teachings.

Specifically, since I spent time with indigenous people, I find particularly useful the approach called the conversational method elaborated by Margaret Kovach (2010), who argues that it is a complex whole of attitudes that researchers should use during their research among native populations. As the author highlights, the conversational method is of significance to indigenous methodologies because it is a method of gathering knowledge based on oral storytelling tradition congruent with an indigenous paradigm. Kovach asserts that the conversational method «involves dialogic participation that holds a deep purpose of sharing a story as a means to assist others. It is relational at its core. Therefore, the relational dynamic between self, others, and nature are central» (Kovach 2010: 40).

During my research among the indigenous community living in the mining region, I focused on the method proposed by Kovach in order to understand a specific and useful way to create trust between them and me being recognised as a non-indigenous researcher. As Shawn Wilson (2001) has argued, the concept of indigenous methodology is a paradigmatic approach based upon an indigenous philosophical positioning or epistemology. Since indigenous methodologies are relatively emergent within Western qualitative research, it is useful to explain what exactly is meant by the claim that indigenous methodologies are a «paradigmatic approach» (Kovach 2010: 41). As Neuman (2006) reminds us, a paradigm is a basic orientation to theory and thus impacts the method. Within this approach, significant attention is paid to the assumptions about knowledge. This is differentiated from a more pragmatic approach (or applied research) which is not committed to any one system of philosophy and reality (Hart 2012).

Therefore, using the term paradigmatic approach concerning indigenous methodologies means that this kind of research approach flows from an indigenous belief system that has at its core a relational

understanding and accountability to others (Schwenkel 2013). Furthermore, an indigenous paradigm supports a decolonizing perspective which is fundamental for the study of indigenous-settler relationships, despite decolonizing analysis being born of critical theory embodied within the transformative paradigm of the Western tradition (Hart 2012).

The conversational method, aligned with a native worldview, was essential for me to understand how the mining project (consisting of the geological exploration, the putting into production, and the final reclamation) is entangled with many other indigenous cultural aspects. In this way, a mining project can be considered in relation to its material aspects (pipes, workers' village), social implications (institutions, economic systems, and mass media practices), and philosophical issues (intellectual projects created by human ingenuity and nailed down in concrete forms) (Howe et al. 2015).

This contribution is based on thirty-three informal conversations, carried out during the summer of 2019, with the residents (indigenous and non-indigenous people) of the nearby community of the former mine site, many of whom worked at the mine or had family members living in the area. Ten women and twenty-three men, during the informal talks, told their experiences and perspectives concerning the mine and its closure. The approach used for the interviews was informal (without any structured or semi-structured questions) and, therefore, conversational. Furthermore, following the requirements of participants, the conversations were not recorded. In general, the talks generated descriptions of the thoughts of the interviewees who were affected by the closure, including information about their attitudes, feelings, and experiences pertaining to the mine (Hart 2012). A highly experienced local interpreter was engaged as the community research associate and lead interpreter of indigenous language during the field research; moreover, the interpreter assisted with the identification of research native participants. At the end of my fieldwork, I also participated in a local community forum that took place in some public departments of the region, in August 2019. In this venue, participants presented and discussed preliminary findings, and they also communicated recollections, concerns, and understandings of the extractive life cycle. There were also conducted archive analyses of policy documents including mine closure submissions, public hearing transcripts, government documents (e.g. consultants' reports), and media reports at the archives of the town.

Some prominent themes of the collected materials that emerged throughout the research were the extensive disappointment of the residents (especially indigenous) at the failure of the local government to live up to its public statements regarding the promotion of an alternative site use of the extractive site. Other themes included scepticism towards the reasons given by the government for the abandonment and reclamation of the mine area and a range of material and non-material social effects that the mine's closure had on the residents of the region. All these topics emerged from conversations and documents and were successively organised into the key concept of degradation. Since the mine stopped operating the site has become mired in a state of uncertainty. Despite the expensive reclamation costs, the work was left incomplete causing alarming legacies which include heavy metal leaching, wildlife habitat loss, polluted rivers, the disruption of migratory animal routes, and damage to traditional native food sources.

Southcott (2013) highlights that reclamation has the potential to help mitigate these negative impacts and ensure that development does not leave residents worse off. However, Dance (2015), focusing on mining industries, distinguishes two periods of mining: An era of regulatory laxness and limited reclamation, characterised by disastrous inheritances, including abandoned mines; and its modern counterpart from the 1980s onwards, distinguished by technological innovations and accurate reclamation planning's (Midgley 2015). However, some abandoned mines confuse the borders between these periods, and the current attempts to resolve these issues are marked by a jurisdictional frame informed by land claims agreements (Hart 2012).

Contemporary reclamation practice generally involves planning, engineering, and management strategies undertaken to help monitor, mitigate, and remove disturbances and pollution in areas affected by mining-related activities. Even though contemporary reclamation practices imply planning strategies, engineering, industrial management, and policy selected to monitor the levels of pollution in the air and soils, they can be terribly difficult above all in remote locations. In these cases,

reclamation planning cannot be sufficient to restore a site to its previous state, fill up mine pits, and restabilise waste piles. In addition to these difficulties, also limited government funding, skilled labour shortages, and regulations inapplicability can complicate these struggles (Dance 2015). More broadly, despite innumerable difficulties, various policies and global agendas inform modern reclamation strategies. These include for example territorial, provincial, and national legislatures, courts, and agencies authorised over land-use policies. Therefore, the reclamation is moulded by diverse legislation, licensing systems, environmental review processes, and diverse guidelines (Hart 2012).

Degradation

Analysis of conflicts is the core of much political ecology research regarding mining exploitation and reclamation (Le Billon and Duffy 2018). Indeed, studies highlight that remediation works of mine sites rarely succeed in bringing back the land to its pre-extractive conditions (Toumbourou, et al. 2020; Haller et al. 2010). Furthermore, other scholars outline that weak state power can cause cracks in mining contexts between political objectives and residents in which systematic resistance from local communities can emerge. Case studies suggest that the general trust in institutions tends to limit possible opposition by local groups. On the contrary, difficult environmental impacts, extra-local ventures and partnerships, as well as scepticism toward governments and mining multinationals tend to cause forms of resistance (Conde and Le Billon 2017). Theoretically, good governance practices determine the traditional and cultural integrity of local groups. Actually, the opposite is commonly true (Hart 2012).

Considering the conceptual and material characteristics of mining infrastructures, some scholars also highlight a sort of inner paradox of these infrastructures themselves (Howe et al. 2015). In other words, despite mining infrastructures infusing a sense of solidity and durable functionality, thanks to the pipes, galleries, and workers' villages, can also be illusorily solid. Therefore, this kind of infrastructure must be constantly modified to meet every new juncture. For this reason, Hart (2012) asserts that the reclamation converts mining's closure into new uses. Nevertheless, he affirms that it seems an ontological oxymoron based on an attempt to transform the past into the future. As such, renewing the use of a mine after its closure highlights that this material and symbolic infrastructural solidity is more an illusion than a reality. In this way, mining infrastructure can be compared against the unavoidable degradation over time. Despite its ostensible solidity, in which human intention and materiality are unified, the mining infrastructure can also show its vulnerability in front of the use of chemical substances, water, weather, and industrial practices.

In addition to the mining infrastructure's rigidity and notwithstanding that its materiality may feel impenetrable, it needs "softer" competencies (Howe et al. 2015). For this reason, mining infrastructures must be modified in modular increments (Appel 2012), implying negotiations with other levels of the system (Howe et al. 2015). Indeed, the ineptitude of such infrastructures to adapt to new circumstances is the consequence of their falling into disuse (Latour 1993).

Besides all these considerations, the particular mine closure investigated in this research raises another paradox related to mining infrastructure. Even as this latter is, in a sense, a system that owes much of its life to human planning and work, when it collapses, often whitening the reclamation passage, the mining production's previous capacities are definitively destabilised (Hart 2012). As Howe et al. (2015) highlight, a mining project and its final reclamation become visible when they are breaking down. In this sense, the mining infrastructure, as well as its reclamation, seem to project itself into the future, but their longevity is evanescent (Appel 2012).

Disappointment, scepticism, and social effects of degradation

From the indigenous people's perspective encountered during my ethnographic research, various kinds of pollution in their ancestral territories have been caused by the mining industry. Natives assert

that the project of the mine has degenerated into multiplying infrastructures employing human labour promising a better quality of life. After a proliferation of neoliberal policies in which mining infrastructures have been progressively reduced in the region, many of these extractive areas were abandoned and now they are deteriorating.

This policy relating to the mine's closures and reclamations left the region with many uncertainties. Indeed, nobody knew how to hire the former miners for other jobs. In the meantime, growing concerns emerged over the environmental impacts of mining such as soil and water contamination, the disposal of tailings waste, as well as on the health of the wildlife upon which the indigenous depend for hunting. Furthermore, as some well-documented research indicates (Hall 2013), the mining industry caused general damage to the traditional lifestyle of the native population and their subsistence activities. For that reason, in the region where I carried out the research, while some native communities affected by the mine required monetary compensation, other indigenous groups called for compensation in the form of old equipment from the mine or used in the reclamation activities. In general terms, all these requests notified the plea for justice for harming the territories and impacting the traditional activities.

Some authors, focusing on social, economic, and environmental outcomes, have asserted that the mining activity investigated in this study did not provide an environment that encouraged sustainable development for the communities living near the extractive area, inasmuch the positive results that the mine brought to the communities did not continue after the mining closure (Schwenkel 2013). Communities' requirements for justice in the region during the closure of the mine revealed a dramatic change in the political context during the period between the founding and closure of the mine.

The massive mining construction projects, with a marriage of material and natural capital, had their first origins after World War II when a period of rapid social and economic change started. As remembered by some indigenous workers whom I talked with, between the 1950s and 1970s, most native people moved from semi-nomadic to consolidated settlements located in different areas of the region. At that time, the relationship between mining industries and the indigenous people was already based on a policy that imposed the welfare state across the region depriving indigenous communities of some control over their lives (Midgley 2015; Hall 2013).

This change has been studied from different approaches and recounted by native people who experienced what may have been one of the most rapid sociocultural and political-economic changes in their history (Schwenkel 2013). Following the collapse of the previous trade between settlers and native groups, that had economically supported, in addition to the traditional activities, indigenous people of the region, the State focused on alternative employment. In this way, the mining industry became more and more important for the development of the region in the post-war period, imposing itself as a unique economic alternative for the local population.

Thus, the development of the mine was an important initiative in satisfying the employment needs of the residents of the region who needed cash income and became increasingly dependent on social assistance. Nevertheless, in front of these continuing changes, in the early 1970s, indigenous people created some native political organisations to represent them and defend their interests in the face of mining, oil, and gas companies as well as governments that wanted to occupy their territories.

Thanks to the documents stored in the archive of the capital of the region, it was possible to track the historical path of the mining regional industry from which it is possible to understand the many failed attempts to manage resources wisely using scientific and technical knowledge and skills (Midgley 2015).

Despite the socio-cultural life of indigenous communities being inevitably involved in the elaborate environmental assessment related to the mining project (and thus on the so-called Mode 1 science), they consider the land, as Thomas Andrews (2004) explained, like a:

«blanket woven from strands of stories centuries old, a landscape imbued with rivers of meanings. It is a cultural landscape where physical features are used as mnemonic devices to order and help preserve oral

narratives, which themselves encode knowledge relative to identity, history, culture, and subsistence» (Andrews 2004: 301).

In this way, the vast territories are deeply known by native groups that are highly mobile societies. As Andrews highlights, the indigenous people's knowledge is based on a «complex ethnogeography where the physical world is transformed into social geography in which culture and landscape are fused into a semiotic whole» (ivi: 302). Many scholars have documented societies that retain rich oral traditions as well as a mnemonic relationship between site characteristics, storytelling, and historical events (Feld and Basso 1996; Hirsch and O'Hanlon 1995). In our case, the concept of knowledge relating to the management of the land is, for the indigenous people I met, imbued with wisdom which is also expressed concretely through traditional subsistence activities and ritual practices (Armano 2022a). Adults train youth in the summer camps on how to survive in their territories, how to hunt, skin animals, cut, and use all their parts. After the hunt, the food is shared among people in the community. People who lived on these territories all their lives and visited places of sacred significance have the right to recount traditional stories, which are also used to build relationships with the younger generations. As keepers of traditional knowledge, these people are respected in their communities. Furthermore, knowledge passed down through the ages is always mediated through personal experience (Midgley 2015).

To underscore the negative impact on the relationship between indigenous groups and the land, the mine investigated in this research is particularly useful in understanding the concrete dynamics of structural violence (Farmer 2003). Thus, strategic practices related to the mine reclamation clearly show the long-term role of political power in decisions about waste disposal mining infrastructure. In this particular arena, many people belonging to the native groups distrusted planning based on the deployment of scientific knowledge used by the government to prevent risks related to the contamination of the water and soil. Indeed, a decisive role in the mine's closure planning was undertaken by specific use of the scientific knowledge involved to justify a peculiar analysis of the costs of reclamation. A large number of studies mobilised by government scientists, such as geologists, engineers as well and technical consultants employed in public departments and private firms, produced authoritative data, from the government's viewpoint, for resolving the dispute over the cost of the mining closure. From these premises, the evaluations of the soil and water contamination were thus important in establishing the amount of money the multinationals would have to pay for reclamation (Midgley 2015). The economic relevance of these scientific evaluations is evident in a letter I found in the archive and written by one of the mining companies' operatives in the region. In this document, the multinational contested that the surface soils at the mine investigated were contaminated. Notably, in this letter, the company affirmed that the soil at the extractive site was toxic and, as such, it needed a considerable expense to afford the reclamation. Thus, producing and justifying the scientific analysis, from which to deduce information, was a fundamental passage to finalise, in addition to the cost of reclamation, also the current value of the site (Hart 2012).

Initially, the costs to deal with environmental degradation had been taken charge of by mine companies with the support of the government. Indeed, particular regional policies set the terms of reclamation taking on the responsibility of processing the mine closure efforts. However, while the extraction production had stopped, the government and multinationals continued to estimate the cost of reclamation, especially, the amount that would be held to ensure that the mining companies completed the practices of recovery. These valuations were long negotiated both by the government and extractive societies (Schwenkel 2013). Given that many mining projects in countries belonging to the so-called North of the World have long been considered developmental programs to foster ideals of progress, we can suppose that socioeconomic disparities arise when extractive industrialisation does not work (Howe et al. 2015). Therefore, in addition to considering this kind of policy as a representation of economic growth, it can be also evaluated as a clear representation of infrastructural degradation which emerges within unequal divisions of labour that are influenced by radicaded geopolitical inequities.

The pretextual use of scientific analysis shows how multinationals produced a counter-discourse to the mining imaginary. Although the mine was an unproductive site, the companies considered the former mine a useful and valuable site. Nevertheless, some documents stored in the archive blurred the severity of contamination of the extractive area. As some indigenous and non-indigenous residents remembered, geologists and engineers collected soil samples, monitored the level of pollution in the water and various field projects were initiated to authorise different valuations of the cost of reclamation. As people I met during the ethnographic research asserted, these valuations were contested not only by the indigenous communities but also by many non-indigenous residents living in the region. In that circumstance, local people petitioned the mining companies and the government to find an alternate use for the site.

Another interesting issue is that the mine's life cycle planning was publicly inspired by sustainability principles, supporting the relevance of social, environmental, and economic respect during the mine's life cycle. However, what was less understood was how co-existing sustainability goals supported by every public and private actor involved in the mining project, clashed with each other. For example, the socioeconomic implications of the mining closure were fully ignored, causing several problems protracted for a long time and impacting the population of the region.

Notably, from an indigenous perspective, we can consider the consequences of the mine's closure as something that emerges between the colonial epistemologies and the process of decolonisation supported by the indigenous. As Smith (2013) highlights, despite policy-makers framing new government ventures as economic development and sustainable projects, they often neglect the traditional activities of indigenous who constantly struggle against the colonial entities that attempt to sever the native relationship with their territories.

As Eid and Haller (2018), highlight this schema has always followed, in many sociocultural and political-economic contexts, different elite ideologies whose aim is to frame territories into administrative patterns. In the last decades, modern environmentalism, and as a consequence sustainable policy, started to focus on the issue concerning the protection of biodiversity. Nevertheless, the two authors assert that this planning continues to limit the land use by the indigenous population through practices of territorialisation to control people and territories.

According to Coulthard (2014), the attitude of some governments, above all in mining contexts, toward the native groups moved from an "elimination by elimination" to "elimination by assimilation" to "elimination by recognition". Despite less actualization of overt violence that was a characteristic of many previous colonial political strategies, the scholar encourages indigenous to pay attention to the new concept of "reconciliation" supported by the settler-state in order to understand the real objective the ruling classes have on native groups. Coulthard supports the general idea that the state's agendas remember what Marx called "original accumulation" that operates throughout the globalisation expansion. Thus, globalisation, capitalism, and colonialism make it impossible to be anticolonial without being anticapitalistic and vice-versa. In this regard, Coulthard supposes policy on traditional lands involves both the expropriation of land and an inevitable impact on material resources, traditional indigenous activities, and, in general, their lifestyle.

Conclusion

The capacity of the process of mining closure and the consequent reclamation to attract many sociocultural and political-economic issues, allows the scholars to propose many interpretations.

This ethnographic research satisfies the requests of indigenous communities in the region by not mentioning either the name of the former mine or specifying the native groups involved in the political issues related to the degradation left by the extractive industry. The study highlights the ongoing indigenous struggles against ever-new policies related to the practices of reclamation. Furthermore, this research, requiring further in-depth analysis, shows that a possible indigenous resurgence may consist of a stronger use of the Mode 2 knowledge aligned with a native worldview.

Moreover, to tackle the different positions between the multinationals, government, and residents, in recent years, a regional social movement has been trying to halt mine degradation through awareness campaigns.

In general, most of the local people disapprove of corporate refusal to take responsibility for the long-term environmental consequences. Thus, a contradiction emerges from the contrasts of viewpoints between residents' and extractive companies' decisions. The techno-scientific analysis endorsed by the multinationals was publicly presented to alleviate the pollution levels in water and soil, caused by the mining degradation. However, this scientific production also introduced new risks such as the denial of traditional activities and, in general, obstacles in the cultural relationship of the indigenous with their territories. In the meantime, as Hart (2012) asserts, given that mining infrastructures are involved with socio-political institutions, a possible collapse of one of their parts often causes a general collapse of socio-economic and political systems. Mining infrastructures and reclamations can thus fuel social hazards if they are established without any attention to human equality or natural processes.

As a whole, this study has tried to show controversial qualities of the process of reclamation which are, at the same time, generative and degenerative (Howe et al. 2015), future-oriented but also often obsolete in relation to the policy applied to solve the mining degradation.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Abstract

Il processo di chiusura di una miniera e la conseguente bonifica sollevano molteplici riflessioni socioculturali ed economico-politiche. Questa ricerca etnografica, seppur anomala in quanto soddisfa le richieste dei residenti che vivono vicino alla zona mineraria bonificata di non essere esplicitamente menzionati nello studio, evidenzia le lotte di comunità indigene e dei residenti non-indigeni contro le reiterate politiche legate alle pratiche di bonifica. Per affrontare le diverse posizioni tra multinazionali, governo e residenti, negli ultimi anni un movimento sociale regionale ha cercato di fermare il degrado delle miniere attraverso campagne di sensibilizzazione. In generale, dai contrastanti punti di vista tra residenti, multinazionali e dipartimenti governativi emergono profonde contrapposizioni: da un lato la produzione tecnico-scientifica appoggiata dalle multinazionali è stata presentata pubblicamente per alleviare i livelli di inquinamento dell'acqua e del suolo causati dal degrado minerario; e dall'altro i nuovi rischi, messi in luce dai residenti, legati all'impedimento di una continuità delle attività tradizionali degli indigeni nei loro territori e al degrado ambientale. Nel complesso, questo studio ha cercato di mostrare le pratiche controverse del processo di bonifica che sono, allo stesso tempo, generative e degenerative, orientate al futuro ma anche spesso obsolete rispetto a politiche risolutive del degrado minerario.

References

- Andrews, T. (2004), *The land is like a book: Cultural landscape management in the Northwest Territories, Canada*. In Krupnik, I. Mason, R. Horton, T. (eds.), *Northern Ethnographic Landscapes: Perspectives from Circumpolar Nations*. Washington, D.C.: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, 3011-322.
- Appel, H. C. (2012), *Walls and white elephants: Oil extraction, responsibility, and infrastructural violence in Equatorial Guinea*, *Ethnography*, 13: 439–465.
- Appel, H. (2015), *On Simultaneity*. *Cultural Anthropology*, Online, Retrieved March 30, 2015, from http://culanth.org/field_sights/658-on-simultaneity
- Armano, L. (2022a), *Conceptions of Territories. Indigenous Land Management and Multinational Property in the Northwest Territories of Canada*, Roma, Tab Edizioni.
- Armano, L. (2022b), *Quanto etica è l'eticità? Interpretazioni culturali lungo la filiera del diamante canadese*, *Anuac*, 11(1): 111-139.
- Armano, L. and Joy, A. (2021), *Encoding Values and Practices in Ethical Jewellery Purchasing: A Case History of Italian Ethical Luxury Consumption*, in "Sustainable Luxury and Jewellery", Ivan Coste-Maniere, and Miguel Angel Gardetti, Springer: 1-20.

- Bernauer W. (2019), *The limits to extraction: mining and colonialism in Nunavut*, Canadian Journal Of Development Studies, Vol. 40, No. 3: 404-422.
- Cater, T. (2013), *When Mining Comes (Back) to Town*, MA thesis, Memorial University.
- Chambers, J.M., Wyborn, C., Ryan, M.E., et al. (2021), *Six modes of co-production for sustainability*, Nature Sustainability.
- Chong, H.T., and Collie, A. (2022), *The Characteristics of Accepted Work-related Injuries and Diseases Claims in the Australian Coal Mining Industry*. Safety and Health at Work 13(2): 135-140.
- Conde, M., and Le Billon P. (2017), *Why do some communities resist mining projects while others do not?*, The Extractive Industries and Society 4(3): 681-697.
- Coulthard, G. (2014), *Red Skin/White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Dance, A. (2015), *Northern Reclamation in Canada: Contemporary Policy and Practice for New and Legacy Mines*, The Northern Review 41: 41–80.
- D’Angelo, L., (2019), *Diamonds. Mining practices and stereotypes in Sierra Leone*, Milan, Meltemi.
- Dragojlovic, A. and Samuels, A. (2021), *Tracing silences: Towards an anthropology of the unspoken and unspeakable*. History and Anthropology 32(4): 417-425.
- Farmer P. (2003), *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Feld, S. and Basso, K.H. (1996), *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Gill, H. (2017), *Censorship and Ethnographic Film: Confronting State Bureaucracies, Cultural Regulation, and Institutionalized Homophobia in India*. Visual Anthropology Review 33(1): 62-73.
- Gilberthorpe, E. and Rajak, D. (2016), *The Anthropology of Extraction: Critical Perspectives on the Resource Curse*, The Journal of Development Studies: 1-19.
- Gledhill, J. (2013), *The people’s oil: Nationalism, globalisation and the possibility of another country in Brazil, Mexico and Venezuela*, in A. Behrends, S. P. Reyna, and G. Schlee (Eds.), *Crude domination: An anthropology of oil*, New York, NY: Berghahn: 165–189.
- Hall R. (2013), *Diamond Mining in Canada’s Northwest Territories: A Colonial Continuity*. Antipode: A Radical Journal of Geography, 45 (2): 376-393.
- Haller, T. Blöchlinger, A. John, M. Marthaler, E. Ziegler, S. (Eds.) (2007), *Fossil Fuels, Oil Companies, and Indigenous Peoples. Strategies of multinational oil companies, states, and ethnic minorities. Impact on environment, livelihoods, and cultural change*, Münster, LIT Verlag.
- Harry Nixon, C. and Haller, T., (2010), *Governance issues, potentials and failures of participative collective action in the Kafue Flats, Zambia*, International journal of the commons, 4(2): 621-642. Utrecht, Igitur.
- Haller, T. (2019), *The Different Meanings of Land in the Age of Neoliberalism: Theoretical Reflections on Commons and Resilience Grabbing from a Social Anthropological Perspective*. Land, 8 (7): 1-22.
- Haller, T., Käser, F., Ngutuu, M., (2020), *Does Commons Grabbing Lead to Resilience Grabbing? The Anti-Politics Machine of Neo-Liberal Agrarian Development and Local Responses*. Land, 9(7): 1-7.
- Haller, T. (2020), *Institution Shopping and Resilience Grabbing: Changing Scapes and Grabbing Pastoral Commons in African Floodplain Wetlands*. Conservation & society: an interdisciplinary journal exploring linkages between society, environment, and development, 18 (3): 252-267.
- Hart R., (2012), *MiningWatch Canada, and Dawn Hoogeveen, Introduction to the Legal Framework for Mining in Canada*, Ottawa, MiningWatch: 6, 9–10.
- Hirsch, E. and O’Hanlon, M. (1995), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Oxford University Press.
- Howe, C., Lockrem, J., Appel, H., Hackett, E., Boyer, D. et al (2015), *Paradoxical Infrastructures: Ruins, Retrofit, and Risk*, Science, Technology, & Human Values, 41 (3): 547-565.
- Kirsh, S. (2008), *Social Relations and the Green Critique of Capitalism in Melanesia*. American Anthropologist, 110 (3): 288–298.
- Kirsch, S. and Benson, P. (2010a), *Corporate oxymorons*. Dialect Anthropology: 34: 45-48.
- Kirsch, S. (2014), *Mining capitalism: The relationship between corporations and their critics*, Berkeley, CA: Stanford University Press.
- Kovach M. (2010), *Conversational Method in Indigenous Research*, First People Child & Family Review, 5: 40-48.
- Krekshi, L.E. (2009), *Indigenous Peoples’ Perspectives on Participation in Mining The Case of James Bay Cree First Nation in Canada*, Department of Urban Planning and Environment Division of Urban and Regional Studies Kungliga Tekniska högskolan, Stockholm.

- Kung, A., Holcombe, S., Hamago, J. (2022), *Indigenous co-ownership of mining projects: a preliminary framework for the critical examination of equity participation*, *Journal of Energy & Natural Resources Law*: 1-23.
- Latour, B. (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press.
- Le Billon, P., Duffy, R. (2018), *Conflict ecologies: Connecting political ecology and peace and conflict studies*, *Journal of Politic Ecology*, 25: 239-260.
- Li, F. (2010), *From corporate accountability to shared responsibility: Dealing with pollution in a Peruvian smelter-town*, in R. Raman (Ed.), *Corporate social responsibility: Discourses, practices, perspectives*. London: Palgrave Macmillan.
- Lim, T.W. (2013), *Inuit Encounters with Colonial Capital: Nanisivik – Canada’s First High Arctic Mine*, thesis submitted at Resource Management and Environmental Studies, The University of British Columbia.
- Midgley, S. (2015), *Contesting Closure: Science, Politics, and Community Responses to Closing the Nanisivik Mine, Nunavut*, in Keeling, A. and Sandlos, J., *Mining and Communities in Northern Canada: History, Politics, and Memory*, University of Calgary Press, Calgary.
- Neuman, W.L. (2006), *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*, KAREN, University of Wisconsin.
- Eid, R., and Haller, T. (2018), *Burning Forests, Rising Power: Towards a Constitutionality Process in Mount Carmel Biosphere Reserve*, *Human ecology*, 46(1): 41-50.
- Rappaport, R. (1996), *Risk and the Human Environment. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 545 (1): 64–74.
- Richardson, T., and Weszkalnys, G. (2014), *Resource materialities: New anthropological perspectives on natural resource environments: Introduction*, *Anthropological Quarterly* 87: 5–30.
- Schwenkel, C., (2013), *Post/Socialist Affect: Ruination and Reconstruction of the Nation in Urban Vietnam*, *Cultural Anthropology* 28 (2): 252–77.
- Smith, C. (2013), *Decolonization a daily chore*, *Anishnabek News* 6 November 2013.
- Smoke, P. (2003), *Decentralization in Africa: Goals, dimensions, myths, and challenges*, *Public Administration and Development*, 23: 7–16.
- Southcott, C., Abele, F. Natcher, D., Parlee, B., (2013), *Beyond the Berger Inquiry: Can Extractive Resource Development Help the Sustainability of Canada’s Arctic Communities?*, *Arctic* 71(4): 393-406.
- Toumbourou, T., Muhdar, M., Werner, T., Bebbington, A. (2020), *Political ecologies of the post-mining landscape: Activism, resistance, and legal struggles over Kalimantan’s coal mines*, *Energy Research & Social Science*, 65, 10.1016/j.erss.2020.101476.
- Verbrugge, B. (2015), *Decentralization, institutional ambiguity, and mineral resource conflict in Mindanao, Philippines*, *World Development*, 67: 449–460.
- Weszkalnys, G. (2011), *Cursed resources, or articulations of economic theory in the Gulf of Guinea*, *Economy and Society*, 40: 345–372.
- Wilson, S (2001). *What is Indigenous research methodology?*, *Canadian Journal of Native Education*, 25 (2): 175-179.

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).

Communauté terrestre: Achille Mbembe fra nostalgia del limite e mito



di *Francesco Azzarello*

Premessa. Narcisismo e immagine: da Mbembe a Byung-Chul Han

Qualche mese fa un noto politico italiano di calibro nazionale ha raccontato le bellezze di un edificio storico palermitano di epoca araba che stava visitando con un lungo video girato sul momento e postato su una rete sociale delle tante. Non mi sognerei di parlarne in questa sede se non per due ragioni. La prima: l'autore del video (probabilmente su incarico del politico stesso) ha scelto una focalizzazione narrativa insolita nel genere, già variopinto, della divulgazione turistico–artistica: primo piano del politico, di profilo, mentre guarda (presumibilmente) l'edificio e lo descrive. In tutto il video l'edificio non si vede mai, il volto del politico sempre ^[1].

La seconda: questo video mi è tornato in mente mentre mi confrontavo con il saggio *Brutalisme* (2020, che consulto in ebook per cui non potrò fornire il numero di pagina nelle citazioni) del filosofo e storico del colonialismo Achille Mbembe, dedicato insieme ad altri due volumi (*La communauté terrestre*, 2023 e *Politiques de l'inimitié*, 2016, anche questi consultati in ebook) agli aspetti più eccessivi, problematici e forse letali della globalizzazione (p.es. il perdurare di logiche coloniali e razziste, la crisi climatica con le sue conseguenze) e alle strategie per venirne a capo. Come riassume lo stesso Mbembe nella premessa all'ultimo volume della trilogia: «Le but de cette trilogie était de proposer, à partir de l'Afrique, une saisie intelligible des principales forces de transformation du vivant à l'âge de la planétarisation». In questo articolo vorrei discutere un aspetto della proposta di Mbembe – in particolare l'invito a noi occidentali a confrontarci con i miti cosmogonici ancestrali dogon e bambara – insieme alla questione del limite in ambito culturale.

Il video del politico mi è tornato in mente leggendo questa frase: «Aujourd'hui, la sphère publique est devenue le lieu où le sujet s'efforce de faire son autoportrait». Le infinite *histoires de soi* che riempiono il *web* (effetto di un narcisismo di massa che arricchisce i pochi che ne rendono possibile l'articolarsi) ridurrebbero secondo il filosofo la sfera pubblica a uno degli spazi di espressione del privato ^[2]. Le conseguenze di questo eccesso del privato nel pubblico le tira, fra molti altri, il filosofo tedesco-coreano Byung-Chul Han, che lo considera parte di un'altra crisi, globale anche questa e ugualmente drammatica: la crisi della narrazione. Afferma questi infatti, sottolineando al riguardo il ruolo degli *smartphones*:

«Lo smartphone accelera l'espulsione dell'altro. È uno specchio digitale che porta a un ripristino post-infantile dello stadio dello specchio. Grazie allo smartphone, rimaniamo allo stadio dello specchio, che tiene in piedi un Io immaginario. Il digitale sottopone la triade lacaniana di reale, immaginario e simbolico a una ristrutturazione radicale. Decostruisce il reale ed elimina, a favore dell'immaginario, il simbolico, che incarna valori e norme comunitarie. Il risultato finale è l'erosione della comunità» (2023: 71, trad. mia).

A magnificare l'Io minimizzando l'Altro (rendendoci sordi alle narrazioni degli altri e incapaci di produrne di nostre) sarebbero insomma i nostri stessi sguardi. Gli occhi puntati sullo schermo segnalano tanto l'attenzione verso il virtuale che la disattenzione verso il reale, ma dietro a entrambi gli atteggiamenti c'è la non-disponibilità e – prima o poi l'incapacità, assicura lo psicanalista e lamenta il filosofo – ad ascoltare l'altro e i simboli che sta mettendo in fila per noi ^[3]. Messe così le cose la sfera pubblica più che ritirarsi davanti agli eccessi elettronici del privato, si è semplicemente dileguata. Oppure sono i nostri occhi che non ne vedono più la sussistenza o l'opportunità.

Lo sguardo non puntato su di sé o sui propri pensieri, continua Byung-Chul Han, fa sempre meno parte dei nostri gesti quotidiani: «La scomparsa dello sguardo va di pari passo con la crescente narcisizzazione della percezione. Il narcisismo elimina lo sguardo, cioè l'Altro, a favore dell'immagine speculare immaginaria.» (ivi:70 trad. mia). Che genere d'immagine restituisce lo specchio? Quella di un Io ipertrofico ma vuoto, o meglio impoverito, privo dell'Altro, perché in fondo radicalmente incapace di quella attenzione, di quella fiducia originaria (*Urvertrauen*) che chi *ascolta* (piuttosto che guardarsi continuamente in uno specchio) presta all'essere umano che gli/le sta narrando qualcosa; caratteristica umana di lungo corso, patrimonio acquisito dalla specie sin da quando abbiamo preso a raccontarci storie intorno a un fuoco^[4]. Lo specchio (elettronico) ci restituirebbe insomma l'immagine di un Io che poco o nulla sa che farsene della sfera pubblica (pur frequentandola non riesce a vederla), che è sempre più capace di ri-raccontarsi ossessivamente, ma sempre meno di comunità e cultura. E di futuro.

Ma come fa qualcuno (che la teoria postula incapace di simboli) a raccontarsi *a qualcun altro* (fosse pure a se stesso o a miliardi di anonimi) senza un minimo semiotico condiviso di lingue, artefatti, valori, forme...? E come è possibile neutralizzare del tutto la propria tendenza latente (tutto sommato inevitabile da un punto di vista biologico) a continuare a svilupparsi? Le osservazioni del filosofo tedesco-coreano potrebbero forse risultare a lume di buon senso suggestive ma in fin dei conti un po' esagerate, interessanti ma prive di solidità storica. Ammessa una certa perplessità è tuttavia possibile tornare a percepirne il giusto peso riprendendo in mano Mbembe: questo assoggettamento culturicida di ogni narrazione al mero dominio dell'*ego* avrebbe – avverte il filosofo camerunese (che se pensa a Lacan non lo dice) – per strumento linguistico d'elezione l'immagine (cui Lacan attribuisce, com'è noto, un ruolo fondamentale nella costruzione dell'*Ideal-Ich* ^[5], l'io immaginario che si vuole diventare, tipico dello stadio dello specchio). Mbembe si riferisce in particolare all'immagine del corpo: quello gaudente del vincitore o quello sofferente della vittima. Un corpo che (e qui Mbembe si rifà esplicitamente allo psicanalista Éric Laurent) per esistere, essere visto e conosciuto (ed è almeno il corpo, insieme al mezzo elettronico con le sue consuetudini, il minimo semiotico condiviso che rende incisive le affermazioni di Byung-Chul Han), deve essere messo in immagine, circuiti cognitivi inclusi: *vedere, comprendere, pensare* o appunto descrivere quel che vede (come nel video del politico). E visto che il corpo è il primo mezzo di comunicazione che pratichiamo e che un corpo reale ce l'abbiamo tutti (e che molti di noi abbiamo superato lo stadio dello specchio), tutti siamo in grado di comprendere quel che pare succeda a un suo simulacro su un mezzo elettronico. Ma cosa stiamo guardando *realmente*?

Le nuove tecnologie dell'immagine, com'è noto, rendono possibile modificare o trasportare un'oggetto-immagine. Si può insomma estrapolare un oggetto fatto immagine (o una sua parte), p.es. un volto, e astrarlo dal suo contesto figurativo originale per mostrarlo in sé e/o in altro contesto, facendo apparire p.es. la faccia di qualcuno su un corpo di elefante o di gnomo, o su quello di un'altra persona ecc. ^[6]. Mbembe ne desume che l'immagine del corpo-immagine è separabile non solo da

una comunità e da una cultura incapaci di narrare alcunché ma persino dal suo stesso soggetto, tendendo chi si autorappresenta a presentarsi sempre *nuovo/a* fino a stravolgersi del tutto.

Nell'impotenza generale di fronte alle sfide globali la vera funzione dell'immagine non sarebbe allora quella di rappresentare un ego elefantico (capace di superare qualsiasi difficoltà) ma quella di testimoniare l'esserci di quel-che-si-percepisce-guardandola, *l'être-là du ça*, l'esserci dell'*es*. Un *es* narcisista (corpo-immagine scisso dalla sua comunità e dal suo stesso soggetto) privo di qualunque *super-io* (e di qualsiasi altro supporto storico o altro richiamo alla coerenza e alla non-contraddizione) che regoli la divisione fra ciò che è e ciò che (non) si vuole o (non) si può apparire. *Es* che rinvia dunque – prosegue Mbembe – a delle pulsioni ormai libere dalla benché minima necessità di censura. Lo spazio pubblico dell'immagine (privata) diventa così il ricettacolo pronto a tutto (*le trou*) di ogni sorta di desideri, anche delle peggiori pulsioni di un corpo che oggi più che *non esserci qui e ora o non esserci ancora* (o *non esserci in modo ordinato*, direbbe Lacan), in un certo senso *non c'è più*.

L'esistenza dell'*Io-corpo-immagine* (talmente *privata* da non aver mai bisogno di incarnarsi) si articola socialmente: a) non solo in un comprensibile rifiuto delle responsabilità (l'agentività, l'efficacia di individui e attori di piccolo taglio, come gli Stati-nazione, sono molto basse rispetto alle grandi sfide globali); b) ma anche nella *brutale e narcisistica* eliminazione di ogni mediazione fra il politico e il pulsionale ^[7].

In uno dei momenti più drammatici della storia umana e planetaria, nell'era dell'iperpotenza tecnologica, sui nostri schermi si svolge un non-dialogo che rasenta la schizofrenia: al narcisismo rinunciatario di un'élite ridotta all'impotenza, che non credendo più in se stessa svende pomposamente il proprio autoritratto, risponde quello omologo nella forma e fatalista nella sostanza dei più. Sulla soglia della rete nulla sembra più possibile, nulla significa qualcosa, tranne l'eccesso. Con queste premesse ogni misfatto (genocidio, guerra, abuso...) dopo una breve riflessione viene serenamente assolto ^[8].

Quel che resta del limite

Ma se le storie muoiono, se la politica perde la bussola, la cultura scompare insieme a una società disorientata e in crisi di fiducia, se scompare persino il corpo che rinvia a un soggetto vero e proprio... cosa resta a noi poveri umani per ritrovare la salute psichica e, possibilmente, non rassegnarci alla violenza, all'ingiustizia e all'estinzione? A leggere i due autori che sto discutendo, resterebbe, in fondo, la *nostalgia del limite*: Byung-Chul Han, constatando la crisi narrativa di una comunità sempre più erosa dalla progressiva espulsione dell'Altro, identifica il limite nell'*Altro che non c'è*; Mbembe, dal canto suo, alla ricerca di un'etica (foriera di una politica) per un futuro comune, di fronte alla pratica narcisista dell'autorappresentazione sfrenata, osserva (di certo pensando a Nietzsche) che *non c'è più alcun limite vero* se non quello effimero della tecnica (limite tecnico, non posto da una voce), che nella rappresentazione di sé attraverso la produzione di immagini digitali (parole incluse ovviamente) viene continuamente superato ^[9].

Entrambi gli autori parlano dell'era planetaria digitale contemporanea ma sanno bene che l'Io si vuole illimitato già da molto prima dell'avvento del *World Wide Web* (o dell'Illuminismo o del Rinascimento) anche se soltanto adesso è in grado di raggiungere il proprio sogno teologico-politico (*comunicida, suicida e cosmicida*) di potenza e immortalità: secondo Mbembe il corpo-immagine narcisista si *trasfigura* su uno schermo tattile in *corpo luminoso*, incapace di e disinteressato a qualsiasi realtà-narrazione se non quella di sé stesso. Cosa c'è di nuovo allora sotto il sole? Ben poco: sui nostri telefoni, sui nostri tablet e nei nostri cuori circolano, in fondo, nostalgie e sogni millenari ^[10].

Ora: senza voler sminuire né la portata dell'impatto che le nuove tecnologie digitali hanno sul nostro tempo sfrenato (Mbembe parla al riguardo, credo correttamente, di *double du monde*) né le tendenze individualiste-narcisiste (ma a mio modo di vedere non necessariamente culturicide ^[11]) della nostra contemporaneità occidentale; perseguendo lo stesso fine di Mbembe (cominciare a delineare un'etica

per un futuro comune), mi sembra ragionevole iniziare a riflettere – prima di valutare la proposta di Mbembe – reinquadrando *la questione del limite*, cui alludono entrambi gli autori, in termini propri ai *cultural studies*.

Penso che la situazione di oggi si comprenda meglio se si *inverte*, per così dire, il senso cronologico che entrambi presuppongono: non è certo la prima volta che l'umanità vive una crisi culturale in cui le figure autorevoli tradizionali non riescono più a trasmettere alle nuove generazioni i valori di cui esse stesse dubitano o che esse stesse non riescono più a incarnare credibilmente^[12]. Se poi questa crisi crea (l'illusione elettronica di) un'umanità *sfrenata* totalmente disincarnata, individualista e asociale, tenuta insieme soltanto dalla rete telematica, piuttosto che reiterare pur giuste lamentazioni, preferisco fare un passo indietro sul piano della teoria: che senso ha in questo contesto di crisi culturale planetaria provare nostalgia di un limite?

In effetti, tanto dal punto di vista materiale che da quello simbolico, quasi tutto ciò che viene tramandato – ovvero quel che, visto che siamo esseri liberi anche di rifiutarla, dovremmo poter chiamare in tutta serenità filosofica, dove non fosse possibile quella esistenziale, *cultura tradizionale* – dà agli esseri umani linee-guida circa le loro azioni e interazioni, ovvero consiglia o sconsiglia (con più o meno forza, più o meno enfasi e soprattutto più o meno coerenza) un particolare comportamento. In altre parole: la cultura pone, come ognuno sa, limiti al nostro comportamento, alla nostra libertà (al nostro potere) e lo fa, notoriamente, attraverso la *trasmissione* e la *pratica di artefatti, valori, credenze, regole* e ovviamente del *linguaggio*. La domanda sarebbe dunque stupida: dalla legge del taglione al tabù dell'incesto, dall'uso di mangiare con le posate all'abitudine di scambiarsi gli auguri per Natale, parlando di cultura, un limite c'entra sempre. Provarne nostalgia è naturale.

Il limite e tutto il resto

Si capirebbe tuttavia ben poco della questione se non ci si chiedesse a che pro' noi esseri umani siamo disposti a sobbarcarci fardelli materiali e ideali che non abbiamo né inventato, né scelto, né fabbricato in prima persona. È ovvio che li accettiamo perché crediamo che a passare o a non passare i limiti culturali che riceviamo ne va del benessere fisiologico e civile di ognuno e ognuna di noi – benessere ambiguo: Adorno e Horkheimer, anche grazie a Nietzsche, hanno ben descritto, quanta *vita* si perdano (per salvarsi) il borghese Ulisse e i suoi compagni operai con il loro auto/eterocontrollo di fronte alle sirene e al loro canto – ma non solo: quando parliamo di limiti in prospettiva culturale non stiamo parlando soltanto di quel che possiamo o non possiamo fare ognuno di noi in prima persona *affinché stia bene* ognuno di noi in prima persona (anche obbedendo a un regime di dominio in cui, volenti o nolenti, siamo immersi). In linea di principio i *limiti* imposti alle azioni di ciascuno di noi all'interno di una cultura hanno come funzione primaria quella di rendere più prospera non solo l'esistenza di chi decide di rispettarli o meno ma anche l'esistenza di... *tutto*. Per intenderci: Edipo ha inconsapevolmente ucciso suo padre e sposato sua madre? A soffrirne le conseguenze è tutta Tebe. E sarà necessaria l'espiazione di Edipo perché *tutto* ritorni come prima. Come per il frutto proibito e la cacciata dall'Eden senza il nesso fra il destino di Edipo e quello di *tutto il resto* la storia non funziona. Ma cosa è questo *tutto* cui il limite allude? È proprio *tutto tutto*? No. Direi, più modestamente, che un limite culturale allude al *tutto che conta per i tutti della cultura di turno* ovvero (assunta una prospettiva scientifica) alla cosiddetta *ecumene* (termine tecnico della geografia) cioè allo *spazio terrestre abitato da una o più società in comunicazione fra loro*, spazio in cui si articolano tutti i tipi di rapporti tecnici che riguardano una (o più) società. Mbembe (che condivide con noi contemporanei e contemporanee un pianeta dolorosamente e forse mortalmente globalizzato) lo chiama (con un termine francese corrente) *le vivant* e lo intende come qualcosa di più che il mero *antropocene* (a cui forse chi mi legge starà pensando^[13]) giacché vi mette dentro: a) non solo tutti gli esseri umani (*tutti*, indipendentemente dalle loro divisioni identitarie o geografiche, tutti riuniti in una *communauté terrestre* di uguali (per ri-citare Mbembe) ancora da costruire; b) l'ambiente naturale antropizzato (e non) ma anche c) le macchine digitali e i mondi (virtuali e non) da esse prodotti^[14].

Tutto chiaro no? Non proprio. Bastano pochi secondi di riflessione per capire che se il semema del lessema *vivant* (il significato o, come si dice in semantica l'*intensione* ovvero le componenti del significato della parola in astratto) è talmente poco specifico da produrre un concetto pacificamente universale, la gestione pratica della sua dimensione concreta (l'*estensione*, come si dice in semantica) lo è molto meno. Mente a Wittgenstein: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»^[15]. Voglio dire che il rapporto fra ciò che chiamiamo *umano* e ciò che chiamiamo *non-umano* (che insieme fanno, per Mbembe, *le vivant*) non è un dato empirico di facile assunzione a partire dal semplice uso linguistico di un olonimo (*vivant*) e dei meronomi che lo compongono (*umano* e *non-umano* come *mano* e *braccio* sono meronomi dell'olonomo *corpo*). Se parlare di *limiti* e del *tutto* è facile, intendersi è difficile^[16]. Ciò che Mbembe sulle pagine di un libro propone di battezzare universalmente *le vivant* è in realtà oggetto di diverse interpretazioni, implicite per chi a partire da un'ontologia che ha ricevuto dalla propria cultura gestisce il rapporto fra le sue componenti, ma totalmente vaghe per gli antropologi che con arguzia e non poca fatica devono capire come fa a gestirlo. La questione è tutt'altro che accademica perché a seconda di quel che pensiamo del mondo in cui viviamo, a seconda di come pensiamo l'ecumene, stabiliamo e giudichiamo le pratiche culturali che costruiscono il nostro benessere e scegliamo i criteri a partire dai quali trattiamo gli altri, *tutti* gli altri: umani e non.

Che cosa vuol dire, poi, *umano*? J. Diamond illustra nel suo *The World until Yesterday. What Can We Learn From Traditional Societies?* (2013: 124–6) la divisione, presumibilmente databile al Paleolitico fra *amici*, *nemici* e *stranieri* riscontrabile in società piccole di *umani*. Per farla breve^[17]: gli *altri* nelle popolazioni di questo tipo sono o nemici o sconosciuti radicali giacché *amici* possono esserlo soltanto persone del proprio gruppo o clan o banda o provenienti da villaggi vicini con cui si è in pace al momento. I *nemici* appartengono ad altri gruppi o a bande con le quali si hanno contatti al momento marcati da aggressività (attiva e passiva). Gli *stranieri*, infine, appartengono a popoli o a spazi ai quali non si va mai. Le tre categorie identitarie corrispondono non solo a diversi *ethos* (e chi sta leggendo può immaginarne da sé, grosso modo, i limiti corrispettivi) ma anche a diversi livelli di una doppia incertezza^[18]: una esistenziale (si ritiene di essere più sicuri fra amici) e un'altra semantica: degli *amici* si sa quasi tutto (nome, parentela, abitudini...), dei *nemici* alcune cose (come si vestono, che lingua parlano, che armi usano...). Si sa un po' insomma come prenderli. Ma cosa fare con gli *stranieri*, di cui, letteralmente, non si sa nulla? E cosa, tornando a tempi e spazi a noi più familiari, dei concittadini e delle concittadine di cui culturalmente (o socialmente) sappiamo, seppur confusamente, qualcosa (p.es. dove vivono e a quali leggi obbediscono) ma di cui (come avverte F. Fabbro^[19]) a livello profondo, ci interessa ben poco? Se la tripartizione meronomica (*amici*, *nemici*, *stranieri*) ha ancora un piede nella realtà l'olonomo *umano* è talmente astratto da risultare debole, evanescente, incapace di *limitare* in modo chiaro buona parte delle nostre prassi quotidiane, figurarsi quelle extra-ordinarie che la globalizzazione (crisi climatica inclusa) ci impone. Passiamo al *non-umano*: Philippe Descola, (nel suo celebre *Par-delà nature et culture*, Paris 2005) ha identificato fra gli umani che ci hanno preceduto sul pianeta almeno quattro tipi di ontologie (o *mondiazioni*^[20]): *animismo*, *naturalismo*, *totemismo*, e *analogismo*. Nella tesi dell'antropologo francese il mondo occidentale dal Rinascimento in poi si troverebbe immerso prevalentemente (non esclusivamente!) in una cultura naturalista dominante che gli avrebbe permesso di portare avanti lo sfruttamento pressoché selvaggio delle risorse (umane e non-umane) del pianeta. In un'ecumene naturalista umani e non-umani vivono infatti in continuità fisico-materiale (tutto è a portata di mano e fra la mano umana e tutto ciò che è alla sua portata non c'è nessuna differenza materiale) ma in discontinuità spirituale (le piante o gli animali, p.es., non hanno spirito, non hanno intenzionalità o moralità, o se ce l'hanno, non sono *identiche* a quelle umane).

In un'ecumene animista (o *animica* come preferisce dire Descola, autocorreggendosi) si dà l'esatto contrario: continuità spirituale (animali, piante ecc. hanno un'interiorità identica a quella degli umani) ma discontinuità fisica (il loro corpo, p.es. di volatili, li colloca in mondi materiali fisicamente diversi dal nostro). In un'ontologia animista varrebbe insomma il contrario della massima wittgensteiniana: *i*

limiti del mio mondo significano i limiti del mio linguaggio. Per poter comunicare con gli umani i non-umani hanno dunque bisogno di cambiare forma (e viceversa).

Gli animisti (che, beninteso, sfruttano anche loro le risorse ambientali umane e non-umane) trovano, così, perfettamente naturale comunicare con quelle non-umane sul piano delle rappresentazioni simboliche (i non-umani possono comunicare con gli umani p.es. attraverso i sogni o attraverso metamorfosi, che permettono loro di superare i limiti imposti dalla loro corporalità). I naturalisti dal canto loro non solo non credono possibili le metamorfosi ma, anche se lo facessero, nel loro mondo le metamorfosi faticherebbero ad acquisire senso. Quando si tratta di gestire il non-umano, i naturalisti passano direttamente alle vie di fatto: nel *tutto* naturalista le rappresentazioni simboliche non competono al non-umano. Il non-umano in un'ecumene naturalista, direbbe Lacan, non riesce mai a essere l'Altro di chi ha superato lo stadio dello specchio. Se non a livello personale: chi parla col proprio cane o con le proprie piante non lo fa certo di nascosto ma non si sognerebbe mai di raccontare (seriamente) al proprio vicino che il cane o la pianta ha reclamato a gran voce diritti sindacali. Non appena si passa al piano politico (p.es. se si propone di conferire personalità giuridica a regioni o specie o si accenna al fatto che l'empatia si può estendere *materialmente* anche verso il prossimo ecumenico non-umano) le rappresentazioni simboliche diventano talmente dubbie da risultare (nel migliore dei casi) radicalmente marginali ^[21]. In un mondo naturalista se ne può insomma fare tranquillamente a meno ^[22].

Ma se nelle nostre prassi faticiamo a concedere l'aggettivo *umano* a chi non fa parte del nostro gruppo (e sempre più persino a chi ne fa parte, vista la dissoluzione della sfera pubblica e la perniciosa commistione fra il politico e il pulsionale cui ho accennato nella premessa), se sul *non-umano* abbiamo (avverte Descola) idee talmente variegiate (per non dire incompatibili) da suscitare e giustificare incomprensione e violenza (così che qualcuno riassume il genocidio dei nativi americani con l'espressione *conquista del west*), si può ben confermare che la crisi culturicida/umanicida che stiamo vivendo è nuova per quanto riguarda la sua scala quantitativa e il piano mediatico su cui si dispiega (dimensioni funzionali dell'essere umano, non costitutive della sua essenza) ma non lo è nella sua natura profonda. Non è il post- o transumano che si rivela minaccioso alle soglie dell'estinzione della specie ma l'umano all'ennesima potenza che: a) per rendersi immortale supera il limite della vita stessa; e b) accortosi di perdere il controllo preferisce rifugiarsi nel narcisismo e andarsene con lo stile sfavillante che la tecnologia gli permette. E come trovare, allora, il bandolo della matassa ovvero dei limiti accettabili all'agire di *tutti* laddove i nostri sforzi concettuali faticano a trovarne di univoci e la nostra stessa natura, quando li incontra, tende a toglierseli di dosso?

La proposta di Mbembe

Nell'ottica di Mbembe è necessario, perché *tutto* sopravviva, imparare a interagire in altro modo e con tutto l'umano (nemici e stranieri inclusi) e col non-umano da cui dipendiamo. Ritenendo, forse, che la gravità della situazione imponga di superare ogni esitazione di fronte a un panorama teorico variegato e incerto, il filosofo taglia corto e propone per il futuro di una nuova *communauté terrestre* di superare gli ultimi due limiti che ci restano (e ci restano perché non sappiamo di averli): a) il naturalismo (cui imputa *la combustione del mondo*; e b) l'ossessione identitaria. Come? Decidendo di *allargare la memoria* del mondo dominante a quella dell'Altro dominato. La risposta – spiazzante nella sua semplicità – ha il pregio (inconsapevole) di superare la crisi narrativa descritta da Byung-Chul Han invertendone i termini del ragionamento: per riguadagnare un Altro reale (della cui esperienza e quindi di ogni narrazione il nostro narcisismo ci priva) bisognerà ascoltarne le storie ancestrali animiste. In termini meno tecnici: un conto è dire che apparteniamo *tutti* alla comunità terrestre (come molte persone di animo buono sarebbero prontissime ad affermare), ben altro vedere negli africani degli *umani come noi* (nel senso di Diamond ovviamente!) se non sappiamo nulla di loro perché con loro non comunichiamo, vuoi perché non vogliamo, vuoi perché non ne siamo più capaci, vuoi perché nel nostro narcisismo siamo convinti di sapere già tutto ^[23]. Riecheggiando blandamente Heidegger, Mbembe sostiene che il confronto con i

miti cosmogonici dogon e bambara ci permetterà di uscire dal vicolo cieco in cui ci siamo cacciati (e abbiamo messo gli altri), mettendo in discussione i dualismi classici della cultura occidentale naturalista (p.es. *anima-corpo*, *natura-cultura*, *umano-animale* alla base di un'ecologia regolata dal calcolo e al dominio) e di vagliarne altri (*aperto-chiuso*, *visibile-invisibile*, *vulnerabile-duratura*), al fine di valorizzare l'interdipendenza di tutto il *vivant*.

Ascoltare i *loro* miti cosmogonici ancestrali ci offrirebbe insomma non solo l'occasione di prendere una certa distanza critica verso noi stessi (vedendo p.es. che ci sono culture che comunicano col non-umano e che non sono, per questo, *minori*) ma anche di scrutare nell'animo di chi ne è erede, di orientarci nella sua cultura e quindi, se è il caso, ri-orientare la nostra. Possibile? Mbembe è ottimista ma a qualcun altro/a la faccenda ricorderà un dialogo fra sordi. Che a spuntarla potrebbe essere Mbembe ce lo dice la psicanalisi. Secondo (per non citare che un solo psicanalista) J. Arlow (1961: 371–93) il mito non servirebbe essenzialmente a segnalare (descrivere o diagnosticare) una nevrosi ma ad agevolare un normale sviluppo psichico. E riguarderebbe certamente l'*es* (e le sue pulsioni) ma anche l'*ego* (per quanto riguarda la difesa e l'adattamento) e il *superego* (per la rinuncia e l'autocontrollo). Essendo il mito parte e resoconto di un'esperienza comune, raccontarlo concernerebbe *tutti* (non solo i nevrotici e le nevrotiche) e riuscirebbe a mettere in comunicazione chi vi si accosta con il resto dei soggetti che lo hanno prodotto o trasmesso o che lo stanno anche loro ascoltando, chiarendocene bisogni, paure, rimedi e soprattutto strategie di adattamento e superamento dei complessi.

Certo: quel che funziona in psicanalisi, non è detto che funzioni sul piano della realtà. La traduzione della nostalgia del limite in una proposta così pragmatica, originale e creativa potrebbe sembrare a qualcuno una provocazione ingenuamente ottimista. Quasi *naïf*. Eppure, osserva Mbembe, il vuoto lasciato dal modello culturale universalista eurocentrico è già stato riempito da una spinta al *decentramento*, le cui conseguenze se fossero assunte da tutti permetterebbero all'umanità di ritrovare la *trebisonda*. Ecco come Mbembe interpreta, evangelicamente parlando, i *segni del tempo*: secoli di colonialismo predatorio e violento hanno lasciato sul pianeta una domanda di giustizia la cui urgenza e inesauribilità non saranno mai cancellate né dal fatto che i danni sono incalcolabili né dal fatto che sono al postutto irreparabili. Di conseguenza l'unico modo di iniziare a interagire costruttivamente è rivedere i criteri che orientano le nostre relazioni, subordinando le dimensioni *contrattuale* e *identitario-nazionale* (che presuppongono e costruiscono gruppi umani amici, nemici o stranieri... alla fin fine irreconciliabili) a quella *comunitaria*. Aggiunge Mbembe: una comunità che cerca giustizia ha bisogno della presenza di tutti al tavolo comune ma di una presenza attiva, capace di comunicare. La nuova *communauté terrestre* dovrebbe essere fatta da soggetti che si sentono obbligati a *rispondere* a ogni situazione, coscienti che la terra è *in comune* a tutti i suoi abitanti e che tutti le sono legati da un debito inesauribile.

Il limite del debito alla terra e il mito: obiezioni e controobiezioni

È il paradiso in terra? Il *regno che è già qui* – per rimanere in metafora – ma nessuno lo sapeva? Come credere che alcune *storielle* (vengano da dove vengano), sulla soglia dell'estinzione, ci faranno ritrovare il cammino verso una gestione (condivisa) del *tutto*, pacifica, giusta e non inesorabilmente diretta alla catastrofe finale? Credo che questo (comprensibile) scetticismo nasca da un equivoco anche lui comprensibile (perché giustificato da una solida tradizione, che animata da nobilissimi intenti, semplificava il mito al fine di evidenziarne il lato esistenziale^[24]): l'idea che i miti siano sostanzialmente dei testi. Se è vero che Mbembe non si cura di definire il senso in cui usa il termine *mito* a me pare che, in linea con tutta la letteratura scientifica odierna, consideri i miti se non *parti vere* e proprie almeno *sintomi* di pratiche umane più complesse. Che certamente contengono dei *racconti*. Ma non solo. In genere questi racconti – accompagnano (o rappresentano) non soltanto i riti ma anche tutte le attività umane fondamentali, quali l'alimentazione, il lavoro, il matrimonio, la saggezza...^[25];

– svolgono, sia a livello sociale che a livello individuale (ma questa differenza non riguarda tutte le società) una funzione pedagogica e psicologico–cognitiva di memoria, orientamento e consolazione; – cercando di rendere ragione al nostro spirito perplesso — per dirla con Dante — del *vivere che è un correre alla morte*, evento che viviamo *da sempre* (cioè da quando la nostra specie è apparsa in Africa) come qualcosa di innaturale e contraddittorio e che, probabilmente, è all’origine della nostra produzione mitica nella sua integralità ^[26].

È noto che diversi *motivi* si ripetono identici o analoghi ai quattro angoli del globo. J. d’Huy ha applicato un metodo di marcatura binaria (1–0) dei più piccoli dettagli di varie versioni di vari miti provenienti da tutto il mondo (combinandoli con dati genetici e archeologici) al fine di dimostrare che la presenza dello stesso motivo o dello stesso mito in diverse aree geografiche-etnologiche-culturali non è dovuta alla natura archetipica del mito ma a vera e propria parentela (diffusiva) ^[27].

Che le cose stiano in un modo o in un altro, la sostanza del consiglio di Mbembe non cambia: il filosofo afferma di averci indicato i miti cosmogonici ancestrali dogon e bambara per farci iniziare da qualche parte, non perché ritenga un confronto con le altre cosmogonie del continente africano meno proficuo. Per questo motivo in questo articolo non procederò ad analizzare nessuna storia mitica. Penso, ancora, che il consiglio di Mbembe non contenga solo l’invito a continuare ad analizzare i miti africani a livello letterario, psicologico o antropologico (cosa che già facciamo da molto tempo) ma anche quello di cominciare ad *ascoltare in un contesto reale chi può raccontarci*, cioè *una persona viva in uno spazio che condividiamo*. Sarebbe un peccato scambiare la proposta di Mbembe per un avviso agli eruditi. Credo si tratti di una provocazione bella e buona alla pratica interculturale *urbi et orbi*... – per usare una sua espressione – *a partir de l’Afrique*.

Che questa pratica sia urgente lo si capisce ragionando sulle pratiche discorsive triviali e meno triviali, relative al cambiamento climatico: dalla frequenza un po’ sospetta dell’espressione *energie rinnovabili* nelle esternazioni di politici di ogni sorta (a sentirne qualcuno è come se avessero idee chiare al riguardo e non si capisce perché continuiamo a far benzina) ai prodotti visuali facilmente reperibili su *Netflix* o *Prime*, strapieni di miti con tutti i crismi (e composti nell’alfabeto delle immagini, caro al gusto contemporaneo): dai supereroi ai *tricksters* fino alle apocalissi e alle seconde creazioni per pochissimi eletti. Questi miti moderni dell’industria audiodivisuale (sport compreso, epopea del corpo per eccellenza) in genere celebrano il valore salvifico della tecnologia e il ruolo fondamentale dell’eroe, nella sua classica dialettica fra individualismo e servizio alla società (sacrificio compreso) ^[28]. In queste storie si fa esperienza ludico–discorsiva della speranza in nuove tecnologie mirabolanti (spesso anche armi), dando a intendere che dovrebbero ma non possono essere per tutti e che sono talmente importanti da giustificare la difesa (o la rapina) anche a costo di versare sangue altrui.

Questi miti – direbbe Mbembe – raramente incarnano fino in fondo valori *comunitari planetari*. Dietro all’aura di novità rivoluzionaria che portano con sé, nascondono un’anima antica e pugnace, che si manifesta p.es. in molti aspetti non encomiabili e distruttivi del movimento ecologista contemporaneo (visibilità fine a se stessa e giovanilismo inclusi). Attingere a un legato mitico non ancestrale, maggiormente orientato all’abitabilità e alla durabilità della terra e meno al culto dell’ego e alla violenza, potrebbe far bene alla nostra mente che, allarmata dalla situazione d’incertezza e impotenza che sta vivendo, ha fame di storie. E si accontenta di quel che trova (specie se la ricetta che le sue *élites* le propongono è il narcisismo sfrenato di chi vuole sembrare grande ma non lo è).

Nondimeno, obietterà qualcuno, quotidiane e necessarie quanto si vuole, sempre di *favole* si tratta. E su quali basi dovrebbe una mente occidentale, dopo 2.400 anni di storia e filosofia (i due elementi che fondano la scienza), tornare a rivolgersi al *mito*, a una narrazione che cosciente di parlare di cose inverificabili, totalmente incurante di distinguere il vero dal falso, si pretende portatrice di messaggi, se non universali, almeno ecumenici (e per di più vitali, nel senso di rigenerativi o addirittura terapeutici secondo alcuni antropologi ^[29])? Obiezione sensata, ma a mio modo di vedere miope. La proposta di Mbembe non si riduce al ricorso al mito. La sua sostanza è una rivoluzione valoriale. I valori utili a costruire la nuova comunità terrestre, valori che Mbembe auspica noi occidentali

vorremo importare a partire dai miti animisti dogon e bambara, si possono riassumere in quattro punti essenziali:

- a) Gli esseri umani non sono né i dominatori né i proprietari della terra (come in fondo sono in un'ecumene naturalista);
- b) Le risorse naturali non vanno trattate a uso esclusivo degli esseri umani (anche qui il bersaglio è il naturalismo);
- c) La tecnologia dovrebbe essere al servizio della vita e del suo sviluppo (non della sua mortificazione a base di edonismo, violenza identitaria e narcisismo);
- d) Il futuro di tutto dipende dalla *nostra* (di tutti gli esseri umani) capacità di condividere la terra e di farne un luogo abitabile e respirabile per tutti (umani e non-umani... finalmente tutti *autoctoni*).

Anche se non ho potuto fare a meno di presentarli attraverso frasi esplicite è noto che i valori nelle culture non corrispondono a giudizi *expressis verbis* ma a convinzioni. Posizioni etiche ricevute (cioè trasmesse culturalmente) e sempre in bilico fra l'ideale e il reale, fra il discorso e la prassi: se i fatti non seguono alle parole, la memoria collettiva prima o poi li manda in soffitta. Il che giustifica l'ennesima obiezione: se i valori vengono insegnati da sanzioni positive e negative, da relativi sensi di colpa e sensibilità morali ma soprattutto da comportamenti, è sensato sperare che i miti africani, in *assenza* di un contatto umano assiduo e giusto con chi potrebbe trasmetterceli, ce la faranno a farceli assumere? La risposta è sì, giacché il mito corrisponde a una pratica comunicativa specifica – quella della narrazione – in cui alle parole seguono sempre i fatti ^[30]. Come avevano giustamente osservato Platone e prima di lui Senofane (lamentando che i miti che criticavano parlassero di *dèi falsi e bugiardi* ^[31]), si basa sull'ascolto della voce di chi narra, cui segue l'identificazione emotiva di chi ascolta con i soggetti di cui si narra e infine l'imitazione da parte di chi ascolta delle azioni narrate. La pratica comunicativa del mito si basa, indipendentemente dal livello del contenuto, sulla specularità (la transitività spontanea) fra la vita e il narrato. Tanto è vero che lo stesso Platone nella sua opera ha fatto ricorso a diversi miti politici (e non), vuoi per esporre quel che proprio non si sarebbe potuto argomentare concettualmente, vuoi per convincere i propri lettori ad assumere un determinato atteggiamento ^[32]. In altri termini: vista la sua efficacia nel catturare l'attenzione di chi lo ascolta, la sua enorme capacità di esprimere quel che la ragione fatica ad afferrare, di muovere e di commuovere, vista la sua stessa fenomenologia (lo si ascolta senza interrompere per poterlo capire), non è possibile rinunciare al mito quando si sta cercando di costruire una comunità.

Si dirà: Platone e Senofane parlavano della trasmissione di miti propri a *una sola comunità* già esistente. Non è detto che ascoltare miti *stranieri* riesca a muovere le menti e il cuore di nessuno. Vero. Ma, come in tutti i processi comunicativi, la probabilità di successo risiede in larga parte nella disponibilità degli interessati a interessarsi, ad ascoltare ^[33]. Il miglior modo di perdere la paura di farlo è, a mio modo di vedere, ricordare che *ascoltare*, (com)muoversi, *identificarsi ecc. non deve necessariamente tradursi in sospensione della capacità critica*, vera sede della libertà. Mantenuto questo punto fondamentale, ogni contatto culturale e ogni esperimento mentale (che altro è confrontarsi con il *falso*?) risulterà non soltanto possibile ma probabilmente anche proficuo. Del resto, neanche Platone pretendeva di soppiantare il *falso del mito orale* con la *verità scritta della filosofia*. Non si tratta nel confronto con questi miti africani di tornare *all'oralità* (per cui non si interrompe il poeta di turno che incanta una folla anonima che si precipita a eseguirne le direttive, p.es. correre a incollarsi sull'asfalto). Tantomeno di abbandonare la *scrittura* (che peraltro Platone stesso giudicava insufficiente), cioè la scienza, il ragionamento. Mbembe sembra costruire e rivolgersi a *esseri umani capaci sì di oralità* – relazione simbolica che tendenzialmente rifiuta il narcisismo – *ma di oralità dialettica* (intellettualmente attiva, desiderosa di interrogare e disposta a rispondere), da applicare – per tornare a Platone – tanto al ragionamento per concetti (*logos*) che a quello per immagini (*mito*) ^[34].

Non vivendo sulla luna il filosofo greco sapeva che soltanto il mito (ovvero la narrazione che non è preoccupata dal vero e dal logico ma soltanto dall'essere memorabile ed efficace socialmente) può rispondere alle cose dell'*esserci*, al livello dell'esistenza, alla vita e ai problemi ad essa connessi (anche se lo fa in maniera concettualmente insufficiente e in via del tutto provvisoria ^[35]). In

particolare i miti cosmogonici hanno per tema l'esistenza stessa delle cose (di tutti/e e del tutto) che inevitabilmente ci appare fragile e contraddittoria. Una storia cosmogonica *narra* l'esperienza umana di questa contraddizione: p.es. – pensando al *Genesi* – l'esperienza della morte, della vergogna, del lavoro faticoso, ripetitivo e spesso inutile, della servitù volontaria, del rischio mortale di partorire... Di fronte a tanta incertezza gli esseri umani, per orientarsi, compongono *storie*, (immagini di corpi che interagiscono con l'ecumene) ^[36]. Ricorrere a delle storie in questo clima di incertezza assoluta ed estinzione imminente corrisponde a chiederci il senso della nostra stessa fine, a ri-porci le domande terribili che ci hanno tormentato e accompagnato fin da quando, uscendo dall'Africa, abbiamo popolato tutta la terra ^[37]: *dove va il dolore del mondo? Chi è il responsabile? Come uscirne?* ... Se attualmente nessuno ha trovato la *tecnica* giusta per venirne a capo, reprimerle o affogarle nell'edonismo permessoci da una ricchezza in buona parte ingiusta può certamente addolcire la pillola ma non le rende meno reali.

Conclusione: Europa, Africa, violenza e democrazia

La proposta di Mbembe, oltre ad assecondare la pratica delle immagini e la sete di miti con cui la nostra contemporaneità sta rispondendo alla situazione incerta che tutti conosciamo, ha il doppio merito di presentarsi in forma di libro e di non voler restare mero esercizio d'accademia. La sua è una proposta pratica (ovvero politica nel senso più alto del termine), che è frutto di precedenti e si vuole preludio di ulteriori iniziative *ragionate*. Non è infatti possibile, per parafrasare uno degli ispiratori di Mbembe – l'accademico e musicista, romanziere e saggista senegalese F. Sarr – *habiter un nouveau monde* o abitare quello vecchio in modo diverso, senza operare una rivoluzione culturale che porti a un rinnovamento delle strutture psichiche della comunità umana (che vive di teoria e di prassi) ^[38]. L'azione dimostrativa, di forte impatto mediatico ma di poco spessore intellettuale (anche se supportata da una pletora di dati ^[39]) non può ovviamente bastare. Vivere umanamente esige lo sforzo di quel che Byung-Chul Han (con un'intera e prestigiosa tradizione) chiama *Geist*, spirito. Una forza attiva, raramente animata da intenti puramente definitivi ma che, per essere veramente efficace, ha bisogno di mettere insieme molte tesi (immagini e concetti) e diversi punti di vista prima di passare all'azione, traducendo i propri sforzi psichici in gesti limpidi.

In un articolo pubblicato il 5 ottobre 2022 su *Le monde* dal significativo titolo redazionale *Achille Mbembe, philosophe: «Le recul de la démocratie en Afrique est aussi le résultat d'une formidable atonie intellectuelle»*, Mbembe ha annunciato la nascita della *Fondation de l'innovation pour la démocratie* con sede a Johannesburg, il cui scopo è quello di provocare e accompagnare un profondo rinnovamento del pensiero e delle pratiche democratiche sul continente africano attraverso corsi di formazione alla democrazia e progetti pedagogici autoctoni (tradizionali e non), volti a contrastare la forte tendenza antidemocratica che attraversa quasi tutto il continente e che Mbembe scorge non solo nelle nefaste prassi politiche (presidenze a vita, successioni di padre in figlio, sindrome del terzo mandato, elezioni truccate) ma anche nel culto alla violenza militarista-eversiva e ai suoi colonnelli tributato «da una gioventù disorientata, disoccupata e pronta a rischiare la vita sulla via della migrazione»; e ancora «nelle reti sociali, sempre più piene di xenofobia, razzismo e complottismo mascherato da panafricanismo» (trad. mia). Segno che Mbembe non si fa (né vende) illusioni circa lo stato del suo continente e non attende, per dirla con Bonhoeffer, *grazia a buon mercato*: se gli e le occidentali devono avvicinarsi agli africani e alle africane e attingere dall'Africa risorse spirituali, anche questi ultimi e queste ultime, per contribuire attivamente alla costruzione della *communauté terrestre*, avranno il loro da fare nell'integrare in se stessi e se stesse il meglio che la cultura occidentale ha saputo dare al mondo. Lascio a Mbembe la conclusione con due frasi tratte dallo stesso articolo dedicato all'Africa ma che a me sembrano perfettamente applicabili all'area del mondo in cui mi colloco: «Tout se passe en effet comme si [...] agir sans penser était la norme. [...] Le futur de la démocratie [...] réside dans l'invention de nouvelles méthodes d'animation de l'intelligence collective».

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] È possibile che il politico non avesse il permesso di riprendere il monumento ma allora perché fare un video (e in primo piano permanente) invece di scegliere un qualunque altro modo di documentare e trasmettere quell'esperienza?

[2] Per una visione del *web* meno riduttiva e tutto sommato più positiva si veda il saggio dello psicologo R. Neuburger (2014-2023: 117-127). Per una molto più allarmante (e più ricca di dati ma, come la prima e nonostante il titolo, priva di toni apocalittici) il volume del sociologo G. Bronner (2019).

[3] Uso i termini *virtuale e reale*, qui, come li usano Mbembé e Byung-Chul Han (che ricalcano il senso corrente) non nel senso esatto riferibile a Lacan. Ma la sostanza non cambia: la disattenzione per l'Altro (per la sua *voce*, direbbe Lacan) priva il soggetto infantile (già a 18 mesi stando allo psicanalista!) di crescita ulteriore.

[4] V. K. Mellmann (2017: 308-317).

[5] I simboli, attraverso l'Altro che mi parla e con il quale mi identifico aiuterebbero invece secondo Lacan a costruire il cosiddetto *Ich-Ideal* (ovvero un altro sublimato nel linguaggio che costituisce il mio io immaginario), necessario alla costruzione della comunità. V. Lacan (1975: 93-161).

[6] O è possibile semplicemente cambiarsi i connotati (la forma o il colore degli occhi, lo spessore delle labbra...).

[7] Come esempio di pulsionalità politico-mediatica vorrei ricordare un altro video girato qualche anno fa da alcuni politici italiani di un partito secessionista, vagamente neopagano (ma sedicente tradizionalista e cattolico), che in gita in Baviera si sono ripresi, evidentemente ebbri, mentre urinavano sull'altare di una chiesa. Significativo mi sembra anche il fatto che a postarlo sulle reti sociali sia stato uno di loro.

[8] È evidente che l'uso di *likes* e affini, commenti in *chats* ecc. costituisce in certa maniera una reazione *simbolica*, che però molto spesso si limita al pulsionale o al puramente emozionale averbale e in ogni caso resta politicamente inconcludente: la *voce* che gli atti linguistici digitali correnti dovrebbero incarnare non riesce ad avere, direbbe Lacan, forza di *legge*. Esclusi i casi più tristi – riferibili sostanzialmente al privato – di vilipendio, *mobbing*, diffusione non autorizzata di immagini intime di adulti o giovani e via dicendo l'impatto sociale della comunicazione elettronica è paradossalmente modesto, rispetto a tutto il rumore che fa.

[9] Con che stato d'animo di fondo presentano i due autori questa nostalgia? Difficile dirlo. A giudicare dal tono dei loro scritti Byung-Chul Han suona lucidamente elegiaco mentre Mbembe appare mortalmente serio ma in fondo ottimista. Tono a parte, è ovvio che altri soggetti (meno preoccupati del futuro di tutti ma molto del proprio), se affetti dalla stessa nostalgia, finirebbero probabilmente per cercare un *uomo della provvidenza*.

[10] Sull'anzianità dell'elaborazione mitica della morte ovvero del sogno dell'immortalità v. J. d'Huy (2023).

[11] Non mi pare che nei supporti digitali si smettano di usare simboli, né Lacan si era mai sognato di limitare il narcisismo al solo stadio dello specchio. Narcisismo non esclude società. Un narcisista in genere opera in termini socialmente misurabili (e persino encomiabili per qualcuno, come nel caso dell'industria dello spettacolo).

[12] Suggestivo al riguardo di consultare, p.es., F. Furedi (2013) o di riconsiderare l'ultimo lavoro di Cassirer (1946), o di leggere una qualunque linea di Nietzsche o semplicemente di ricordare il '68.

[13] Il concetto di *antropocene*, notoriamente discusso, indica l'era geologica in cui (c'è chi pensa ancora per poco) ci troviamo, caratterizzata dall'impronta generale e irreversibile che gli esseri umani e le loro attività hanno lasciato e lasciano sulla terra. Abbastanza semplice passare da un'era a uno spazio. V. J. Guyot-Téphany (2020: 57-61). Sulla fine dell'antropocene grazie all'intelligenza artificiale e la necessità di limiti v. M. Suleyman / M. Bhaskar (2023).

[14] Avverto lettori e lettrici che Mbembe indica a questa comunità terrestre anche un itinerario politico e lo fa attraverso concetti affini all'ecumene: quello di *Tout-monde* (riprendendolo dallo scrittore Édouard Glissant) e quello di *Tout-planétaire*. Fra le sue fonti *politiche* più importanti segnalo anche F. Sarr (2017). Tutte fonti e questioni cui posso in questa sede solo accennare per evidenti motivi di spazio.

[15] «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt» (*Tractatus logico-philosophicus*, proposizione 5.6, (trad. e cors. miei).

[16] Come quando, parlando con non-italiani, sentiamo dire che *l'Italia è bellissima* ma poi scopriamo che i nostri interlocutori conoscono appena il lago di Garda o ce la prendiamo con *i francesi* o chi per loro se la luna gira storta: tutti *i francesi* o qualcuno? Noti o ignoti a chi sta parlando e/o ascoltando?

^[17] Diamond (che di formazione è un biologo e non un antropologo) in questo passaggio da un lato semplifica e dall'altro generalizza quel che ha riscontrato in Nuova Guinea ma la sua è una sintesi molto efficace di questioni molto complesse. Per farsene un'idea (tutt'altro che esaustiva) rimando a J. Rabain-Jamin (1991: 571-3) e a B. Lahire (2023: 860-4).

^[18] Sul concetto di *incertezza* cf. n. 37.

^[19] 2018.

^[20] Lo stesso Descola definisce in questo passaggio il concetto di *mondiation* (cors. mio): «[...] il y a différentes manières, traditionnellement dites « culturelles », de rendre compte du monde alors même que tous les êtres humains sont dotés des mêmes outils cognitifs et sensori-moteurs [...] La *mondiation*, c'est-à-dire la stabilisation de certaines caractéristiques de ce qui nous arrive – pour rester dans l'esprit de la définition du monde par Wittgenstein – dépend aussi, et peut-être surtout, de la prédication ontologique. [...] L'opposition entre le monde en tant que totalité de choses et les mondes multiples de la réalité sentie est trompeuse, et ce, même si l'épistémologie moderne la voit comme un dogme élémentaire. Ce qu'il y a, indépendamment de nous, ce n'est pas un monde complet et autonome qui attend qu'on le représente et qu'on en rende compte selon différents points de vue, mais, plus probablement, un grand nombre de qualités et de relations qui peuvent être actualisées ou non par les humains, en elles-mêmes ou au-dehors, selon la manière dont elles répondent à certains choix ontologiques élémentaires» (2011: 97-104).

^[21] Per completare la teoria di Descola ecco l'essenziale del resto dei concetti. *L'analogismo* (tipico della cultura cinese ma anche del nostro passato medievale) e il *totemismo* (tipico p.e. delle culture aborigene australiane) combinano le opposizioni *continuità-discontinuità* e *materiale-spirituale* in questo modo: *analogismo*: materialità e spiritualità discontinue (il leone e il re sono due cose ben diverse ma hanno in comune il coraggio o la maestà), *totemismo*: materialità e spiritualità continue (piante, animali e gruppi etnici, luoghi... precisi sono uniti genealogicamente o condividono caratteristiche sia fisiche che morali, per cui si può essere in un certo senso parenti p.e. dei lupi ma non dei koala, di una montagna ma non del fiume che le passa vicino ecc.).

^[22] Fatta salva la più che comprensibile antipatia di Descola per il termine *natura* (vista la sua lunga storia, così ricca da renderne il significato troppo elastico), è facile scorgere dietro il suo concetto di naturalismo parte della critica di Horkheimer e Adorno all'Illuminismo, come mi ha fatto notare l'amico S. Fazzi. Sul termine *natura* v. B. Latour, (2015 / 2023: 15-55).

^[23] Mbembe fa partire la sua argomentazione dall'idea megalomane (nata in Occidente) di un linguaggio capace di *dire* tutto il mondo. In occidente ne sono nate anche altre, meno ambiziose, più realiste e più apprezzate dagli esperti in materia, ma il punto è chiaro.

^[24] Da Bultmann a Jonas passando per Camus (per non citarne che i più famosi).

^[25] Cf. M. Eliade, (1989/2001: 1177-1181).

^[26] Sul tema della morte nel mito e persino sulle opinioni dei nostri antenati sapiens al riguardo v. J. d'Huy, (2023: 328-37). V. in particolare l'elaborazione della base cognitiva dei miti sulla morte e dei simboli *luna* e *serpente*.

^[27] (2020). La marcatura binaria permette di stilare alberi fenotipici delle varie versioni sulla base della probabilità di incidenza dei più piccoli dettagli. Lo studio di d'Huy è talmente recente che ci vorrà del tempo perché la comunità scientifica lo vagli in profondità. Attualmente mi sembra ancora tradizionalmente divisa fra *universalismo psicologico* e *parentela genetica*.

^[28] W. Wright (1975) ha fornito p.e. un'ottima analisi del *gun hero* del *Western* come eroe individualista-capitalista.

^[29] P.e. Eliade e Jung.

^[30] Questa formula vale certamente per tutte le narrazioni mitiche. Per quelle storiche i fatti non dovrebbero *seguire* ma *precedere* le parole.

^[31] Su questo punto è stato scritto moltissimo. V. L. Brisson (2004, cons. in ebook).

^[32] Per un'esposizione dei miti usati da Platone v. G. Reale (2019: 401-30). La stessa fonte descrive alle p. 375-400 il rapporto di complementarità (non di esclusione) in Platone fra *mythos* e *logos*. Che entrambi fossero veicoli di verità per la mentalità greca (come, con quale dialettica all'interno di un sistema lessicale molto ampio e attraverso quali figure di autorità) è magistralmente spiegato dal celebre M. Detienne (1967). L'aspetto religioso del mito (relativamente alla Grecia antica) è affrontato da J.P. Vernant (1990). Sulla pratica comunicativa del mito v. P. Veyne (1983).

^[33] Questo è forse il punto di maggiore ingenuità della proposta di Mbembe.

^[34] Immagini, nei miti platonici, composte da simboli verbali.

^[35] È nota l'insistenza dei miti cosmogonici sul corpo e sulle sue supposte capacità creative (come pure il ruolo del corpo in molti riti). Parte della longevità del mito come forma di memoria, rispetto all'univocità effimera di molti strumenti tecnici, si deve alle sue *duttilità materiale* (varianti libere) e *ambiguità semantica*, che genera ovviamente, accanto al fiume carsico della propria trasmissione, il corso ermeneutico parallelo della propria interpretazione.

^[36] Sul concetto terribilmente importante di *incertezza* v. G. Bronner (1997). Che si tratti di *incertezza di risultati* (*mangerò, dormirò, troverò un lavoro/partner...?*) o di *incertezza di contenuti* (*c'è una vita dopo la morte? Napoleone era italiano?...*), per raggiungere i nostri obiettivi, tendiamo a cercare dati (o a immaginarceli) e a riportarli in un contesto di cui ci sentiamo padroni. Secondo Bronner di fronte a contesti incerti applichiamo tre precise strategie psicologiche (e culturali) di riduzione dell'ignoto al noto: *rappresentatività* (cerchiamo nella realtà enigmatica elementi tipici di un modello concettuale tratto dal nostro o da un passato altrui che ci aiuti a trovare il bandolo della matassa: se guardo qualcuno fare un solitario che non conosco per interpretare la partita potrei usare le regole di un altro che conosco), *disponibilità* (cerchiamo nella nostra memoria elementi simili a quello che stiamo vivendo: se vedo della gente giocare a pallamano, ma io non lo so perché non conosco questo gioco, per uscire d'impiccio potrei concentrarmi su quel che vedo: due squadre, un campo da gioco, una palla, delle porte...), *ancoraggio* (se ho pochi anni e non so dove è finito il mio vecchio zio tanto simpatico recentemente defunto, mi oriento a un punto che dichiaro fisso, p.e. un proverbio, un *i miei genitori dicono che..*, un *ho letto in internet che...*, oppure un *mito*, o qualunque altro dato-nozione che do per *certo*).

^[37] V. n. 26 e 27.

^[38] V. n. 14.

^[39] Cf. Byung-Chul Han (2023: 74).

Riferimenti bibliografici

- BRISSON, Luc. 2004, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, University of Chicago Press: Chicago.
- BRONNER, Gerald, 1997, *L'incertitude*, PUF: Paris.
- BRONNER, Gerald, 2021, *Apocalypse cognitive*, PUF: Paris.
- CASSIRER, Ernst, 1946, *The Myth of the State*, OUP: London.
- DESCOLA, Philippe, 2011, 'Cognition, perception et mondiation', *Cahiers philosophiques*, 4, 127: 97–104.
- DESCOLA, Philippe, 2015, *Par-delà nature et culture*, Gallimard: Paris.
- DETIENNE, Marcel, 2006 (1967), *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, LBF: Paris.
- D'HUY, Julien, 2020, *Cosmogonies. La Préhistoire des mythes*, La Découverte: Paris.
- D'HUY, Julien, 2023, *L'aube des mythes. Quand les premiers Sapiens parlaient de l'Au-delà*, La Découverte: Paris.
- DIAMOND, Jared, 2013, *The World until Yesterday: What Can we Learn from Traditional Societies?*, Allen Lane: London.
- ELIADE, Mircea, 1989/2001 (1981), "MITO. Il problema della definizione" in *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, a cura di Yves Bonnefoy, Vol. II (F–O), Rizzoli: Milano.
- FABBRO, Franco, 2018, *Identità culturale e violenza. Neuropsicologia delle lingue e delle religioni*, Bollati Borlinghieri: Torino.
- FUREDI, Frank, 2013, *Authority: a Sociological History*, Cambridge University Press: Cambridge.
- GUYOT-TÉPHANY, Josselin, 2020, "Anthropocène. Histoire du concept" in *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, sous la dir. de Frédéric Alexandre et al., CNRS: Paris.
- HAN, Byung-Chul, 2023, *Die Krise der Narration*, Matthes & Seitz: Berlin.
- HORKHEIMER, Max / Theodor W. Adorno, 1947, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Querido: Amsterdam.
- LACAN, J., 1975, *Les écrits techniques de Freud. Le Séminaire*, livre I, Éditions du Seuil: Paris.
- LAHIRE, B., 2023, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, La Découverte: Paris.
- LATOUR, Bruno, 2015/ 2023, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte: Paris.
- MBEMBE, Achille, 2016, *Politiques de l'inimitié*, La Découverte: Paris.
- MBEMBE, Achille, 2020, *Brutalisme*, La Découverte: Paris.
- MBEMBE, Achille, 2022. 'Achille Mbembe, philosophe: "Le recul de la démocratie en Afrique est aussi le resultat d'une formidable atonie intellectuelle"', *Le monde* 05.10.2022.

- MBEMBE, Achille, 2023, *La communauté terrestre*, La Découverte: Paris.
- MELLMANN, Katja, 2017, *Anthropologie des Erzählens in Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. von Matías Martínez, J.B. Metzler: Stuttgart.
- NEUBURGER, Robert, 2014–2023, *Exister. Le plus intime et fragile des sentiments*, n.e. Payot & Rivages: Paris.
- RABAIN–JAMIN, J., 1991, “Personne” in *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, sous la dir. de Pierre Bonte et Michel Izard, PUF: Paris.
- REALE, Giovanni, 2019, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, La nave di Teseo: Milano.
- SARR, Felwine. 2017, *Habiter le monde: essai de politique relationnelle*, Mémoire D’Encrier: Montréal, Québec / Ann Arbor, Michigan.
- SULEYMAN, Mustafa, Michael Bhaskar, 2023, *The Coming Wave: AI, Power and the Twenty-first Century’s Greatest Dilemma*, The Bodley Head: London.
- WITTGENSSTEIN, Ludwig, 1922, *Tractatus logico-philosophicus*, Harcourt, Brace & company K. Paul, Trench, Trubner & co., ltd.: New York, London.
- VERNANT, Jean–Pierre, 1990, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éditions du Seuil: Paris.
- VEYNE, Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Éditions du Seuil: Paris.
- WRIGHT, Will, 1975, *Sixguns & Society. A Structural Study of Western*, University of California Press: Berkely / Los Angeles / London.
-

Francesco Azzarello, è stato segretario della Scuola di formazione etico-politica “Giovanni Falcone”, ha partecipato a varie attività antimafia collaborando con diverse associazioni palermitane. In Germania dal 1997, ha studiato Filologia romanza e Filosofia a Colonia. Dal 2003 insegna Filologia romanza a Friburgo. Oltre alle pubblicazioni accademiche in linguistica, letteratura e storia della cultura ha scritto di mafia, filosofia, teologia interreligiosa e altro. Dal 2015, con alcuni amici, accompagna diverse famiglie di profughi nel percorso di integrazione in Germania.

Contro l'«im-mondo» dei morti in mare, il dialogo tra i popoli. Le parole di Vincenzo Consolo



© Claudio Masetta Milone 18

Mediterraneo (ph. Claudio Masetta Milone)

di *Ada Bellanova*

Nostri questi morti dissolti/ nelle fiamme celesti, / questi morti sepolti/ sotto tumuli infernali, nostre le carovane d'innocenti/ sopra tell di ceneri e di pianti. / Nostro questo mondo di follia. Quest'im-mondo che s'avvia...[1].

In questi versi, di *Frammento*, Consolo accusa l'umanità intera, inchiodandola alle proprie responsabilità di fronte alla morte di innocenti: lo fa definendo «nostro» sia lo spazio stravolto del pianeta e della contemporaneità – l'«im-mondo» – sia la massa di cadaveri che ne sono vittime. Non si fa fatica a leggere in questo breve e raro testo poetico soprattutto l'indignazione per le morti generate da guerre e migrazione nel *mare nostrum*, quel mare in cui, come scrive Braudel, più volte citato, «l'uomo è cacciato, rinchiuso, venduto, torturato» [2].

Penso che oggi, di fronte ai nuovi, continui sbarchi, di fronte ai nuovi morti in mare, alle politiche europee ancora non risolutive e divisive, ma anche di fronte ai nuovi conflitti, Consolo avrebbe simili, se non identiche, parole di indignazione. Mi vengono in mente altri versi però, anche questi poco noti, che mi sembra possano costituire una sintesi dell'alternativa all'«im-mondo» proposta dall'intellettuale, proposta sempre valida, tanto più per chi abita il Mediterraneo.

*Sei nato dal carrubo
e dalla pietra
da madre ebrea*

*e da padre saraceno.
S'è indurita la tua carne
alle sabbie tempestose
del deserto,
affilate si sono le tue ossa
sui muri a secco
della masseria.
Brillano granatini
sul tuo palmo
per le punture
delle spinesante [3].*

Mi piace pensare che con l'ignoto "tu" Consolo alluda ad un'identità sua e di *tutti* i figli del Mediterraneo, un'identità non priva di sofferenze, nata da una relazione vecchia di secoli con la terra, le piante, i muri a secco, con i paesaggi, soprattutto un'identità nata dagli incroci («sei nato da madre ebrea / e da padre saraceno»).

Il Mediterraneo di Consolo

La riflessione sulla complessità del Mediterraneo è il filo conduttore di tutta l'opera di Consolo e si innesta sulle considerazioni a proposito della varietà e della molteplicità che caratterizzano la storia, l'ambiente, il patrimonio della Sicilia [4]. Come estremamente significativo è nell'Isola il flusso incessante di energie umane e culturali, che hanno condizionato e condizionano il paesaggio, accostando e sovrapponendo più identità [5], allo stesso modo l'intero Mediterraneo è amalgama, crocevia di popoli differenti, non solo territorio della conflittualità ma anche patrimonio ricchissimo, possibilità della relazione e dello scambio.

Dello spazio estremamente vario e molteplice Consolo coglie caratteri ricorrenti, corrispondenze e somiglianze: memoria di paesaggi noti, conoscenze geografiche, storia della rappresentazione si intrecciano nel proporre associazioni relative al patrimonio naturalistico, considerazioni sulle fragilità degli spazi urbani e sui problemi ecologici. Tutto il Mediterraneo è, ad esempio, regno solare degli aranci [6]; pini, ulivi, fichi e vigne caratterizzano il paesaggio balcanico ma anche quello greco, siciliano, turco [7]; le colline rocciose della Palestina somigliano a quelle degli Iblei siciliani [8]. Città, anche distanti, sono accomunate dalla fatica nella gestione della verticalità, della stratificazione, dal segno della decadenza a contatto con la modernità: la Casbah di Algeri è come il centro storico di Palermo [9], il paesaggio urbano siracusano somiglia a quello di Salonicco [10]. L'intero Mediterraneo, poi, è segnato da «piccoli luoghi antichi e obliati», dove natura e resti del passato si intrecciano [11] e che sono privi dell'attenzione che invece sarebbe doverosa.

In questo scenario complesso l'uomo si macchia infatti della colpa dell'incuria nei confronti del patrimonio naturalistico e culturale. Ma ancor di più è responsabile della violenza contro la vita umana, in svariate forme. Il Mediterraneo è, per Consolo, spazio della conflittualità: Palermo, in preda alle lotte di mafia, è come Beirut [12]; Comiso, coi suoi missili Cruise, rappresenta la minaccia costante della violenza tra popoli [13]; l'integralismo del Maghreb stravolge la preghiera nella violenza brutale delle armi [14]; uno «scenario apocalittico, sconvolgente», un «paesaggio di macerie» [15] caratterizzano la Sarajevo del 1997; infernale è la Palestina, visitata dall'autore con altri membri del PIE nel 2002 [16]. Soprattutto il *mare nostrum* è teatro della violenza nei confronti dei migranti.

Alla rappresentazione del loro destino concorre l'uso del mito antico. I migranti, infatti, ripetono il tormento del vagare di Ulisse, che non è proposto come l'eroe del ritorno – tanto più che non si può

più tornare davvero nella terra da cui si è partiti – ma è piuttosto il naufrago, l'esule senza nome alla corte del re dei Feaci [17]; essi sono Enea in fuga da una terra in fiamme, sono Troiane, fatte schiave e costrette ad allontanarsi dalla propria patria [18].

Ma ancor di più i versi eliotiani di *Morte per acqua* riescono a parlare della realtà contemporanea. In *Retablo* l'episodio in cui la statua dell'Efebo di Mozia si perde nel mare suscita la riflessione su un'altra perdita, ben più grave, quella delle vite umane che in ogni tempo si sono spente e si spengono nell'acqua, «sciolte nelle ossa» come Phlebas il fenicio [19]. In *L'olivo e l'olivastro* la citazione si lega esplicitamente al ricordo della morte del giovane Bugawi, morto nel 1981 per il naufragio del Ben Hur e condannato a rimanere per sempre in fondo al mare [20]. Anche i naufraghi di Scoglitti [21] sono Phlebas il fenicio, e lo sono tutti i morti del Mediterraneo, tutti quelli che barconi stracarichi e responsabilità umane hanno lasciato affogare [22].

Già in un testo del '90 Consolo evidenzia l'ampliamento smisurato del braccio di mare tra Sicilia e Nord Africa [23]: l'autore osserva un confine laddove prima non c'era «frontiera, barriera fra due mondi, ma una via di comunicazione e di scambio» [24]. Non è un caso che si riferisca in più occasioni all'emigrazione di lavoratori di Sicilia, di Calabria o di Sardegna nelle terre degli «infedeli», all'emigrazione specie ottocentesca fatta anche di intellettuali e borghesi [25]. La sua insistenza va considerata in relazione al suo interesse per quell'emigrazione africana in Italia che ha avuto origine negli anni Sessanta e che non si è più arrestata. Le riflessioni a tal proposito sono estremamente lucide e inquadrano precocemente la questione.

I primi lavoratori tunisini, forniti del semplice passaporto con il visto turistico e sprovvisti di quell'autorizzazione che permetteva un regolare contratto di lavoro, giungevano in Sicilia nel 1968. La presenza di questi primi immigrati, costretti a ritornare in patria alla scadenza del visto turistico, rispondeva alla domanda di lavoro a buon mercato da parte di proprietari terrieri e di armatori, per i quali reclutare questa manodopera e sfruttarne la condizione abusiva era senza dubbio un vantaggio. Ai primi immigrati si aggiunsero allora parenti e amici e il fenomeno si allargò [26].

«L'emigrazione in Italia dei poveri del Terzo Mondo» [27] ha inizio a Mazara, città che il 17 giugno 827 – ricorda Consolo citando Amari – accolse lo sbarco dei musulmani [28]. A distanza di secoli il miracolo economico degli anni Sessanta attiva di nuovo la rotta *dal Nord Africa* [29] che va a riempire i vuoti lasciati dall'altro flusso migratorio, quello dei meridionali verso il Nord. Anche se il caso di Mazara ha una sua indiscussa esemplarità, il fenomeno già all'origine riguarda un po' tutto il trapanese: una terra che ha più di un tratto in comune con la regione di partenza [30]. Ma mentre, accennando alla somiglianza geografica e culturale delle due rive del Mediterraneo, porta l'attenzione sulla vicinanza tra i popoli e sui risvolti positivi dello scambio del passato, Consolo fa emergere la stortura del presente e individua in questa nuova migrazione l'inizio di una lunga serie di episodi di xenofobia e persecuzione [31].

Nel 1999, in *Di qua dal faro*, l'intellettuale già lamenta l'assenza di previsioni, progettazioni, di accordi tra governi [32]. Gli articoli successivi, suscitati in particolare dalla legge Bossi-Fini, si concentrano sul contrasto evidentissimo, soprattutto a Lampedusa e nelle altre Pelagie, tra l'opulenza del turismo nella natura incontaminata e la disperazione dell'approdo dei migranti [33]. Il procedimento antifrastico con cui Consolo si finge sostenitore delle ragioni dei ricchi vacanzieri contro gli sbarchi invadenti degli stranieri evidenzia lo stridere dei due mondi: «Ma lì, a Lampedusa, inopinatamente vi giungono anche, mannaggia, gli emigranti clandestini» [34]. Così la bella Lampedusa diventa scenario di guerra contro l'infedele, come nel poema ariostesco. Nel Duemila l'isola, divenuta da «remoto scoglio», «meta ambitissima del turismo esclusivo», è luogo d'approdo di pescherecci e gommoni che rovesciano «i nuovi turchi, i nuovi invasori saracini», ovvero il carico di clandestini [35]. E – ancora è dominante l'antifrasi –, se non ci sono gli antichi paladini a combatterli e neppure le navi militari auspiccate da Bossi, c'è però il mare che s'infuria e travolge ogni imbarcazione [36].

Assurde si rivelano le leggi per gestire gli arrivi e, se già prima della Bossi-Fini, Consolo lamentava la violazione sistematica dei diritti dell'uomo, dopo il 2002 è ancora più duro. Bersaglio polemico sono le nuove normative, più rigide: le nuove disposizioni prevedono che le carrette siano bloccate

in acque extraterritoriali, «forse anche speronate e affondate. Con tutto il loro carico umano» [37]. Bersaglio polemico sono i centri di prima accoglienza che – scrive – non meriterebbero questo nome, perché piuttosto di lager si tratta, luoghi atroci, di violenza e umiliazione [38]. Bersaglio polemico è la diffusione di sentimenti xenofobi, suscitati dalla politica nella mentalità comune, ben rappresentata dall'io narrante del racconto eponimo di *La mia isola è Las Vegas* che invoca la costruzione di muri d'acciaio per arrestare la marea dei migranti [39].

In quest'ottica di critica alla nuova legge e all'inadempienza del dovere morale verso i migranti va letta la netta opposizione di Consolo al progetto di un museo della migrazione a Lampedusa, promosso nel 2004 dalla deputata regionale dell'Udc Giusy Savarino. A lei l'autore si rivolge pubblicamente, accusando l'ipocrisia profonda di una tale iniziativa [40] e riflettendo su quanto sia irrimediabilmente compromessa l'identità dello spazio mediterraneo. Niente rimane del mare di miti e storia, niente della straordinaria convivenza tra culture diverse. Il monito dei reperti archeologici, delle narrazioni risulta poca cosa di fronte al mutamento dello sguardo collettivo sancito dalle leggi e ai lager mascherati da centri di accoglienza: il mare si è fatto frontiera, confine, che gli altri, gli stranieri, non devono superare. Ed è contemporaneamente cimitero, spazio del sacrificio, della tragedia. Perciò il progetto di un museo a Lampedusa è, per Consolo, strumento di una retorica ipocrita, che non è giusto appoggiare: che senso avrebbe un monumento all'emigrazione, quando proprio i migranti vengono combattuti, respinti, lasciati morire in mare?

Divenuto, nei fatti, confine, limite, addirittura cimitero a causa della grande quantità di morti, il mare potrebbe essere, invece, occasione di arricchimento in virtù dello scambio tra popoli. È un'immagine ideale, eppure realizzabile, quella che Consolo propone, insistendo su una storia di civiltà, quella siciliana in particolare, che ha la radice della sua grandezza proprio nell'incontro tra le differenze: se l'isola è divenuta luogo di approdo dei migranti che provano a sfuggire alla guerra, alla persecuzione o alla povertà, non si deve dimenticare che il progresso, quello vero, è sempre figlio dell'arricchimento che proviene dall'alterità. Lo dimostrano gli straordinari effetti della dominazione araba in Sicilia, a cui Consolo riconosce, sulla base di un ricco corredo di fonti e seguendo l'opinione di Sciascia, un valore fondante in termini di identità [41]. Non a caso l'insistenza sulla presenza degli Arabi nell'Isola si traduce nella frequente celebrazione delle innovazioni in ambito agricolo, tecnico, delle trasformazioni in ambito artistico-culturale.

Che l'arrivo di nuovi popoli – tutti, non solo gli Arabi – produca progresso è poi testimoniato per l'autore anche da migrazioni più antiche come dimostra l'entusiastica rappresentazione della Sicilia come museo a cielo aperto, che accoglie rovine del passato, città greche, elime, puniche. Numerosi sono i riferimenti alla nascita delle colonie, a volte molto precisi, con indicazione dell'ecista, del territorio di origine, degli sviluppi della vicenda coloniale, sulla base dei dati forniti da fonti antiche, come l'opera di Tucidide, o su testi più recenti che rinviano però alla storiografia greca: testi saggistici e prove narrative offrono una rappresentazione della Sicilia e del Mediterraneo che ne valorizza l'aspetto di crocevia di popoli e, concentrandosi sulle migrazioni dell'antichità, impostano un implicito confronto con gli spostamenti della contemporaneità, riconoscendovi ragioni identiche o simili, ovvero guerra, fame, difficoltà economiche.

Ne *L'olivo e l'olivastrò* [42], ad esempio, Consolo si sofferma sull'emigrazione megarese verso la parte orientale dell'isola. La visita ai resti di Megara Hyblaea, assediata dall'orrendo polo industriale siracusano, suscita una rievocazione estremamente positiva dell'opera dell'ecista Lamis, dell'idea di uguaglianza e progresso dei coloni, della fertilità e della geometria nella suddivisione del terreno in lotti. All'enfasi sulla fondazione Consolo aggiunge il plauso per le capacità che i Megaresi, scacciati dai Corinzi di Siracusa, dimostrarono, affrontando l'ignoto della Sicilia occidentale dove fondarono Selinunte [43]. Se poi, in *La Sicilia passeggiata*, il mistero sull'origine di Segesta richiama i versi 755-758 del V libro dell'*Eneide* che, con il cenno alla costruzione del tempio di Venere sul monte Erice, fanno riferimento alla *ktisis* [44], questo accade perché allo scrittore interessa evidenziare la conseguente fusione tra popolazione straniera migrante (i Troiani) e popolazione locale (gli Elimi). Risulta chiaro allora che per Consolo gli incontri, gli scambi tra popoli di culture diverse sono stati da sempre causa del cammino della civiltà, e che la chiusura, il rifiuto dell'ignoto che arriva da fuori,

è perdita, regressione [45]. Perciò, egli, servendosi di una frase di Zanzotto, «Ci troviamo oggi tra un mare di catarro e un mare di sperma», descrive il vecchio continente come scioccamente arroccato nelle sue posizioni. Vecchia davvero è l'Europa, vecchia l'Italia, non solo per l'età media della popolazione, ma per una cecità di fronte all'arrivo delle masse disperate dei profughi che non riconosce la ricchezza dell'accoglienza e addirittura produce morboso attaccamento ai privilegi, difesi con pericolosi atteggiamenti xenofobi [46].

All'imperativo dell'accoglienza umanitaria, a cui implicitamente alludono nell'articolo *Gli ultimi disperati del canale di Sicilia* le immagini tremende del mare-cimitero («bare di ferro nei fondali del mare») e dell'orrenda pesca dei morti («i corpi degli annegati nelle reti dei pescatori siciliani»), Consolo aggiunge la necessità di una valutazione delle possibilità economiche e culturali, persino letterarie, che derivano dai flussi di migranti.

Conclusioni

Se l'emigrazione a cui si riferiva Consolo era soprattutto quella dal Nord Africa – anche se non mancano nella sua opera riferimenti ad altre rotte, non mediterranee – oggi la provenienza dei migranti è più varia e non interessa solo il canale di Sicilia, sebbene Lampedusa continui ad essere punto di approdo per molti. Siamo atrocemente avvezzi alle immagini di tragedie in mare: per citarne solo alcune, quella del 3 ottobre 2013 proprio nelle acque di Lampedusa, il naufragio nei pressi di Bodrum del 2015, tristemente noto per la foto del corpo del piccolo Alan Kurdi, o quello più recente di Steccato di Cutro.

Di fronte ad uno scenario complicato dalla varietà di provenienze e rotte e, ancora, da politiche non risolutive, la lezione di Consolo resta quanto mai valida. Dalla conoscenza storica deve venire la consapevolezza che il progresso è sempre figlio dell'incontro e non si può allora guardare al Mediterraneo, e a nessun altro luogo, in termini di confine, limite: in gioco ci sono, proprio come scriveva l'autore, questioni culturali e economiche che non possono essere trascurate e ciò da parte dell'uomo comune e da parte dei politici. L'invito alla memoria del nostro passato inoltre implica l'invito al recupero dell'umanità – i Feaci accolgono e soccorrono Ulisse quando lo trovano naufrago – e della pacifica convivenza tra popoli diversi – la civiltà araba, ad esempio in Sicilia, seppe proporre un lodevole dialogo tra le diversità. Se non vogliamo che l'«im-mondo» prenda il sopravvento, allora, dobbiamo soprattutto restare umani.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] V. Consolo, *Frammento*, in *Per una Carta "visiva" dei Diritti civili*, Vienneperre, Milano 2001, anche in "Microprovincia", 48, gennaio-dicembre 2010: 5.

[2] La citazione del passo di Braudel è molto frequente nell'opera di V. Consolo, ad esempio a conclusione di *Il ponte sul canale di Sicilia (Di qua dal faro, in L'opera completa)*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Turchetta e uno scritto di C. Segre, Mondadori, Milano 2015: 1198). Il passo di Braudel è in F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it. di C. Pischetta, Einaudi, Torino 1976: 921-922.

[3] *Accordi. Poesie inedite*, a cura di F. Zuccarello e C. Masetta Milone, Zuccarello editore, Sant'Agata di Militello 2015.

[4] Sull'argomento, ho già scritto diffusamente in A. Bellanova, *Un eccezionale baedeker. La rappresentazione degli spazi nell'opera di Vincenzo Consolo*, Mimesis, Milano 2021: 281-307.

[5] Emblematico *Uomini e paesi dello zolfo*, in *Di qua dal faro*, cit.: 981-982.

[6] *Arancio, sogno e nostalgia*, in "Sicilia Magazine", dicembre 1988:35-46, ora in *La mia isola è Las Vegas*, a cura di N. Messina, Mondadori, Milano 2012: 128-133, 128-129.

[7] *Ma questa è Sarajevo o Assisi?*, in "L'Espresso", 30 ottobre 1997.

[8] *Madre Coraggio*, in *La mia isola è Las Vegas*, cit.: 196.

- [9] *Orgogliosa Algeri tra mitra e coltello*, in “Il Messaggero”, 20 settembre 1993.
- [10] *Le pietre di Pantalica*, in *Le Pietre di Pantalica, L’opera completa*, cit.: 619. *Neró metallicó*, in *Il corteo di Dioniso*, La Lepre edizioni, Roma 2009: 9.
- [11] *L’olivo e l’olivastro*, *L’opera completa*, cit.: 836.
- [12] *Le pietre di Pantalica*, in *Le pietre di Pantalica*, cit.: 625.
- [13] Ivi: 623.
- [14] Ad esempio in *Quei parabolizzati che sognano l’Italia*, in “Corriere della sera”, 20 giugno 1991 o *Orgogliosa Algeri tra mitra e coltello*, in “Il Messaggero”, 20 settembre 1993.
- [15] *Ma questa è Sarajevo o Assisi*, cit.
- [16] *Madre Coraggio*, in *La mia isola è Las Vegas*, cit.: 195-200.
- [17] Sulla presenza del mito di Ulisse nell’opera di Consolo, si veda A. Bellanova, *Un eccezionale baedeker*, cit., *passim*.
- [18] Versi dall’*Eneide* di Virgilio (II 707-710) e dalle *Troiane* di Euripide (vv. 45-47) vengono citati in più di un’occasione, soprattutto nei testi giornalistici, come monito e come testimonianza di un dramma che si ripete. *Gli ultimi disperati del canale di Sicilia*, in “La Repubblica”, 18 settembre 2007, o in *I muri d’Europa*, cit.: 25, o *Migrazione, la civiltà come arte della fuga*, cit. Ma si veda anche l’inserimento dei versi *Aen. II 780* a epigrafe dell’ultimo capitolo di *Nottetempo, casa per casa*, quello su fuga-emigrazione di Petro (*Nottetempo, casa per casa*, in *L’opera completa*, cit.: 748).
- [19] *Retablo*, in *L’opera completa*, cit.: 453.
- [20] L’episodio è rievocato, con citazione da Eliot, in *L’olivo e l’olivastro*, in *L’opera completa*, cit.: 865-866. Nel giugno del 1981 appena dopo il terremoto che aveva colpito Mazara, gli armatori ebbero fretta di rimandare in acqua le navi. Nel naufragio del Ben Hur morirono cinque mazaresi e due tunisini. L’identità di questi rimase ignota per diversi giorni: un indizio della condizione di sfruttamento e illegalità in cui lavoravano gli stranieri. Sullo stesso episodio, sempre con riferimento a Phlebas il fenicio, si veda *Morte per acqua*, in “Il Messaggero”, 15 luglio 1981, o “*Ci hanno dato la civiltà*”, in “La Voce”, 23 giugno 1994.
- [21] *Dedicato ai morti per acqua*, in “L’Unità”, 29 settembre 2002. La citazione dei versi di Eliot chiude l’articolo e, che mi risulti, è l’unico caso in cui il passo è riportato per intero. Consolo si riferisce a quanto avvenuto il 24 settembre 2002: uno scafista abbandona a 300 metri dalla spiaggia di Scoglitti il suo carico di migranti; le onde impediscono l’approdo, muoiono 14 persone.
- [22] *Gli ultimi disperati del canale di Sicilia*, cit., o in *I muri d’Europa*, cit.: 29. Meno esplicito il riferimento a Eliot in *Immigrati avanzi del mare*, in “L’Unità”, 18 giugno 2003, dove è l’aggettivo “spolpato” (“qualche corpo gonfio o spolpato finisce nelle reti dei pescatori”) che allude a Phlebas il fenicio.
- [23] *Cronache di poveri venditori di strada*, in “Corriere della sera”, 21 ottobre 1990.
- [24] *Il ponte sul canale di Sicilia*, in *Di qua dal faro*, cit.: 1193.
- [25] Si veda in particolare *Il ponte sul canale di Sicilia*, in *Di qua dal faro*, cit.: 1195-1196; *Il Mediterraneo tra illusione e realtà, integrazione e conflitto nella storia e in letteratura*, in G. Interlandi (a cura di), *La salute mentale nelle terre di mezzo. Per costruire insieme politiche di inclusione nel Mediterraneo*, Atti del Convegno di Psichiatria Democratica, Caltagirone, 12-13 marzo 2009, numero monografico di “Fogli di informazione”, terza serie, 13-14, gennaio-giugno 2010: 5-7. Si veda anche l’inserimento della vicenda come elemento narrativo in *Nottetempo, casa per casa*, che si conclude proprio con l’emigrazione di Petro in Tunisia (*Nottetempo, casa per casa*, cit.: 753-754).
- [26] Sul fenomeno si veda A. Cusumano, *Il ritorno infelice*, Sellerio, Palermo 1978. Consolo lo cita in diverse occasioni, ad esempio, *Il ponte sul canale di Sicilia*, cit.: 1197.
- [27] *L’olivo e l’olivastro*, cit.: 865.
- [28] Ivi: 864.
- [29] *Ibidem*. Si veda anche *Il ponte sul canale di Sicilia*, cit.: 1197-1198. Molti gli articoli sul caso di Mazara, ad esempio *I guasti del miracolo*, in “Il Messaggero”, 10 luglio 1981; *Morte per acqua*, cit.; “*Ci hanno dato la civiltà*”, cit. Ancora precedente l’articolo uscito su “*Sans frontières*” nel 1980 che si sofferma sulla storia di Mazara prima di concentrarsi sulla quarta guerra punica o guerra del pesce i cui protagonisti erano proprio i tunisini immigrati della casbah: *Quatrième guerre punique*, in “*Sans frontières*”, 30 settembre 1980.
- [30] Alla somiglianza tra Italia meridionale e Nord Africa Consolo fa riferimento in “*Ci hanno dato la civiltà*”, cit. Sulla questione anche un articolo del 1981, *Immigration africaine en Italie* (“*Sans frontières*” 3 gennaio 1981): l’Italia è la prima tappa dei migranti per necessità geografiche ma anche perché è una terra non veramente straniera.

- [31] *L'olivo e l'olivastro*, cit.: 865; *Il ponte sul canale di Sicilia*, cit.: 1197. Nel precedente *I guasti del miracolo* (cit.) Consolo rileva lo scandalo del dopo terremoto di Mazara (7 giugno 1981): ai tunisini vengono negate le tende, perché stranieri e perché non votanti e quindi ininfluenti nelle imminenti elezioni regionali.
- [32] *Il ponte sul canale di Sicilia*, cit.: 1197-1198.
- [33] *Il mondo di Bossi Fini stupido e spietato*, in “L’Unità”, 29 agosto 2002.
- [34] *Ibidem*.
- [35] *Lampedusa è l’ora delle iene*, in “L’Unità”, 28 giugno 2003.
- [36] *Ibidem*.
- [37] *Il mondo di Bossi Fini stupido e spietato*, cit.
- [38] *Ibidem* ma anche *Immigrati avanzi del mare*, cit.
- [39] *La mia isola è Las Vegas*, in *La mia isola è Las Vegas*, cit.: 217.
- [40] *Solo un monumento per gli immigrati*, in “La Repubblica”, 21 agosto 2004. Sulla questione Consolo si era già espresso qualche giorno prima: *Perché non voglio quel museo*, in “La Repubblica”, 19 agosto 2004.
- [41] Estremamente rappresentativa appare a proposito la sezione *Sicilia e oltre* in *Di qua dal faro* e, in particolare, il saggio introduttivo, *La Sicilia e la cultura araba (Di qua dal faro)*, cit.: 1187- 1192).
- [42] *L'olivo e l'olivastro*, cit.: 783.
- [43] *Ivi*: 783-784, ma anche *Retablo*, cit.: 432; *La Sicilia passeggiata*, con fotografie di G. Leone, Nuova Eri, Torino, 1991: 94-95; *Malophoros*, in *Le pietre di Pantalica*, cit.: 578.
- [44] *La Sicilia passeggiata*, cit.: 106.
- [45] *Quando i Lombardi emigrarono in Sicilia*, in “Corriere della Sera”, 4 maggio 1991.
- [46] *Gli ultimi disperati del canale di Sicilia*, cit. La frase di Zanzotto è ripresa da A. Zanzotto, *In questo progresso scorsoio. Conversazione con M. Breda*, Garzanti, Milano, 2009: 68-69. Nell’ultima intervista Consolo riflette in modo particolare sull’ignoranza di chi solleva lo scontro di civiltà e accosta integralismo e islam: V. Pinello, *La Sicilia di Consolo: l’ultima intervista, 27 gennaio, 2012*, in “Golem”, in rete <http://www.goleminformazione.it/articoli/vincenzo-consolo-e-la-sua-sicilia-sorriso-dellignoto-marinaio.html#.WHS021ycHDQ> (verificato in data 15 ottobre 2023).

Riferimenti bibliografici

Opere di Vincenzo Consolo

La Sicilia passeggiata, con fotografie di G. Leone, Nuova Eri, Torino 1991.

Il corteo di Dioniso, La lepre, Roma, 2009.

La mia isola è Las Vegas, a cura di N. Messina, Mondadori, Milano 2012.

L’opera completa, a cura e con un saggio introduttivo di G. Turchetta e uno scritto di C. Segre, Mondadori, Milano 2015.

Accordi. Poesie inedite, a cura di F. Zuccarello e C. Masetta Milone, Zuccarello editore, Sant’Agata di Militello 2015.

Articoli di Vincenzo Consolo

Quatrième guerre punique, in “Sans frontières”, 30 settembre 1980.

Immigration africaine en Italie, in “Sans frontières”, 3 gennaio 1981.

I guasti del miracolo, in “Il Messaggero”, 10 luglio 1981.

Morte per acqua, in “Il Messaggero”, 15 luglio 1981.

Cronache di poveri venditori di strada, in “Corriere della Sera”, 21 ottobre 1990.

Quei parabolizzati che sognano l’Italia, in “Corriere della sera”, 20 giugno 1991.

“*Ci hanno dato la civiltà*”, in “La Voce”, 23 giugno 1994.

Il mondo di Bossi Fini stupido e spietato, in “L’Unità”, 29 agosto 2002.

Dedicato ai morti per acqua, in “L’Unità”, 29 settembre 2002.

Immigrati avanzi del mare, in “L’Unità”, 18 giugno 2003.

Lampedusa è l’ora delle iene, in “L’Unità”, 28 giugno 2003.

Perché non voglio quel museo, in “La Repubblica”, 19 agosto 2004.

Solo un monumento per gli immigrati, in “La Repubblica”, 21 agosto 2004.

Gli ultimi disperati del canale di Sicilia, in “La Repubblica”, 18 settembre 2007.

Migrazione, la civiltà come arte della fuga, in “L’Unità”, 18 settembre 2007.

I muri d'Europa, in L. Restuccia, G.S. Santangelo (a cura di), *Scritture delle migrazioni: passaggi e ospitalità*, Palumbo, Palermo 2008: 25-30.

Il Mediterraneo tra illusione e realtà, integrazione e conflitto nella storia e in letteratura, in G. Interlandi (a cura di), *La salute mentale nelle terre di mezzo. Per costruire insieme politiche di inclusione nel Mediterraneo*, Atti del Convegno di Psichiatria Democratica, Caltagirone, 12-13 marzo 2009, numero monografico di "Fogli di informazione", terza serie, 13-14, gennaio-giugno 2010: 5-7.

Altra bibliografia

Bellanova A., *Un eccezionale baedeker. La rappresentazione degli spazi nell'opera di Vincenzo Consolo*, Mimesis, Milano 2021

Braudel F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it. di C. Pischetta, Einaudi, Torino 1976.

Cusumano A., *Il ritorno infelice*, Sellerio, Palermo 1978.

Pinello V., *La Sicilia di Consolo: l'ultima intervista, 27 gennaio, 2012*, in "Golem", in rete <http://www.goleminformazione.it/articoli/vincenzo-consolo-e-la-sua-sicilia-sorriso-dellignoto-marinaio.html#.WHS021ycHDQ> (verificato in data 15 ottobre 2023).

Zanzotto A., *In questo progresso scorsoio, Conversazione con M. Breda*, Garzanti, Milano 2009.

Ada Bellanova, insegna lettere in un liceo pugliese. Si interessa di permanenza della letteratura greca e latina nel contemporaneo, di ecocritica, della percezione dei luoghi, dei temi della memoria, delle migrazioni e dell'identità. Si dedica da alcuni anni allo studio dell'opera di Vincenzo Consolo: da qui è nata la monografia *Un eccezionale baedeker. La rappresentazione degli spazi nell'opera di Vincenzo Consolo* (Mimesis 2021). Ha collaborato con *La macchina sognante, Erodoto108*. Nel 2010 ha pubblicato il libro di racconti *L'invasione degli omini in frac*, con prefazione di Alessandro Fo e nel 2016 *Papamusc*, un breve romanzo edito da Effigi.

Antinatalismo: storia e significato di una filosofia radicale



Pioggia, 5 marzo 2023 (ph. Sarah Dierna)

di *Alberto Giovanni Biuso, Sarah Dierna*

Filosofia e disincanto

Svolto con rigore, il lavoro filosofico consiste anche nella analisi critica dei tabù, di qualunque tabù, non necessariamente per rifiutarli ma per comprenderne origine, logiche, obiettivi. Uno dei tabù più pervasivi riguarda il silenzio sull'etica della procreazione, non intesa come bioetica volta ad analizzare le modalità – naturali, artificiali, ibride, storicamente situate – del procreare ma proprio la *legittimità etica* di farlo. Che il solo sollevare una simile questione susciti subito sorpresa, perplessità e rifiuto è appunto una conferma della natura pregiudiziale e nascosta del problema.

Come mammiferi siamo naturalmente indotti a lasciare dopo di noi i nostri geni. È questa la ragione prima e ultima dell'esistenza e del perpetuarsi dei viventi. Ma come in molti altri ambiti siamo anche in grado di porci degli interrogativi su ciò che sembra indiscutibile e ovvio. Il lavoro filosofico serio consiste, lo ripetiamo, anche e specialmente nel sottoporre ad analisi l'evidenza. Dalle questioni ontologiche a quelle cosmologiche e religiose la filosofia in Grecia è nata in questo modo.

Porsi in modo serio la questione della legittimità etica del procreare comporta certamente una serie di concetti e di conclusioni che turbano quanti ritengono che *nulla quaestio* si ponga su tale tema. E invece sono tante le domande e le riflessioni che emergono dalla questione della nascita.

Sullo stare al mondo

Un dato di fatto che tutti constatiamo vivendo, anche se ne traiamo conclusioni diverse, è che ci sia una asimmetria ontologica tra la sofferenza *certa* che il nascere comporta e le gioie soltanto possibili e piuttosto precarie che essa *potenzialmente* riserva. Detto in modo esplicito: «Exister n'est ainsi rien d'autre qu'errer dans une forêt de craintes où la question n'est jamais de savoir *si* le Mal nous atteindra, mais seulement *quand* et sous quelle *forme* il fera de nous sa proie terrifiée» [1].

Di fronte a una tale condizione del vivente, emerge assai netta la domanda sul significato e sul senso dello stare al mondo. L'esistenzialismo analitico di David Benatar affronta tale questione al modo appunto analitico, vale a dire con una serie di *sic et non*, di tesi che vengono vagliate nella loro logica, nella loro plausibilità argomentativa, nelle loro eventuali contraddizioni e mancanze oppure solidità e coerenze.

I principali dispositivi concettuali sono l'*asimmetria*, la *qualità* della vita, il *senso* della vita, l'opzione *antinatalista*. Ne scaturisce quello che lo stesso Benatar definisce «un lavoro di filosofia *impopolare*» [2], che nulla concede a illusioni e consolazioni ma che evita anche di cadere nel silenzio e nell'assurdo. Si tratta dunque di «accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera» [3].

Come già accennato, l'*asimmetria* riguarda varie questioni, tra le quali: l'inconsistenza, pochezza e incertezza della gioia e la densità, vastità, certezza della sofferenza; il dovere di ridurre o di evitare il venire al mondo di persone sofferenti e l'insussistenza invece del dovere di generare persone felici; il fatto evidente che l'animale divorato soffre e perde qualcosa di definitivo che invece a chi lo divora serve soltanto per continuare a vivere sino al successivo pasto; l'errore dell'argomento di Lucrezio che consiste nel ritenere giustamente che la non esistenza pre-vita non sia un male ma nel credere per questo che neppure l'inesistenza post-mortem lo sia. Infatti «se la morte comporta effettivamente delle privazioni per colui che muore, la non esistenza pre-vita non comporta alcuna privazione» [4] e «la morte è un male non solo perché comporta delle privazioni, ma anche perché annichila. La non esistenza pre-vita non annichila – e non potrebbe farlo in alcun modo. Se non fossimo mai venuti al mondo, nessun interesse sarebbe stato frustrato. [...] Tuttavia, una volta che esistiamo, acquisiamo e poi abbiamo un interesse nel continuare ad esistere» [5]. In generale, e soprattutto,

«quando una persona non viene portata al mondo, non vi è alcun costo per quella persona, dal momento che non sarà mai esistita. Quelli che non esistono non hanno alcun interesse a venire all'esistenza. Al contrario, una volta che si è venuti all'esistenza, solitamente si ha un interesse a continuare ad esistere. Diversamente dal non essere mai venuti all'esistenza, cessare la propria esistenza è tragico. Una ragione per cui è tragico è che comporta l'annichilimento di colui che muore» [6].

A una indagine lucida e, appunto, *candid*, 'disincantata' la *qualità* della vita umana non può che apparire nei suoi tratti effettivamente drammatici: «La qualità della vita umana è, contrariamente a quanto molte persone pensano, in realtà piuttosto terribile. [...] Io credo che mentre alcune vite siano effettivamente migliori di altre, nessuna è (non considerata comparativamente ma oggettivamente) buona» [7].

Alla qualità della vita si lega profondamente il problema del suo *senso*. Questo non significa che le due questioni coincidano. Tutt'altro. Si possono avere vite qualitativamente infime che però alla percezione di chi le vive appaiono sensate e vite che non mancano di nulla e che però a chi le vice appaiono angoscianti. In ogni caso bisogna sgomberare il campo da una posizione che a un'analisi rigorosa appare insostenibile e fondata su presupposti soltanto fideistici: la presunta sacralità della vita, principio al quale va sostituita appunto la questione della sua qualità. Qui l'analisi diventa molto rigorosa, distinguendo Benatar quattro significati e ambiti del senso, che vanno dal più universale al più circoscritto.

Può esserci senso o mancanza di senso dal punto di vista dell'universo – *sub specie aeternitatis* –, dell'umanità – *sub specie humanitatis* –, delle comunità umane costituite – *sub specie communitatis* –

, dei singoli individui – *sub specie hominis*. Se la vita è quindi priva di un significato assoluto, sono in ogni caso possibili vari e differenti significati relativi. Certamente l’essere umano, come quello di ogni altro vivente sulla Terra, «non ha alcun significato dal punto di vista cosmico. [...] Noi siamo insignificanti granelli in un immenso universo che è completamente indifferente verso di noi. Il limitato senso che le nostre vite possono avere è effimero, non duraturo» [8]. È possibile invece, per quanto sempre difficile, trovare e inventare i significati che le vite assumono per la storia umana, per le persone e le comunità delle quali si è sodali e parte, per il senso interiore che ciascuno riesce a dare alla propria persona. In ogni caso, questi tre ultimi significati circoscritti sono destinati a dissolversi nel tempo. Se «venire al mondo è un evento improbabile; invece nulla potrebbe essere più certo della nostra fine. [...] Qualsiasi organismo (multicellulare) venga all’esistenza cessa anche di esistere. Siamo condannati fin dall’inizio. Inoltre, c’è qualcosa di ridicolo nella serietà dei nostri sforzi» [9]. Qui Benatar ripete la millenaria consapevolezza che la filosofia ha della condizione umana. Nel primo istante infatti in cui i viventi si staccano dalla *Zoé* diventando vita caratterizzata, identità distinta e tempo separato, in quell’istante è già cominciato il processo della fine: «L’essere delle cose finite in quanto tale è quello di avere come proprio in sé il germe del trapassare, l’ora della loro nascita è l’ora della loro morte» [10]. Il non esserci più è la conseguenza fondamentale dell’esserci stato. La finitudine non è una delle tante possibili tonalità emotive della vita, la finitudine è la struttura costitutiva di ogni forma che emerge dal tutto indistinto dell’essere. L’umano è il luogo in cui la dialettica dell’esistere come *vita che è mentre muore* diventa consapevole di sé: «L’esserci, finché è, è già costantemente il suo non-ancora, così esso è anche già sempre la sua fine. Con la morte si intende un finire che non è un essere alla-fine dell’esserci, ma il suo *essere-alla-fine*. La morte è una maniera di essere che l’esserci assume non appena esso è» [11].

Tale incoercibile dinamica vale non soltanto per le singole esistenze ma per quelle di qualunque organismo sociale e culturale collettivo e per l’intera presenza dell’*Homo sapiens* sul pianeta. Non foss’altro perché tutte le specie si estinguono e in ogni caso il Sole si spegnerà. Di fronte a tale *Sein-zum-Tode* inevitabile e universale, sarà come se l’umano non ci fosse mai stato, la vita non ci fosse mai stata.

Da questi tre elementi – asimmetria, qualità e senso della vita – discende la necessità del quarto: l’*antinatalismo* il cui assunto principale è che portare all’esistenza nuove vite costituisce un’azione moralmente errata. E questo perché «venire al mondo non costituisce affatto un bene, ma sempre e comunque un male» [12]. Se infatti di coloro che non esistono non dobbiamo necessariamente dire che il non esserci è un bene, è sicuro che per coloro che esistono l’esserci è un male. Ne consegue che è meglio non esserci.

Questo non vale soltanto per la vita dell’animale umano ma per la vita senziente nella sua universalità. Parlare con lucidità della vita consapevole, senziente e capace dunque di sentire e sapere il dolore, significa comprendere che ai 106 miliardi di umani sinora vissuti – dei quali circa il 6% è vivo oggi – e alle più di 200.000 persone che ogni giorno si aggiungono si può applicare un principio di asimmetria anch’esso del tutto evidente e logico. Mentre, infatti, «è doveroso evitare di mettere al mondo persone sofferenti, non c’è alcun dovere di dare vita a persone felici. [...] Noi pensiamo che non vi sia alcun dovere di mettere al mondo persone felici perché, mentre il loro piacere sarebbe un bene per loro, la sua assenza non sarebbe per loro un male (dato che nessuno ne sarebbe privato)» [13].

Un individuo non venuto al mondo non subisce alcun danno per il fatto di non esserci. Al contrario, esserci significa subire sofferenze che possono risultare gravi sino alla insostenibilità e una certa misura delle quali sono in ogni caso inevitabili. L’asimmetria tra piacere e dolore è dunque il fondamento logico del rifiuto di mettere al mondo altri esseri viventi.

De Giraud formalizza questa condizione di sicura sofferenza e di incerta gioia che costella l’esistenza di *tutti* i viventi nel seguente sillogismo: «Faire souffrir autrui est incompatible avec l’Éthique. Or vivre signifie souffrir. Donc donner la vie est incompatible avec l’Éthique» [14].

Antinatalismo: una saggezza antica

L'antinatalismo è dunque una sapienza e una pratica che oggi viene studiata in molti modi – abbiamo visto quello di Benatar e accennato, per adesso, a quello di de Giraud – ma che è in realtà assai antica. Nella prima delle sue *Operette morali*, Giacomo Leopardi ripercorre la *storia del genere umano* e ne immagina l'inizio come un evento nefasto mentre la fine come un attimo di riconquistata gioia. In questo brano sin dagli albori la nostra specie viene descritta nella sua irrequietezza, inquietudine, infelicità così mal sopportata che alcuni preferirono privarsi della vita non resistendo a tanta disperazione. Gli interventi di Giove per mitigare la condizione degli umani furono positivi soltanto all'inizio, ben presto ritornò però il tedio della vita che si spinse fino al costume di piangere la nascita e di benedire la morte: «Nascendo alcuno si congregavano i parenti e loro amici a piangerlo; e morendo era celebrato quel giorno con feste e ragionamenti che si facevano congratulandosi coll'estinto» [15]. Si tratta dell'atteggiamento che Erodoto attribuisce al popolo dei Trausi, ribadito da Euripide in un frammento della perduta tragedia *Cresfonte* e, molti secoli dopo, da Montesquieu nelle *Lettere Persiane*:

«Τραυσοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κατὰ ταῦτὰ τοῖσι ἄλλοισι Θρήϊζι ἐπιτελέουσι, κατὰ δὲ τὸν γινόμενον σφι καὶ ἀπογινόμενον ποιῶσι τοιάδε: τὸν μὲν γενόμενον περιζόμενοι οἱ προσήκοντες ὀλοφύρονται, ὅσα μιν δεῖτε εἶπε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγεόμενοι τὰ ἀνθρωπία πάντα πάθεα: τὸν δ' ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἠδόμενοι γῆ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντες ὄσων κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.

I Trausi invece in tutto il resto si comportano allo stesso modo degli altri Traci, ma riguardo a chi nasce e muore agiscono nel modo seguente: seduti intorno al neonato i parenti piangono, deplorando tutti i mali che egli dovrà soffrire una volta nato, enumerando tutte le miserie umane; e invece lieti e scherzando seppelliscono chi è morto dicendo come spiegazione che, liberato da tanti mali, egli è in completa felicità» [16].

Nei Trausi, nei Tragici greci, in Montesquieu e in moltissimi altri scrittori e filosofi viene dunque espresso un motivato e articolato rifiuto di ciò che possiamo chiamare 'il demone della nascita'. Risalendo all'origine del genere umano, Leopardi intende descrivere una storia universale di reiterato disprezzo nei confronti della vita e delle sue asperità, intramata di speranze sempre disilluse e mai passibile di durare in eterno.

L'implicito richiamo al costume dei Trausi non rimanda soltanto alla nostalgia degli antichi – come accade nei *Canti* – ma soprattutto all'attributo sostanziale dell'esistenza che, ancora una volta, de Giraud ha saputo esprimere con estrema chiarezza: «*Dès l'origine, vivre équivaut à souffrir...*» [17]. Anche gli altri brani che compongono le *Operette* hanno in un modo o nell'altro per protagonista la condizione umana; nell'ultimo dei Dialoghi, Leopardi fa dire a Tristano che «il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna», constatazione che ritorna più volte nelle pagine del filosofo di Recanati e, molti secoli prima, nei versi di Sofocle [18].

Infatti «the idea of birth negation is found in ancient Greece. It then influenced European Literature and philosophy up to the present day» [19]. In questo itinerario dalle origini al presente l'antinatalismo è stato interpretato in modo differente. Differenze al di là delle quali rimane comunque l'inevitabile verità del male di venire al mondo.

La definizione di antinatalismo di Masashiro Morioka ha il merito di stabilire le coordinate di questo percorso lungo i secoli e permette di orientarsi meglio nel cogliere le differenze tra antico e contemporaneo, tra i Greci e i moderni:

«Antinatalism is the thought that all human beings or all sentient beings should not be born. This definition has two implications: one is that looking toward the past, we can say that all human beings or all sentient beings should not have been born, and the other is that looking toward the future, we can say that we should not give birth to our children» [20].

La prima direzione designa ciò che è stato definito una forma di Proto-Antinatalismo, mentre la seconda ciò che oggi effettivamente si considera quando ci si riferisce all'Antinatalismo. Mentre il

proto-antinatalismo, secondo alcuni studiosi circoscrive ancora una forma passiva che nega il nascere (*birth negation*) ma non la procreazione (*procreation negation*), l'antinatalismo vero e proprio – che secondo Akerma e Morioka si può fare risalire al pensiero di Kurning – delimita in modo più stringente l'avversità al nascere sommando al rifiuto della propria venuta quella altrui.

Alla storia dell'anti-natalismo sono stati di recente dedicati tre libri. Al pro-natalismo per ora nemmeno uno [21].

Nell'*Eudemo*, un dialogo del giovane Aristotele ancora allievo di Platone, lo Stagirita presenta il noto mito di Sileno, ripreso poi da Nietzsche:

«PLU. M. Y. (Consol. ad Apoll.) 115 B-c πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὡς φησι Κράντων, οὐ νῦν ἀλλὰ πάλαι κέκλαυσται τὰνθρώπινα τιμωρίαν ἡγουμένοις εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἄνθρωπον συμφορὰν τὴν μεγίστην. τοῦτο δὲ φησιν Ἀριστοτέλης καὶ τὸν Σειληνὸν συλληφθέντα τῷ Μίδα ἀποφίνασθαι, βέλτιον δ' αὐτὰς τὰς τοῦ φιλοσόφου λέξεις παραθέσθαι. φησὶ δὴ ἐν τῷ Εἰδήμῳ ἐπιγραφομένῳ ἢ περὶ ψυχῆς ταυτί· «διόπερ, ὃ κράτιστε πάντων καὶ μακαριστότατε, πρὸς τῷ μακαρίους καὶ εὐδαιμόνας εἶναι τοὺς τετελευτηκότας νομίζειν καὶ τὸ ψεύσασθαι τι κατ' αὐτῶν καὶ τὸ βλασφημεῖν οὐχ ὅσιον ὡς κατὰ βελτιόνων καὶ κρείττωνων ἢδη γεγονότων. καὶ ταῦθ' οὕτως ἀρχαῖα καὶ παλαιὰ διατελεῖ νενομισμένα παρ' ἡμῖν, ὥστε τὸ παράπαν οὐδεὶς οὐδὲν οὔτε τοῦ χρόνου τὴν ἀρχὴν οὔτε τὸν θέντα πρῶτον, ἀλλὰ τὸν ἄπειρον αἰῶνα τυγχάνει διὰ τέλους οὕτω νενομισμένα, πρὸς δὲ δὴ τούτοις διὰ στόματος ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὄρας ὃ ἐκ πολλῶν ἐτῶν περιφέρεται θρυλούμενον. « Τί τοῦτ' ἔφη. Κάκεῖνος ὑπολαβὼν· « ὡς ἄρα μὴ γίνεσθαι μὲν', ἔφη, « ἄριστον πάντων, τὸ δὲ τεθνάναι τοῦ ζῆν ἐστὶ κρείττον. καὶ πολλοῖς οὕτω παρὰ τοῦ δαιμονίου μεμαρτύρηται. τοῦτο μὲν ἐκείνῳ τῷ Μίδα λέγουσι δήπου μετὰ τὴν θήραν ὡς ἔλαβε τὸν Σειληνὸν διερωτῶντε καὶ πυνθανομένῳ τί ποτὲ ἐστὶ τὸ βέλτιστον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τί τὸ πάντων αἰρετώτατον, τὸ μὲν πρῶτον οὐδὲν ἐθέλειν εἰπεῖν ἀλλὰ αἰωπᾶν ἀρρήκτως· ἐπειδὴ δὲ ποτε μόλις πάσαν μηχανὴν μηχανώμενος προσηγάγετο φέγγασθαι τι πρὸς αὐτόν, οὕτως ἀναγκαζόμενον εἰπεῖν· «δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα, τί με βιάζεσθα λέγατε ἃ ἡμῖν ἄρτον μὴ γνῶμαι; μετ' ἀγνοίας γὰρ τῶν οἰκείων κακῶν ἀλυπότατος ὁ βίος. ἅμ θρώποις δὲ πάμπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως· ἄριστον γὰρ πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι, τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων ἀνυστῶν τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα. δῆλον [ὦν ὅτι ὡς οὔσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν, οὕτως ἀπεφίνατο»

PLUT., Mor. (Consol. ad Apoll.): 115, b-c:

«Da parte di molti uomini anche sapienti, come dice Crantore, non ora, ma da tempo si piangono le <vicende> umane, ritenendo essi che la vita sia un castigo e l'inizio, ossia il fatto che l'uomo nasca, sia la sciagura più grande. Questo Aristotele afferma che anche il Sileno, quando venne catturato, manifestò a Mida. Ma è meglio proporre le espressioni stesse del filosofo. Ebbene, nell'opera intitolata *Eudemo* o *Sull'anima* afferma questo: «perciò, o più forte e più beato di tutti, in relazione al fatto di ritenere coloro che sono morti beati e felici, non è peggio tanto il dire alcunché di falso intorno a loro, quanto l'essere blasfemi, nella convinzione di parlare di soggetti divenuti ormai migliori e più forti. E queste cose raggiungono il compimento dopo essere state oggetto presso di noi di convincimenti così primigeni e antichi che nessuno assolutamente conosce né il loro inizio di tempo, né il primo che le pose, ma si trovano a essere così fatte oggetto di convincimento per il tempo infinito, fino al compimento. Inoltre, vedi che ciò che da molti anni si tramanda raccontandolo, gli uomini l'hanno sulla bocca». «Che è mai questa cosa?» disse. Ed egli, dopo aver riflettuto, disse: «ebbene, poiché non nascere è la cosa migliore di tutte, il morire è meglio del vivere. E a molti così viene testimoniato dalla divinità. Si dice che a quel Mida che una volta, dopo la caccia, chiedeva questo e domandava che cos'è mai l'ottimo per gli uomini, ossia che cos'è ciò che più di tutto è degno d'essere scelto, il Sileno, quando egli lo catturò, dapprima non voleva dire niente, ma taceva incrollabilmente; ma dopo che, avendo messo in atto ogni artificio, a stento lo indusse a dichiarargli qualcosa, egli, così costretto, disse: «voi, effimero seme di un demone carico di fatiche e di una sorte gravosa, perché mi usate violenza a dire cose che per voi è meglio non conoscere? Infatti, se accompagnata da ignoranza dei propri mali, la vita è assai priva di dolore. Per gli uomini non è assolutamente possibile che si verifichi la cosa migliore di tutte né partecipare della natura dell'ottimo. Infatti, per tutti gli uomini e per tutte le donne è ottimo non essere nati; tuttavia ciò che viene dopo di questo, ossia la prima delle cose possibili per gli uomini è che, essendo nati, muoiano il più presto possibile. È chiaro, dunque, che così rispose nella convinzione che il trascorrere il tempo nell'essere morti è meglio che trascorrerlo nel vivere»» (frag. 6 R2 40 R3 44, W 6)» [22].

Un «convincimento» anche in questo caso «antico e primigenio» che non conosce infatti «inizio di tempo» nella *memoria* di coloro che tramandano tale storia ma che un inizio – evidentemente – ce l’ha e deve coincidere con la comparsa dell’*Homo sapiens* che dalla materia animata si distingue per quella terza anima *razionale* che Aristotele chiama *voûs* e che, negli scritti per così dire ‘giovanili’, considera immortale.

Tra i motivi di dolore che l’anima ricorda dopo la morte si potrebbe considerare la storia che non conosce «inizio di tempo» di Mida e Sileno e forse anche per questo prima di incarnarsi nuovamente l’anima (*former existence*) si immergerà nel fiume dell’oblio (*Lete*) cosicché sulla terra (*existence on earth*) la persona non ricorderà nulla della sua precedente vita. In questo modo, come dice Sileno a Mida, «se accompagnata da ignoranza dei propri mali, la vita è assai priva di dolore».

Al mito di Sileno si aggiungono anche alcuni dei frammenti dei pensatori delle origini, delle tragedie di Euripide e di Sofocle. Elementi questi che portano Kateřina Lachmanová a individuare nel mondo antico i segni di un antinatalismo, sì, ma ancora «passivo» che è in grado di intuire e di pensare la miseria dell’esistenza in tutta la sua tragedia ma non ancora di volgere «those lamentations result in a proposal for a concrete solution» poiché nel mondo ellenico «natality, as well as death, was considered to be a natural fact of life» [23].

«A natural fact of life» è infatti la finitudine, il limite necessario di tutte le cose che i Greci riconoscono, accettano e, talvolta, desiderano. Ma «a natural fact of life» è non solo il morire bensì anche il nascere. Nonostante la preferenza – talvolta anche esplicita – per il proprio non esserci, sulla scia di Clemente Alessandrino anche Lachmanová ritiene che quelli del mondo antico siano soltanto i prodromi di un *anti-natalistic way of thinking*, il cui sviluppo più sistematico, secondo l’autrice, si inizierà a predisporre a partire dall’età moderna quando l’asimmetria tra bene e male, poi argomentata da Benatar (*Benatar’s asymmetry argument*), comincerà ad abbozzarsi, anche se non ancora in una prospettiva antinatalista, in cui, è vero, «coming into the world was regarded as extremely undesirable for the given individual, such a fact was justified by the very claim about the poverty of human conditions» [24], ma il nascere – così come il morire – rappresenta ancora solo un momento della ζωή nel divenire incessante della φύσις.

Se c’è un senso, dunque, in cui è significativo il pianto di Empedocle [25] – come segno tangibile della propria condizione –, c’è un senso più radicale e non psicologico – l’unico a contare davvero per i Greci – per cui ciò che ha davvero importanza è la potenza della materia e del suo divenire, da cui, come afferma il detto anassimandro, tutti gli enti hanno origine e da cui hanno anche la fine. Origine e fine che nella materia organica chiamiamo nascere e morire.

Pertanto, quando Eraclito afferma: «γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μῶρους τ’ ἔχειν (μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι) καὶ παῖδας καταλείπουσι μῶρους γενέσθαι; dopo che sono nati vogliono vivere e avere un destino di morte – o piuttosto riposare –, e lasciare dei figli, in modo che ci siano altri destini di morte» [26], il suo detto non sarebbe da interpretare come un’oscura espressione antinatalista, bensì come il movimento stesso della materia animata che c’è e vuole continuare a esserci. In un frammento di Democrito ciò emerge con molta chiarezza:

«ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαίων δοκεῖ εἶναι παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιός τινος ἀρχαίης. δῆλον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοισι· πάντα γὰρ ἔκγονα κτᾶται κατὰ φύσιν ἐπωφελείης γε οὐδεμιᾶς εἵνεκα· ἀλλ’ ὅταν γένηται, ταλαιπωρεῖ καὶ τρέφει ἕξαστον ὡς δύναται καὶ ὑπερδέδοικε, μέχρι σμικρὰ ἦ, καὶ ἦν τι πάθη ἀνιάται. ἢ μὲν φύσις τοιαύτη πάντων ἐστὶν ὅσσα ψυχὴν ἔχει· τῷ δὲ δὴ ἀνθρώπῳ νομίζον ἤδη πεποίηται, ὥστε καὶ ἐπαύρεσιν τινα γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου;

avere figli pare agli uomini una necessità dettata dalla natura e da un’antica disposizione. Questo pare trovare conferma da quel che appare chiaramente accadere per tutti gli altri esseri viventi: infatti, tutti, in accordo con la natura, hanno figli senza aspirare a guadagnarci qualcosa. Anzi, quando il figlio viene al mondo, ciascuno soffre, lo alleva nel modo in cui riesce, e si dedica al di là di ogni limite al figlio, fintanto che è piccolo, e si tormenta per le sofferenze che egli prova. Questa disposizione naturale è propria di tutti gli esseri animati. Tuttavia, negli uomini questo processo è ormai compiuto con consapevolezza, giacché c’è la speranza di trarre qualche vantaggio dalla prole» [27].

L'antinatalismo antico sarebbe dunque un antinatalismo passivo poiché la percezione della propria tragica condizione – «quando qualcuno viene al mondo, ciascuno soffre» scrive Democrito – non arresta tuttavia il movimento procreativo della specie animale la cui disposizione – sempre con le parole del filosofo atomista – resterà una «necessità dettata dalla natura» stessa.

Questo ordine necessario, con modi e conseguenze diverse, è presente anche nelle sapienze buddiste e induiste, così come nel *Mondo* di Schopenhauer che pure alcuni pensatori considerano il primo vero filosofo antinatalista. Per le correnti orientali e per il filosofo di Danzica la volontà si nega assecondandola.

Lachmanová ribadisce che «it is, however, clear from passages mentioned above that the ancient antinatalistic way of thinking did not yet even touch the way of argumentation in the manner of Benatar's asymmetry argument» [28] con il quale l'antinatalismo diventa davvero attivo in quanto alla negazione del nascere aggiunge un'etica antiprocreativa ed estinzionista, che mancherebbe appunto ai pensatori delle origini.

Rispetto alla divisione tracciata, è tuttavia condivisibile l'ipotesi di J. Robbert Zandbergen che, a proposito dell'antinatalismo, scrive:

«After the declaration of the death of God by Nietzsche, humans had to reconstruct the foundation of their value system, and antinatalism provided us with its most radical answer, the extinction of the human race. However, Zandbergen does not think that the negation of procreation is the essential core of antinatalism. He writes that “it is a common misconception that antinatalism is unduly focused on reproduction and, more importantly, the cessation thereof. It is important to understand that the policy recommendation concerning reproduction only flows from a deeper concern with the state of human existence overall. [...] the conviction that human existence holds no intrinsic value over nonexistence is the core of antinatalism”. Thus, he suggests that the idea that not being born is better than being born, which can be found in proto-antinatalism as birth negation, might be the essential core of antinatalism, and anti-procreationism is a result that has emerged “inspired” by birth negation» [29].

L'antinatalismo, per diventare antiprocreativo, abortivo ed estinzionista, deve passare per la chiara visione di cosa la specie umana sia, di quale sia il suo posto nel mondo e l'orizzonte verso cui tende. Un percorso gnoseologico e redentivo che squarci il velo di Maya: «The Maya or illusion involved was due to ignorance of true reality and Gnostic knowledge was the necessary cure» [30].

Un'ermeneutica non dogmatica e non catechistica dei testi della Grande Chiesa mostra infatti un atteggiamento encratico (da ἐγκράτεια, continenza) interno anche al cristianesimo.

Antinatalismo e religioni

La consapevolezza, esplicita o inconscia, accettata o respinta, della tragicità del vivere e dell'opportunità di non generare altri sofferenti intrama infatti anche le grandi religioni. Di esse un esempio è proprio la figura del fondatore del Cristianesimo: «Né d'une vierge, le Christ est mort vierge et sans enfants, non sans nous demander de nous faire EUNUQUES, de nous castrer, en vue du Royaume des Cieux ! [...] Cette hostilité radicale du Christ à la progénition, non seulement les gnostiques l'avaient immédiatement identifiée, mais Kierkegaard lui-même en réaffirmera la vigueur» [31].

Gesù non si sposò e non ebbe figli, la sua predicazione fu consonante con quella degli Esseni e dei movimenti encratisti per i quali l'atto sessuale che genera altre vite costituisce un male da evitare. Insieme a lui e a Maria, anche Giovanni Battista, l'apostolo Giovanni e Paolo di Tarso sono tutti celibi e senza figli: «Célibataire, sans rapports sexuels et donc sans enfant. Voilà qui est claire et scelle le Nouveau Testament: l'idéal serait que tous renoncent à la procréation! [...] Le Nouveau Testament manifeste avec éclat la dimension fortement antinataliste du christianisme» [32].

Una posizione, questa, che il Cristo espresse coerentemente durante la sua predicazione, uno dei cui fondamenti fu il rifiuto della famiglia, a partire dalla propria. Basti ricordare gli episodi della

discussione nella sinagoga del Gesù dodicenne, il quale rimprovera i genitori di cercarlo; oppure la risposta piuttosto sprezzante data alla madre durante le nozze di Cana – ‘donna, che cosa abbiamo in comune io e te?’ – e, ancora, la risposta rivolta a chi gli comunicò che la madre e i fratelli lo aspettavano. Una risposta nella quale Gesù dice di se stesso di non avere né madre né fratelli se non chi segue la sua dottrina.

Il cristianesimo, così come emerge dai *Vangeli* e dalle *Lettere* di Paolo di Tarso, è anche questo invito a evitare la procreazione e la moltiplicazione degli umani, per ragioni che erano già evidenti in *Genesi*, 6, 5-17, dove si spiega che la decisione da parte di Jahvé di sterminare la specie umana con il diluvio è conseguenza del suo esplicito essersi pentito di aver generato un insieme di creature così malvage. La predicazione del Cristo è coerente con tale pentimento.

«Le Père ayant regretté d’avoir donné naissance au genre humain, il était assez logique que le Fils vienne enseigner à cette espèce – à cette ‘engeance de vipères’ (Luc 3:7) dont le diable est le père (Jean 8:44) – les rudiments de l’art de l’exterminer définitivement dans une geste à la fois sotériologique et apocalyptique. Ce sera l’objet du Nouveau Testament» [33].

Le tendenze gnostiche interne al cristianesimo originario sono dunque pienamente legittime e forse esprimono la vera natura di questa fede: «Le christianisme originel, celui des Evangiles, du Nouveau Testament et des premiers siècles de l’Eglise, était en fait parcouru de tendances anti natalistes, c’est-à-dire opposées à la reproduction de l’espèce humaine» e questo perché, come affermano anche Agostino e altri Padri della Chiesa, «la manière la plus sûre d’en finir avec l’omniprésence du mal et le péché originel est bien entendu de mettre fin à la reproduction» [34].

Quando e come tutto questo venne dimenticato, abbandonato, condannato? Avvenne quando la ‘Grande Chiesa’ si legò alle strutture dell’Impero Romano, il quale come ogni impero aveva bisogno di sempre nuovi sudditi e soldati. Emblematica la decisione dell’imperatore Teodosio, il quale nel 382 (due anni dopo l’Editto che metteva fuori legge i culti pagani) dichiarava passibili di pena di morte le credenze e le pratiche encratiste.

Il filosofo cristiano Kierkegaard denuncia di continuo questa cancellazione dell’antinatalismo ben presente nel primo cristianesimo, convinto com’è «qu’un bon chrétien est un chrétien qui ne procréé pas» [35].

Mentre nel Nuovo Testamento il richiamo alla sterilità, alla verginità, alla non riproduzione permetterebbe di intravedere i prodromi di un’etica antiriproduttiva, nell’Antico Testamento Giobbe [36] o il profeta Geremia, Siracide [37] o il Qoelet [38] condannano esplicitamente soltanto il nascere e benedicono la morte, così come è accaduto con i primi pensatori delle origini. Sono chiare le parole del profeta Geremia:

«Maledetto il giorno in cui nacqui; il giorno in cui mia madre mi diede alla luce non sia mai benedetto. Maledetto l’uomo che portò a mio padre il lieto annuncio: “Ti è nato un figlio maschio”, e lo colmò di gioia. Quell’uomo sia come le città che il Signore ha distrutto senza compassione. Ascolti grida al mattino e urla a mezzogiorno, perché non mi fece morire nel grembo; mia madre sarebbe stata la mia tomba e il suo grembo gravido per sempre. Perché sono uscito dal seno materno per vedere tormento e dolore e per finire i miei giorni nella vergogna?» [39].

Un brano che, nell’ermeneutica antinatalista di de Giraud, viene concepito come un’affermazione natalista è invece il passo di *Genesi* in cui si legge: «Crescete e moltiplicatevi» (1, 22).

Su questo versetto, l’autore francese si è così espresso: «Even in the Old Testament, yet placed under the sign of the famous injunction given by Yahweh to the human race: “Be fruitful and multiply and fill the earth and subdue it” some discordant voices, marked with the seal of antinatalism, have made themselves heard» [40].

Lo gnostico Cioran propone di cancellare quel versetto poiché il dio buono, in quanto buono, non crea, e avrebbe piuttosto prescritto «*siate scarsi*» [41], come vaticinò anche l'ultimo messia di Peter Wessel Zapffe che pare nutrisse anche lui un certo interesse per lo Gnosticismo e la Gnosi.

Una proposta alternativa deriverebbe dall'interpretare questo brano in modo diverso rispetto a tali tradizionali letture. Secondo Mazzarella l'espressione biblica non rappresenta un mero invito alla procreazione – come invece è stato creduto e dalla cui credenza è derivata la condanna da parte della Chiesa nell'utilizzo dei contraccettivi – poiché questo *imperativo categorico* della generazione non riguarda la vita in quanto vita individuata ma quel *phylum* biologico che è premessa e condizione di ogni vita individuata: «L'*universale biologico* [...] è la condizione della possibilità di ogni individualità e dell'atteggiarsi di ogni individualità nei confronti di se stessa e dello stesso universale» [42]. Pertanto, crescere non significa moltiplicarsi nella quantità bensì continuare nel tempo:

«Questo eterno come sua aspirazione [...] la Vita come vita individuata [...] può progettarlo propriamente solo come *durata nel tempo – non come mera espansione nello spazio*, essendo la risorsa spazio sincronicamente sì indefinita, ma certamente finita nella *concorrenza* di innumerevoli individuazioni specifiche. [...] L'imperativo categorico della generazione, “Crescete e moltiplicatevi”, è detto per il tempo, non per un imperialismo dello spazio» [43].

In questo modo la formula del *Genesi* non apparirà più contraria alla prospettiva antinatalista e invece sarà coerente con l'antinatalismo che si è riscontrato in altri testi dell'Antico Testamento e con l'antinatalismo passivo delle origini.

Per i Greci, infatti, si condanna il giorno della propria nascita ma non si fa nulla per evitare questa cattiva sorte agli altri esseri animati perché è insito nella materia animata il suo continuare e il suo divenire. La lettura di Mazzarella è inoltre confermata da un passo del *Libro del Siracide* che de Giraud non riporta e in cui si legge l'esito di un'interpretazione carnale, relativa alla vita individuata o a una «mera espansione nello spazio»: «*Se vi moltiplicate e per voi la rovina*» (41, 9).

Questa è la vita sul cui valore di *sacralità* la Chiesa ha difeso la sua intangibilità tralasciando però di chiarire che sacro è ciò che è intangibile e che ogni vita sarà pertanto sacra perché il suo fondamento ci sfugge e non perché il suo creatore è divino. Ciascuno si trova già sempre nella propria vita. Mazzarella argomenta in questo modo una sacralità 'razionale', che non ha nulla di teologico, inteso come rimando a una qualche religione positiva, una sacralità che ha una sussistenza soltanto metafisico-ontologica come universale biologico e dunque come sacralità della materia.

Il cerchio si chiude esattamente nel punto da cui è partito, un antinatalismo di mezzo che inizia a chiedere un attivo atteggiamento *enocratico* ma che non riesce a contrastare ancora il *conatus* della materia animata.

In ogni caso nella storia del cristianesimo è in atto una vera e propria *supercherie*, un *inganno* generato da ragioni storico-politiche e non religioso-teologiche: «Le natalisme des Eglises chrétiennes officielles est donc bel et bien une des plus grandes supercherries de l'Histoire, una hérésie et une trahison sans nom» [44].

Come conferma la pratica ermeneutica, se si leggono con occhi privi di pregiudizi i testi sedimentati nella tradizione si possono scoprire in essi posizioni, tesi, dottrine che la tradizione ha, per le ragioni più disparate, coperto e persino capovolto o cancellato.

Illusioni e impulsi

Quando ci si confronta con l'idea che venire al mondo sia sempre un male si deve inevitabilmente fare i conti anche con la tendenza contraria, e cioè con l'alternativa che nonostante tutto preferisce continuare a esistere e portare a esistenza nuovi esseri umani.

La conclusione antinatalista – come si è visto ripercorrendo le riflessioni di Benatar – è costruita su solide fondamenta e non soltanto per il modo analitico di procedere ma perché attinge all'esperienza quotidiana – e dunque evidente, empirica e difficilmente confutabile – di qualsiasi animale

consapevole. Quale che sia la sua vicenda esistenziale è comunque certo che questi abbia già fatto e farà ancora esperienza del dolore.

Tale solidità sembrerebbe sfuggire alla prospettiva pro-natalista i cui argomenti poggiano su fragili palafitte e un'indagine ulteriore ne mostrerà infatti la precarietà. Le riflessioni degli studiosi natalisti si articolano per lo più come risposte critiche poste in antitesi alle tesi antinataliste. Nelle pagine di Boonin, Overall o Wasserman – che pure delimitano alcuni criteri in assenza dei quali portare al mondo sarebbe considerato moralmente sbagliato – gli studiosi tentano di riprendere, confutare e quindi proporre delle versioni alternative a quelle sostenute dalle prospettive di Benatar.

Questa carenza contribuisce tuttavia, in modo implicito, a chiarire le vere ragioni interne all'atto generativo.

La tendenza procreativa e la tendenza antiprocreativa ci sono da sempre. Da che esiste, l'umano ha *patito*. Da che esiste, l'umano ha *generato*. L'impulso procreativo è ben presente ai Greci come ai sapienti orientali i quali hanno infatti saputo vedere la «natura necessaria», per utilizzare di nuovo le parole di Democrito, di questo movimento e insieme a essa l'inesorabile sorte che tale movimento comporta per l'esserci. L'avvento della Grande Chiesa ha tuttavia sostituito l'ontologia del reale con una teodicea che giustifica il male del mondo cercando di conciliarlo con la presenza di un dio sommamente buono. I suoi principi descrivono una nuova realtà assai lontana, controintuitiva da capire, impossibile da vedere rispetto invece alla realtà severa ma dura descritta dalla filosofia antinatalista. In che modo conciliare le sterminate efferatezze che gli umani compiono con l'amore per il prossimo? La fiducia in una gioia perenne con una vita qualitativamente scarsa e priva di senso? Per i teismi «noi siamo al servizio non solo di uno scopo cosmico ma divino. Questo è un pensiero seducente e confortante. Fosse solo per questa ragione, dovremmo essere diffidenti visto quanto è facile per gli esseri umani credere in quello che desiderano credere», anche perché «se amare o servire Dio è il nostro scopo, l'atto di crearci sembra quello di un essere supremamente narcisistico piuttosto che supremamente benevolo» [45].

Il mondo dei viventi – che è un risultato delle leggi fisiche e dell'evoluzione biologica, strutture incontrollabili e del tutto indifferenti –, dal punto di vista umano sembra piuttosto frutto di un *funesto demiurgo*, come molte tradizioni hanno sostenuto: «Sarebbe in effetti meraviglioso se vi fosse un Dio benevolo che ci avesse creati per una buona ragione e si prendesse cura di noi come un genitore amorevole farebbe con i suoi figli. Tuttavia, il modo in cui il mondo è ci fornisce numerose prove che le cose non stanno così. [...] Questo non sembra affatto un mondo creato da una divinità benevola con illimitata conoscenza e potere» [46].

Il disincanto di Benatar gli permette di delineare una vera e propria genealogia dell'illusione, così formulata:

«Anche se noi possiamo avere collettivamente qualche effetto sul nostro pianeta, non abbiamo alcun impatto significativo sul più ampio universo. Nulla di ciò che facciamo sulla Terra ha qualche effetto al di là di essa. L'evoluzione della vita, inclusa la vita umana, è un prodotto di forze cieche e non è al servizio di alcuno scopo evidente. Noi esistiamo ora, ma non esisteremo per molto tempo. Questo è vero di noi in quanto individui, ma nella scala enorme dei tempi del pianeta, per non parlare dei tempi cosmici, questo è vero per la nostra specie e per ogni vita. La vita terrestre è pertanto senza significato, importanza o scopo al di là del nostro pianeta. Poiché questo è vero per ogni vita, è vero per ogni vita senziente, ogni vita umana e ciascuna vita individuale. Né la nostra specie né i suoi membri hanno rilevanza *sub specie aeternitatis*. Qualsiasi altro tipo di senso le nostre vite possano avere, l'assenza di *questo* senso è molto disturbante per molti. Tuttavia la natura umana tende ad aborrire il vuoto di senso *-horror vacui*. Ci sono forti impulsi psicologici che spingono la maggior parte delle persone, ma non tutte, a far fronte a questo o rifiutando il *vacuo* o rifiutando la sua importanza» [47].

Le forme dell'illusione non sono soltanto teistiche. Vi rientrano pienamente prospettive come il transumanesimo o la criopreservazione, versioni secolarizzate della fede nella resurrezione dei corpi o

almeno della sopravvivenza per sempre di un'anima, vere e proprie espressioni di un millenarismo secolare.

È questo desiderio di sopravvivenza imperitura una delle ragioni, la più inconsapevole ma anche la più forte, che sta dietro la scelta di avere un figlio: un impulso biologico, la cieca volontà di vivere che si esprime. Si tratta di una condotta automatica e, proprio perché tale, Albert Camus ha giustamente sostenuto che si acquisisce prima l'abitudine di vivere – e di far vivere – e poi quella di pensare. Una condotta alla quale, se fosse praticata in maniera del tutto razionale, difficilmente si cedrebbe.

Nelle nostre società non è la scelta di avere un figlio a sorprendere, bensì quella contraria. Scelta, quest'ultima, della quale bisogna spesso rendere conto adducendo i motivi che hanno portato a compierla; scelta che risente delle critiche e dei giudizi altrui e che, anche per questo, molti mettono in discussione incapaci di resistere alle pressioni del contesto sociale esterno ma soprattutto a ciò che il biologo Lonnie Aarssen ha definito [a] '*parenting drive*', vale a dire un impulso alla genitorialità iscritto nella biologia animale; la volontà di vivere che in certe fasi della vita diventa impellente ed esige di essere soddisfatta. E invece è vero esattamente il contrario. La scelta di procreare deve essere sottoposta al vaglio della ragione.

L'interrogativo sul perché avere figli ne sollecita un altro, una sorta di meta-domanda che consiste nel chiedersi se sia giusto porsi una questione simile. James Lenman ha infatti reputato la questione sciocca (*foolish*): «It is partly just because we're programmed that way much as we are for sex. It just seems to be a part of our biological dispensation that most of us aspire to parenthood, feel pleased when we attain it and are more or less unhappy when it passes us by. It's not altogether a matter for rational consideration» [48]. È vero. L'atto del generare ricade fuori da qualsiasi considerazione razionale; un barlume di razionalità escluderebbe infatti un simile atto.

La vicenda genitoriale, nel suo compiersi a partire dalla copula dal cui atto risulterà un embrione, è un atto della cieca volontà, qualcosa a cui, è plausibile pensare, razionalmente non cederemmo. Tanto più allora acquista senso e importanza domandarsi perché fare figli.

Egoismo parentale

Non si può attribuire al generare figli intenti altruistici. Non si genera mai un figlio per amore del figlio ma per ragioni che hanno a che fare con l'interesse del genitore su una varietà di livelli: gratificazione personale; impulso a compiere un dovere sociale; fornire allo Stato nuovi lavoratori, contribuenti, soldati; perpetuare la specie. Non bisogna neppure trascurare la quantità di persone che vengono al mondo a causa di errori nelle pratiche contraccettive.

Nessuna di queste motivazioni tiene conto dell'interesse di colui che ancora non esiste. Tra questi interessi c'è la possibilità di pensare anticipatamente a garantirsi il sostegno alla propria vecchiaia; di completare – come spesso si dice – la propria famiglia e di realizzarsi; c'è la possibilità di proiettare sull'altro i desideri che non si è riusciti a esaudire per se stessi; c'è soprattutto la possibilità di vincere la morte. Una vittoria che viene garantita dalla continuità del materiale genetico che verrà trasmesso e dunque perpetuato ma che deriva anche dal sapere che quando moriremo ci sarà ancora qualcuno a ricordarsi di noi, a tenere una nostra foto nel portafoglio, ad abitare la nostra casa. Una continuità che fa dell'altro lo specchio sul quale riflettere il proprio sé ormai maturo e rivivere così i propri anni, le proprie esperienze, la propria vicenda biografica negli anni, nelle esperienze e nella vicenda biografica del figlio.

Che la discendenza sia il prodotto di un atto evidentemente egoistico emerge con chiarezza anche dalle recenti pratiche di fecondazione assistita e dalla cosiddetta maternità surrogata alle quali i genitori potenziali ricorrono non soltanto per soddisfare il loro impulso appunto, ma per scegliere i tratti somatici del figlio che si desidera avere e il cui principio non consiste più in «the avoidance of greater harm», ma in «the bestowal of "pure" benefit» [49].

Il risultato sarà dunque un prodotto che soddisferà l'ego e l'orgoglio del genitore e solo dopo quello del nascituro che si decide di portare a esistenza. A proposito di questa genitorialità priva dell'*humus*

biologico – come l’ha definita Mazzarella in un breve ma fondamentale saggio dedicato a sacralità e vita – Corinne Maier ha infatti affermato che «ever since the pill and the IUD, most of the children who have been born have been wanted children. They are no longer the unavoidable consequence of a sexual act but the product of willpower under scientific management. The unforeseen has been eliminated. Long live planning!» [50].

Il culmine dell’irrazionalità di un simile egoismo che combina i caratteri a tavolino dimentica però che la genetica sin dai tempi di Mendel ha individuato i caratteri recessivi e dominanti e che dunque non tutti i caratteri iscritti nella doppia elica saranno poi fenotipicamente presenti; tale irrazionalità dimentica che alla componente genetica bisogna aggiungere il fattore ambientale, imprevedibile e aleatorio che fa dell’atto procreativo un’azione sempre imprevedibile circa i risultati sperati ma sempre sicura circa quelli *insperati*: la presenza *certa* di un essere umano che soffre.

Se la domanda sul *perché* del nascere «is made still more difficult» dal momento che «the practice is one that is fed by powerful biological drives with deep evolutionary roots» [51], ci si domanda almeno a che cosa andrà incontro una nuova vita?

«In creating a child, one is creating a new center of consciousness, a new subject of desire. One must know that that child will experience considerable unpleasantness, pain, and suffering during the course of its life. The font of desire one creates will regularly be thwarted and frustrated when one seeks to satisfy those desires. This is all unnecessary in the sense that the conscious existence subtending these experiences was unnecessarily created. It could have been avoided. In procreating one creates a being for whom things can – and, sooner or later, will – go very badly. Every birth is a future death. Between the birth and the death there is bound to be plenty of unpleasantness» [52].

La sofferenza ci appartiene. È una verità che difficilmente si potrà negare. Ciascuno vive poi questo dolore a modo proprio, con maggiore o minore intensità, dando più o meno peso agli eventi che accadono. Nessuno ne rimane però esente. L’unica strategia per evitare di soffrire consiste nell’evitare di stare al mondo (*Risk Argument*).

Se fossimo un poco meno coinvolti dalle nostre singole esistenze saremmo in grado di vedere che queste condizioni non sono l’eccezione ma costituiscono la regola. Invece mostriamo interesse non – o non tanto – per il dolore di *Homo sapiens*, come se le altre specie viventi non soffrissero, ma per la nostra specifica situazione. È difficile riuscire a guardare oltre il palmo del proprio naso. E non si tratta soltanto del dolore di qualsiasi essere umano che abbiamo incontrato per strada ma del dolore di coloro che siamo soliti chiamare ‘cari’. Tra questi ci sono anche i figli.

Molte coppie sono convinte che allargare la propria famiglia possa migliorare la propria vita: «Parents’ lives, it is said, are improved by the loving relationships they have with their children» [53]; alcuni natalisti si ostinano a vedere nella relazione genitore-figlio uno degli standard la cui presenza contribuisce a rendere la generazione moralmente legittima. Con i figli, è vero, si instaura un legame incondizionato ma non sempre migliorativo.

«Children are also seen as a kind of insurance policy because they can care for a parent during the latter’s old age. Because parents usually predecease their children, parents also often see their children as a means for transcending their own deaths» [54]. Anche questi due casi rivelano come i genitori siano motivati da un tornaconto personale a generare la prole che erediterà i loro rispettivi caratteri. Padre e madre certamente si sono imbattuti in situazioni difficili, sono stati bambini e ragazzi che giudicano adesso le loro esperienze passate considerandole ora meno importanti di come un tempo apparivano loro.

Mentre infatti una valutazione soggettivamente positiva contribuirà da una parte a rendere la propria condizione nonostante tutto accettabile, dall’altra, proprio perché accettabile, sarà trasferibile anche alla prole (la cui venuta, si suppone, migliorerà ulteriormente la propria vita).

«This should lead to grave doubts about the human capacity to think carefully about these matters. If people are inclined to think that the risks of harm to their prospective children are acceptable almost irrespective of

how bad those children's lives are likely to be, we have very good reason for distrusting people's judgments in this regard» [55].

Wasserman, che preferisce parlare di una forma di 'anestesia naturale' piuttosto che di *pollyannishness*, fa appello alle buone intenzioni dei genitori che decidono di mettere al mondo un figlio. Dal suo punto di vista non c'è nessuna roulette russa con la pistola puntata verso i nascituri perché i genitori non tengono in mano nessuna 'arma' intenzionalmente carica – diverso sarebbe se decidessero di mettere al mondo un bambino le cui condizioni di vita si sa già che saranno difficili. Non si tratta dunque di imporre un danno, bensì soltanto di esporre i figli a questa possibilità. Possibilità che Wasserman e altri anti-antinatalisti stimano comunque piuttosto bassa:

«We need to distinguish between the severity of the harm and the magnitude of the risk – that is, between how bad a harm is and how likely it is to eventuate. This argument can grant that the sorts of harms I have mentioned are unspeakable and yet claim that because the chances of them befalling any child are (often) sufficiently small, potential procreators are justified in reproducing» [56].

E tuttavia dal punto di visto logico-ontologico è chiaro che portare al mondo una nuova vita non comporta nessun beneficio. Non solo perché nell'esistere dei giorni il futuro bambino non troverà soltanto bene, non solo per il meccanismo asimmetrico prima descritto. Si compie del bene nei confronti di un ente che già c'è e per il quale una particolare situazione diventa 'migliorativa', o viene comunque valutata positivamente. Non può quindi esserci una nozione di bene per un bambino durante la fase del concepimento e prenatale. C'è soltanto il beneficio del genitore potenziale che il bambino generato soddisfa e a cui in quanto generato si cercherà poi di recare lo stesso bene. Il beneficiario di primo livello rimane dunque il padre e la madre e la loro vita a cui tale bene viene recato [57].

Da parte del generato, inoltre, sussiste un amore incondizionato non nei confronti del padre e della madre in quanto padre e in quanto madre, bensì sotto forma di attaccamento alla prima alterità disponibile a prendersi cura di lui (*imprinting*).

Da parte del generatore l'amore per il figlio è in modo assai più sottile solo un riflesso determinato dalla sensazione piacevole che la relazione con esso provoca in lui o, «comme le soulignait si bien Lichtenberg: «*On n'aime ni son père, ni sa mère, ni sa femme, ni ses enfants, mais les sensations agréables qu'ils nous causent*» [58].

Più a fondo del proprio bisogno di affetto o di compagnia, di cura o di assistenza, de Giraud ritrova ancora una volta l'impulso di tramandare i propri geni e di assicurarsi in questo modo la propria sopravvivenza nella fisionomia e nei gesti del proprio bambino. In questo senso «engendrer n'est rien d'autre que de vouer un culte au pronom possessif qui nous flatte, culte moïque, vénération de soi-même», un atto che l'autore definisce «*nombrilisme pur*» [59].

Ben diverso sarebbe diventare genitori di bambini orfani o abbandonati che nell'uno come nell'altro caso già esistono. In questo caso infatti il beneficio è sempre dei genitori sociali ma è probabile che anche le aspettative di vita del bambino miglioreranno.

Le intenzioni dei procreatori – questa è la tesi sostenuta da Wasserman – devono essere buone, così come le ragioni, che «concern the good of a particular kind of life for a future child, and the good for here and her prospective parents of the relationship she *will* enjoy with them» aggiungendo subito dopo che «*th[e] mere expectation is inadequate as a personal justification to a child exposed to the serious harms and risks of any life*» [60]. Ma non è proprio di qualsiasi esistenza potere avere soltanto delle aspettative – e mai delle certezze – sul proprio futuro? Figuriamoci allora se queste aspettative riguardano poi una vita ancora potenziale. E quando questo nuovo essere sarà portato a esistenza quali sono le aspettative che contano? Quelle dei genitori o quelle dei bambini?

A questo punto è necessario domandarsi chi sia a dovere stabilire la portata di tale danno. Anche se le intenzioni sono le migliori e le decisioni prese non vogliono fare del male non possiamo trascurare lo scarto insuperabile di ogni vita individuata. Per esempio, un uomo tetraplegico può considerare la

propria sofferenza terribile e sentirsi per questo incapace di vivere una vita che *per lui* non sarà più degna. Un altro paziente può trovarsi in condizioni simili ma giudicare la propria sorte ancora dignitosa e ritenere quindi ancora possibile vivere una vita gradevole. Per le ragioni del primo non provochiamo la morte al secondo; per le ragioni del secondo non sottovalutiamo le difficoltà del primo. Non c'è un punto di vista autorevole e vantaggioso che dirime la questione perché ciascuno ha il pieno diritto di sentire il peso della propria vita come vuole.

Proprio «in the absence of an authoritative vantage point», Wasserman afferma che «prospective parents in a privileged society like ours can reasonably take a rosier view of their children's prospects [...]. Of course, even in the most privileged society, lives can go horribly, and no prospective parents can ensure that the lives of their own children will not. But they can reasonably conclude that the odds of such fates are low enough to be acceptable» [61].

I genitori detengono un punto di vista autorevole che incide però sulla vita di qualcun altro e questo aspetto costituisce «[the] very important feature of procreation»: «although it is the parents who decide to procreate, it is their children who pay the price of being brought into existence. It is one thing to assume high risks of terrible harm for oneself. It is quite another thing to assume those risks for others, even if those others are one's children» [62].

Si potrebbe obiettare che anche la scelta di non creare una nuova vita per evitarle il rischio di indicibili sofferenze equivalga a esercitare la propria autorità sul bambino che si decide di non portare a esistenza, ma dal momento che questo bambino ancora non esiste manca l'oggetto su cui tale autorità si dovrebbe esercitare. Diverso è il caso dell'aborto, il cui argomento chiamerebbe però in causa lo statuto ontologico del feto.

Simile all'esercizio della propria autorità è la questione del consenso messa a punto da Shiffrin. Per la studiosa i potenziali genitori non possono presumere il consenso del bambino a nascere. Dato che la vita umana contiene una quantità significativa di dolore, è possibile però presumere che il bambino acconsentirebbe a venire al mondo solo se questa alternativa serva a evitare una sofferenza maggiore, lo stesso non si dirà però se si tratta soltanto di concedere puri benefici. In questo caso ha ragione Wasserman nel dire che «it is not clear that parents would violate any right by bringing a child into existence, although existence brings unavoidable harms. Unlike in postnatal interventions, there is neither a physical incursion on an individual with a right against such incursion, nor a disruption of plans and attachments already formed» [63]. Ma i genitori espongono a tutto questo quando decidono di procreare.

Si dirà allora che «childless people are sometimes said to be selfish, but the standard reasons people give for *having* children sound rather selfish or at the very least self-oriented» [64]. Fare figli è «un cadeau que les parents se font à eux-mêmes» [65].

Di fronte alla certezza del dolore, spesso di un immenso dolore, che attende il neonato una sincera preoccupazione per il suo benessere indurrebbe a evitare di metterlo al mondo. E dunque la risposta meno egoistica e più generosa alla domanda che spesso le giovani coppie si sentono rivolgere su quando nascerà il loro erede sarebbe certamente questa «*jamais, mes seigneurs, la cruauté me manque*; mai, miei signori, mi manca la crudeltà» [66].

Filantropia

Anche rispetto a questo egoismo parentale, l'antinatalismo è una posizione filantropica che evita il dolore nell'unico modo nel quale esso può essere evitato con certezza poiché essendo l'esistenza la condizione di ogni sofferenza il potenziale soggetto del dolore non esisterà e quindi non potrà soffrire. A chi risponde che in tal modo si priva qualcuno anche di potenziali gioie, si risponde facilmente che le gioie sono talmente incerte, lievi e transeunti da non poter essere seriamente messe a confronto con le sofferenze che invece sono certe, profonde, pervasive e costanti. Si aggiunga che le vite umane subiscono una quantità e qualità di sofferenza che spesso non viene riconosciuta, proprio perché abbiamo bisogno di nascondere a noi stessi una realtà che ci stritolerebbe.

Anche al di là degli innumerevoli casi di vite molto dolorose, la sola e ‘normale’ vita quotidiana è intrisa di grandi difficoltà e sofferenze. Coloro che procreano giocano dunque «alla roulette russa con la pistola *completamente* carica – puntata, ovviamente, non alla propria testa, ma a quella dei loro futuri discendenti» [67]. Si dà il fatto – che ci sembra meritevole di una riflessione sui limiti dell’auto-percezione umana – che «le brave persone fanno di tutto per risparmiare sofferenze ai propri figli, ma pochi di loro sembrano rendersi conto che l’unico modo sicuro per evitare ogni sofferenza ai loro bambini è non metterli al mondo» [68].

Una simile consapevolezza non implica affatto la rinuncia alla vita, tantomeno il suicidio. Al contrario, una volta subito «l’inconveniente di essere nati» [69] è un dovere cercare di diminuire quanto più possibile le sofferenze e moltiplicare invece le gioie nostre e di coloro che subiscono la nostra stessa sfortuna. Si può essere convinti che esserci sia un male senza dedurne che continuare a esistere sia peggior male che morire. Anche perché «che il suicidio faccia soffrire chi resta è parte della tragedia del venire al mondo. Ci troviamo in una specie di trappola. Siamo già nati. Porre fine alla nostra esistenza provoca un immenso dolore a coloro che amiamo e di cui ci curiamo. I potenziali creatori farebbero bene a considerare questa trappola che fanno scattare nel momento in cui producono dei discendenti» [70].

È altresì vero che anche se il suicidio è un male perché anticipa l’annichilimento del soggetto che lo compie, «data la determinazione che alcune persone devono raccogliere per togliersi la vita, combinata con il senso di inutilità o la gravità delle loro condizioni, potrebbe essere che il suicidio – quantomeno in alcuni casi – sia effettivamente, rispetto al rimanere in vita, l’opzione più coraggiosa» [71]. Ne segue che in una società degna eutanasia e suicidio assistito dovrebbero essere del tutto legittimi, sia dal punto di vista morale sia da quello giuridico. Anche perché «negare alle persone la libertà morale di uccidersi significa negare il controllo su una decisione di immensa importanza per loro». Va quindi detto che al di là di concetti banali e ambigui come ‘pessimismo’ e ‘ottimismo’; al di là di analgesiche illusioni tecnologiche, religiose e psicologiche; al di là della disperazione costante o della fiducia ebete, «c’è in effetti un’ampia gamma di risposte lungo tutto uno spettro che va dall’ottimismo del tutto fantasioso al pessimismo suicida».

È fondamentale a questo proposito, ma più in generale per comprendere il significato delle tesi antinataliste, distinguere tra una vita *degn*a di cominciare e una vita *degn*a di continuare. Se le vite che già ci sono appaiono a se stesse e ad altri degne di continuare, questo non implica affatto che esse siano degne di cominciare. Tanto più questo vale per delle vite ancora non esistenti.

La morte è un universale, la morte dolorosa è anch’essa la norma, la morte violenta – guerre, omicidi, incidenti – è assai diffusa:

«Secondo il *World Report on Violence and Health* ci sono stati 1,6 milioni di morti dovuti a conflitti nel sedicesimo secolo, 6,1 milioni nel diciassettesimo, 7 milioni nel diciottesimo, 19,4 milioni nel diciannovesimo e 109,7 nel ventesimo, il più sanguinario di tutti i secoli. L’Organizzazione Mondiale della Sanità stima che le ferite di guerra abbiano provocato 310.000 morti nel 2000, un anno che nella nostra memoria non si distingue per essere stato particolarmente sanguinoso» [72].

Non basta: l’umano è da solo una ragione di dolore continuo e di vero e proprio orrore per le altre specie viventi, «compresi i miliardi che vengono messi al mondo ogni anno solo per essere maltrattati e uccisi per il consumo umano o per altri usi» [73]. Come è facile constatare e sapere,

«ogni anno, gli esseri umani infliggono sofferenze a miliardi di animali che vengono allevati e uccisi per fornire cibo e altri prodotti utili per la ricerca scientifica. Poi ci sono le sofferenze inflitte agli animali il cui habitat viene distrutto dagli uomini usurpatori, quelle provocate dall’inquinamento e da altri danni all’ambiente, e quelle gratuite, dovute alla pura cattiveria. Benché vi siano molte specie non umane – soprattutto carnivore – che provocano molte sofferenze, gli esseri umani hanno la disgraziata peculiarità di essere la specie più distruttiva e dannosa sulla terra. La quantità di sofferenza nel mondo potrebbe ridursi radicalmente se non ci fossero più esseri umani» [74].

E pertanto «quale risposta si dovrebbe dare alla difficile condizione umana? Una risposta immediata è quella di desistere dal perpetuarla creando nuovi esseri umani che inevitabilmente incorreranno nella stessa condizione. Ogni nascita è una morte che attende di attuarsi» [75]. La procreazione appare come un vero e proprio virus che si diffonde inarrestabile, portato da coloro che ne sono stati infettati: «Un altro modo in cui l'agentività gioca un qualche ruolo nella difficile condizione umana è la procreazione, il 'virus' sessualmente trasmesso che diffonde l'esistenza e diffonde con essa anche la difficile condizione esistenziale» [76].

Sine ira et studio

A chi ritenga in partenza inaccettabili e assurde tesi come quelle che qui stiamo presentando non è possibile portare nessuna prova, ragionamento, dubbio, poiché contro di esse vige un vero e proprio dogmatismo biologico dato dalla tendenza di ogni specie vivente a perpetuarsi. Ma questo non significa che simili tesi non esponano il semplice fatto – che risulta evidente a chi rifletta *sine ira et studio* – che «ognuno di noi ha subito un oltraggio nel momento in cui è stato messo al mondo. E non si tratta di un oltraggio da poco poiché anche la qualità delle vite migliori è pessima – e notevolmente peggiore di quanto riconosca la maggior parte delle persone. Benché ovviamente sia troppo tardi per prevenire la nostra esistenza, non è troppo tardi per prevenire l'esistenza di potenziali persone future» [77].

In che modo dunque si possono riassumere la nascita degli umani e la loro condizione?

«Nasciamo, viviamo, soffriamo lungo il tragitto, e poi moriamo – obliati per il resto dell'eternità. La nostra esistenza non è che un baluginio nel tempo e nello spazio cosmici. Non è sorprendente che così tante persone si chiedano quale sia il senso di tutto ciò. In questo libro sostengo che, in definitiva, la risposta corretta sia 'nessuno'. Nonostante alcune limitate consolazioni, la condizione umana in realtà non è altro che una tragedia dalla quale nessuno può sottrarsi, essendo anche la morte parte della tragedia, non solo la vita» [78].

Una fenomenologia dell'esistenza che sia libera da presupposti religiosi, moralistici e millenaristici non può che sottoscrivere tali parole. In ogni caso, e *non* si tratta di un paradosso ma di un elemento fondamentale dell'antinatalismo, tali prospettive risultano alla fine serene poiché non sappiamo quando ma sappiamo con certezza che questa sofferenza finirà: «Nonostante le cose al momento non sono come dovrebbero – ci *sono* delle persone laddove non dovrebbero essercene – un giorno le cose saranno come devono – non ci sarà più nessuno. In altri termini, anche se le cose adesso vanno male, miglioreranno» [79].

Questo è l'assunto fondamentale dell'antinatalismo, confermato da una serie assai numerosa di elementi della vita quotidiana. Elementi che tutti conosciamo bene ma che cerchiamo sistematicamente di ignorare o, se non è possibile, sottovalutare.

Ampliando il discorso all'intero, come sempre va fatto, è difficile negare che una sincera preoccupazione per il destino del pianeta Terra condurrebbe a condividere l'affermazione di Guido Morselli: «O genti, volevate lottare contro l'inquinamento? Semplice: bastava eliminare la razza inquinante» [80]. A questo proposito de Giraud conia il neologismo *Surpollupopulation*, allo scopo di indicare l'inseparabilità della questione ambientale (*Pollution*) e di quella demografica (*Surpopulation*).

Si tratta di un dato di fatto indubitabile, poiché il numero sempre più alto e incontrollato degli abitanti del pianeta rappresenta di per sé il rischio più grande. Il pericolo reale non sta infatti nelle *abitudini* e negli *stili di vita* delle persone ma proprio nel loro *numero* fuori controllo. Su stili e abitudini insiste la narrativa della 'sostenibilità ambientale' che anche per questo è molto pericolosa, illudendo sul fatto che potremo continuare a moltiplicarci se seguiremo le regole – ovviamente autoritarie e dalle quali le élites politiche sono esentate – imposte dalle multinazionali e dai loro corifei nei media e nei

governi; multinazionali che invece contribuiscono in modo primario e pervasivo all'inquinamento del pianeta.

In questo scenario, la lotta per la sopravvivenza non passa più per la continuità genetica che a tutti i costi si vuole garantire duplicando metà del proprio DNA, ma per la scelta egoista e insieme altruistica di non generare nessuna discendenza poiché il prezzo della propria presunta immortalità genetica sarà la morte precoce della specie che vuole durare, a causa dal depauperamento delle risorse disponibili. A questo punto, l'antinatalismo deve essere auspicato dagli stessi genitori che non intendono recare danno ai propri figli e all'umanità; mentre il suo contrario, la procreazione, «n'est plus seulement un crime contre l'enfant, elle est aussi *un crime contre l'Humanité!*» [81].

Si tratta di una scelta in linea con il proprio interesse vitale che garantisce non soltanto la specie esistente da una fine altrimenti imminente e da condizioni di vita comunque insostenibili, ma anche quella futura che non dovrà patire tale progressivo impoverimento delle risorse a sua disposizione e ingaggiare per questo la lotta per la sopravvivenza.

Dal punto di vista operativo questo implica un'inversione di marcia nelle politiche familiari incentivanti da parte degli Stati in riforme volte a sostenere le famiglie che fanno molti figli.

Un altro elemento che dovrebbe far riflettere è il riscatto femminile/femminista dalla sottomissione, la quale è implicita nelle pratiche di maternità e che de Giraud illustra in modo piuttosto vivace: «Tomber enceinte n'équivaut pas seulement à un suicide cosmétique, mai aussi bien souvent, à une déchéance érotique» [82], come ribadiscono due versi di Noël Godin (*Ode à l'Attentat pâtissier*): «Proclamons qu'à tout coup la femme devient moche / Quand elle est transformée en pondreuse de mioches ! Affermiamo che di colpo la donna diventa brutta / Quando si trasforma in un contenitore di marmocchi!» [83].

In sintesi, gli argomenti a favore della procreazione si possono così elencare: a). un'espressione d'amore; b). la meravigliosa avventura della vita; c). il prolungamento della specie umana; d). il bisogno di lasciare qualcosa dopo di sé; e). gli obblighi religiosi; f). l'utilizzo economico dei figli (il pagamento delle pensioni, ad esempio); g). il fornire soldati allo Stato; h). la maternità/paternità come dispositivo naturale; i). il bisogno/desiderio di avere dei bambini.

A questi argomenti si possono opporre le convincenti obiezioni di filosofi e saggi di ogni epoca e luogo i quali hanno coerentemente rifiutato di fare figli: Talete, Eraclito, Democrito, Platone, Epicuro, Plotino, Avicenna, Leibniz, Voltaire, Hume, Kant, Comte, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Adorno, Arendt, Cioran.

È vero: la 'cosa migliore' è ontologicamente irraggiungibile per chi è già qualcosa: «Nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein; non essere nato, non essere, essere niente» [84] ma rimane una soluzione aperta a chi ancora *non è*.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] T. de Giraud, *L'art de guillotiner les procréateurs. Manifeste anti-nataliste*, Le Mort-Qui-Trompe, Nancy 2006: 23.

[2] D. Benatar, *La difficile condizione umana. Una guida disincantata alle maggiori domande esistenziali (The human predicament: a candid guide to Life's big questions)*, Oxford University Press, 2017), a cura di L. Lo Sapio, Giannini Editore, Napoli 2020: 43.

[3] G. Leopardi, «Dialogo di Tristano e di un amico», in id., *Operette morali*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 2016: 247.

[4] D. Benatar, *La difficile condizione umana*, cit.: 166.

[5] Ivi: 168-169.

[6] Ivi: 240.

[7] Ivi: 111.

[8] Ivi: 48.

[9] Ivi: 60.

- [1]] F.W. Hegel, *Logik*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1930, vol. IV: 147 sgg.
- [11] M. Heidegger, *Essere e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, trad. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006: § 48, p. 695.
- [12] D. Benatar, *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo (Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence)*, Oxford University Press, 2006), trad. di A. Cristofori, Carbonio Editore, Milano 2018: 11.
- [13] Ivi: 43.
- [14] T. de Giraud, *L'art de guillotiner les procréateurs*, cit.: 76.
- [15] G. Leopardi, «Storia del genere umano», in Id., *Operette morali*, cit.: 7.
- [16] Erodoto, *Storie*, 5, 4; trad. di A. Izzo D'Accinni, Rizzoli, Milano 2021: 504
- [17] T. de Giraud, *L'art de guillotiner les procréateurs*, cit.: 19.
- [18] G. Leopardi, «Dialogo di Tristano e di un amico», cit.: 248. «Μὴ φῶναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον: τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ, / βῆναι κείθεν ὄθεν περ ἦκει, / πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.; Molto meglio non essere nati./ Ma, una volta nati,/ fare ritorno da dove si è venuti/ è destino ancora migliore», Sofocle, *Edipo a Colono*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Firenze-Milano 2018: vv. 11225-1228: 205.
- [19] M. Morioka, *What is Antinatalism? Definition, History and Categories*, in *The Review of Life Studies*, Vol. 12, May 2021: 3-4.
- [20] Ivi: 2.
- [21] Sulla storia dell'antinatalismo si veda: K. Coates, *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*, First Edition Design Publishing Sarasota, Florida 2014; Aa. Vv., *History of Antinatalism. How Philosophy has challenged the question of procreation*, edited by K. Lachmanová, 2020; K. Akerma, *Antinatalism: a Handbook*, (*Antinatalismus: Ein Handbuch*, epubli 2017) Neopubli GmbH, Berlin 2021. Sulla mancanza di una riflessione sistematica sul pro-natalismo si veda invece: K. Akerma, *Pronatalists*, in *Antinatalismblog*, 19.08.2020, <https://antinatalismblog.wordpress.com/2020/08/19/pronatalists/> (consultata il 27.9.2023).
- [22] Aristotele, *Eudemo o dell'Anima*, (EUDHMOS H PERI YUCHS), in Id., *I dialoghi* (testo greco a fronte), introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2008: 160-161.
- [23] K. Lachmanová, «Protohistory of Antinatalism. Antiquity and The Middle Ages», in Aa. Vv., *History of Antinatalism. How Philosophy has challenged the question of procreation*, edited by K. Lachmanová, 2020: 42.
- [24] Ivi: 41-42.
- [25] «κλαῦσά τε καὶ κόκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον; Piansi e gemetti, vedendo un luogo estraneo», Empedocle, DM, B 118.
- [26] Eraclito, DK, B 20.
- [27] Democrito, DK, B 278.
- [28] K. Lachmanová, «Protohistory of Antinatalism. Antiquity and The Middle Ages», cit.: p. 41.
- [29] J.R. Zandbergen, «Between Iron Skies and Copper Earth: Antinatalism and the Death of God», in M. Morioka, *What is Antinatalism*, cit.: 14-15.
- [30] K. Coates, *Ant-natalism: Rejectionist Philosophy From Buddhism To Benatar*, cit.: 27.
- [31] T. de Giraud, *La grande supercherie chrétienne. De l'oubli que le christianisme des origines était un antinatalisme*, Cactus Inébranlable éditions, Amougies 2019: 38-39.
- [32] Ivi: 38.
- [33] Ivi: 22.
- [34] Ivi: 15 e 25.
- [35] Ivi: 41.
- [36] «Allora Giobbe aprì la bocca e maledisse il suo giorno. Prese a dire: “Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: “È stato concepito un maschio!”. Quel giorno divenga tenebra, non se ne curi Dio dall'alto, né brilli mai su di esso la luce. Lo rivendichino la tenebra e l'ombra della morte, gli si stenda sopra una nube e lo renda spaventoso l'oscurarsi del giorno! Quella notte se la prenda il buio, non si aggiunga ai giorni dell'anno, non entri nel conto dei mesi. Ecco, quella notte sia sterile, e non entri giubilo in essa. La maledicano quelli che imprecano il giorno, che sono pronti a evocare Leviatàn. Si oscurino le stelle della sua alba, aspetti la luce e non venga né veda le palpebre dell'aurora, poiché non mi chiuse il varco del grembo materno, e non nascose l'affanno agli occhi miei! Perché non sono morto fin dal seno di mia madre e non spirai appena uscito dal grembo? Perché due ginocchia mi hanno accolto, e due mammelle mi allattarono? Così, ora giacerei e avrei pace, dormirei e troverei riposo», *Giobbe* 3, 1-13.

- [37] «Grandi pene sono destinate a ogni uomo e un giogo pesante sta sui figli di Adamo, dal giorno della loro uscita dal grembo materno fino al giorno del ritorno alla madre di tutti. Il pensiero dell'attesa e il giorno della fine provocano le loro riflessioni e il timore del cuore. Da chi siede su un trono glorioso fino a chi è umiliato su terra e su cenere, da chi indossa porpora e corona fino a chi è ricoperto di panno grossolano, non c'è che sdegno, invidia, spavento, agitazione, paura della morte, contese e liti. Anche durante il riposo nel letto il sogno notturno turba i suoi pensieri: per un poco, come niente, sta nel riposo e subito nel sonno si affatica come di giorno, è sconvolto dalla visione del suo cuore, come chi è scampato da una battaglia. Al momento di mettersi in salvo si sveglia, meravigliandosi dell'irreale timore. Così è per ogni essere vivente, dall'uomo alla bestia, ma per i peccatori sette volte tanto: morte, sangue, contese, spada, disgrazie, fame, calamità, flagelli. Questi mali sono stati creati per gli empi, per loro causa venne anche il diluvio. Tutto quello che proviene dalla terra alla terra ritorna, quanto viene dalle acque rifluisce nel mare», *Siracide* 40, 1-11.
- [38] «Tornai poi a considerare tutte le oppressioni che si fanno sotto il sole. Ecco le lacrime degli oppressi e non c'è chi li consoli; dalla parte dei loro oppressori sta la violenza, ma non c'è chi li consoli. 2Allora ho proclamato felici i morti, ormai trapassati, più dei viventi che sono ancora in vita; 3ma più felice degli uni e degli altri chi ancora non esiste, e non ha visto le azioni malvagie che si fanno sotto il sole», *Qoelet* 4, 1-3. «1Un buon nome è preferibile all'unguento profumato e il giorno della morte al giorno della nascita. È meglio visitare una casa dove c'è lutto che visitare una casa dove si banchetta, perché quella è la fine d'ogni uomo e chi vive ci deve riflettere», *Qoelet* 7, 1-2.
- [39] *Geremia*, 20, 14-18.
- [40] T. de Giraud, «*Antinatalism in early Christianity*», in Aa. Vv., *History of Antinatalism. How Philosophy has challenged the question of procreation*, edited by K. Lachmanová, 2020: 71.
- [41] E. Cioran, *Il funesto demiurgo*, (*Le mauvais démiurge*, Gallimard, Paris 1969), trad. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1986: 20.
- [42] E. Mazzarella, *Sacralità e vita. Quale etica per la bioetica?*, Guida Editori, Napoli 1998: 50.
- [43] Ivi: 45.
- [44] T. de Giraud, *La grande supercherie chrétienne*, cit.: 52.
- [45] D. Benatar, *La difficile condizione umana*, cit.: 80 e 82.
- [46] Ivi: 85 e 88.
- [47] Ivi: 80.
- [48] J. Lenman, «On Becoming Extinct», in C. Overall, *Why Have Children? The Ethical Debate*, Massachusetts Institute of Technology, London 2012: 3.
- [49] D. Wasserman, «Pro-Natalism», in id., (D. Benatar), *Debating Procreation. Is It Wrong to Reproduce?*, Oxford University Press, New York 2015, Part II, ivi: 148. Sulla questione della maternità surrogata si veda M. Mancini, «E l'uomo creò l'uomo», in *Aldous*, 23.5.2023, <https://www.aldousblog.it/single.php?id=156> (consultato il 27.9.2023).
- [50] C. Maier, «No Kids: Forty Good Reasons Not to Have Children», in C. Overall, *Why Have Children?*, cit.: 11.
- [51] D. Benatar, «Anti-Natalism», in id., (D. Wasserman), *Debating Procreation*, Part I, cit.: 11.
- [52] Ivi: 130.
- [53] Ivi: 124.
- [54] *Ibidem*.
- [55] Ivi: 67.
- [56] Ivi: 66.
- [57] Sulla relazione genitori-figli e sul beneficio dei primi sui secondi, D. Wasserman ha scritto: «More important, it would reflect a morally deficient view of the intimate relationship sought. Of course, we accept that many loving relationships are initiated with selfish intentions. Many loving romantic relationships began as singly or mutually exploitative ones; many deep friendships began opportunistically. Why set the bar higher for a parent-child relationship?», ivi: 203. È esattamente in questo modo invece che nasce e si costruisce la relazione tra genitori e figli.
- [58] T. de Giraud, *L'art de guillotiner les procréateurs*, cit.: 51.
- [59] *Ibidem*.
- [60] D. Wasserman, in id., (D. Benatar), *Debating procreation*, cit.: 200-201. Il corsivo è nostro.
- [61] Ivi: 165.
- [62] D. Benatar, ivi: 69-70.
- [63] D. Wasserman, ivi: 170-171.
- [64] C. Overall, *Why Have Children?*, cit.: 2.

- [65] T. de Giraud, *L'art de guillotiner les procréateurs*, cit.: 11 e 47.
- [66] Ivi: 54.
- [67] D. Benatar, *meglio non essere mai nati*, cit.: 105.
- [68] Ivi: 16.
- [69] E. Cioran, *L'inconveniente di essere nati (De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris 1973), trad. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1991.
- [70] D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit.: 237.
- [71] Id., *La difficile condizione umana*, cit.: 223; le due immediate citazioni successive sono tratte dalle pagine 241 e 256.
- [72] Ivi: 104.
- [73] Ivi: 102.
- [74] Id., *Meglio non essere mai nati*, cit.: 241-242.
- [75] Id., *La difficile condizione umana*, cit.: 252.
- [76] Ivi: 248.
- [77] Id., *Meglio non essere mai nati*, cit.: 7.
- [78] Id., *La difficile condizione umana*, cit.: 39.
- [79] Id., *Meglio non essere mai nati*, cit.: 212.
- [80] G. Morselli, *Dissipatio H.G.* [1973], Adelphi, Milano 2012: 53.
- [81] T. de Giraud, *L'art de guillotiner les procréateurs*, cit., p. 89.
- [82] Ivi: 157.
- [83] Ivi: 203.
- [84] F.W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*: § 3; trad. italiana *La nascita della tragedia*, in «Opere» vol. III, tomo 1, Adelphi, Milano 1972: 32.
-

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).

Sarah Dierna, studia Scienze filosofiche nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania. Si è laureata in filosofia con una tesi dal titolo *Liberi di scegliere fino alla fine: questioni etiche e politiche su eutanasia e suicidio medicalmente assistito*. Sulla rivista *Vita pensata* ha pubblicato una introduzione al pensiero del filosofo sudafricano David Benatar. Scrive anche sulle riviste *Il Pequod*, *Discipline Filosofiche*, *Gente di Fotografia*, *Il Pensiero Storico*. *Rivista Internazionale di storia delle idee*.

Un cinghiale a giudizio



Adone ucciso dal cinghiale, Luca Giordano, 1682

di *Paolo Cherchi* [*]

Oggi non fa grande notizia se un pitbull o un altro animale che abbia procurato lesioni o danni ad un uomo venga soppresso; e tuttavia fa sempre notizia e i giornali immancabilmente la riportano. La soppressione è sempre un atto vigilato dalla legislatura che normalmente lascia al proprietario dell'animale l'incarico di eseguirla e di giustificarla solo dopo avere esperito tutti i rimedi per correggere o quanto meno controllare l'aggressività dell'animale, o con una museruola o con la castrazione, o con un periodo di educazione impartita dai comportamentalisti. Quello che oggi non esiste più è che la sentenza venga eseguita in modo spettacolare e quindi pubblico, come una volta si faceva. Infatti in tempi passati, e anche relativamente recenti, si avevano dei veri processi e punizioni pubbliche verso gli animali ritenuti colpevoli, e ne troviamo alcuni esempi anche in letteratura, come subito vedremo studiando un episodio presente nell'*Adone* di Giovan Battista Marino.

Ma prima di soffermarci su questo episodio, sarà utile ricordare che la storia dei processi agli animali era una pratica molto diffusa, anche se oggi è dimenticata tanto da pensarla come una pura invenzione di qualche scrittore di fantascienza. In effetti quando un lettore contemporaneo legge l'*Apologo del giudice bandito* (Palermo, Sellerio, 1986) di Sergio Atzeni, resta incredulo davanti all'allusione ad una scomunica pronunciata dal tribunale dell'Inquisizione di Cagliari contro le cavallette, che, come una delle sette piaghe del Vecchio Testamento, erano venute in Sardegna a devastare il raccolto. E l'incredulità diventa vero stupore quando il lettore apprende che Atzeni allude a un fatto realmente accaduto nel 1492, e pensa che un episodio del genere sia frutto dell'arretratezza di una Sardegna medievale, imbevuta di superstizioni e di terrori, pronta a ricorrere alla religione per esorcizzare un pericolo sicuramente mandato dal demonio.

In realtà l'Inquisizione cagliaritana seguiva una pratica invalsa da secoli e in tutta l'Europa, ad opera non solo dei tribunali religiosi ma anche di quelli civili. Processi di animali grandi e piccoli, mammiferi e insetti, domestici o selvatici sono documentati ovunque dall'Italia all'Inghilterra per un arco di tempo lunghissimo, dall'ottavo fino al ventesimo secolo, con forte intensificazione fra il Duecento e il Settecento. È una tradizione passata a lungo inosservata, anche se già alla fine dell'Ottocento alcuni studiosi come Karl von Amira [1] in Austria e Carlo d'Addosio [2] in Italia avessero prodotto una notevole documentazione relativa a tali processi, e l'argomento sia stato ripreso ai primissimi del Novecento da Edward Payson Evans nel suo *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals* [3], libro a tutt'oggi insuperato per rigore di ricerca e dovizia di dati riguardanti una vasta area geografica e una problematica che impegnò giuristi, teologi e filosofi. In anni più vicini a noi lo studio di quest'argomento conosce un rilancio notevole grazie a diverse sollecitazioni fra cui primeggiano l'interesse alla "microstoria" e le preoccupazioni degli animalisti. Oggi è possibile farsi un'idea del fenomeno perché le ricerche sull'argomento sono ormai numerose e se ne possono ricavare indicazioni consultando almeno due studi diversamente suggestivi: quello di Gennaro Francione [4], rapido nell'informazione ma di ampia apertura storica (con puntate sul mondo antico e sul mondo non indoeuropeo), e quello di Michel Pastoureau [5] che dedica un capitolo ai "procès d'animaux", ricco di dati e impegnato soprattutto nell'interpretazione "simbolica" di questi processi. Per il nostro proposito basta ricordare solo qualche dato per avere una traccia della tradizione in cui s'inserisce l'episodio dell'*Adone*, e anche per capire che Marino poteva contare su un pubblico che non si sarebbe scandalizzato a vedere un cinghiale sotto processo. Intanto dobbiamo ricordare che la reità degli animali è attestata nella Bibbia dove si legge che

Si bos cornu percusserit virum aut mulierem et mortui fuerint, lapidi bus obruetur. Et non comedentur carnes ejus. Dominus quoque bovis innocens erit (Ex., XXI, 28):

vi si riconosce la colpevolezza dell'animale e si esonera il suo proprietario. In un'appendice del citato libro di Evans troviamo elencati cronologicamente tutti i processi noti, e lì apprendiamo che la prima scomunica fu pronunciata nell'anno 824 nella Valle d'Aosta contro una pestilenza di talpe, e l'ultimo dato riguarda un processo contro un cane, imbastito nel 1906 a Délémont in Svizzera. Apprendiamo anche che esistono due tipi di processo: uno contro gli insetti o animali non domestici (topi, talpe, rane, cimici, cavallette e simili), e un altro contro gli altri animali domestici e comunque di stazza grossa. Contro i primi si usava la scomunica, quindi il tribunale era di ordine religioso. Di solito gli animali si "citavano", cioè li si convocava a comparire davanti al giudice, e l'invito veniva esteso per tre volte, e se gli animali non si presentavano (il che era, ovviamente, la norma) si lanciava una scomunica contro di essi.

Nel caso che si trattasse di un animale catturabile si procedeva nel seguente modo: lo si incarcerava, lo si torturava e si prendevano i suoi gridi come una confessione; quindi lo si portava davanti al giudice che lo condannava di solito a morte, e un boia eseguiva la sentenza; il corpo veniva esposto e quindi bruciato e le ceneri sepolte. Tutte queste fasi seguivano una procedura dettagliata che occupava varie persone: il procuratore, assistito da scabini, accertava i fatti; quindi presentava la denuncia al giudice che nominava un avvocato difensore; se l'animale veniva condannato lo si riportava in prigione dove i carcerieri avevano il compito di nutrirlo abbondantemente. Il giorno dell'esecuzione veniva tirato fuori dalla prigione e portato in un posto dove si leggevano le sentenze; quindi condotto al palco del supplizio era giustiziato quasi sempre per impiccagione dopo essere stato strozzato. Durante questo percorso verso la morte le campane suonavano fino a quando giustizia era fatta. Qualche volta l'animale veniva sotterrato vivo, e comunque il tipo di punizione dipendeva dalla gravità della colpa. La procedura appena descritta era applicata in Francia, e altri Paesi presentavano varianti che, comunque, non erano mai a scapito della spettacolarità alla quale si attribuiva una funzione di esemplarità.

Uno di questi processi è ricostruito da Evans e poi raccontato anche da Pastoureau. È un episodio terrificante e vale la pena ricordarlo perché sembra riflettere una prassi comune. Si tratta di un

episodio accaduto a Falasia (Falaise) in Normandia nel 1386. Il reo era una scrofa di tre anni che aveva mangiato una parte del viso d'un infante. L'animale fu portato nella piazza del paese vestito da uomo, e i capi d'accusa furono letti davanti ad una folla enorme che comprendeva anche molti porci perché apprendessero la lezione. Nella folla era presente anche il padre dell'infante il quale in tal modo veniva punito per non aver sorvegliato sulla sicurezza del bambino. Alla scrofa vennero asportati alcuni membri e arti, e poi, con una maschera da uomo e con guanti alle zampe, fu inforcato e quindi impiccato in una normale forca. Tanto scempio non dava ancora piena "soddisfazione di giustizia". Qualche giorno più tardi il cadavere del porco fu trascinato per le vie del paese e coperto di nuove lesioni da una folla inferocita, quindi fu bruciato. Il verbale del tutto fu regolarmente archiviato, e rimane perfino una ricevuta (datata al 9 gennaio 1386) del pagamento emesso dal Visconte di Falasia e riscosso da parte del carnefice: dieci soldi e dieci denari tournesi ("dix sols et dix deniers tournois") per il lavoro compiuto, più altri dieci soldi tournesi per un guanto nuovo ("dix sols tournois pour un gant neuf") [6] usato nell'esecuzione.

La scena fu affrescata in una chiesa e rimase visibile per vari secoli allo scopo di ricordare a quanti la vedevano che la giustizia tocca tutti gli esseri animati. A questo proposito bisogna aggiungere che le esecuzioni avevano un valore esemplare per gli altri animali perché si credeva che la visione di un porco crocefisso o di un gatto scuoiato potesse servire da ammonimento a tutti i loro simili a non trasgredire la legge. Forse un residuo di questa credenza rimane negli spauracchi che si vedono nelle campagne, e forse risalgono a questa credenza anche i due avvoltoi che ornavano l'entrata del palazzo di Don Rodrigo nei *Promessi sposi* (cap. V) [7].

Non tutti i processi dovevano avere la spettacolarità di quello di Falasia, o forse la documentazione di cui disponiamo è difettosa, seppellita com'è in archivi spesso mal conservati. Ma basta la loro frequenza a sollevare un problema serio sul loro significato storico e culturale. Non c'è dubbio che la mentalità cristiana attenta alle "creature di Dio" portò ad un'antropomorfizzazione degli animali e di conseguenza li sottoponeva ad un codice di giustizia unico per gli uomini e gli animali. Ma non c'è dubbio neppure che profonde correnti di terrori collettivi, di forze irrazionali difficili da esorcizzare si manifestavano in queste forme che per noi risultano del tutto incomprensibili, ancora più difficili da capire e da accettare di quanto non siano i processi alle streghe. Ovviamente non è un problema da trattare in questa occasione; tutt'al più possiamo ricordare che non era un fenomeno "popolare" nel senso che era diffuso solo fra gente incolta.

I processi degli animali impegnarono giuristi del livello di un Barthelemy Chasseneux (il Cassaneo degli umanisti) che fu una volta chiamato a difendere dei topi, ed era lo stesso Chasseneux che scrisse dei *Consilia* importanti, lo stesso grande giurista che compose il *Catalogus gloriae mundi* (1545), un'opera di consultazione indispensabile per chi si occupa del problema delle precedenze nel Rinascimento. Non era un tema da "popolino" che bruciava i gatti perché pensava fossero streghe metamorfizzate: era un problema di cui si occupavano teologi e grandi maestri di diritto canonico del livello di Martín Azpilcueta, meglio noto come Il Navarro [8], e filosofi come Leibniz [9]. Sono voci di una vera mentalità che spiegano perché Shakespeare possa rivolgersi agli spettatori del suo *Merchant of Venice* mettendo in bocca a Graziano un attacco contro Shylock di questo tenore:

*Thy currish spirit
Govern'd a wolf, who, hang'd for human slaughter
Even from the gallows did its fell soul fleet* (IV, 1, vv. 133-135).

È la stessa cultura che consente a Racine di mettere in scena ne *Les plaideures* (III, 3) un processo contro un cane, condannato alla forca per essersi mangiato un cappone. È la stessa cultura che permette a Marino di inserire un processo al cinghiale nel suo *Adone*.

Ed eccoci così tornati al punto di partenza, l'episodio del processo al cinghiale che troviamo nell'*Adone* di Marino. Parliamo del processo al cinghiale davanti a un tribunale presieduto da Venere che ha anche il ruolo di parte lesa e di pubblico ministero, cioè di vittima, di accusatrice e di giudice.

Lo si direbbe un processo a risultato scontato, ma per questo il verdetto risulta sorprendente. Rivediamo, però, l'antefatto per collocare meglio un episodio tanto strano.

Venere ha concesso all'amante Adone di andare a caccia, rimuovendo così un divieto da lei tenuto fermo per un lungo tempo, praticamente per tutta la durata del poema. La concessione è una sorta di compromesso dovuto al fatto che la dea debba recarsi da Cipro dove risiede all'isola di Pafo – la storia dei due celebri amanti è molto “mediterranea” – dove i suoi devoti celebrano feste in suo onore. La dea non può mancare a queste celebrazioni, e pertanto deve lasciare Adone, e per consolarlo della sua assenza gli permette di andare a caccia.

Durante la battuta di caccia Adone viene ucciso da un cinghiale che egli ha colpito con una freccia. È come se fosse una freccia d'amore, ma il cinghiale non lo attacca fino a quando vede i fianchi del giovane che rimangono scoperti perché un colpo di vento gli solleva il gonnellino. La vista suscita nell'animale un desiderio irrefrenabile di baciare quelle carni, e gli si avventa contro con furia per esaudire l'impulso del suo desiderio. Purtroppo le sue zanne sventrano il giovinetto uccidendolo. Si avvera così una predizione che Venere col suo divieto aveva cercato di impedire o quanto meno di ritardare. Informata dell'evento, la dea rientra a Cipro, piange il suo amato, e fa cercare il cinghiale per punirlo. Questi, dopo l'effetto fatale del suo bacio, si era rintanato; ma gli inservienti di Venere lo scovano e lo portano davanti alla dea. Ha luogo così il processo che prevedibilmente culminerà con una sentenza di pena capitale. Ecco le poche ottave che contengono l'accusa, quindi la difesa, la sentenza, e un'esecuzione del tutto inaspettata:

- *O di qualunque mostro aspro e selvaggio* 234
più maligna e crudel furia non fera,
tu far ardisti a quel bel fianco oltraggio
che de' colpi d'Amor degno sol era?
tu di quel sol discolorare il raggio
che facea scorno ala più chiara sfera?
romper d'un tanto amore il nodo caro
e'l dolce mio contaminar d'amaro?
- Or qual rabbia infernal, qual ira insana* 235
stimulò sì la tua spietata fame?
com'osò la tua gola empia e profana
di tal esca cibar l'avide brame?
potesti esser sì cruda e sì villana
in accorciar quel dilicato stame?
O di tal ferità ben degna prova,
rea ventura dal ciel sovra ti piova. –
- La bestia allor, che d'amoroso dardo* 236
il salvatico core avea trafitto,
quasi mordace can ch'umile e tardo
riede al suo correttor dopo il delitto,
a quegli aspri rimproveri lo sguardo
levar non osa, oltremisura afflitto;
pur la ruvida fronte alzando insuso
in sì fatti grugniti aperse il muso:
- *Io giuro (o dea) per quelle luci sante* 237
che di pianto veder carche mi pesa,
per questi amori e queste funi tante
che mi traggono a te legata e presa,
ch'io far non volsi al tuo leggiadro amante
con alcun atto ingiurioso offesa;
ma la beltà, che vince un cor divino,
può ben anco domar spirito ferino.
- Vidi senz'alcun velo il fianco ignudo,* 238
il cui puro candor l'avorio vinse,

*che per farsi al calor riparo e scudo
 dela spoglia importuna il peso scinse;
 onde il mio labbro scelerato e crudo
 per un bacio involarne oltre si spinse.
 Lasso, ma senza morso e senza danno
 l'ispide labbra mie bacciar non sanno.*
Questo dente crudel, dente rabbioso, 239
d'ogni dolcezza tua fu l'omicida.
*Questo ale gioie mie tanto dannoso
 punisci e di tua man or si recida;
 e come del'altrui fu sanguinoso,
 tinto del sangue suo si dolga e strida.*
*Ma sappi, o dea, che se t'offese il dente,
 scusimi Amor, fu l'animo innocente. –*
Con tanto affetto al'unica beltate 240
*i suoi rigidi amori il mostro espresse,
 che del rozzo rival mossa a pietate,
 di quel fallo il perdon pur gli concesse;
 e per ambizion che del'amate
 bellezze un mostro ancor notizia avesse,
 men fosco il guardo a' suoi scudier rivolto,
 subito comandò che fusse sciolto.*
Sciolta l'afflitta e disperata belva 241
*cercando va la più riposta grotta;
 fugge dal sole in solitaria selva
 tra folti orrori ove mai sempre annotta.*
*Per vergogna e per duol quivi s'inselva
 e la zanna crudel vi lascia rotta;
 la zanna ch'oscurò tanta bellezza,
 contro que' duri sassi a terra spezza [10].*

Il processo è sommario e rapidissimo tanto che nel vasto poema, il più lungo della letteratura italiana, potrebbe passare quasi inosservato. I lettori di Marino, però, sanno bene che il volume degli episodi nell'*Adone* non costituisce necessariamente un indice della loro importanza, anzi, sanno che spesso i due dati esistono in misure proporzionalmente inverse: basti ricordare, fra i tanti esempi possibili, le sole due ottave dedicate alle “nozze” dei due protagonisti: quell'amplesso era stato preparato per ben otto canti, cioè tutta la parte precedente! È il frutto della poetica “antinarrativa” mariniana che tende a lasciare in sospeso o addirittura incompleti racconti ben avviati, a minimizzare l'importanza dei gangli narrativi, ad eccedere in descrizioni che non costruiscono azione alcuna. Anche in questo caso potrebbe insorgere la tentazione di liquidare l'episodio perché il numero dei versi sembrerebbe relegarlo fra gli episodi secondari. Ma di fatto l'operazione sarebbe tutt'altro che semplice perché l'episodio s'impone alla nostra attenzione per la sua posizione insopprimibile nella trama del racconto. Si consideri soltanto che siamo verso la conclusione del canto XVIII, e quindi vicinissimi alla chiusura del poema.

Il processo non può essere un episodio trascurabile se esso chiude a tutti gli effetti la storia di Adone! L'importanza gli viene anche dai canti che seguiranno perché lì si potrebbe considerare come la “post-storia” o, se vogliamo, una storia che fa dimenticare quello che era stato fino a poco prima il suo protagonista maggiore. Infatti il canto successivo sarà dedicato ai suoi funerali, e il lunghissimo canto finale del poema narrerà dei giochi funebri che si celebrano in suo onore; senonché in questo lunghissimo canto il nome e il ricordo di Adone ritorna solo raramente e in modo indiretto: si direbbe che il protagonista del poema sia a tutti gli effetti dimenticato. Tale offuscamento contribuisce a rendere luminoso l'episodio del processo: è l'ultima volta in cui Adone compare ancora vivo nel ricordo o capace di suscitare passione amorosa; è presente l'ultimo essere che ha baciato le sue carni

ed è anche il solo amante che l'abbia amato con furia amorosa. Inoltre il cinghiale è l'*agens* grazie al quale si realizza il principio su cui sembra basarsi l'insegnamento di tutto il poema, lapidariamente fissato nel verso del primo canto «smoderato piacer termina in doglia» (I, x, 8) e ora inverato alla fine del poema. Si aggiunga che l'autodifesa del cinghiale pone in questione la propria responsabilità del misfatto, lasciando gli interpreti del poema nel dubbio se una chiusura senza responsabili precisi sia da intendere come uno sviluppo ironico nei riguardi dell'argomento del poema stesso. Tutto ciò avrà un suo significato, conoscendo con quanto calcolo Marino usi la *dispositio*.

Comunque, se non bastasse questa sproporzione fra importanza e misura a richiamare la nostra attenzione, altri elementi dell'episodio dovrebbero obbligarci a non liquidarlo frettolosamente. Per il momento soffermiamoci sul fatto più singolare che fece inarcare le ciglia a qualche lettore contemporaneo. Parliamo naturalmente di Tommaso Stigliani il quale trovò del tutto inaccettabile che il cinghiale parlasse:

Oh parlano i porci? Almeno avesse detto [i.e. l'autore] che questo fusse un miracolo di Venere, o d'altri. Che così non venderebbe i prodigi per effetti naturali. Incredibilità necessaria [11].

Anche a noi la parlata del cinghiale sarebbe parsa una caduta nel favolistico, elemento certo non estraneo a Marino, ma che in questo caso sarebbe risultato inopportuno. Forse potremmo giustificare tale inverosimiglianza ricordando che Venere parla all'animale, e, imputandolo, gli chiede implicitamente di difendersi. Comunque la difesa maggiore che Marino poteva addurre per giustificare una trasgressione così forte dalle regole del verosimile, era presentare la fonte alla quale si rifaceva e che egli rispettava anche in questo particolare della parlata. Si tratta di un idillio dello pseudo-Teocrito riportato nel commento di Pozzi. Il ricorso ad una fonte simile non era "obbligatoria" in quanto la versione vulgata del mito adonico rappresentata nelle *Metamorfosi* ovidiane chiude il racconto con la morte d'Adone aggredito dal cinghiale infuriato. Ma proprio per questo la scelta di una fonte così rara – com'era, del resto, nello stile mariniano – è significativa: essa aggiunge i moventi dell'innamoramento, del desiderio di baciare il giovinetto e del processo, cioè di tutti quegli elementi che Marino valorizza per fini che a prima vista non risultano evidenti, e che forse per questo sono considerati leziosi e ricercati solo per meravigliare.

Comunque stiano le cose, per il lettore moderno il fatto più trasgressivo dell'episodio non è che il cinghiale parli ma che venga sottoposto ad un processo. Ma avendo stabilito che l'episodio del processo al cinghiale nell'*Adone* era in sintonia con una tradizione, rimane da capire la motivazione artistica di una scelta che, nonostante le spiegazioni culturali, rimane alquanto strana. Il punto che richiama maggiormente l'attenzione è quello già notato dallo Stigliani, ma per motivi poco cogenti. Il fatto che il cinghiale parli è certamente strano, ma non lo è tanto quanto il fatto che il suo discorso sia una "difesa" poiché nella tradizione dei processi di animali non risulta che a questi sia mai stata concessa una difesa simile. E per giunta è una difesa che gli frutta l'assoluzione! Che cosa significherà tutto questo? Il cinghiale avrebbe potuto essere dimenticato, come avveniva nelle fonti ovidiane, e la storia di Adone sarebbe mutata di poco o nulla. Invece Marino ha voluto addirittura il processo dell'uccisore del suo protagonista, e ha voluto assolverlo dopo averne sentito la difesa: ha voluto, insomma, capire cosa poteva aver motivato un'azione che porta la storia alla sua fine eliminandone il protagonista principale. Probabilmente ha voluto farne un "personaggio" nuovo che aiuti a capire la natura del personaggio appena eliminato. È un'ipotesi di lavoro che vale la pena assumere come guida di ricerca: morto un personaggio, se ne fa un altro ma di pasta diversa.

Il tema del processo è insolito nella tradizione epica (c'è un processo nella *Chanson de Roland*, e uno nel *Cantar de Mio Cid*: troppo poco per parlare di una tradizione) ed è presente invece nella letteratura burlesca. Appare, ad esempio, nel *Roman de Renart*, e lo troviamo nel *Libro de buen amor* di Juan Ruiz, in cui si fa un processo al Carnevale. In questo genere letterario il processo è un ricorso comico perché contrappone in senso caricaturale la sapienza giuridica del giudice e la scaltrezza dell'imputato, il quale spesso sa usare la legge a proprio vantaggio. Esiste anche la tradizione dei tribunali d'amore (pensiamo agli *Arrets d'amour* di Martial d'Auvergne), ma a dire il vero le cause

che si discutono nelle “corti d’amore” sono piuttosto “questioni” o “dubbi” su casi fittizi e non richiedono punizioni particolari. Però nell’epica burlesca (pensiamo al *Morgante*, al *Baldus* o alla *Secchia rapita*) non trova luogo l’espedito narrativo del processo, forse perché anche qui i protagonisti affidano la giustizia alla loro spada.

Ora, sembra improbabile che Marino voglia rifarsi alla letteratura burlesca anche se visto con ottica moderna il processo al cinghiale potrebbe avere sfumature comiche o quanto meno favolistiche. Sennonché la *dispositio* dell’episodio, l’esito imprevisto del processo fanno sospettare un gioco malizioso, magari fortemente ironico e quindi necessariamente vincolato ad un contesto col quale vive in tensione critica, contesto che in tal caso può apparire sotto luce diversa e che allora deve aiutarci a capire il senso di questo episodio.

Adone va a caccia grossa e la preda che più gli farebbe onore è decisamente un cinghiale. È l’animale che più di ogni altro, anche più del cervo e dell’orso, si addice ad un re: lo apprendiamo dalla tradizione antica e anche dalla mitologia se appena ricordiamo Ercole e il cinghiale caledonio [12]. E ricordiamo che la caccia di una bestia così pregiata e temuta per la ferocia e l’astuzia quasi diabolica era costata la vita ad alcuni re francesi, come Filippo il Bello [13]. Ora Adone che va a caccia dopo un lungo divieto è appena diventato re, quindi tutto dovrebbe procedere come scritto nei protocolli reali. Ma Adone è stato eletto re non per le sue virtù militari o politiche, bensì per un concorso di bellezza in cui supera tutti gli altri concorrenti [14]. La bellezza fisica è la sola qualità di Adone ed essa regge le fila del suo ruolo da personaggio principale del lunghissimo poema. Egli è il “signore della scena”, come direbbe Cervantes, perché la sua presenza è pressoché costante; ma, per quel gioco dell’inversamente proporzionale caro al Marino, il suo dominio dell’azione è praticamente nullo. Egli entra nella storia del poema per caso (un naufragio) e ne esce per un caso (il vento che gli solleva il gonnellino); egli è l’eroe più cullato e profumato di tutti i tempi, più desiderato e sempre disposto ad assecondare la volontà e il desiderio altrui. Adone non è in alcun modo un eroe del tipo epico-cavalleresco, ed è perfino difficile classificarlo come anti-eroe perché il suo non-fare cade in una sfera che meglio si chiamerebbe “ozioso idillio”, percorso da svenevole erotismo. Marino ha pensato il suo carattere come un androgino che fa da contrappunto agli eroi di Tasso, animati sempre da ideali alti. *L’Adone*, insomma, è un poema mitologico-amoroso e non storico, quindi un poema concepito in polemica col “poema storico” strenuamente difeso dalla poetica tassiana.

Tenendo in mente questi elementi — illustrati in maniera impareggiabile nel commento epocale di Padre Pozzi — vediamo Adone arrivato ad un punto della sua vita in cui per la prima volta ha occasione di prendere in mano l’azione, di mostrare che è capace di altre prodezze oltre a quelle amatorie, anche se a dire il vero la sua natura gentile non lo spinge a vanti o a sfide, e si direbbe che egli abbia un piacere tutto edonistico e infantile nell’affrontare un’azione venatoria che ha sempre desiderato sperimentare. Sappiamo che l’esperienza gli riesce letale, come del resto era scritto nel fato. La sua scomparsa dalla scena lascia un vuoto ma non modifica la storia, visto che la sua presenza contava ben poco nel tenerla in moto. Un’uccisione così drammatica e nello stesso tempo così priva di conseguenze importanti è del tutto degna di un personaggio che ha svolto un ruolo sempre passivo, nonostante la sua solare luminosità.

Adone, dunque, muore, e il cinghiale è messo sotto processo. Ma qual è la sua vera colpa? Se rileggiamo la requisitoria di Venere vediamo che essa contiene gli elementi che serviranno al cinghiale per difendersi. Venere piange l’oltraggio che il cinghiale ha fatto alla bellezza di Adone, e piange soprattutto la perdita che lei ha subito con la privazione del suo bellissimo amante. Anche in questa circostanza si mette in rilievo la sola qualità di Adone, vale a dire la sua unica bellezza. Sennonché questa qualità che Venere ama è proprio la stessa che scatena nel cinghiale desideri che non può controllare. L’aggressività che ne risulta gli merita il titolo del “vero maschio” del poema, definizione che, data da Poliziano sull’Adone ovidiano, si rivela giustissima e applicabile all’Adone mariniano. L’animale ama il giovinetto come lo ama Venere, anzi amandolo mostra tutto il suo rispetto per le leggi d’Amore sulle quali la dea Venere comanda. La sincerità del suo impulso gli merita l’assoluzione.

Il processo, però, rivela un fatto inedito e importantissimo: il cinghiale non è soltanto “il maschio del poema”, ma è anche un personaggio di stampo nuovo nel poema e nel panorama del tempo. Il processo porta ad una confessione e quindi alla rivelazione di un personaggio la cui apparenza è diversa da quella che cela nel suo intimo. Quel mondo intimo è tutt’altro che semplice, perché complessa è la motivazione e la spiegazione del reato, o complesso è almeno il suo modo di giudicarlo. Il cinghiale attenua la propria colpevolezza imputando il misfatto alle sue zanne. L’omicidio di Adone risulta in tal modo un omicidio colposo, e il fatto che l’autore se ne senta almeno in parte responsabile e ne sia addolorato, indica in lui la presenza di una coscienza, vale a dire di un elemento che di solito non entra nella storia degli eroi. Quel dolore lo porta ad autopunirsi spuntandosi le zanne, con un gesto che a Giovanni Pozzi è parso simbolico di auto-castrazione. Il cinghiale è consapevole di non aver moderato la propria furia cedendo alla legge d’amore, però il suo «smoderato piacer termina in doglia», ma una doglia della persona desiderata anziché della persona amante. Il suo reato è preterintenzionale, e nondimeno gli causa grande rimorso. È un evento che lo sorprende e lo trasforma, portandolo alla reclusività e alla privazione dello strumento che se fino ad allora gli procurava vitto, ora gli si è rivelato portatore di morte. Tuttavia sono ragioni che lo assolvono da una pena maggiore, e con il suo ragionamento salva la propria vita.

L’insieme di questi elementi compongono ciò che potremmo chiamare “un personaggio da romanzo”, e tale è il cinghiale che chiude la storia dell’*Adone*. Se leggiamo l’*Eromena* di Giovan Francesco Biondi [15] pubblicata nel 1624, cioè un anno dopo l’*Adone* vediamo che lì spunta un personaggio in cui si avverte un distanziamento dall’epos o quanto meno dal tipo di personaggio che quel genere letterario produsse: tipicamente un eroe in cui apparenza e mondo interiore coincidevano perfettamente, un eroe psicologicamente piatto e remoto dal tempo sia degli autori che gli danno vita e sia dei lettori che possono conoscerlo solo a questa incolumabile distanza [16]. In effetti i personaggi epico-cavallereschi si riducono agevolmente a tipi grazie alla loro fissità e linearità psicologica: senza una qualità di tal specie Don Chisciotte non avrebbe mai potuto imitarli o farne i suoi modelli di una vita completamente costruita su ciò che la letteratura gli prescriveva.

Il personaggio Adone è anch’esso piatto come quei cavalieri, ma non ne condivide la sostanza di ideali senza i quali ogni storia è vuota. Non c’è dubbio infatti che Marino concepisca la sua opera col fine di “vuotare” di sostanza storica il poema che Tasso aveva voluto redimere dalle *pulcherrimae ambages* cavalleresche riconducendolo alla storia o quanto meno a un verosimile storico. Per Marino soltanto la poesia d’amore e di passione amorosa e non quella epica rappresenta la vera tradizione italiana, perciò egli scrive un “poema d’amore” attuando una rivoluzione nel senso che trasferiva un tema appartenente quasi esclusivamente al genere lirico ad un genere in cui la passione amorosa giocava tutt’al più un ruolo marginale.

La passione amorosa è costituzionalmente povera di movimento in quanto tende a rimanere identica a se stessa, a limitarsi alla vita intima dei soli due personaggi che la vivono, a svilupparsi magari in intensità, ma non ad allargarsi verso altre sfere che poco darebbero per arricchirla. Costituzionalmente, insomma, amore e storia sono temi difficilmente conciliabili, e Marino lo prova indebolendo al massimo l’elemento narrativo del poema che è come dire la sua storia portante, rendendo debolissimi i personaggi, togliendo loro l’azione, rendendoli, insomma non-eroici se non proprio antieroi. Ma quei personaggi sono “amanti”, e la vera minaccia che incombe su di loro non sono tanto quelli che intralciano la loro unione quanto il tempo, il quale porta con sé sazietà e noia, come prova la dissoluzione dell’amore fra i due nostri protagonisti. La passione amorosa non è una forza paragonabile all’ideale epico e religioso e cortese che anima i cavalieri, i quali sono costituzionalmente personaggi “pubblici, contrariamente agli amanti appassionati che sono per statuto personaggi “privati”.

L’*Adone* appare quando è in corso la crisi degli ideali storico-cavallereschi e degli eroi, e un poema d’amore senza lieto fine e senza più trionfi contribuisce sicuramente a demolirli. Non è un atteggiamento di polemica frivola, se ricordiamo che in quello stesso periodo si va realizzando una rivoluzione epocale nella sfera dell’etica, rivoluzione che tende a sostituire “i fini” dell’azione morale con “i moventi” della stessa: vale a dire che si sostituisce il traguardo dell’azione morale, posto nella

bellezza intrinseca della virtù (l'*honestum* classico), con la passione che dà la vera misura dell'individuo. Ne avvertiamo i segni nel saggio di Montaigne "Dell'utile e dell'onesto" (*Essais*, III, 1), del tardo Cinquecento, e ne abbiamo la conferma con filosofi come Cartesio (*Trattato delle passioni*) e di Spinoza (*Ethica*) del pieno Seicento [17].

Adone non è un personaggio nuovo, anche perché era già "bell'e fatto" nel mito antico, ma lo sarà invece chi lo uccide. Questi è il cinghiale, con la sua complessità psicologica, con la sua coscienza che lo porta a controllare gli istinti naturali, un personaggio che si rinnova per il senso di colpa. È interessante che questa sua nuova natura emerga da un processo perché, quando il nuovo personaggio dei romanzi verrà a dominare la scena europea, allora si metteranno di moda i processi come espedienti narrativi che permettono lo smascheramento di un personaggio e consentono di vedere nell'intimo della sua anima e nei particolari della storia che ha voluto nascondere, processi che riescono a rendere pubblico il privato, a rivelare complessità umane individuali che il rigido codice cavalleresco non favoriva. Nel caso del cinghiale il processo rivela una complessità intima maggiore di quella che vedremmo con una semplice ammissione di colpevolezza. Infatti il cinghiale non si assume la responsabilità della morte di Adone, ma riesce a scaricarla tutta sulle proprie zanne. In questo il cinghiale sfrutta una tecnica perseguita da tutti i personaggi del canto i quali riescono sempre a scaricare la colpa su altri personaggi, creando attorno alla morte di Adone una cascata di "de-responsabilizzazioni" [18] che vuota di contenuto etico i protagonisti/personaggi partecipanti dell'azione, riducendoli a semplici spettatori dell'azione, incapaci di prendervi un ruolo attivo. Davanti a questi personaggi ridotti a fantasmi, il cinghiale mantiene una sua integrità mostrando almeno dolore per l'accaduto. Non è un personaggio eroico capace di votarsi al sacrificio, ma è un personaggio che vive ormai secondo "diritto" e anche secondo coscienza, e non già secondo un codice d'onore. Il suo dolore nasce non da un senso di colpa, bensì da amore per la vittima e dalla sua impotenza di evitare un incidente. E quell'incidente, quelle zanne che portano a conseguenze non previste, sono le vere colpevoli della morte di Adone, e tagliandoselo il cinghiale si dissocia simbolicamente e moralmente dal loro reato. Dietro quel gesto che può sembrare ingenuo, si può leggere la fine di un mondo in cui gli eroi fanno la storia, e l'inizio di un mondo in cui li sostituisce il caso: finisce, insomma, l'eredità di Plutarco e prende forza il fatalismo o materialismo spinoziano; o se si vuole tramonta un mondo etico in cui l'agire non viene giudicato dai fini che si perseguono, e sorge un nuovo mondo in cui si considera l'azione dalle passioni che lo muovono. E se non vogliamo investire di significati così profondi il dolore del cinghiale, dobbiamo almeno ammettere che quei suoi denti determinano un vero cataclisma perché pongono fine ad un amore fra i più cementati che il mondo dei miti abbia avuto — l'amore della dea d'amore con il giovane più bello che il mondo abbia mai visto — e fanno crollare una macchina poemica che fino ad allora si reggeva su forze dipendenti dalla volontà dei suoi eroi e dal volere divino.

Non c'è dubbio che tale discordanza di cause ed effetti si presti ad un'interpretazione comica, paragonabile com'è al morso del granchiolino che uccide Morgante; ma lo sconquasso che l'episodio del cinghiale genera al livello di poetica è di ben altra portata di quella del protagonista pulciano. Un eroe che scompare dalla scena per un caso così come per un caso c'è entrato, fa pensare che la mente di chi l'ha concepito così poco eroico fosse guidata da intenzioni ironiche e polemiche più che comico-caricaturali. La morte di un eroe "amato smodatamente" termina nel pianto di chi l'ama. Sennonché quel pianto non cambia la natura di Venere, che torna al suo Olimpo e ai suoi amori, ma cambia quella del cinghiale che vivrà senza zanne nascosto nella selva, confermando l'ipotesi che sia un personaggio da romanzo nel senso che subisce modifiche impostegli dalla storia che vive.

La morte di un protagonista così presente in un lungo poema genera sempre una nota di tristezza, specialmente se, come in questo caso, è un protagonista innocente e gentile; ma per le stesse ragioni è un eroe senza potere di muovere storie, per cui la sua scomparsa può suscitare anche un senso di liberazione, e se la sua morte ha una causa banale e antieroica tanto meglio perché nessuno può essere accusato di averlo ucciso. Eccetto, naturalmente, il cinghiale, il quale però è anche un personaggio capace di difendersi. L'incontro di tradizioni eroicheggianti o anche mitologiche con il mondo della banalità non crea il grottesco dell'eroicomico — che come tutte le forme di parodia esistono solo a

patto che si conservi il modello parodiato — ma crea quell'ironia che implica un giudizio polemico nei riguardi del modello che intende soppiantare, quell'ironia che nasce modernamente con la forma del romanzo, nella fattispecie col *Don Quijote*. L'episodio del cinghiale è impastato di un'ironia del genere, sfuggente come tutte le forme di ironia, miste di comico e di tragico, di vecchio e nuovo, viste con una lucidità intellettuale che però non si vuole tradire prendendo partito per una componente o per l'altra. Anche in questo Marino si mostrò geniale e modernissimo.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Una versione alquanto diversa di questo saggio è apparsa nel «Bollettino d'Italianistica», 6 (2009): 69-83.

Note

[1] *Thierstrafen und Thierprocesse*, Innsbruck, Wagner, 1891. Apparso originariamente nelle “Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung, XII, 1891: 546-601.

[2] *Bestie delinquenti*, Napoli, Piero, 1992.

[3] E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals- The Lost History of Europe Animals Trials*, Heinemann, Londra 1906. Questo classico nel suo genere è ora accessibile nella ristampa dell'ed. Faber and Faber, Londra 1987, con una prefazione di N. Humphrey.

[4] G. Francione, *Il processo degli animali*, con prefazione di Monica Cirinnà, Gangemi, Roma 1996.

[5] M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Age Occidental*, Seuil, Parigi 2004. Al simbolismo degli animali Pastoureau dedica un lungo capitolo (pp. 29-80) suddiviso in tre parti: “Les procès d'animaux (Une justice exemplaire)”; “Le sacre du lion (Comment le bestiaire médiévale s'est donné un roi)”; “Chasser le sanglier (Du gibier royal à la bête impure: histoire d'une dévalorisation)”.

[6] La ricevuta è riportata, insieme ad altri documenti simili, in appendice del libro di Evans, *The Criminal Punishment*, cit.: 287.

[7] “Due grandi avvoltoj colle ali tese erano inchiodati ciascuno su una imposta; ed uno uno già mezzo consumato dal tempo aveva perduta gran parte delle piume, e qualche membro, non aveva quasi più nemmeno la figura di un bel cadavere”, secondo il testo del *Fermo e Lucia* nell'ed. di Salvatore Silvano Nigro, Mondadori (“I meridiani”), Milano 2002: 97. Si cita da quest'edizione, pur diversa da quella di *Promessi sposi* del 1827, perché qui Nigro commenta il passo e, contrariamente alla nostra ipotesi, sostiene che i due avvoltoi siano un «trofeo di caccia. Ma di caccia gratuita, insulsa: e sudicia» (ivi: 943).

[8] Indicazioni bibliografiche in Evans, *The Criminal Prosecution*, cit.: 90.

[9] G.W. Leibniz, *Tentamina Theodiceae*, vol. II, art. 1, n. 69 e 70. Francoforte – Lipsia, 1739. Riprendo la citazione, ovviamente incompleta, da Francione, *Processi agli animali*, cit.: 88. Francione ricorda che Leibniz pensava che l'esempio delle esecuzioni animali avesse un effetto deterrente sugli altri animali. E cita il seguente passo: «Si trovano nei borghi persone che alle porte inchiodano uccelli di rapina, stimando che altri uccelli rapaci così non si avvicineranno tanto facilmente» (ivi: 73). Anche il riferimento preciso di questo passo andrebbe verificato; comunque lo si è voluto citare pensando agli “avvoltoi” del palazzo di Don Rodrigo citati nella nota 11.

[10] G.B. Marino, *L'Adone*, a cura di G. Pozzi, Milano, Mondadori (“I classici Mondadori”), 1970, vol. I: 139-1140.

[11] T. Stigliani, *Dello Occhiale*, Venezia, Carampello, 1627: 384 [ma 390].

[12] Sul tema della caccia sia nella letteratura classica che in quella medievale e rinascimentale rimane sempre indispensabile il saggio di Don Cameron Allen, *On Venus and Adonis*, in *Elizabethan and Jacobean Studies Presented to Frank Percy Wilson on his Seventieth Birthday*, Clarendon Press, Oxford, 1959: 100-111. Allen studia il poemetto di Shakespeare *Adonis*, e con dovizia di testi sottolinea la differenza di prestigio legato alla caccia grossa rispetto al prestigio derivato dalla caccia minuta. Adone va a caccia grossa.

[13] Cfr. Pastoureau, *Une histoire symbolique*, cit.: 73.

[14] Su questo episodio e la sua valenza culturale, si veda il mio *Il re Adone*, Sellerio, Palermo 1998.

[15] Su Giovan Francesco Biondi e in generale sul mutamento nella rappresentazione del personaggio nel romanzo secentesco, si veda R. Colombi, *Lo sguardo che s'interna. Personaggi e immaginario interiore nel romanzo italiano del Seicento*, Aracne, Roma 2002. Sul generale fenomeno della messa a nuovo dei generi letterari rinascimentali, si veda il volume miscelaneo *Instabilità e metamorfosi dei generi nella letteratura*

barocca. Atti del convegno di studi, Genova, Auditorium di Palazzo Rosso, 5-6-7 ottobre 2006, a cura di S. Morando, Marsilio, Venezia 2008.

[16] Su questi problemi è d'obbligo il rimando ad almeno due opere di M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, (1975), trad. it. Einaudi, Torino 1979; e *L'autore e l'eroe* (1979), Einaudi, Torino 1988.

[17] Sulla storia del concetto di *honestum* e sulla crisi tardo rinascimentale, rinvio al mio *Il tramonto dell'onestade*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

[18] Su questo motivo rimando al mio *La metamorfosi dell'Adone*, cit.: 82-92.

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

Alterità e rischio: se il fascismo viene dal Sud del mondo



di *Antonello Ciccozzi*

Colgo l'occasione data dalla recensione del direttore di *Dialoghi Mediterranei* Antonino Cusumano (2023) al volume che ho da poco pubblicato – *Muri e ponti. Migrazioni e polarizzazione* (Ciccozzi 2023b) – per fare alcune precisazioni, e per proseguire un discorso che propongo da diversi anni. Prima però non posso esimermi dal ringraziarlo, per più di un motivo. Il primo è che la sua disamina è attenta e dettagliata, il secondo è che da oltre due anni sta ospitando su *Dialoghi Mediterranei* dei miei contributi che, in gran parte, sono confluiti nel libro in oggetto, il terzo è che, pur entro alcune significative divergenze di vedute (Antonino è più ottimista del sottoscritto rispetto alle possibilità che la diversità culturale si traduca in arricchimento), egli ha accettato di accogliere le mie posizioni critico-problematizzanti; e quindi, appunto, di dialogare con me sul tema dell'alterità, in riferimento alla questione migratoria e ai suoi dintorni.

Quest'ultimo punto è il più importante, soprattutto dal momento in cui oggi in campo scientifico-umanistico si assiste a un singolare paradosso, per cui il valore della diversità viene tanto formalmente esaltato come oggetto di studio quanto sostanzialmente rifiutato se si presenta in riferimento ai metodi interpretativi: così come la diversità culturale viene considerata aprioristicamente un valore, la diversità ermeneutica viene sempre più guardata con sospetto, se non proprio censurata come se fosse un male da debellare. Soprattutto stando nel mondo universitario oggi è molto difficile, se non

pericoloso, sottolineare i rischi dell'apertura all'altro, i problemi derivanti dall'accoglienza dei migranti, le minacce del fondamentalismo islamista, senza correre il rischio del blaming, dell'etichettamento, di essere stigmatizzati quali reazionari, come gente "di destra", e quindi condannati all'oblio come gente sotto sotto in odor di razzismo e fascismo.

Dico questo perché in *Muri e ponti* c'è anche un tentativo di mettere in discussione certi eccessi dell'assetto disciplinare che si è delineato con l'affermazione del paradigma postcoloniale e il rovesciamento assiologico del valore dell'identità e del complesso di superiorità Occidentale in quello dell'alterità e del senso di colpa coloniale. Pur essendo un discorso che cerco di comporre da una ventina di anni, mi rendo conto che quanto ho confezionato consiste in un impianto argomentativo per molti versi incompleto e traballante, poiché (come lo stesso Cusumano ha notato) perennemente esposto al rischio di precipitare a destra. Tuttavia, sarà perché oggi (purtroppo) la Storia sta bussando più che mai alle porte del presente (e dunque anche a quella delle scienze umane), a volte ho, se non la presunzione, l'impressione che probabilmente un giorno quello che ho scritto sarà più chiaro; almeno rispetto a certi rischi di essere frainteso in merito alla tesi che sostengo, che, in estrema sintesi, consiste nell'evidenziare il seguente paradosso: pur presentandosi come pratica antifascista, l'apertura incondizionata e generalizzata all'altro espone al rischio del suo fascismo [1]. Vale a dire che il rischio dei ponti è che ci passino i costruttori di muri. Se il paradosso della tolleranza ci avverte che non si può essere tolleranti con gl'intolleranti, ha senso sottolineare che il rischio dell'antifascismo è aprire le porte al fascismo altrui.

Le aporie dell'“accogliamoli tutti”

Venendo alla recensione, Cusumano nota che, in quella che delinea come polarizzazione tra una cultura dell'accoglienza (progressista, immigrazionista) e una cultura della sicurezza (conservatrice, sovranista), mi soffermo più sulle aporie della prima. Questo è esatto, e il motivo di ciò è abbastanza autoevidente: nelle scienze umane l'orizzonte valoriale della cultura della sicurezza viene sottoposto da anni a una critica costante, tanto severa quanto estesa; per cui non c'è bisogno di un altro testo che si unisca al coro gregoriano che sottolinea all'unisono quanto sono brutte le destre, le chiusure, le xenofobie, i razzismi. Le destre, le chiusure, le xenofobie, i razzismi sono brutte; ma, se si smette di ragionare in modo binario, dualistico, manicheo, si può notare che anche l'opposizione polare ad esse – la xenofilia incondizionata – può covare un negativo, dei problemi, dei paradossi che dovrebbero essere fatti emergere e posti a oggetto di discussione, almeno accademica. In merito ho specificato che, se la xenofobia è la paranoia data dalla paura dello straniero (il rifiuto, l'odio, la repulsione generalizzata verso l'altro, il diverso), il suo rovesciamento polare nella xenofilia rischia di risolversi nell'ingenuità della generalizzazione inversa, di postulare che l'altro sia sempre e solo positivo, una risorsa, che la sua diversità non faccia altro che arricchirci. In tal senso, proprio a partire da questa dogmatica, la xenofilia assoluta espone al rischio di rimuovere il problema dell'eventuale xenofobia dell'altro rivolta nei nostri confronti.

Quando affermo che anche la xenofilia dogmatica e generalizzata può essere un problema mi riferisco al fatto che da decenni in ambito scientifico-umanistico si assiste a un'egemonia del paradigma della *communitas*, a un nuovo orizzonte morale e disciplinare xenofilo che si è affermato come attuale regime di verità, anche e soprattutto come onere espiatorio per i peccati coloniali dell'Occidente. Questo *Zeitgeist* postcoloniale xenofilo si fonda essenzialmente sul valore dell'apertura all'altro. Nel testo sostengo che questo valore sia positivo ma che ad essere pernicioso sia la sua assolutizzazione, soprattutto quando essa viene tradotta in termini di pratica politica, e trasformata in senso comune progressista a partire da un processo di discesa culturale che va avanti da oltre mezzo secolo. Proprio in tal senso mi sono concentrato criticamente sulle poetiche dell'“accogliamoli tutti”, a partire da come tale visione è stata delineata dal senatore progressista Luigi Manconi in un pamphlet che ha come titolo proprio questo slogan-proposito (Manconi, Brinis 2013).

Questo perché se l’“accogliamoli tutti” – l’apertura incondizionata, assoluta, all’alterità migrante del Sud del mondo – si presenta come *conditio sine qua non* e quintessenza dell’antifascismo contemporaneo, esso espone a un rischio paradossale, quello di favorire il fascismo esterno; un neofascismo esotico che può essere rintracciato nell’atteggiamento negativo di una parte dei migranti, ispirati in una postura di estraneità ostile contro l’Occidente, impregnati di un background culturale che presenta una commistione intersezionale di risentimento postcoloniale, razzismo antibianco e aggressività jihadista. Si tratta semplicemente di notare che la xenofobia non è solo una tara dell’Occidente (o meglio della sua parte di destra, dell’Occidente conservatore) ma, in quanto attitudine universale umana, può essere rintracciata anche in alcune forme di legittimazione culturale del risentimento sociale che anima alcuni migranti. Si tratta di ammettere che – se vale il principio dell’unità psichica dell’uomo – anche i migranti, proprio in quanto umani come noi, possono talvolta odiare l’altro da loro, ossia gli occidentali. Anche tra i migranti ci sono i fascisti, e il loro fascismo è rivolto verso i loro stranieri, quindi verso di noi; e se accogliamo tutti i migranti accoglieremo anche i migranti fascisti.

L’eventualità dell’estraneità ostile di alcuni migranti, la loro xenofobia nei nostri confronti, viene invece non percepita dalla cultura dell’accoglienza; questo per un misto di senso di colpa coloniale, di ingenuità, di rimozione data dal prevalere di uno sguardo parziale, di contrapposizione ideologica. Ciò avviene dal momento in cui l’opposizione all’altro interno (la cultura della sicurezza, le destre) prevale rispetto alla presa di consapevolezza dell’eventualità che le migrazioni non siano solo un momento palinogenetico di rigenerazione dell’Occidente attraverso l’arricchimento dato dalla diversità dell’altro, ma che questa diversità possa essere anche foriera di rischi, di impoverimenti. Se la percezione xenofoba dell’alterità consiste essenzialmente in stereotipi negativi che generalizzano qualsiasi migrante come *cattivo-clandestino* quale problema-carnefice, quella xenofila si risolve in un rovesciamento di tale preconetto, per giungere alla generalizzazione data dallo stereotipo positivo del *buon-migrante* quale risorsa e vittima.

In tutti i modi, direi che l’osservazione più critica mossami da Cusumano è la seguente: «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». Nel libro parlo proprio della contrapposizione tra la percezione sovranista data dal vedere la questione migratoria come se vi fosse un dominio incontrastato di una dittatura dell’accoglienza (dei ponti) e quella immigrazionista (che per Cusumano è la realtà) data dal vedere solo un trionfo dei respingimenti (dei muri). Se per le destre l’Occidente è sopraffatto da una dittatura dell’accoglienza le sinistre negano totalmente questa visione, e, all’opposto, postulano il dominio di una dittatura della sicurezza dedita alla pratica genocidaria del «migranticidio». L’ipotesi che sostengo è che l’Occidente contemporaneo stia vivendo una schizofrenia politica in cui l’oscillare irrazionalmente tra questi due poli finisce per produrre, per eterogenesi dei fini, un equilibrio forzato e traballante. Ho cercato di rappresentare analiticamente questo processo in vari modi, riferendomi soprattutto al modello teorico della schismogenesi (Bateson 1977), e ho cercato di semplificarlo e renderlo più intellegibile anche attraverso una metafora, suggerendo che

«una volta che la Storia ci ha gettati di fronte all’altro, ci comportiamo alla stregua di una casa di matti: la moglie alla porta invita tutti indistintamente, ospiti e ladri; e non si capisce se lo faccia più per bontà sua o per far torto all’odiato marito, il quale da parte sua sta affacciato alla finestra e punta a tutti il fucile per cacciare indistintamente ospiti e ladri, un po’ per avversione verso chi viene da fuori e un po’ per ricambiare il sentimento della consorte. Così finisce che chi vuole accogliere di più, per evitare che l’anelito verso il “di più” nella chimera dell’accogliere tutti diventi un “troppi” insostenibile, si appoggia implicitamente a chi vuole respingere di più. Così come, in senso opposto e complementare chi vuole accogliere di meno, per evitare che l’anelito verso il “di meno” nella chimera del respingere tutti diventi un “troppo pochi” altrettanto insostenibile, si appoggia implicitamente a chi vuole accogliere di più. In questo modo si produce un equilibrio coatto per eterogenesi di finalità mutuamente autoescludenti. Allora in questa tensione tra opposti si finisce per trovare una mediazione tra apertura e chiusura obtorto collo, come esito derivato di un gioco tra alterità esterna e

alterità interna. Tale bilanciamento coatto produce una conciliazione precaria, intermittente ma durevole, che va a lenire la tensione schismogenetica di fondo, tanto quanto basta per evitare che esploda in una rottura insanabile, definitiva» (Ciccozzi 2023b: 173-174).

Forse la Storia, all'opposto di quanto immagino, rivelerà che ho vari *bias*, ma per ora, almeno per come percepisco il fenomeno, ritengo che in realtà queste due istanze siano compresenti seppure in misure diverse e in una certa alternanza; e, soprattutto, mi pare che l'“accogliamoli tutti” configuri in sostanza un anelito a una dittatura dell'accoglienza, dal momento in cui si impone come imperativo categorico e rappresenta qualsiasi opzione di chiusura all'alterità migrante come atto nazista.

In tal senso il fulcro teoretico del testo che ho scritto riguarda una critica all'impianto argomentativo di Donatella Di Cesare, che avevo già anticipato su *Dialoghi Mediterranei* (Ciccozzi 2021b), e che a questo punto mi pare il caso richiamare. Già dal momento in cui la filosofa identifica la xenofobia e il razzismo dell'epoca postnazista con la pretesa di ritenere «legittimo decidere con chi coabitare» (Di Cesare 2017: 13), l'antirazzismo viene sostanzialmente vincolato all'obbligo universale dell'accoglienza incondizionata. Questo vale a dire che ad essere classificato come nazismo non è più il rifiuto generalizzato dell'altro ma anche qualsiasi rifiuto particolare dell'altro: per non essere razzisti, xenofobi, nazisti non si deve chiudere la porta a nessuno. Tanto più che il “migrante filosofico” delineato in questo discorso è un migrante idealizzato, postulato come diversità che arricchisce e basta, poiché «lo straniero è la chance che riapre la comunità» (ivi: 243), immaginato sempre e solo in positivo, come una sorta di *trickster* anarchico redentore (ivi: 12) che ci libererà dalle catene della sovranità detenuta dallo Stato. Di contro il negativo, l'avversione all'altro è una tara ascrivibile unicamente agli autoctoni residenti, poiché «l'ostilità ha stretto in una morsa l'Europa» (ivi: 109). Pertanto, l'associazione tra migrazioni e terrorismo sarebbe indice unicamente di «fobocrazia» (ivi: 113), di populismo subdolo e infondato, atto solo a coltivare paura, a fomentare odio. Questo configurare un aut-aut per cui o l'apertura all'altro è incondizionata o si è razzisti, esprime nettamente l'essenza dualistico-manichea della xenofilia radicale: l'alterazione di qualsiasi giudizio negativo particolare (sull'eventualità che l'alterità si possa manifestare anche come estraneità ostile) nella forma di un giudizio negativo universale (sicché il notare che nelle migrazioni vi può essere anche qualche aspetto negativo viene stigmatizzato travisandolo nei termini di una discriminazione inaccettabile, generalizzata contro tutti i migranti). Data la delicatezza della questione mi pare il caso di riportare alla lettera quanto ho scritto in merito a questo stigmatizzare qualsiasi chiusura all'altro etichettandola come nazismo:

«in nome della lotta al nazismo nostrano (il noi che rifiuta l'altro e che quindi si manifesta come altro interno da eliminare per il bene dell'umanità), l'accoglienza incondizionata espone al rischio del nazismo esotico (l'altro che rifiuta noi, il suo altro da sé). In questa demonizzazione (nazistizzazione) di qualsiasi istanza di chiusura all'altro e in questa santificazione del migrante (nella rimozione dell'eventualità che l'altro possa essere ostile) a mio avviso sta il limite, l'eccesso di una concettualizzazione che viceversa è in vari punti condivisibile. Tale eccesso opacizza che il nazismo, il fascismo, l'autoritarismo dell'altro si manifestano sotto forma di sentimenti e progetti diffusi in modo sfocato in vari luoghi del mondo. Un nazismo esotico dato da rizomi di odio antioccidentale e razzismo antibianco, pulsioni di dominio emergenti in una stagione in cui il vecchio e cadente imperialismo occidentale pare non accorgersi di essere circondato da imperialismi nascenti. Sarebbe paranoico temere che questi sentimenti e progetti riguardino genericamente tutti i migranti, ma sarebbe altrettanto ingenuo non accorgersi che di essi alcuni migranti sono sostenitori più o meno passivi o addirittura portatori attivi (il tutto anche attraverso pratiche eliminazionistiche di tipo terroristico apertamente dichiarate come tali, che troppo spesso da una prospettiva progressista ci ostiniamo a non inquadrare come espressioni particolari di un progetto implicito generale che non dovrebbe essere sopravvalutato ma nemmeno rimosso). In tal senso affermare che qualsiasi rifiuto dell'altro è un atto fascista, obbligando moralmente in questo modo all'apertura incondizionata, espone al rischio del fascismo dell'altro. E qui va chiarito che criticare il massimalismo di quest'apparato concettuale non vuol dire necessariamente rilegittimare il rifiuto generalizzato dell'altro, quello di matrice fascista. Uscendo dalla trappola manichea del ridurre la divergenza rispetto a un massimalismo al massimalismo ad esso opposto, si capisce che la critica può essere orientata a limitare quel

dovere di accoglienza generalizzato, prevedendo la possibilità circostanziata di rifiutare l'altro particolare che ci rifiuta, ammettendo il diritto di poter sbarrare l'ingresso all'estraneità ostile. Chi rifiuta di accogliere tutti non sta dicendo necessariamente di non accogliere nessuno, può voler dire di non voler accogliere qualcuno. Esplicitando più in dettaglio la questione in termini di logica aristotelica, appare chiaro che, per evitare il rischio paradossale di nazismi di ritorno, l'opposizione al nazismo non dovrebbe riguardare solo la qualità del giudizio (passando da un giudizio negativo a uno positivo) ma anche la quantità del giudizio (passando da un giudizio universale a uno particolare). La proposizione universale negativa di matrice nazista ("nessuno deve essere accettato") dovrebbe essere sostituita non da una universale positiva ("tutti devono essere accettati") ma da una particolare positiva ("qualcuno deve essere accettato"). Questo in quanto il miglior modo per opporsi all'universale negativa dei nazisti non credo che derivi dall'adottare il giudizio contrario al loro giudizio universale negativo (l'universale positiva dell'accettare tutti, tipica dell'immigrazionismo); ma venga dall'adottare il giudizio contraddittorio, ossia la particolare positiva dell'accettare qualcuno, rifiutando di conseguenza qualcun altro. Si tratta semplicemente di comprendere che non sempre il contrario del male assoluto è il bene assoluto» (Ciccozzi 2023: 119-121).

In ultima istanza una simile concezione postula una "dittatura dell'accoglienza" come *conditio sine qua* non per l'antirazzismo: se il nazismo è, in sostanza, una dittatura della residenza (contro l'alterità), un antinazismo che si limita al ribaltamento polare di questo principio si espone alla dittatura dell'accoglienza (contro l'identità). Questo antinazismo che rovescia la pretesa nazista di rifiuto assoluto dell'alterità nei termini di un'apertura incondizionata all'altro non fa altro che mantenere un'assiologia manichea invertendone i poli; così dall'antinazismo si giunge a un nazismo inverso che implica il paradosso di esporre al rischio del nazismo dell'altro. Va notato in merito che se si definisce il razzismo come la pretesa di decidere con chi coabitare, e l'antirazzismo come rinuncia a questa pretesa, allora si espropria il residente di questa pretesa consegnandola al migrante: se nell'ottica sovranista a disporre del luogo è il residente nella sua stanzialità, in quella immigrazionista il luogo è alla mercè dell'erranza del migrante. E, appunto, questo non è antinazismo ma nazismo inverso, dato dal cambiare segno a una relazione che rimane unidirezionale, non negoziata. Agli estremi di questa polarizzazione, se per i sovranisti il migrante non può decidere la coabitazione, per gli immigrazionisti il residente non può decidere la coabitazione.

A questo punto è chiaro che l'unico antinazismo realmente possibile al di fuori di queste implicazioni paradossali è quello che si basa sul riconoscimento reciproco, sulla mediazione tra apertura e chiusura, in funzione della capacità di accogliere con l'offerta di lavoro dignitoso in cambio di lealtà culturale. L'"accogliamoli tutti" non solo non è "di sinistra" in quanto, pur presentandosi come attitudine antifascista, espone al rischio del fascismo esotico: le migrazioni senza politiche del lavoro dignitoso sono di destra, sono neoliberismo. In merito nel volume ho voluto sottolineare che

«L'impressione è che spesso più che nuovi cittadini servano nuovi poveri, disposti ad accettare a ribasso condizioni di lavoro che i vecchi poveri (che iniziano a scarseggiare demograficamente) ora rifiutano per aver incorporato principi democratici che li rendono in qualche modo difettosi rispetto alle esigenze economiche neoliberiste. Riprendendo una terminologia di base del marxismo classico, si può dire che la presenza di un esercito (post)industriale di riserva di disperati, abbassando il costo del lavoro, provvede alla ricostituzione di condizioni di accumulazione primitiva di capitale, controbilanciando così i fattori di caduta tendenziale del saggio di profitto».

Oggi la dittatura dell'accoglienza si manifesta anche come illusione che l'accoglienza sia non solo necessaria ma sufficiente. Invece siamo di fronte al moltiplicarsi di episodi che ci segnalano che l'accoglienza senza integrazione lavorativa e inclusione culturale porta marginalità sociale e contribuisce a produrre estraneità ostile. È proprio in tal senso ho affermato che le migrazioni dovrebbero essere gestite in un'ottica di sostenibilità quantitativa (lavorativa) e qualitativa (culturale) degli approdi. Non dovremmo accogliere chi non riusciamo a far lavorare dignitosamente, e non dovremmo essere indulgenti o ingenui nei confronti di chi è animato da sentimenti di odio antioccidentale. Come pure dobbiamo considerare l'interazione tra questi aspetti: chi sbarca e non

riesce a trovare un lavoro dignitoso sarà più portato a reagire a questa marginalizzazione con un risentimento antioccidentale. In un'ottica di riconoscimento reciproco bisogna poter dare lavoro e poter chiedere lealtà.

Per questo non si può sorvolare sulla necessità di politiche migratorie incentrate sul lavoro, non ci si può illudere di fermarsi alla mera accoglienza intesa come vitto e alloggio liminoide al momento dell'approdo, esperita come una sorta di "erasmus dei poveri" in casa-famiglia, che serve a poco oltre che ad alimentare l'industria della solidarietà e l'economia degli aiuti umanitari che ruota intorno all'accoglienza. Tutto ciò puntualmente scade in una sotterranea sindrome NIMBY ("not in my back yard") data dalla malcelata realtà di un "accogliamoli altrove" che si traduce o nell'impedire la circolazione intra-europea dei migranti (con i famigerati "accordi di Dublino") o, all'opposto, nell'attesa che, una volta finito il welfare dell'accoglienza, i migranti vadano via verso il Nord Europa (sfidando proprio gli accordi di Dublino). Viceversa, troppo spesso chi resterà imboccherà, in mancanza d'altro, la strada di marginalizzazione che porta al bivio della scelta tra lavori servili e attività criminali. In questo modo l'accoglienza senza integrazione e inclusione, senza riconoscimento reciproco tra residenti e migranti, diventa un luogo di contagio dell'estraneità ostile, portando al rischio della moltiplicazione delle *no go zones* permeate dalla sharia, a una banlieueizzazione dell'Europa, a una terzomondizzazione dell'Occidente.

Se le destre sono portate a esagerare allarmisticamente e in senso xenofobico questi rischi generalizzandoli a tutti i migranti e elevandoli a unica realtà sociale prodotta dalle attuali migrazioni, le sinistre reagiscono a tali paranoie proiettando tutto il male sul fascismo nostrano per rimuovere il trauma del fascismo esotico, dato dall'eventualità che la postura del migrante sia improntata a un'estraneità ostile. E lo fanno con il rassicurazionismo xenofilo accomodante degli slogan sulla diversità che arricchisce e basta. Il punto è che chi mette in dubbio il dogma "la diversità è ricchezza" finisce bollato come xenofobo. Se le destre hanno torto a generalizzare in negativo la questione migratoria, la risposta è data da controsteriotipi positivi? Fino a che punto potremo seguire a vivere nel mondo noumenico, rappresentazionale costruito da certe statistiche – finalisticamente orientate e presentate come se fossero "la realtà" – dove i migranti non fanno altro che pagarci le pensioni? dove non esiste nessun nesso tra criminalità e devianza? dove il considerare le migrazioni anche foriere di problemi, notare che a volte i migranti si pongono in termini di estraneità ostile, è solo frutto di "percezioni errate" e pregiudizi razzisti? A me pare che la realtà indichi che le migrazioni si stanno traducendo sempre più spesso in un degrado della qualità della vita nei luoghi d'approdo. Se la pretesa di signoria assoluta nel luogo in cui si risiede è nazismo, l'antinazismo che espropria totalmente i residenti di questa pretesa per consegnarla ai migranti degenera nel paradosso di un nazismo inverso (ed è anche in tal senso che affermo che, se il problema che impedisce all'umanità un abbraccio ecumenico è il fascismo, allora bisogna fare anche attenzione al fascismo altrui). Il punto è che

«i luoghi per mantenersi bene hanno bisogno di essere amati dalle persone che li abitano. Come pure, allo stesso modo, le persone, per vivere bene, hanno bisogno di essere ben volute nei luoghi dove abitano. Un simile rapporto è particolarmente delicato nel caso dei migranti, le persone che nei luoghi sono gli ultimi arrivati; e se nella prima circostanza siamo di fronte alla richiesta assimilazionista di lealtà dei migranti ai luoghi, la seconda si configura come richiesta multiculturalista di apertura dei luoghi ai migranti. Da un lato si tratta del doversi adattare dei migranti ai luoghi d'approdo, dall'altro di dover adattare i luoghi all'approdo dei migranti. Si delinea così una dimensione contrattuale caratterizzata da una dialettica tra accoglienza (delle persone) e appartenenza (ai luoghi); una dialettica che rimanda a una reciprocità come scambio tra lealtà (come rispetto donato al luogo dove si vive, in segno di riconoscimento del suo valore culturale) e possibilità (come dono alla persona che approda nel luogo per abitarlo, in segno di riconoscimento del suo valore umano). Se l'assimilazionismo punta prima di tutto a tutelare i luoghi di approdo dalle diversità contrastive dei migranti, il multiculturalismo punta prima di tutto a tutelare le diversità dei migranti rispetto alle specificità degli orizzonti culturali dei luoghi di approdo» (Ciccozzi 2023b: 141-142).

Oggi i propositi di convivenza, integrazione, inclusione, mescolamento sono sempre più minacciati da un multiculturalismo alla rovescia che, nella realtà dei fatti, si traduce in chiusure e

disconoscimenti reciproci. Quello che sostengo è che si tratterà di prenderne atto, non per configurare irrealistiche, immorali e impossibili chiusure, ma per ridefinire una grammatica dell'apertura che rinunci all'assolutezza per comprendere il valore del limite, solidamente e concretamente basata su criteri di sostenibilità dell'accoglienza e improntata a un'etica del riconoscimento reciproco.

La doppiezza e la dialettica tra il muro e il ponte come tensione costitutiva dell'Occidente

In merito alla tensione tra xenofobia e xenofilia che caratterizza la *weltanschauung* occidentale, è il caso di tornare sulla questione per provare a riassumere il discorso che ho cercato di fare sui momenti topici del percorso storico che ha portato al mutamento paradigmatico da una modernità egemonizzata dal valore del muro (ossia dell'identità, della chiusura, del complesso di superiorità coloniale occidentale) a una postmodernità egemonizzata dal valore del ponte (ossia dell'alterità, dell'apertura, del senso di colpa postcoloniale). Questo spostamento assiologico rimanda a una tensione iniziata cinquecento anni fa, all'alba della modernità, con la scoperta dell'altro implicata dalla conquista dell'America, e l'emergere della spaccatura tra chi riteneva etnocentricamente l'altro inferiore, peggiore di noi e chi lo riteneva umano come noi o superiore a noi in quanto non macchiato dal nostro peccato di superbia. Uno dei punti di rottura più drammatici di questa tensione si è avuto quando l'Occidente ha preso coscienza degli orrori del nazismo e, subito dopo, dei soprusi coloniali. Se l'etica dell'apertura si è affermata come reazione a quel senso di colpa quale cifra della cultura progressista ed è diventata egemonica nello *Zeitgeist* postcoloniale, permane un'inerzia conservatrice verso la chiusura, e questa doppiezza configura una situazione di schismogenesi, di polarizzazione della cultura antropologica in cui queste due istanze contraddittorie sono compresenti a partire da un paradosso morale, un doppio vincolo tra un'etica egualitarista e un'economia che ha bisogno di una strutturazione gerarchica della diversità. Questo in quanto, da sempre e oggi più che mai, quella promessa di eguaglianza (ossia di disponibilità di risorse che consentano il livello di benessere su cui quell'ideale di eguaglianza è implicitamente definito) non è sostenibile per un'umanità di otto miliardi di persone in continua crescita.

Tale doppiezza non è da intendere come una configurazione culturale inevitabilmente nefasta: in essa si manifesta un compromesso per molti versi necessario per quanto contraddittorio che controbilancia riflessivamente istanze che si pensano come mutuamente esclusive, escludenti e autosufficienti ma che non sarebbero sostenibili se si affermassero universalmente o l'una o l'altra, annullando la controparte. Queste istanze sono, appunto, l'anelito all'apertura assoluta e l'anelito alla chiusura assoluta. Esse sono superficialmente contrapposte ma nel divenire storico lavorano, per così dire, come i pedali di una bicicletta: configurano quello che in fisica si chiama "momento di forze", dove vettori formalmente opposti concorrono sostanzialmente a produrre, nella loro alternanza, un moto unitario verso una direzione (in questo caso quella della storicità della società Occidentale). Nella rappresentazione metaforica dell'Occidente che ho prima ripreso, immaginandolo come una "casa di matti", intendevo proprio questo.

Questa tensione è un elemento costitutivo della storicità Occidentale, e si esprime in una doppiezza, una ineludibile compresenza tra chiusura e apertura, tra *immunitas* e *communitas*, tra sfruttamento ed emancipazione, tra dominio e liberazione, tra promessa di emancipazione egualitarista e garanzia di mantenimento di privilegi acquisiti, tra etnocentrismo ed esotismo, tra xenofobia e xenofilia, tra confini e attraversamenti, tra identità e alterità. Tutto questo confluisce in una schismogenesi della cultura antropologica in direzione politica che si manifesta nella polarizzazione tra destra e sinistra, che spesso immaginiamo nella figura del muro contrapposta a quella del ponte. Se il movimento della Storia, forse sostenuto da un anelito umano che cerca di farsi profezia autoadempiente, cerca di andare verso un ecumenismo che è aumento dell'apertura all'altro, abbattimento dei muri e costruzione dei ponti, *communitas*, verso la fine delle opposizioni tra "noi" e "loro", questo processo va compreso nella sua fragile costituzione dialettica. In tal senso, richiamando un monito inascoltato di Alberto Mario Cirese sui rischi di abrogare in toto la civiltà occidentale come atto di contrappasso espiatorio per i peccati coloniali, ho sottolineato che

«sarebbe bello giungere a un futuro in cui certe opposizioni saranno fenomenicamente decostruite, dissolte; ma vivere nel noumenico postulato di questa liquefazione propiziata come se fosse già avvenuta è una forma di incoscienza che serve solo ad opacizzare con poetiche decostruzioniste delle categorie che, fuori da certe idealizzazioni, restano esperite come delle essenze. Un conto è cantare “Imagine” di John Lennon, altro è immaginare già di viverci dentro, prima del tempo (senza contare che, peraltro, l’artista profetizzava un mondo senza religioni tra le pre-condizioni per il suo sogno di pace cosmopolita): bisogna “abbattere i confini”, certo; ma per farlo andrebbero prima create le condizioni culturali ed economiche adatte a tal fine, andrebbero prima diluiti i dislivelli di cultura che i confini spesso non solo sostengono ma seguono. Questo per evitare il rischio di ammazzarci a sassate con le macerie dei muri appena abbattuti. Bisogna abbattere muri e confini, e capire che per farlo bene ci vuole tempo» (ivi: 194).

Questo per dire che se la civiltà è ecumenismo anti-etnocentrico, ampliamento del riconoscimento dell’umanità dal proprio gruppo tribale al globo intero, il cammino da seguire è quello verso l’apertura, verso il riconoscimento dell’umanità dell’altro. Tuttavia, illudersi di essere già arrivati alla meta stigmatizzando come razzismo e nazismo tutte le ragioni della chiusura all’altro, espone al rischio di aperture ingenui; ovvero al rischio di subire la chiusura altrui, il disconoscimento della nostra umanità da parte dell’altro, l’eventualità che il prossimo ci si ponga di fronte con sentimenti di estraneità ostile. Mi pare che oggi, tra una popolazione umana che cresce affamata di risorse e eguaglianza ben oltre la sostenibilità che l’uso tecnologico del pianeta può garantire, le condizioni per pervenire a questo abbraccio ecumenico siano minacciate da vari contagi di odio, che spesso si presentano vestiti nei panni di istanze di liberazione dal dominio; ma che, sia in forma istituzionale sia come emergente pulviscolo rizomatico, altrettanto spesso sottendono volontà di imposizione di domini inversi.

Islam e islamismo

Cusumano nota inoltre la mia insistenza sulla questione della differenza tra Islam e islamismo, e su questo mi pare di capire che siamo più in linea. Tale distinzione è uno dei temi che ho precedentemente discusso proprio su *Dialoghi Mediterranei*, soprattutto a partire dal riferimento all’impianto argomentativo di Bassam Tibi (2012). Il punto è che evitare di confondere queste due realtà rimanda a una duplice necessità rispetto alla questione della percezione della jihad globale. Da un lato bisogna superare la postura progressista rassicurazionistica che rimuove questo rischio in nome di un’islamofilia irenistica che generalizza in positivo tutto ciò che riguarda l’Islam (come corollario del dogma della diversità che arricchisce, e basta). Dall’altro va evitato l’allarmismo conservatore che generalizza in negativo questo rischio, ascrivendolo all’Islam *tout court*, per arrivare all’implicazione islamofobica dell’incompatibilità radicale tra Islam e Occidente (che poi sottende lo stereotipo essenzialmente razzista che vede in ogni musulmano un potenziale terrorista). L’islamismo è un problema che riguarda anche una tensione schismogenetica interna ai Paesi musulmani, basta vedere quanto è divisiva la questione dell’obbligo del velo a partire dal caso iraniano dell’uccisione di Mahsa Amini per capire che, per quanto sofferente in una lotta impari, in molti di quei luoghi c’è un diffuso dissenso rispetto alla sharia (Ciccozzi 2023a). In tal senso nel testo che ho pubblicato mi è parso il caso di sottolineare che spesso l’abuso del termine ‘islamofobia’ per accusare a tappeto di razzismo qualunque approccio critico alla sfera dell’Islam finisce con l’imporre un clima di omertà culturale di cui beneficia proprio il fondamentalismo islamista (che si immunizza in tal modo dalla possibilità di porgli delle critiche).

Poi, per la comprensione di queste dinamiche, seguito a ritenere centrale la distinzione tra le religioni e i loro usi sociali; o meglio tra le religioni intese rispetto al nucleo dei testi sacri e le orbite politiche tracciate dagli usi sociali delle religioni (date dalle interpretazioni di quei nuclei dottrinali). È inutile e dannoso incentrare la discussione sulle religioni a partire da una prospettiva focalizzata solo sui testi sacri: da un punto di vista antropologico culturale ciò che conta non è tanto quanto è scritto nei

testi sacri ma è quello che le persone, i gruppi, le società fanno in nome della religione. L'*agency* riguarda un *background* culturale elaborato sì a partire dai testi sacri, ma in cui è il processo interpretativo e selettivo della culturalizzazione del sacro a determinare la direzione dell'azione sociale, molto più della "materia prima dottrinarica". Sottolineo questo perché purtroppo spesso il dibattito pubblico sui problemi dell'integrazione si sofferma su inutili e dannosi tentativi esegetici rivolti proprio ai testi sacri.

Se riuscissimo a emancipare il dibattito pubblico da rappresentazioni dualistiche, superficiali e fuorvianti del tipo "è tutta colpa dell'Islam" vs "l'Islam non c'entra niente" capiremmo che è negli usi sociali della religione che si gioca una tensione che riguarda le stesse comunità musulmane, in Occidente come nei Paesi della sfera islamica. La stessa vicenda di Saman Abbas – la giovane italo-pakistana vittima di un delitto d'onore maturato in ambito domestico in seguito all'accusa di non essere una buona musulmana – testimonia che la frattura tra laicità, diritti civili e fondamentalismo, sharia, tribalismo avviene su molti piani, fino ad attraversare l'interno delle stesse famiglie musulmane, perennemente in bilico tra mondi apparentemente inconciliabili (Ciccozzi 2021a).

Se nel mondo musulmano la religione gode di una salute nettamente migliore di quanto avviene nell'Occidente, va ricordato che in generale le religioni servono a orientare la prassi, a distinguere, a separare ciò che è consentito da ciò che non lo è, e in questo funzionano un po' come dei coltelli da cucina; poi sono le persone che i coltelli a volte li usano non per tagliare il pane ma per ammazzare il prossimo (perché gli ruba il pane, o per rubarglielo inventando pretestuosamente quest'accusa). Ricorro a questo espediente retorico per dire che le religioni possono essere usate come pretesto per la violenza non tanto per i loro contenuti dottrinari quanto in funzione del fatto che manca il pane (o che aumentano le bocche da sfamare), ovvero come strumenti di affermazione politica (e in questo funzionano bene nella loro capacità di legittimare la violenza sacralizzandola). Come pure va sempre ricordato che, come animali culturali, siamo capaci di ammazzarci anche senza religioni, come il Novecento ha ampiamente dimostrato (dove varie letture sottolineano che il nazionalismo nazi-fascista e l'internazionalismo comunista diventarono sostanzialmente delle religioni laiche, sicché quando sacralizziamo qualsiasi entità ci disponiamo a imbellettare l'assassinio del prossimo per il nostro tornaconto in termini di sacrificio per la gloria di Dio, o di qualsiasi ideale posto al di sopra della Storia). Quando Olivier Roy (2005) sostiene che, più che a una radicalizzazione dell'Islam, siamo di fronte a un'islamizzazione del radicalismo, mi pare che in fondo intenda una cosa simile. E in un mondo in cui le moltitudini musulmane diseredate dalla Storia crescono demograficamente delineando un nuovo sottoproletariato globale, la radicalizzazione della religione può derivare più da una domanda di risentimento sociale che da predisposizioni dottrinarie (che, inoltre, vengono immaginate forzatamente in un determinismo poco plausibile). In tal senso si potrebbe dire che il Medio Oriente non è in rivolta contro l'Occidente perché c'è l'Islam, ma l'Islam si veste da islamismo perché il Medio Oriente è in rivolta contro l'Occidente (per come la vedo è abbastanza plausibile però che si tratti di un rapporto non così unidirezionale ma, in una certa misura, riflessivo, in cui le componenti religiose e quelle politiche si alimentano a vicenda).

Quello che è piuttosto chiaro è che in futuro l'Europa molto plausibilmente dovrà affrontare l'estendersi di nuove fratture culturali; e qui se essa non accetterà di distinguere tra Islam e islamismo, diventando uno dei luoghi in cui si manifesta una tensione tra musulmani moderati e fondamentalisti, si troverà in una trincea di contrapposizione tra civiltà, diventando il luogo di una conflittualità campale tra occidentali e musulmani. Vale a dire che se confondiamo tutti i musulmani con gli islamisti finiremo con il costruirci il nemico che temevamo.

Il punto è che nella questione del fondamentalismo islamista, della jihad globale, si manifesta una delle forme più funeste di fascismo esotico, di estraneità ostile. È in questi casi che la questione migratoria si presenta nitidamente come rischio implicato dal contatto con l'alterità. È lo fa presentandosi nel dramma indirettamente suggerito da Tododov (1984: 303) dato dalla tensione tra «la tentazione di scomparire per meglio servire l'altro» e quella di «assoggettare gli altri a se stessi». Siamo di fronte al doppio vincolo che emerge dal versante negativo, più oscuro e tremendo del contatto, per restare intrappolato nel dilemma che si delinea tra l'uccidere l'altro o essere uccisi

dall'altro. Se da questo dilemma si può uscire solo o con la reciproca evitazione rituale o con il riconoscimento reciproco dell'umanità dell'altro, il problema è che, appunto non vi può essere riconoscimento unilaterale (il riconoscimento unilaterale dell'umanità dell'altro finisce con la sottomissione all'altro che non ricambia tale riconoscimento).

Qui non si può seguitare a guardare la questione solo da un lato per fingere che il muro da abbattere sia solo nel disprezzo dell'altro insito nelle destre xenofobe occidentali: dall'altra parte di quel muro il mondo è variamente punteggiato anche del disprezzo verso il "noi" occidentali che proviene dalla xenofobia dell'altro, da quella parte dell'alterità che divide il mondo tra credenti e infedeli; o che, mossa da un risentimento di matrice postcoloniale, immagina l'Occidente solo come un'entità malvagia e sfruttamentista, rimuove tutto il portato storico di emancipazione dovuto all'Occidente, per avere un pretesto di odio, di vendetta, di predazione. Questo è evidente in un presente dove il jihadismo globale usa sempre di più il risentimento postcoloniale per presentare il suo imperialismo aggressivo finalizzato alla sottomissione dell'Occidente in nome della religione nella forma difensiva della liberazione dall'oppressore coloniale. Non a caso attualmente la polarizzazione tra complesso di superiorità coloniale e senso di colpa postcoloniale, si manifesta in uno scontro tra la tentazione alla conservazione delle pretese di un Occidente conservatore – che seguita ad essere impregnato di un malcelato razzismo sempre più putrefatto di fronte alla Storia – e quelle di un esotismo espiatorio che rovescia il segno di quella disastrosa pretesa gerarchica in una tirannia della penitenza (in cui la poetica postcoloniale della liberazione dall'oppressore finisce con il fare da cavallo di Troia per il jihadismo globale montante).

Qui è il caso di sottolineare che nel testo preciso che se l'Occidente ha il diritto di difendersi dal fascismo esotico rappresentato dal fondamentalismo islamista, questo diritto non riguarda una presunta essenza etnico-culturale, o, men che mai, varie bianchezze da preservare: esso rimanda a un nucleo di valori che possono essere intesi in continuità con i principi dell'umanesimo, e a una concezione giuridico-culturale della persona che si basa sul diritto positivo e non su una concezione teologica e teocratica della vita. Poi, certo, come difendersi dal jihadismo? Con la rimozione? Con quel multiculturalismo taumaturgico, miracolistico, impregnato di un paternalismo trasognante (e tacitamente in odor di proto-evoluzionismo e di razzismo culturalista) che ipotizza che una volta assaggiato il balsamo progressista della civiltà, gli islamisti saranno sedotti dalla laicità e abbandoneranno le loro intenzioni di sottomissione? Con l'equiparazione di tutti i musulmani a terroristi sanguinari? Quello che sostengo è che non confondere tutti i musulmani con gli islamisti è proprio un modo per difendersi dall'islamismo, nella speranza che i musulmani moderati (o meglio quelli che noi chiamiamo "moderati" per intendere che rifiutano la sharia), seguitino a preferire di mettersi dalla parte del diritto positivo e non siano tentati a islamizzarsi come mezzo di rivendicazione politica. Perciò, se è illusorio pensare di ammansire gl'islamisti invitandoli qualche volta al teatro o a fare l'aperitivo, andrebbe compreso che il legame con i musulmani moderati si creerà non di certo cercando di delegittimare moralmente le loro sacre scritture, bensì offrendogli benevolenza, istruzione e lavoro, in cambio di lealtà.

Sul baratro del presente

Nei giorni in cui ho scritto questo articolo l'umanità intera è piombata in un baratro di orrore senza fine, a causa di un'esplosione di violenza assai connessa con il tema che ho trattato. Il 7 ottobre del 2023 il pogrom contro gli ebrei messo in atto da Hamas travestendo di poetiche postcoloniali di liberazione un atto genocidario jihadista, ha affermato – e realizzato di fatto – una condizione secondo la quale i musulmani sarebbero legittimati da Dio a sterminare gli ebrei, gli infedeli, gli occidentali. Non è la prima volta: nell'emica islamista questo è il senso di tanti attentati jihadisti, dall'11 settembre al Bataclan – passando per Barcellona, Londra, Berlino, in una processione di stragi che si allunga sempre di più – fino agli atti puntiformi di singoli lupi solitari che funestano da anni l'Europa. Quello che colpisce nel caso attuale è la proporzione di quanto è avvenuto e la sua connessione profonda con la voragine culturale da cui scaturisce quest'odio tanto antico quanto attuale. Nello specifico si tratta

di un'intenzione antisemita di annientamento che il fondamentalismo islamista va più o meno apertamente predicando da anni (nell'indifferenza prevalente della comunità mondiale che non si è mai resa conto della gravità della cosa), messa in atto non da un gruppo di terroristi separato dalla Palestina (come molti vogliono credere) ma una forza politica che gode di un consenso maggioritario tra la popolazione, di cui rappresenta la volontà preminente (e questo è l'aspetto più inquietante della vicenda, nonché quello che, non a caso, stiamo rimuovendo di più).

D'altro canto, la risposta estrema, feroce di Israele, il bombardamento massiccio di Gaza che sta causando la morte di migliaia di persone e alimentando un'insopportabile scia di dolore collettivo soprattutto nel mondo musulmano ma non solo, finisce nei fatti per somigliare troppo al genocidio che si è appena subito, ad assumere le sembianze di una pericolosa vendetta primordiale che eccede il diritto alla difesa di una nazione che si autodefinisce civile e democratica. In una spirale sacrificale in cui ognuno ritiene di potere incarnare la parte della vittima (e affibbiare quella del carnefice esclusivamente alla controparte), dopo il sangue degli ebrei, il sangue dei palestinesi sta seguitando ad alimentare un vortice di odio e di violenza che minaccia di risucchiare il mondo intero nello scontro di civiltà tra Occidente e Islam; scontro da sempre temuto, e finora a fatica forse più rimandato (per paura di farci i conti) che scongiurato (per capacità di affrontarlo).

In questa immane tragedia basta poi affacciarsi su un media qualsiasi per vedere che, come al solito, ci polarizziamo in opposte tifoserie, da ciascuna parte bardati della propria empatia selettiva rispetto allo spettacolo del dolore mediatico e armati di altrettanto selettive genealogie della legittimità, per apparecchiare rappresentazioni di comodo dove il bene è nettamente separato dal male sia da un lato che dall'altro, così che noi possiamo stare dalla parte che ci siamo scelta. Nella guerra di narrazioni che accompagna quella delle armi, tali posture non fanno altro che occultare il fatto che siamo di fronte a un processo del tipo aggressivo-aggressivo, di schismogenesi simmetrica (Bateson 1977) in cui si assiste a una escalation bilaterale di ostilità che arriva al 1947 e oltre; dove, soprattutto in questo momento, serve a poco stabilire chi ha iniziato per prima e chi ha ragione, se non a riprodurre ed esasperare le due verità già in conflitto.

Così, di fronte a due fazioni in lotta che si accusano reciprocamente di genocidio, le moltitudini occidentali, che si posizionano moralmente intorno a questa tragedia riducendosi a due tifoserie mediatiche pronte a rilanciare tali accuse, rivelano un'impasse culturale data da un duplice eccesso: da un lato la tentazione coloniale malcelata di attaccare l'altro in nome della presunta superiorità della democrazia (l'invasamento che appoggia la distruzione di Hamas senza preoccuparsi delle sue conseguenze genocidarie, e rimuove il problema dell'occupazione); dall'altro l'acquisizione di un impedimento postcoloniale nel difendere le democrazie dagli attacchi dell'imperialismo dell'altro (l'invasamento che esalta il pogrom di Hamas come atto di resistenza e rimuove il fatto che esso è un atto jihadista intenzionalmente genocidario e rivolto non solo contro gli ebrei ma, in senso ampio, contro l'Occidente intero). Ancora una volta ci polarizziamo tra chi pensa che ciò che intendiamo come "civiltà" o "democrazia" ha solo ragioni da difendere e chi pensa che ha invece solo torti da espiare. Soprattutto, l'"Alluvione Al-Aqsa" – questo è il nome dato da Hamas al suo attacco – è un atto che ha suscitato nel mondo un'interpretazione a due facce.

Questo perché esso è, per molti versi, intrinsecamente ambivalente: è sia liberazione, resistenza sia pogrom, genocidio, sia politica sia religione, sia indipendenza sia jihadismo. E se da un punto di vista postcoloniale la jihad globale è un mezzo per la liberazione palestinese, da un punto di vista islamista la liberazione palestinese non è il fine ultimo ma un mezzo della jihad globale contro l'Occidente. Oggi tutte le conquiste civili della «società aperta» (Popper 1973), l'antirazzismo, il proposito dell'eguaglianza del genere umano si trovano più che mai di fronte paradossale popperiano sulla tolleranza, che se illimitata porta alla sua scomparsa: si possono tollerare persone e società che non tollerano che l'umanità intera non si sottometta al loro Dio? Il fatto che queste persone e società spesso lamentino di aver subito torti coloniali è sufficiente a edulcorare la loro richiesta di sottomissione? È per tutti questi motivi che dovrebbe essere chiaro che questo dramma non riguarda solo la questione coloniale, reale ma parziale, anche ammettendo la necessità di fare dei passi indietro, soprattutto riconoscendo lo Stato della Palestina: in esso si consuma un conflitto eterno di reciproci

etnocentrismi che pretendono di derivare una legittimità del legame tra popolo e suolo ciascuno in nome del proprio Dio, dove il Dio esclusivista dei sionisti riserva la salvezza solo agli ebrei e quello conquistatore degli islamisti chiede la sottomissione di tutti i popoli. In merito non possiamo non notare che, a partire dall'innescato dato dall'invasamento religioso, il tutto inizia a somigliare per più di un verso anche a uno scenario di tipo ruandese; a una situazione in cui potremmo finire nel baratro di una globalizzazione dell'odio etnico-culturale, dove l'uccisione dell'altro diventa un'opzione allettante, anche e soprattutto in quanto si rivela propedeutica all'impossessamento della sua terra, delle sue risorse.

Questo è il *worst case scenario*, l'eventualità di rischio peggiore che ci riserva il futuro, ne parlo nell'ultimo capitolo del libro che ho scritto, a partire dalle riflessioni di Jared Diamond (2005), sostenendo che, se non è il caso di farne una paranoia, ci sono vari segnali che indicano che bisogna essere allertati, e non rimuovere tale rischio: l'allarmismo va evitato ma va evitato anche il rassicurazionismo.

Qui occorre ribadire che da un punto di vista islamista quello che è in gioco non riguarda semplicemente la Palestina di Gaza contro Israele. Quello che è in gioco in Terrasanta è la jihad globale, la guerra santa contro gli infedeli, in quanto da quella prospettiva – puramente monoteistica, etnocentrica, fascista – esiste una linea di confine netta che separa la vera umanità, quella musulmana, la sola degna di esistere, dalla subumanità degli infedeli, che vanno messi a morte (se ebrei) o convertiti e sottomessi. Questo imperialismo dell'altro non lo sappiamo riconoscere, sia per paura sia perché si maschera di intenti difensivi di liberazione: la jihad ha imparato ad usare un lessico postcoloniale dove la lotta, la resistenza, la liberazione dall'oppressore coloniale è una mezza verità che nasconde l'altra mezza verità data da intenti aggressivi che nascono da un desiderio di sottomissione dell'Occidente.

Il rischio in questione riguarda anche il contagio jihadista pulviscolare tra i migranti sbarcati in Occidente, la legittimazione religiosa di azioni rizomatiche di violenza contro gli infedeli. In tutto ciò preferiamo spesso muoverci con i paraocchi della *cultural blindness*, che, di fronte alle manifestazioni di odio antioccidentale, di estraneità ostile dei migranti, rimuovono qualsiasi nesso di causalità culturale. Così i segnali di presenza tra i migranti di spore di una volontà genocidaria jihadista vengono ignorati dai media progressisti e raccontati solo dalla stampa di destra [2], così non siamo capaci di riconoscere il micelio che connette intersezionalmente questo clima culturale all'emergere di una violenza quotidiana sempre più connotata etnicamente; in cui – tanto per fare un esempio tra la marea montante di casi simili che la cronaca ci propone da anni – capita di leggere che un migrante marocchino ha accoltellato alla gola un giovane italiano perché questi avrebbe rifiutato la rosa che voleva vendergli [3]. Nel mondo progressista in merito a questi episodi vige da anni un regime emozionale di empatia selettiva: la partecipazione accorata al dolore talvolta sofferto dai migranti corrisponde a una rimozione spietata del dolore talvolta cagionato dai migranti.

Simili episodi sono da interpretare reiteratamente in una profilassi che li depura da qualsiasi connotazione culturale? o testimoniano una diffusione di atti di violenza xenofoba contro il loro straniero – noi occidentali – dove in molti casi sono presenti anche elementi variamente spontanei e irreflessi di violenza jihadista rivolta contro gli infedeli? Per tutto questo dobbiamo capire che c'è una differenza fondamentale tra i musulmani che vogliono convivere con gli occidentali nel rispetto reciproco dei diversi *background* culturali (e nella reciproca consapevolezza che queste diversità non dovrebbero essere pensate fisse come monoliti perennemente separati ma come flussi di valori che possono mutare e mescolarsi) e la parte islamista dei musulmani che considera gli occidentali degli infedeli che al più si possono sopportare, ma che, quando sarà il momento, dovranno essere sottomessi attraverso la conversione o lo sterminio. Si tratta di una parte. È proprio in tal senso che ho insistentemente sottolineato la necessità di non confondere tutti i musulmani con gli islamisti, di non confondere le religioni con i loro usi sociali, di non confondere l'Islam con la sharia. Certi rischi non si scongiurano rimuovendoli; anzi, all'opposto la rimozione li fa lievitare. Perciò essi vanno compresi, va compreso che c'è una guerra tra Occidente e islamisti, che a volte rallenta in un conflitto a bassa intensità, altre si manifesta in modo travolgente, e che per vincerla serve un'alleanza con i musulmani.

Premesso che musulmani sono tra noi e che in futuro aumenteranno, è in tal senso che – riprendendo il nodo individuato da Bassam Tibi, per quanto egli si sia infine orientato più in senso pessimistico rispetto a questa possibilità – va compreso che, se il rifiuto radicale dell’Islam porterà allo scontro di civiltà, l’unico modo per evitare l’islamizzazione dell’Europa (in nome della sharia) è accettare di europeizzare l’Islam (in nome del diritto positivo). Non so dire se sto concludendo con delle pie illusioni, ma di meglio non trovo.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Intendo in merito il termine ‘fascismo’ non tanto nella sua accezione storica quanto in un senso antropologico e più ampio del termine, come un sentimento universalmente diffuso di etnocentrismo (Sumner 1962) tanto attitudinale quanto ideologico fatto di prepotenza, autoritarismo, chiusura culturale, disposizione predatoria rivolta contro l’altro e orientata al dominio. Il tutto anche in riferimento al concetto di «ur-fascismo» (Eco 2016) riguardo alla dimensione sociale, collettiva e al concetto di «personalità autoritaria» (Adorno 1973) riguardo alla dimensione psicologica, individuale. In tal senso il fascismo può essere inteso nei termini di un etnocentrismo che attinge da motivazioni variamente culturali o religiose per caricarsi di ragioni e finalità politiche che lo trasformano in un progetto più o meno esplicito.

[2] Mi riferisco a delle recenti intercettazioni dai contenuti estremi, dichiaratamente in linea con il fascismo islamista espresso in questi anni da organizzazioni come l’ISIS. In queste indagini sono emersi contenuti rivolti ai non musulmani di questo tenore: «oh scimmie e maiali! i monoteisti vi sgozzeranno come le pecore», «frantumeremo le vostre croci», «faremo in modo di far crescere una generazione che ama i campi di battaglia per seguire il percorso dei loro padri: i martiri», «non avremo pace finché non applicheremo la legge di Dio nella sua terra» (<https://www.ilgiornale.it/news/politica/pronta-generazione-martiri-2227561.html>). Qui occorre ripetere: se è paranoico e dannoso immaginare tutti i musulmani mossi da simili sentimenti di odio, è ingenuo e pericoloso non comprendere che tali sentimenti sono significativamente diffusi tra quella parte dei musulmani che è mossa da una volontà di conquista jihadista ispirata al fondamentalismo islamista. È proprio in merito a episodi simili che mi preme far notare che in ambito scientifico umanistico c’è un doppio standard: da un lato una notevole, costante e diffusa attenzione nei confronti della xenofobia-fascismo degli occidentali contro i migranti; dall’altro una pressoché totale disattenzione, omertà, rimozione, negazione riguardo alla xenofobia-fascismo dei migranti contro gli occidentali (che si presenti in forma di generica estraneità ostile o che assuma connotazioni politico-religiose).

[3] https://www.ilmattino.it/primopiano/cronaca/piazza_bologna_lite_rosa_marocchino_uomo_accoltellato_gola-7700699.html.

Riferimenti bibliografici

Adorno, T. et al., 1973, *La personalità autoritaria*, Edizioni di Comunità, Milano.

Bateson, G., 1977, *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

Ciccozzi A., 2021a, “Diversità che non arricchiscono: la questione dell’estraneità ostile nei reati culturalmente motivati”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 51, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/diversita-che-non-arricchiscono-la-questione-dellestraneita-ostile-nei-reati-culturalmente-motivati/>.

Ciccozzi, A., 2021b, “Migrazioni, cittadinanza, polarizzazioni”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 52, novembre, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/migrazioni-cittadinanza-polarizzazioni/>.

Ciccozzi, A., 2023a, “I due lati del velo: sull’opportunità di distinguere l’Islam dall’islamismo”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 59, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/60289/>.

Ciccozzi, A., 2023b, *Muri e ponti. Migrazioni e polarizzazione*, Bari, Edizioni di Pagina.

Cusumano, A., 2023, “Migrazioni, rappresentazioni e polarizzazioni”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 63, settembre, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/migrazioni-rappresentazioni-e-polarizzazioni/>.

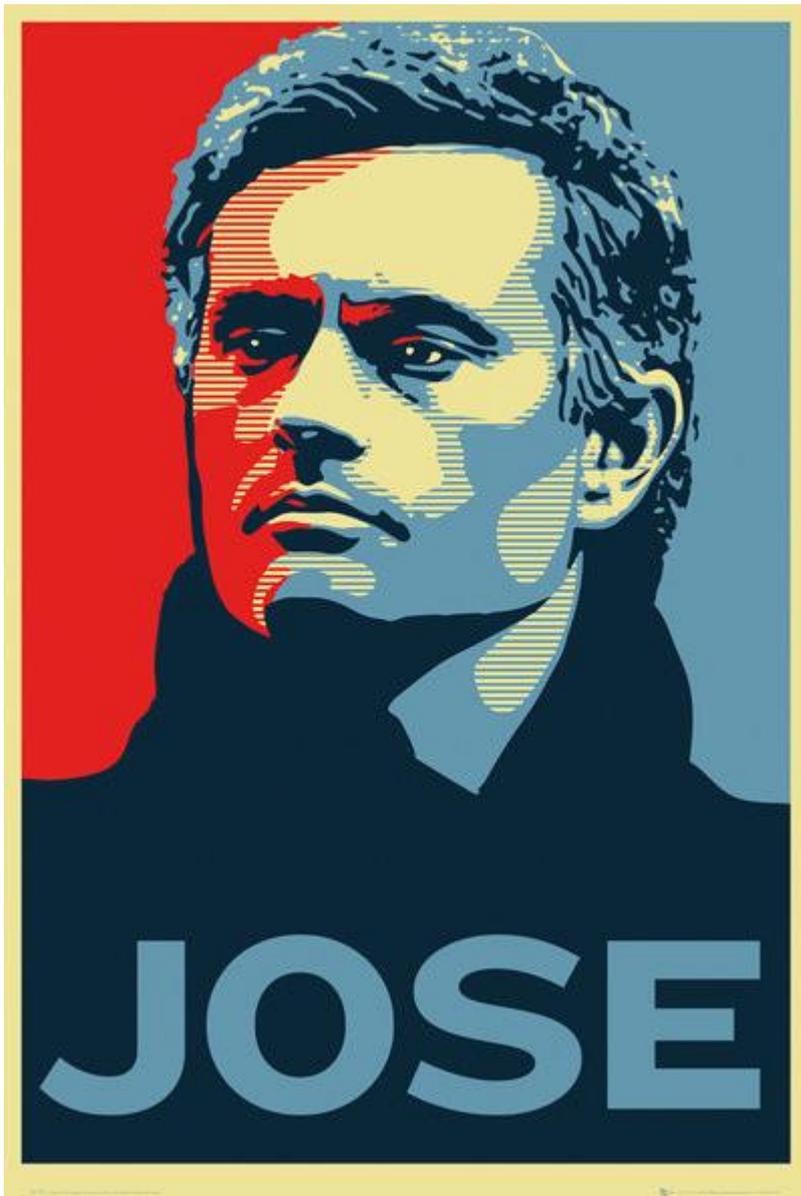
Diamond J., 2005, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Torino, Einaudi.

Di Cesare, D., 2017, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Eco, U., 2016, *Cinque scritti morali*, Milano, Rizzoli.
- Manconi, L., Brinis, V., 2013, *Accogliamoli tutti. Una ragionevole proposta per salvare l'Italia, gli italiani e gli immigrati*, Prefazione di Cécile Kyenge, Milano, Il Saggiatore.
- Popper, K. 1973, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I: *Platone totalitario*, Roma, Armando.
- Roy O., 2005, *Islam alla sfida della laicità. Dalla Francia una guida magistrale contro le isterie xenofobe*, Venezia, Marsilio.
- Sumner W. G., 1962, *Costumi di gruppo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Tibi, B., 2012, *Islamism and Islam*, New Haven and London, Yale University Press.
-

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

José Mourinho o dell'importanza di essere un leader mediocre



di *Fulvio Cozza* [*]

Le ragioni di una fiducia incondizionata

Quando il 4 maggio del 2021 è stato dato l'annuncio dell'arrivo di José Mourinho sulla panchina dell'A.S. Roma, il tifo calcistico giallorosso ha immediatamente proiettato sul tecnico portoghese grandi speranze di gloria, maturando la forte convinzione che finalmente Mourinho avrebbe difeso la squadra e attraverso questa il medesimo popolo romanista.

Tuttavia, dopo oltre due anni alla guida della Roma, al netto della conquista dell'UEFA Conference League 2022 e di una finale di UEFA Europa League 2023 (persa anche a causa di un arbitraggio assai controverso), la squadra giallorossa esprime un gioco piuttosto sterile e vive una fase avara di vittorie e di punti. L'inizio della Serie A 2023/2024 ha registrato il record negativo del campionato della Roma con la peggior partenza degli ultimi decenni, la panchina di Mourinho comincia a scricchiolare persino nella variegata tifoseria romanista che fino ad ora aveva invece concesso al tecnico portoghese un appoggio pressoché incondizionato (negli stadi e sui social media).

A fine settembre 2023, nel momento in cui mi accingo a concludere il presente articolo, la Roma di Mourinho sembra in ripresa dopo una gravissima crisi che ha raggiunto il suo apice nella clamorosa sconfitta per 4 a 1 contro il Genoa (squadra in lotta per non retrocedere in serie B e con un organico decisamente inferiore per valore tecnico ed economico). Mentre sulla stampa si rincorrono voci di esonero e già si fanno i nomi di allenatori di primo piano che potrebbero succedere a Mourinho (Antonio Conte e Hans-Dieter Flick tra gli altri), non sono pochi i tifosi e gli opinionisti che continuano a riporre massima fiducia nell'allenatore portoghese, scagionandolo dalle sue presunte responsabilità e individuano la fonte dei problemi della squadra nelle istituzioni calcistiche, nel mondo della comunicazione, negli arbitri, nella società romanista o tra i singoli calciatori.

In questo articolo, a partire dalla mia personale esperienza di appassionato di calcio, di tifoso (interista) e di abitante di Roma con tante frequentazioni romaniste, nel tentativo di proporre un'interpretazione più generale sul senso della leadership contemporanea, descriverò la figura di José Mourinho, le ragioni del suo appeal sul pubblico e di conseguenza sulla stampa. Al di là dei meriti tecnici che in quanto tifoso interista non posso che riconoscere ad un'autentica leggenda del club milanese, mi sembra che il fatto che Mourinho sia quasi sempre rimasto nei cuori dei tifosi delle squadre che ha allenato, e che egli venga difeso persino quando la sua squadra si trovi nei bassifondi della classifica, faccia emergere un ordine di fenomeni che va oltre gli aspetti calcistici per approdare nel campo della costruzione culturale della leadership.

Difficile qui non pensare alle fondamentali pagine che Max Weber (1922; 2016) ha scritto sul dominio legittimo e che propone una tripartizione – dominio tradizionale, dominio burocratico e dominio carismatico – che dopo più di cento anni presenta ancora preziosi spunti di riflessione. Come è noto, lo studioso tedesco distingue il potere (*Macht*) dal dominio (*Herrschaft*) e individua come cruciale la completa accettazione dei dominati ad essere tali. Il consenso al dominio, cioè l'accettazione delle verità prodotte dal leader, diventa dunque una faccenda di legittimità (*legitime Herrschaft*), che si concretizza seguendo almeno tre direzioni: a) il dominio tradizionale è quello che definisce “dell'eterno ieri”, intendendo con questa espressione sottolineare quanto questo si fondi su una ripetizione di modelli e personalità che appaiono come “esistenti da sempre”; b) vi è poi il dominio burocratico o legale che è reso attivo attraverso il potere delle regole scritte e delle procedure severamente codificate secondo la visione fortemente razionalista di Weber; c) infine vi è il dominio carismatico, il quale si fonda su una caratteristica co-essenzialità alla personalità del leader e per tale ragione risulta essere sia l'idealtipo più refrattario ad una sistematizzazione sia quello più suscettibile delle articolazioni più inaspettate.

Seguendo l'invito dello stesso Weber a non considerare i tipi come essenzializzazioni della realtà, in questo articolo mi focalizzerò su come due sistemi di giustificazione del dominio – tradizionale e soprattutto carismatico – vengono reinterpretati da Mourinho ed altri per attualizzare un concetto di leadership che sicuramente deve essere letto alla luce della globalizzazione ma che può essere rintracciato molto indietro nel tempo, in un quadro culturale fortemente caratterizzato dal valore della guerra e della precognizione.

Proponendo un particolare tipo di giro lungo antropologico nel quale avrà anche un certo peso la mia stessa esperienza di tifoso interista e di estimatore di Mourinho – indimenticabile il suo gesto delle manette in rivolta contro la classe arbitrale e “il potere” in generale – in conclusione confronterò le strategie retoriche di Mourinho e il suo modo di “allenare stampa e tifosi” (frase pregnante sentita in una radio sportiva romana), con quelle di altri leader mostrando i tratti comuni sintetizzabili nel fatto che tali forme di leadership – pur poggiando sui già citati simboli di lunga durata – si auto-attribuiscono una più o meno implicita missione di salvaguardia (*dominio tradizionale*) e lavorano alla coltivazione di una forma di personalità contemporanea che conferisce una peculiare mediocrità al *dominio carismatico*.

Il carisma: marzialità e precognizione

Per parlare di leader e leadership occorre prima di tutto dare conto del significato di queste parole, del loro percorso etimologico e degli usi che ne vengono fatti oggi. Derivato dell'inglese antico *lædan* (“guidare”, “andare avanti”, “marciare alla testa di”, “mostrare il cammino”), il termine ha il suo corrispettivo italiano in “duce” nell’accezione di “conduttore”, “guida”, “scorta” in senso proprio o figurato; la parola leader compare in varie forme in molte lingue germaniche andando sempre e comunque ad indicare un movimento marziale, un cammino pericoloso, un viaggiare, persino un passare nell’oltretomba (etymonline.com, 30/09/23). Si tratta di un’idea di “esperienza in movimento” che mostra grandi similitudini ad un altro termine fondamentale nella concezione occidentale della leadership, ovvero la nozione di regalità indoeuropea poi giunta fino a noi attraverso l’epopea dello Stato-Nazione.

Come mostra Benveniste (2001: 291-296) in relazione alla formazione del termine *rex*, partendo dalla nozione contemporaneamente materiale e morale come quello di *regula*, “lo strumento per tracciare la retta” che fissa la *regola* – dunque l’integrità che si oppone moralmente a ciò che è storto, contorto e non conforme – si ha l’emersione di tanti altri termini che indicano la rettitudine come nel latino *rectus*, nel greco *euthùs*, nel gotico *raihits* e nell’antico persiano *rāsta* che qualifica la “via” nel senso prescrittivo: “non lasciare la retta via”. Il *rex* dei latini e il verbo *regere* devono dunque intendersi come parole che non indicano semplicemente un sovrano politico bensì una personalità che traccia “la linea”, che mostra “la via da seguire” e che incarna ciò che è “retto” poiché è stato già misurato dalla conoscenza mistica del *rex*.

Se dunque nel mondo germanico il *lædan* assume una funzione di guida essenzialmente militare, la leadership del *rex* fa fondamento su una visione che mette l’accento sulla moralità dell’operato e sui poteri magico-cosmogonici del reggente. In buona sostanza, se il leader protegge la truppa o guida l’assalto al nemico, il *rex* conosce o incorpora una verità sull’universo ad altri preclusa.

Lungi dal sottovalutare il peso della storia e della cultura che ha certamente assegnato un valore specifico a tali termini, pur riconoscendo l’esistenza di altre forme di leadership (distributive, impersonali, egualitarie, di lignaggio, etc.), mi sembra importante sottolineare che questi due aspetti sollevati – la marzialità e la precognizione – abbiano avuto un ruolo centrale nella cultura occidentale e dunque nella diffusione su scala planetaria di una specifica idea di potere e di leadership applicata e attualizzata al nazionalismo, al capitalismo, allo sport, etc. Del resto, da Romolo a Re Artù passando per Shakespeare, i Re taumaturghi, il totalitarismo e per molte cariche presidenziali ispirate alla figura del sovrano buono e retto, l’idea che il leader sia un guerriero coraggioso e saggio è assai ricorrente e costantemente attualizzata.

Tutt’altro che difficile poi ritrovare l’aggressività guerresca del *lædan* nell’immaginario dei “capitani d’industria” o nella celebrazione a tinte eroiche della combattività capitalistica del CEO (*Chief Executive Officer*); allo stesso modo non è difficile rintracciare la figura del *rex* “genio illuminato” nella cultura del management, là dove si insiste molto sul concetto di leader che protegge e fa crescere in una dimensione perfettamente contrapposta alle maniere punitive e alla gerarchizzazione verticale del “capo”. Ecco il *rex* che mostra e incarna “la via” con l’autorevolezza dell’esempio.

Dal campo della competizione affaristica a quello della lotta sportiva il passo è breve e non sembra neppure necessario approfondire quanto quest’ultimo ambito abbia un rapporto osmotico con l’immaginario della guerra e con il linguaggio dello Stato-Nazione (Bausinger 2008). Forte di una storia di reciproci prestiti di valori e simboli – la strategia d’attacco, la previsione della tattica avversaria, i guerrieri, il capitano, la bandiera, etc. – il concetto di leader approda nel mondo dello sport e dunque nello specifico campo di calcio, un luogo che senza ironia può essere pensato come istituzionale nella misura in cui sembra incarnare tutta una serie di pratiche e simboli ritenuti fondamentali per l’organizzazione sociale contemporanea e in particolar modo per quelle compagini che perseguono una politica conservatrice, identitaria e nazionalista (l’appartenenza alla maglia, la territorialità della squadra, l’altro come nemico, etc.).

È proprio in questo campo che entra in gioco la figura del leader incarnata da José Mourinho, così come quelle di tanti altri protagonisti dello sport più popolare del pianeta. Seguire la carriera del tecnico portoghese, il suo stile di gioco, il suo caratteristico modo di comunicare nonché

l'attaccamento entusiastico che quasi sempre gli viene riconosciuto da tifosi e stampa, significa infatti seguire un peculiare processo di costruzione della leadership che si sviluppa secondo i caratteri della marzialità e della precognizione e che fonda la sua giustificazione – il suo credito popolare – in una zona tendente all'innovazione carismatica ma con alcuni elementi riconducibili ad una tradizione già strutturata.

Antesignano del “risultatismo”, corrente calcistica che alla bellezza del gioco predilige la concretezza delle vittorie, le squadre allenate da Mourinho si sono sempre caratterizzate per alcuni aspetti molto amati dal pubblico come l'adrenalinico ottenimento della vittoria negli ultimi minuti (con la spettacolare esplosione degli equilibri tattici e dei ruoli dei calciatori) e una parossistica aggressività manifestata nei confronti degli arbitri oltre che degli avversari.

Difficile dunque pronunciare il suo soprannome di “Special One”, osservare il suo “Triplete” interista o la sua prima impresa col Porto – quando conquistò la Champions League con una squadra decisamente inferiore ad altre corazzate europee (Manchester United, Milan e Real Madrid tra le altre) – senza pensare al concetto di carisma (il potere magico che rende straordinario l'individuo) proposto da Max Weber (1922; 2016); così come è difficile non pensare alla sua proverbiale abilità nell'anticipare le mosse degli avversari – in conferenza stampa e sul campo – senza chiamare in causa il potere profetico della precognizione. Il fatto poi che Mourinho si sia spesso distinto per le sue innate qualità motivazionali (“per lui avrei ucciso” ha dichiarato Zlatan Ibrahimovic), l'innesto di tanti calciatori esordienti (“i bambini di Mou”), e il fatto che abbia trasformato la sala stampa da luogo in cui gli allenatori si recano malvolentieri a parte integrante del campo da gioco – luogo nel quale egli “si sacrifica attirando tutta la pressione su di sé”; sono tutti elementi che alimentano l'immagine patriarcale del leader protettivo che guida l'attacco e che accende gli animi, polarizzando la discussione e indicando i nemici da distruggere (dentro o fuori dallo spogliatoio).

Nelle conclusioni affronterò quest'ultimo argomento in maniera più approfondita, nel prossimo paragrafo invece spenderò alcune righe sulla specifica esperienza di Mourinho a Roma nella convinzione che in questo contesto (calcisticamente periferico), l'allenatore portoghese – forse anche contro il suo intento iniziale – sia stato inserito in una cornice fortemente caratterizzata dalla dimensione della tradizione. Come cercherò di mostrare, si tratta di un aspetto assolutamente centrale che ha dato dei frutti di grande interesse per la generale discussione sulla leadership contemporanea.

La tradizione oltre il risultato

A differenza di città come Torino e Milano nelle quali, grazie a squadre come la Juventus, l'Inter e il Milan, si sono concentrati decine di scudetti e coppe, il contesto romano e romanista vanta numeri sensibilmente più contenuti. Come spesso accade nella cosiddetta cultura del “tifo oltranzista”, tale scarsità di titoli ha generato un'esperienza alternativa del calcio basata su un romanismo dalla forte tradizionalità, da un peculiare senso di comunità e da un attaccamento alla “magica Roma” che va “oltre il risultato” (Thomassen e Clough Marinaro 2014; Louis 2019). Non a caso, gli inni ufficiali della Roma, dalla canzone di Lando Fiorini – “se vinci o perdi non cambia niente” – a quella di Conidi – “quante volte in un tuo abbraccio ho preso coraggio” – passando per quella di Venditti – “me fai sentì 'mportante anche se nun conto niente” – ciò che viene messo al centro è sempre la condivisione di un'esperienza collettiva fatta di malinconia e gioia, ma mai di ostentazione della vittoria. È probabilmente questo che rende i pochi successi ottenuti dalla Roma ancora più apprezzabili e leggendari e che soprattutto alimenta una sorta di gusto agrodolce per la condivisione della sconfitta, per la sofferenza (sportiva) e per l'odio (sportivo) verso gli avversari – in particolare quelli che “rubano” le vittorie.

Si tratta di un particolare gusto per “quel che sarebbe potuto succedere” che è attualmente riscontrabile in una sorta di “patrimonializzazione” della Roma dei primi anni Ottanta guidata dal leggendario Nils Liedholm, con un organico fatto di campioni come Falcão, Conti, Pruzzo e il capitano Agostino Di Bartolomei, tragicamente scomparso suicida a dieci anni esatti dalla finale di Coppa Campioni persa in casa contro il Liverpool.

Al di là del ricordo della vittoria dello scudetto 1983/1984 della quale presto ricorrerà il quarantennale, complice anche la coincidenza cronologica con la giovinezza della generazione babyboomer (quella che possiede ancora un ruolo egemonico nella definizione dei valori “buoni da tramandare”), l’adozione dell’iconico “lupetto” anni Ottanta per la maglia della stagione 2023/2024, la nostalgia per l’italianità dello sponsor Barilla contrapposto all’attuale Riyadh Season, così come i richiami alla clamorosa sconfitta nella finale del 1984, sono tutti elementi che formano una grammatica del ricordo giallorosso che paradossalmente mentre assegna grande risalto alla celebrazione del passato, della tradizione e della comunità – con alcuni “innovativi” richiami calcistici all’antica Roma – conferisce minore importanza ai successi contemporanei (Di Pasquale 2018).

Citando le parole di un amico romanista di circa quarant’anni: “impossibile” e “blasfemo” paragonare un successo del presente con uno della Roma del passato. Nelle narrazioni dei tifosi – giovani e anziani – l’epoca d’oro è quella degli anni Ottanta. Dopo quel momento, dunque, vi sarebbe stata un’inesorabile decadenza solo parzialmente riscattata dalla vittoria dello scudetto 2000/2001 e dalla vittoria della Conference League nella stagione 2021/2023. Al tal proposito mi sembra assai significativo che proprio in occasione di quest’ultima vittoria, nel quartiere Testaccio, sia comparso un murales raffigurante l’attuale capitano Pellegrini portato in trionfo sulle spalle del legendario capitano Di Bartolomei; in altre parole, l’ottenimento di una vittoria contemporanea non basta di per sé ma deve essere consacrato dalla tradizione e dal richiamo al passato.

In un clima culturale di questo tipo, quale atteggiamento sembra caratterizzare un allenatore assolutamente egocentrico e carismatico come José Mourinho? Le dichiarazioni dello Special One su questo tema fanno emergere un atteggiamento piuttosto ambiguo. Nella conferenza stampa prima della finale di Europa League del maggio 2023 (match poi perso ai rigori), Mourinho fa riferimento all’attaccamento che ancora avverte nei confronti delle squadre precedentemente allenate:

«Io faccio il massimo e la gente non è stupida. Non è una questione di vincere o perdere, tu puoi vincere o perdere, a volte il bordo tra queste cose è molto sottile. Io penso che la gente nota che tu fai il massimo. Nel caso della Roma è qualcosa che va oltre la vittoria o la finale europea. Io penso che loro sentano che io vesto la maglia e lotto per loro ogni giorno» (traduzione dall’inglese mia).

Dello stesso tenore le medesime dichiarazioni andate in onda su Sky Sport nell’autunno del 2023:

«Quando sono arrivato e ho imparato a conoscere il romanismo, ho imparato a conoscere tutti i loro dubbi, ho imparato a conoscere tutte le loro frustrazioni e ho cercato di entrarci dentro. Mi sono fatto tante domande, cui ho bisogno di rispondere con il tempo. Mi sono affezionato tanto al romanista. Mi piace il romanismo. Mi piace il romanista puro, mi piace il romanista della strada, che va la mattina a Trigoria solo per avere una foto. Mi piace la gente che segue la squadra ovunque. Quando arrivi in due finali europee e prendi la città con te, quando tu piangi di gioia con loro, tu diventi ancora più uno di loro».

Tuttavia, nel settembre 2023, in occasione della disastrosa sconfitta per 4 a 1 contro il Genoa, Mourinho assume un atteggiamento più distaccato dalla “tradizione”, rinunciando anche ad individuare un nemico a cui attribuire la responsabilità dell’accaduto. Seguendo alcune dichiarazioni che non sono piaciute a molti tifosi, con un tono “moscio” e tutt’altro che “mourinhano”, egli sembra accettare la sconfitta senza lottare. Così facendo egli prende le distanze dalle responsabilità della disfatta e contemporaneamente evidenzia la forte distinzione tra la sua personalità di “professionista” e quella di romanista che perde ma non si arrende. Quel che poi sembra essere avvertito come ancora più grave è il fatto che il tecnico portoghese – più o meno inavvertitamente – nel tentativo di giustificare la bontà del suo passato operato finisce per sovrastimare il peso della sua impresa nella tradizione del romanismo contravvenendo al ben noto comandamento che “i giocatori, gli allenatori, i presidenti: tutto passa, la Roma resta”:

«è l'inizio peggiore della mia carriera ma è anche la prima volta che la Roma gioca due finali europee consecutive [...] il mio messaggio [per i tifosi] è semplice: mi conoscono da più di due anni, sanno perfettamente quello che loro significano per me, sanno perfettamente anche il mio profilo come professionista... fa male al cuore, ovviamente per me stesso e per i tifosi, però io sono lo stesso che è andato [per le finali di coppa] a Budapest e a Tirana, sono lo stesso che ho creato con loro un rapporto veramente speciale... questa è la mia natura, domani lavorare e tornare a vincere».

Insomma, quando Mourinho ostenta la portata dei cambiamenti e della sua influenza personale sull'intera storia della Roma egli è visto come una minaccia persino se parla di una vittoria della Roma; dall'altro lato, anche se il tecnico portoghese va incontro a risultati assai deludenti, tutto gli è perdonato dal momento che egli si è battuto come un leone dimostrando di poter esser parte della grande famiglia del romanismo. Citando le parole di una tifosa romanista di prestigio come l'ex presidente Rosella Sensi: «La Roma è di chi soffre, la Roma è di chi sta vicino alla squadra, la Roma è un sentimento che si vive ogni giorno».

Ricorrendo alla chiave di lettura weberiana che sottolineava quanto il carisma fosse costretto a elaborare una struttura tradizionale per sopravvivere – un profeta di successo ha sempre una rete molto organizzata di seguaci/predicatori – si può dire che nel contesto romano il tentativo di Mourinho di “tradizionalizzare” il suo potere carismatico non sembra suscitare grande interesse, specialmente in quel gruppo di romanisti maggiormente attaccati alla tradizione che ho appena menzionato. Si tratta di qualcosa che sembra emergere ancora da un altro passaggio della controversa intervista rilasciata a Sky Sport nell'autunno 2023, quando Mourinho parla del cosiddetto mourinhismo e dell'anti-mourinhismo e – forse inavvertitamente – finisce per mancare di sensibilità nei confronti della tradizione del romanismo:

«a Roma, ci sono entrambe le fazioni. Il mourinhismo lo conoscono le persone che sanno cosa ho fatto. L'anti mourinhismo è cavalcato da gente felice in tutto il tempo in cui la Roma non vinceva una coppa, non aveva alcun tipo di successo europeo. Si divertono in radio e va bene. L'anti mourinhismo vende, il mourinhismo è un modo di stare nella vita più che nel calcio. Lo dico perché trovo gente per strada, in ogni punto del mondo, che si identifica con me e con il mio modo di stare nella vita. Per me, comunque, la partita più importante è sempre la prossima. Il resto è il passato, è storia».

Il succo della questione mi sembra sintetizzabile nel fatto che da un certo punto di vista la “cultura dell'oltre il risultato” non si curi dell'ottenimento di un titolo, quanto, piuttosto, della difesa della tradizione, così come la difesa della tradizione può anche non compiersi sul piano pratico del campo da calcio, ma sicuramente deve avere un'enunciazione retorica e una legittimazione collettiva. Può accadere di perdere, in alcuni casi fa anche bene, ma che non si rimanga in silenzio mentre ciò succede. L'unica sconfitta onorevole è quella che proclama la superiorità morale dei vinti e denuncia la corruzione dei vincitori.

Conclusioni: il rumore dei nemici

All'inizio di questo articolo ho tentato di descrivere il senso della leadership contemporanea a partire da una mappatura del percorso etimologico attraversato da termini fondanti come *lædan* e *rex*: colui che guida la truppa attraverso i pericoli della battaglia e colui che distingue ciò che è retto da ciò che è storto, ciò che è morale da ciò che è immorale, ciò che consacra il gruppo del noi da ciò che testimonia la corruzione degli altri.

Attraverso la figura carismatica di José Mourinho e la sua peculiare esperienza di allenatore dell'A.S. Roma, ho tentato di tracciare le caratteristiche di una contemporanea forma di leadership e come questa si articoli in un panorama fortemente connotato dal rispetto e dalla salvaguardia di una tradizione. Proprio in relazione a questo tema, ho cercato di descrivere un caratteristico “inceppamento” del dominio carismatico di Mourinho verificatosi non a causa di una sconfitta – di

queste ce ne sono state tante e anche assai più umilianti – bensì a causa di un atteggiamento e delle dichiarazioni poco aggressive verso *il nemico* e alquanto irrispettose della tradizione del romanismo. È adesso giunto il momento di indicare quali forme di leadership possono modellare tali processi e lascerò a chi legge valutare se e come questi possono essere rintracciati oltre l'ambito del calcio, nelle pratiche più ricorrenti di molti leader contemporanei.

Tra i numerosi video di TikTok riguardanti il mondo del calcio, il popolare social cinese mostra un particolare trend molto amato dai giovani italiani ma non solo. Il trend si sviluppa su un canovaccio ricorrente fatto di immagini di José Mourinho che si pavoneggia o esulta, affiancate da un testo che, al di là delle variazioni, pone sempre al centro il tema di una conquista assai modesta. Che si tratti di aver trovato una scusa ridicola per saltare un'interrogazione o di aver trovato una frase melensa per un corteggiamento, quel che caratterizza questi video è l'euforica celebrazione di un traguardo tutt'altro che glorioso ottenuto attraverso un'elaboratissima macchinazione e una ingente dissipazione di risorse.

Malgrado il noto egocentrismo di Mourinho, forse anche in ragione della recente scelta di allenare squadre poco blasonate come il Tottenham e la Roma, quello che tali TikTok mi sembra facciano emergere è un'associazione del tecnico portoghese ad una mediocrità che non lo danneggia, tutt'altro, finisce per avvicinarlo all'esperienza più banale delle persone comuni. Forse anche per assecondare questa narrazione di sé, egli stesso si è mostrato mentre festeggiava una vittoria della Roma mangiando una pizza dal cartone e mentre metteva in scena altri comportamenti “mediocri” come, ad esempio, preferire la tuta sportiva al completo elegante o ironizzare sulla qualità dell'organico a sua disposizione.

Naturalmente, la mia definizione di mediocrità non deve essere intesa secondo un'accezione moralistica, bensì interpretata seguendo una chiave di lettura sociologico-analitica: è mediocre ciò che sta nel mezzo, che si trova a uguale distanza tra due limiti estremi e che dunque non è né povero né ricco, né carne né pesce, né unico né comune, né coraggioso né vile, né tradizionale né moderno, né bello né brutto; al contrario del nemico che invece si colloca sempre e solo in uno dei due estremi. Mi sembra che in questo sorta di prototipo dell'uomo comune offerto da Mourinho, capace di incarnare le ansie della classe media (Le Wita 1988; Meloni 2018), si possano individuare numerosi altri leader contemporanei. Figure che abbiamo osservato mentre profetavano grandiose rinascite, difendevano piccole e grandi tradizioni di senso comune o che sembravano lottare per cause assolutamente perse (esponendosi così alle facili critiche/ironie degli avversari); leader che dunque agivano esattamente come delle persone comuni pur disponendo – in quanto leader – di possibilità e risorse assolutamente fuori dal comune.

Sono convinto che il successo e l'apprezzamento di tali comportamenti vadano ricercati nel fatto che la mediocrità può funzionare come eccellente sistema di giustificazione del dominio e di riproduzione dello stesso. Questa, infatti, non chiede al leader di agire con responsabilità per ottenere dei risultati concreti ma postula una comunanza emotiva con i seguaci ed esige la vigorosa denuncia del nemico e della sua immensa e insuperabile immoralità. Se poi si tratta della conservazione di una tradizione – non necessariamente gloriosa – gli attacchi dei nemici offrono la più lampante dimostrazione che gli sforzi del leader non sono paragonabili alla malvagità dei nemici e dei loro piani corrotti. In questo senso il leader contemporaneo mostra di avere bisogno della sconfitta o di mostrare delle debolezze alla stessa maniera in cui egli ha bisogno di dimostrare la sua astuzia e il suo coraggio.

Il carisma di questo genere di leadership non si scopre nella totale distinzione del leader dai suoi seguaci bensì proprio nel fatto che egli mostra delle forti similitudini con questi e dunque – con le “medesime scarse risorse” e le “identiche debolezze” – egli è chiamato a lottare in una guerra impari contro un nemico meglio organizzato. La conseguenza di questo atteggiamento è che l'attaccamento al leader riconosciuto dai seguaci deve essere compatto, incondizionato, al di là del bene e del male, che ribadisca un'irriducibile contrapposizione tra “noi” e gli “altri”, adoperando un senso della critica totalmente minato per scongiurare la possibilità che gli avversari possano avere la meglio nelle sorti della guerra.

Ecco allora una possibile chiave di lettura per la dichiarazione che José Mourinho rilasciò durante un'assai famosa conferenza stampa ai tempi in cui allenava l'Inter: "Oggi ho sentito il rumore dei nemici! Fantastico! Questo mi piace".

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Desidero ringraziare Gaia Santini e Flavio Lorenzoni per le critiche e i suggerimenti che hanno rivolto a questo testo. Naturalmente la responsabilità degli errori è tutta del sottoscritto.

Riferimenti bibliografici

- Bausinger, H., 2008, *La cultura dello sport*, Roma: Armando editore.
Benveniste, É., 2001, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, vol.2, Torino: Einaudi.
Di Pasquale, C., 2018, *Antropologia della Memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna: Il Mulino.
Le Wita, B., 1988., *Nu vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, MSH.
Louis, S., 2019, *Ultras. Gli altri protagonisti del calcio*, Milano: Meltemi.
Meloni, P., 2018, *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*, Roma: Carocci.
Thomassen, B., Clough Marinaro, I. (eds), 2014, *Global Rome: changing faces of the eternal city*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
Weber, M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5 vol. Tübingen: Mohr.
Weber, M., 2016, *Il Leader*, Roma: Castelvecchi.

Sitografia

Etymonline.com: [https://www.etymonline.com/word/leader#:~:text=leader%20\(n.\),see%20lead%20\(v.\)](https://www.etymonline.com/word/leader#:~:text=leader%20(n.),see%20lead%20(v.)).
(30/09/23).

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.

La cosificazione dei migranti e le politiche di criminalizzazione



EPN/Newscom/SIP

di *Luca Di Sciullo* [*]

Forse mai come oggi abbiamo l'impressione che il quadro dei dati illustrati, necessariamente aggiornato all'inizio del 2023, sia già di gran lunga superato, tanto è stato il dinamismo che l'attuale esecutivo, ad appena un anno dal suo insediamento, ha profuso in materia di immigrazione.

In 12 mesi abbiamo visto: la dichiarazione dello stato di emergenza migratoria, la nomina di un commissario all'emergenza, il varo di 6 Decreti legge, la conferma del *memorandum d'intesa* con la Libia e la firma di un nuovo *memorandum* con la Tunisia, la realizzazione di una *Conferenza internazionale su sviluppo e migrazioni*, l'istituzione di un "Comitato interministeriale per la sicurezza della Repubblica" (questa è l'eloquente denominazione scelta per designare la cabina di regia governativa sulle migrazioni), l'emanazione di un decreto flussi e diverse altre disposizioni intermedie, inframmezzate da dichiarazioni alquanto indicative dell'*humus* mentale e del retropensiero che ha ispirato un così spiccato attivismo.

Eppure abbiamo la sensazione che la maggior parte di tutta questa energia cinetica spesa abbia prodotto un avanzamento solo apparente, che assomiglia a quei famosi passi di *breakdance* in cui il ballerino sembra camminare in avanti ma in realtà va all'indietro.

Da qualsiasi prospettiva – sia essa giuridica, culturale, civile o etica – noi guardiamo tutto questo complesso di parole e opere (ché le omissioni hanno caratterizzato piuttosto l'altra parte politica, quando è stata al governo negli ultimi 25 anni) non si fatica a vedere o un triste *deja vu* o una ulteriore, preoccupante regressione.

A distanza di appena 3 mesi l'uno dall'altro, tra gennaio e marzo 2023, due Decreti che hanno sostanzialmente ripristinato, a specchio, rispettivamente il primo e il secondo "Decreto Salvini", usciti nel 2018 e nel 2019, per poi venire in gran parte abrogati nel 2020 dal "Decreto Lamorgese". Quindi,

quasi un cambio normativo all'anno, giocato sul metti, togli, rimetti, in una specie di schizofrenia legislativa che mostra quanto sia ormai strumentalmente ideologizzata l'intera materia delle migrazioni.

È stato del resto un ripristino telecomandato che, con qualche aggravante originale, ha cercato piuttosto goffamente sul piano giuridico (ma anche con molto cinismo sul piano umanitario) di aggirare quei rilievi di incostituzionalità e di infrazione del diritto internazionale che erano stati sollevati nelle versioni originali di 4-5 anni prima.

E così, dopo il maldestro tentativo (giustamente fallito) di spostare la competenza delle domande di protezione internazionale dei migranti sullo Stato di bandiera della nave che ne aveva effettuato il salvataggio (un modo surrettizio, questo, di aggirare il Regolamento di Dublino senza avere il coraggio di affrontarlo nelle sedi istituzionali dell'Unione), abbiamo visto reintrodurre multe, sequestri e fermi alle navi delle organizzazioni umanitarie che, nel salvare vite in mare, non avessero obbedito ai cosiddetti "codici di condotta" stilati dal governo.

Navi prima a turno diffamate come "taxi del mare", o tacciate di favorire l'"immigrazione irregolare" (una espressione sempre più paradossale, visto che – a forza di tagliare, restringere, chiudere e bloccare, da una parte i confini e dall'altra le previsioni del Testo Unico – di canali regolari realisticamente percorribili è da 25 anni che ce ne sono sempre meno, non solo per fare ingresso ma anche per restare in Italia); come pure le ong che sostengono queste navi sono state accusate di essere "colluse con i trafficanti", pur senza mai una sola prova giudiziale a sostegno.

E quest'accusa, l'essere collusi con i trafficanti, è quanto meno bizzarra, quando viene mossa da una classe politica che – come hanno dimostrato varie inchieste giornalistiche – in Libia ha stretto accordi non solo con i due governi in lotta, ma anche con diversi capi clan che il traffico dei migranti lo gestiscono per davvero (e qualcuno di questi, pare, lo hanno anche invitato ufficialmente in Italia).

Ma poi, ancora in maniera dissociata e con una acrobatica distorsione interpretativa del diritto del mare, quelle medesime navi che tutti gli ultimi governi hanno demonizzato e che questo Decreto è tornato, con ogni mezzo, a ostacolare, lo stesso testo di legge ha riconosciuto essere già esse stesse un *place of safety* (un luogo sicuro), equiparandole a dei porti: un'astuzia funzionale al fatto che, dopo aver imposto alle Ong di dirigersi – cito testualmente – "senza ritardi" verso il porto assegnato, poi il diritto di causare ritardi se lo potessero arrogare i decisori politici, prescrivendo loro porti lontani e allungando così la durata del percorso, senza alcuno scrupolo per la sofferenza fisica e psicologica dei migranti salvati.

A dimostrazione che il vero, malcelato intento di quella ingiunzione, come ha rilevato anche il Consiglio d'Europa, era solo di vietare indirettamente salvataggi multipli e di "desertificare" il Mediterraneo, sgombrando il prima possibile, da osservatori indipendenti, quello scenario di morti a catena, le cui responsabilità politiche toccano direttamente l'Italia e l'Unione europea.

Con la beffa finale di averli, in qualche caso, riportati addirittura indietro, in pullman, i migranti fatti scendere in questi porti lontani, esattamente là dove avrebbero dovuto originariamente sbarcare, con ore e chilometri inutili percorsi via mare e via terra (come se non ne avessero già fatti abbastanza prima!). Il tutto per aggravare i costi di rifornimento del carburante consumato inutilmente dalle navi delle Ong e, in mancanza di fondi sufficienti, tenerle – in questo modo subdolo – forzatamente inoperanti.

Poco importa che a causa di questo ottuso e inutile prolungamento del viaggio, e degli stenti e del travaglio che vi sono associati, qualche madre incinta abbia perso in grembo il proprio figlio. Sono "effetti collaterali", dicono i burocrati, ma evidentemente del tutto sopportabili per il legislatore, che al riguardo non ha proferito neppure una parola, in una indifferenza glaciale.

La stessa indifferenza riservata, poche settimane dopo, alle bare di Cutro, dinanzi alle quali la solitudine in cui è stato lasciato il Presidente Mattarella dà la rappresentazione plastica della insensibilità istituzionale di chi, dopo i proclami e il palcoscenico, a un doveroso omaggio alle salme di un disastro nazionale ha preferito non fare tardi alla festa di compleanno privata di un ministro.

Del resto, il Decreto firmato a Cutro è stato perfettamente in linea con questo atteggiamento: al di là della magniloquente sicumera sulla caccia che l'Italia avrebbe scatenato – come nuova polizia

universale – su tutto “l’orbe terracqueo” contro gli scafisti (scaricando quindi la rabbia sull’ultimo anello della filiera, che spesso è solo la penultima vittima, invece che sui trafficanti che la gestiscono per intero e che in Libia, come detto, preferiamo pagare sottobanco), questo Decreto ha nuovamente scarnificato il diritto alla protezione:

- in primo luogo, tornando a restringere i criteri di accesso alla protezione speciale e rendendo, così, il relativo permesso molto più difficile da ottenere, da rinnovare e da convertire, in sfregio dell’art. 10 della Costituzione; il che sta destinando ancora una volta migliaia di titolari o potenziali beneficiari al diniego, e quindi, di fatto, all’ingrossamento della sacca dell’irregolarità nel Paese;

- in secondo luogo, estendendo la procedura accelerata di domanda d’asilo alla frontiera a quanti provengano da Paesi ritenuti “sicuri” (e quindi, prima ancora di istruirne l’esame, già pregiudizialmente considerati dinieghiabili ed espellibili); non prima, però, di aver fatto loro trascorrere, in caso di mancanza di documenti, fino a 4 settimane di detenzione: un particolare, questo, sul quale pochi mesi dopo hanno ben pensato di lucrare, prevedendo una cauzione di circa 5.000 euro per evitare la reclusione (previsione peraltro impraticabile, visto che dovrebbe essere attuata tramite una fidejussione bancaria, che nessun istituto di credito rilascia se non hai i documenti).

Quindi, in sintesi: non solo so a priori che ti espellerò quasi sicuramente, e quindi tagliamo corto con le procedure e risparmiamo sulle pratiche, con buona pace delle garanzie e dei tuoi diritti; ma nel frattempo ti tengo internato, o, in alternativa, speculo sul tuo stato di bisogno.

Non è bastato quindi aver escluso dal Reddito di cittadinanza, attraverso requisiti aggiuntivi illegittimi, il 90% dei 2 milioni di stranieri in condizione di povertà in Italia e, con lo stesso metodo, averne ulteriormente ridotto al lumicino la platea di beneficiari per il nuovo Assegno di inclusione, previsto dal 2024; ma ora il governo ha deciso di impoverire ulteriormente anche quelli che neppure farà entrare nel Paese;

- in terzo luogo, infine, il “Decreto Cutro” ha ancora una volta spezzato in due il sistema di accoglienza, tornando a segregare i richiedenti asilo nei Cas, dove li ha nuovamente privati di servizi complementari fondamentali per la loro integrazione (come l’insegnamento della lingua italiana e il supporto psicologico e legale), per cui essi vi stazionano inerti per mesi, alla mercè di reclutatori e sfruttatori senza scrupoli, mentre dall’altra parte ha ridotto i fondi di mantenimento del SAI (Sistema di Accoglienza Nazionale) e di fatto smantellato l’accoglienza diffusa, che pure era stata un’apprezzata ed efficace buona pratica nazionale.

A tutte queste norme, ne sono poi succedute altre: a parte la dichiarata intenzione di moltiplicare i Centri di permanenza per il rimpatrio, affinché ogni regione ne abbia uno, e di rafforzare gli *hotspot* (piano che mira a imporre un modello “detentivo”, di isolamento e di emarginazione dei richiedenti asilo, in sostituzione di un paradigma inclusivo), abbiamo registrato: l’abolizione dello *ius soli* sportivo per bambini sotto i 14 anni; l’espulsione accelerata per giovani che, pur non accompagnati, dichiarano di essere minorenni e di cui si accerti invece la maggiore età mediante un sistema di rilevazione (da molti ritenuto discutibile) come l’esame antropometrico delle ossa; la possibilità di assegnare i minori con età superiore ai 16 anni a centri di accoglienza per adulti (quindi in condizione di promiscuità!) fino a un massimo di 3 mesi; la cancellazione d’ufficio della domanda d’asilo se si salta l’appuntamento in Polizia per la formalizzazione e l’impossibilità di presentarne una nuova se si è avviata la procedura di espulsione, e così via.

Perfino il tanto decantato allargamento delle quote dei lavoratori stranieri dall’estero, finalmente realizzato, dopo 12 anni di pressoché totale chiusura del principale canale di ingresso dei migranti economici, su disperata richiesta dei datori di lavoro (i quali, soprattutto dopo la crisi pandemica, devono affrontare carenze strutturali di manodopera aggiuntiva in comparti vitali dell’economia nazionale) – ecco, perfino questo allargamento, dicevo, rischia di piegarsi, in misura proporzionalmente più ingigantita, alle stesse dinamiche di precarizzazione dello *status* giuridico dei lavoratori (e di conseguente ricattabilità ed esposizione allo sfruttamento, anche grave), che da 21 anni osserviamo riguardare in modo sistematico gli occupati stranieri, a causa dei meccanismi subordinanti e anacronistici della legge “Bossi-Fini”, se quest’ultima non viene contestualmente riformata. E a questo proposito stupisce l’ostinazione con cui non si intende mettere mano a questa

norma, quasi per religioso ossequio ai rispettivi padri fondatori degli attuali partiti di maggioranza, che le danno il nome, quando persino lo stesso Fini, la scorsa estate, ha riconosciuto pubblicamente che sarebbe il caso di modificarla.

Per non parlare, poi, del trionfalismo con cui il governo ha celebrato la firma del nuovo *memorandum d'intesa* con la Tunisia, ben sapendo di consegnare nelle mani dell'ennesimo autocrate violento, insieme a un'immane fiume di denaro, le leve con cui ricattare l'Italia e l'Unione europea; leve peraltro immediatamente attivate da Saied, che solo fino a pochi giorni prima della firma aveva espulso con la forza, fuori dei confini tunisini, decine di migranti subsahariani, tra cui donne e bambini, abbandonandoli a morire di fame e di sete nel deserto libico (al punto che la stessa polizia libica se ne è mossa qualche volta a pietà, il che è tutto dire); e mutuando anche lui, dal lessico del sovranismo europeo, l'immarcescibile parola d'ordine della "sostituzione etnica", per essere finalmente "alla pari", come la nostra Presidente del Consiglio si è affrettata a sottolineare, aprendo i lavori della *Conferenza sulle migrazioni*.

Come abbiamo visto finora, e come la storia insegna, c'è una violenza più subdola e infida di quella urlata nelle piazze e sdoganata nella politica, appena 5 anni fa, ed è quella normalizzata, strutturale, resa addirittura istituzionale e giuridica, dell'apparato burocratico salito al potere. Le pagine più buie del Novecento ci hanno mostrato che il potere esercitato da burocrati indottrinati è spesso molto più temibile e pericoloso di quello dei loro indottrinanti, perché la violenza, nel momento in cui passa dai singoli alla struttura, si scioglie nell'anonimato e si spersonalizza.

Come anche c'è un odio più sottile e sordido di quello che, ancora fino a un lustro fa, esplose nei comizi e rimbombava nei *talk show*, ed è quello evoluto in una gelida apatia e indifferenza verso la sofferenza e perfino verso la morte altrui.

Che cosa ci è successo? E che cosa vediamo noi, oggi, quando guardiamo o pensiamo a un immigrato? Perché non ci indigniamo più quando sentiamo espressioni come "sbarchi selettivi" o "carichi residuali", che dicono in maniera eloquente la definitiva spersonalizzazione dei migranti, la cancellazione dei loro volti, e che ormai parliamo di loro ragionando solo con misure di peso e di stazza, in termini di tonnellate di carne umana? O quando sentiamo argomentare con incredibile serietà vaneggiamenti come quello di costruire, in mezzo al Mediterraneo, un'isola artificiale in cui segregare tutti i migranti diretti in Europa?

Dobbiamo riconoscere che oggi, al compimento di 50 anni di storia dell'immigrazione in Italia, siamo nella fase terminale di un lungo processo di doppia trasformazione antropologica: quella degli immigrati, degradati da esseri umani a non-persone, e quindi a oggetti; e, in parallelo (ma come rovescio dello stesso processo), quella che riguarda noi, che più cosifichiamo i migranti e più regrediamo, a nostra volta, da esseri umani a branco.

In che cosa mai si risolvono, infatti, i martellanti appelli al nazionalismo da parte dei vari sovranismi d'Europa, compreso il nostro, quando prescindono – come succede oggi – dai patrimoni di cultura e di civiltà giuridica, letteraria, artistica, filosofica che hanno contribuito in secoli a umanizzare i rispettivi popoli, se non in richiami all'unità del branco? E alla violenza che cementa, come tale, ogni branco?

È esattamente in virtù di questa violenza che si è potuta definitivamente compiere, oggi, la cosificazione degli immigrati, per cui fungono da schermo piatto sul quale possiamo finalmente proiettare i nostri istinti di sopraffazione e i nostri deliri di supremazia.

E nell'*escalation* di sentimenti che lungo l'ultimo quarto di secolo – grazie a una demonizzazione quanto più estrema tanto più infondata – ha accompagnato la nostra e la loro metamorfosi, mentre nei primi gradi (ovvero quando si è man mano passati dall'iniziale sospetto, alla diffidenza, e poi alla repulsione, all'inimicizia e ultimamente all'odio) ci si muoveva, tutto sommato, ancora nell'ambito di un razzismo "grezzo", per quanto odioso, che nell'altro vedeva, sì, una "razza" inferiore, ma ancor sempre umana, il passaggio successivo, quello dall'odio "al calor bianco" alla più gelida e insensibile indifferenza, rappresenta una esasperazione del razzismo stesso, il passaggio a un razzismo 2.0 in cui le de-umanizzazione del migrante è approdata, appunto, alla sua definitiva trasformazione in "cosa".

Ed è inutile ricordare che questa “cosificazione” dell’umano ha il suo precedente più prossimo nei campi di deportazione del Novecento, ai quali non è un caso, forse, che con ogni sforzo ci impegniamo a far assomigliare i campi profughi che noi stessi finanziamo lungo le rotte extra-europee, in quanti più Paesi anti-democratici che confinano con l’Unione.

Non è esagerato dire, coerentemente a questa logica, che li vogliamo: o morti, nelle terre di nessuno fuori dell’Unione europea; o segregati e sottomessi, fino a forme di vera e propria neo-schiavitù, dentro l’Italia e dentro l’Europa; oppure – e qui sta il portato più recente di questo razzismo 2.0, l’ultimo passo della loro cosificazione compiuto dall’attuale classe politica – li usiamo come merce di scambio, cioè come moneta comune, sia tra i Paesi dell’Unione europea sia tra l’Unione stessa e i Paesi terzi di transito e di origine.

Diceva Kant, in una massima folgorante, che «ciò che ha valore non ha prezzo e ciò che ha un prezzo non ha valore». Oggi i migranti hanno perso ogni valore perché finalmente hanno un prezzo sui tavoli degli accordi e dei *memorandum*, sui tavoli delle istituzioni comunitarie e su quelli delle Conferenze internazionali; e sono la merce di scambio con petrolio e gas perfino in quell’altrimenti fumoso “piano Mattei” che il governo dice di voler perseguire con l’Africa.

Dobbiamo riconoscere che la comune moneta euro-mediterranea per fare affari e per stringere intese non è l’euro ma sono i migranti stessi. Tutto si paga in migranti: un po’ a me, un po’ a te, se non li vuoi pagameli scambiandoli nell’equivalente in euro... Nello spazio economico europeo un migrante costa, lo abbiamo sentito con una recente revisione del nuovo *Patto europeo su migrazione e asilo*, 22.000 euro: questo è il tasso di cambio valutario nell’Unione europea; ma già in Libia e Tunisia costano molto meno; in mare o lungo le rotte terrestri, poi, non costano nulla.

Dopo mezzo secolo di storia dell’immigrazione in Italia, ci si sarebbe aspettati che ormai fossimo qui a parlare di politiche di integrazione. Ma il tema è stato del tutto rimosso, dall’orizzonte di pensiero prima ancora che dal dibattito pubblico e dall’agenda politica, al punto che l’integrazione è diventata un che di normativamente assente, concettualmente frainteso e operativamente disatteso. Normativamente assente perché l’Italia, sebbene sia ormai un Paese di lunga tradizione migratoria, non si è mai ancora dotata – e pare sia ancora lungi dal farlo – di una pur minima legge sull’integrazione che funga da quadro di riferimento unitario per le Regioni, a cui è stata demandata la materia; concettualmente frainteso, perché quella che chiamiamo oggi “integrazione”, caricandone per intero la responsabilità sui soli immigrati dopo aver fornito loro un rapido *kit* di orientamento e di informazioni spendibili, nei brevi percorsi di accoglienza, è un’idea di integrazione ridotta allo stato larvale; e operativamente disatteso, perché le concrete attività di integrazione sui territori sono lasciate alla buona fantasia del Terzo settore e di altre strutture pubbliche e private, nell’ambito di progetti spot, temporanei per definizione, ma poi resta ancora bloccato il passaggio dalle buone prassi così maturate alle *policy*, cioè alle politiche ordinarie.

Il risultato è che, dopo mezzo secolo, siamo ancora impantanati a disquisire sugli inefficienti meccanismi di ingresso e regole di permanenza regolare dei migranti, che un Paese civile avrebbe dovuto aver già risolto da tempo, se non avesse ideologizzato l’intera materia, facendone un permanente terreno di caccia elettorale.

La vera emergenza non è l’immigrazione in sé, ma la carenza di un impianto normativo serio che la regoli in maniera ragionevole e giusta. Il vero allarme sociale non sono gli stranieri, ma una classe politica astratta dalla realtà e non all’altezza delle sfide epocali connesse alle migrazioni, da almeno un quarto di secolo. Ciò che mette davvero a repentaglio la sicurezza nazionale non sono i profughi che arrivano ai confini, ma è il trattamento disumano che, per legge, riserviamo loro in modo sistematico in tutti gli ambiti più fondamentali della vita, disconoscendone i diritti basilari e rendendo proibitiva la realizzazione dignitosa della loro persona.

E questa classe dirigente, così maestra nel redigere “codici etici” e “codici di condotta” per gli altri (usati però come strumenti di censura) e così brava a impartire lezioni di morale a quanti disperatamente sono costretti a cercare riparo e protezione fuori del proprio Paese (tacciandoli di irresponsabilità e liquidandoli con un lapidario “non devono partire”); questa classe dirigente, dicevo,

evidentemente nel proprio, di codice etico, non contempla la più elementare lezione che ogni buon genitore impartisce ai propri figli, per farli diventare persone leali e cittadini onesti: chiedere scusa.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Intervento al Convegno di presentazione nazionale del Dossier Statistico Immigrazione 2023, Roma 26 ottobre 2023

Luca Di Sciullo, dottorato in filosofia, è attuale presidente del Centro Studi e Ricerche IDOS, dove si è specializzato nell'analisi dei processi di integrazione degli immigrati a livello territoriale. Ha curato, per conto del CNEL, una serie di nove Rapporti sugli *Indici di integrazione degli immigrati in Italia*, di cui ha ideato, messo a punto e consolidato la metodologia di misurazione. Dal 2009 è docente di filosofia presso l'Istituto Filosofico Teologico "San Pietro" di Viterbo, aggregato al Pontificio Ateneo "S. Anselmo" di Roma.

Sul metodo storico-comparativo e la polemica Pettazzoni, Croce, Omodeo



Benedetto Croce e Adolfo Omodeo

di *Sonia Giusti*

In queste brevi note cercheremo di sintetizzare la polemica nata fra lo storico delle religioni, Raffaele Pettazzoni e Benedetto Croce che, nonostante le “infastidite” critiche del filosofo neoidealista, contribuì all’affermazione del metodo storico-comparativo proposto per la storia delle religioni, in Italia.

Raffaele Pettazzoni era spinto verso una concezione universalistica della storia delle religioni, convinto che le religioni, tutte, sia «primitive» che «storiche», non si comprendono se non nel quadro della storia religiosa, nella sua globalità, che non intendeva inserire in una chimerica storia universale delle religioni, ma voleva analizzare nelle concrete situazioni culturalmente determinate e storicamente differenziate. Egli intende la religione come «comportamento fondato sulla fede», specificando anche che gli oggetti della fede sono il suo problema.

Ma la sospettosa diffidenza dei due rappresentanti dello storicismo neoidealistico italiano, Benedetto Croce e Adolfo Omodeo, di fronte al fiorire degli studi religiosi, non si fece attendere e ciò si spiega se pensiamo che in Italia questi studi erano prevalentemente di stampo cattolico-modernista e che, sia pure in odore di eresia, erano condotti, a giudizio del Croce, secondo un approccio più apologetico che scientifico. In questo quadro, tuttavia, rimane da capire una ostilità così pervicacemente protratta nei confronti di uno studioso come il Pettazzoni che, cominciato il suo studio solitario nel settore etnologico, così fuori degli interessi neoidealistici italiani, aveva orientato la sua ricerca secondo istanze storicistiche.

Nella tensione a realizzare il progressivo distacco dell’etnologia dalle sue origini naturalistiche, infatti, egli avvertiva l’esigenza che essa si qualificasse come scienza storica avente ad oggetto l’uomo nella storia e non l’uomo nella natura; il nostro storico delle religioni procedeva nei suoi propositi metodologici e teoretici, sempre più sicuramente, secondo una concezione della storia che non ricalca la contrapposizione dello schema diltheyano (*idiografico-nomotetico*), ma che si

ricomponere nel suo complesso articolarsi fra fatti individuali e fatti plurimi con la costante attenzione a una dinamica culturale che si svolge fra innovazioni e permanenze.

Lo storicismo di Pettazzoni, «tutt'altro che crociano», come precisava Angelo Brelich in *Perché storicismo e quale storicismo* [1], si chiarisce nell'ambito della polemica con Croce e Omodeo alla luce della loro ostinata fermezza contro tutto ciò che potesse lontanamente presentarsi come naturalistica ricostruzione della storia; per contrasto, questo atteggiamento contribuì non poco a fare affilare gli strumenti di una metodologia interamente da costruire o da fondare che, tuttavia, si presenta già impostata fin dal 1913 nelle sue linee epistemologiche essenziali.

Le intenzioni di Croce fermamente volte a negare qualsiasi valore storico alla raccolta filologica pettazzoniana per riconoscerle soltanto un'utilità euristica – e Omodeo era dello stesso avviso – sembrarono a Paolo Toschi, soprattutto, una guerra di principio laico contro il *sacro* elevato ad oggetto di scienza [2], e anche il frutto di una sostanziale incomprensione della portata scientifica e civile dell'operazione culturale di innesto di settori di ricerca, come l'etnologia, esclusi dall'ambito storiografico, oltre al rifiuto di una rivalutazione del sacro considerato non nella sua *esperienza*, ma come problema storico.

Nella nota alla lezione inaugurale che il Pettazzoni tenne ad apertura dell'insegnamento di Storia delle Religioni, nel 1924, Croce attaccò duramente la «cosiddetta» storia delle religioni, alla quale si cercava di dare un contenuto scientifico, e attaccò anche il concetto di universalità di questa scienza. Il suo procedimento di ricerca veniva definito compilatorio nella pretesa «assurda» impresa di contenere un così vasto campo di analisi e nel tentativo – ritenuto ancora più assurdo – di tener distinte filologia e filosofia [3].

Pettazzoni, dal canto suo, ribadiva che la coscienza storico-religiosa, specialmente in Italia, dove «la religione è autorità più che pensiero», si forma proprio sul concetto di universalità della religione che non è un accumulo di curiosità, ma «comparazione che è distinzione, distinzione che è pensiero, pensiero che è coscienza». Per Croce, viceversa, la storia delle religioni andava ricondotta nell'ambito della storia etico-politica e della filosofia, se non voleva ridursi ad una raccolta, sia pure diligente, di curiosità.

Nella recensione che De Martino fece a Pettazzoni, l'autore riprende il concetto della inscindibilità di filologia e storia, critica che gli era stata fatta, a sua volta da Croce, chiedendosi: è mai possibile una etnologia che dia informazioni al pensiero storiografico:

«una che prepara e porge le serie dei fatti etnologici bellamente classificati secondo il tempo lo spazio e la causa, e una che vi imprime al di fuori il segno del pensiero storiografico? E non è in questo potenziamento il carattere di una etnologia storicistica? Non si tratta di 'abbassare' il momento naturalistico ad eurisi nel processo di anamnesi; bensì di approfondire il filologismo in una vasta coscienza storica».

Più tardi, quando i suoi tempi furono maturi per avviare la «fase meridionalistica» della sua ricerca sul campo, sempre sulla questione del metodo egli scrive:

«Per pensare e scrivere una storia occorre il problema e il documento: due condizioni che si determinano e concregono insieme formando l'unità del lavoro storico, effettivo. Senza il documento il problema resta gratuito e impreciso, senza il problema il documento resta inerte» [4].

Questo era il nodo del conflitto, apertosi nel '24 e riconfermato, a quattro anni di distanza da quando, presentando il quadro della situazione degli studi di storia delle religioni in Italia, Croce dichiarava di trovarli «in pieno fiore». Ma i meriti di questa fioritura, che faceva risalire ai primi del '900, erano da attribuirsi non soltanto al movimento modernista, ma soprattutto alla filosofia idealistica.

Questa filosofia, scrive Croce, «non poteva considerare con occhio nemico o straniero tanta parte dell'anima e della storia umana. Per questi vari stimoli, si moltiplicano libri di storia delle religioni, si fondano riviste si creano cattedre; e si formò anche sopra quella materia una speciale filologia». Un tale entusiasmo non deve trarci in inganno. In realtà queste affermazioni non volevano affatto

contraddire quanto aveva scritto nel '24. Croce infatti indicava come esempi di indirizzo da seguire negli studi di storia delle religioni le ricerche di Salvatorelli e, soprattutto, i tre volumi della *Storia delle origini cristiane* di Adolfo Omodeo. In questi lavori si apprezzava la filologia che non veniva considerata, come negli scritti di Pettazzoni, «aggregazione estrinseca di particolari e incidenti», ma sintesi storiografica.

Ovviamente, in questo indirizzo di studi era esclusa la «cosiddetta» scienza delle religioni le cui analisi erano ritenute «di carattere o meramente filologico ed estrinseco, o deterministiche, naturalistiche e sociologiche» [5]. Omodeo si indirizzava contro lo stesso obiettivo: una scienza delle religioni che doveva essere ricondotta nell'ambito della filosofia e della storia, non avendo di per sé oggetto specifico di indagine. A rigore di logica, se la religione non costituisce una originale categoria dello spirito, ma si risolve nella categoria del *logos*, essa è filosofia, quindi la religione, secondo Croce, non è costituita da concetti, ma da miti – che sono concetti *in fieri* – concetti che non hanno ancora raggiunto una «forma critica compiuta, e che permangono in posizione contraddittoria». Nella sistemazione filosofica crociana, mentre l'arte costituisce una delle quattro categorie spirituali, il mito ne è escluso. La religione non è ancora filosofia, rimane fuori della catarsi teoretica, non ha posto nel sistema categoriale dello spirito; essa viene racchiusa nella «vitalità», da Croce definita come «una terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica»[6].

La conclusione metodologica del Croce viene indicata nel rifiuto netto di una storia delle «posizioni contraddittorie»; per Croce «la storia non si fa delle posizioni contraddittorie, ma del principio positivo che è in quelle contraddizioni e vien fuori attraverso quell'involucro» [7]. Le opposizioni di Croce a questo genere di studi, come ricordava Alberto Pincherle nel '54, la sua «quasi ripugnanza e dispettosa avversione», in realtà furono stimolatrici di un pensiero più ricco e profondo [8]. In seguito, comunque, la durezza crociana si ammorbidì; ne fu prova l'incoraggiamento che egli dette alla «Società di Storia delle Religioni» di cui fu anche socio onorario.

Il superamento della impostazione filosofica pettazzoniana, che si radicava nell'ambito dell'evoluzionismo positivista e che certamente fu sollecitato dalla polemica con gli idealisti italiani verso una concezione storicistica, si esprimeva in una originale visione della storia; abbandonando la filosofia della religione proposta dagli evoluzionisti e rifiutando la concezione panlogica della religione, intesa come *philosophia inferior*, Pettazzoni proponeva una concezione integralista della storia della religione la quale era intesa come categoria universale della cultura [9]. Per Croce

«le convenzionali 'storie delle religioni' riescono scarse di interesse, così inconcludenti, e quasi mere raccolte di curiosità, appunto per il falso concetto che le informa della religione come di qualcosa di specifico, che dia luogo a una sua particolare storia, laddove essa, nella sua idea, si identifica con la storia stessa del pensiero e della vita morale del genere umano. Quelle storie parlano ... delle religioni dei Quaccheri, ma tacciono delle religioni dei cartesiani, dei giacobini o dei liberali; e il loro torto non è di parlare della prima, che è la storia di una setta, ma di tacere delle seconde, che abbracciano assai più larga e cospicua parte del genere umano, e di non collocare perciò nella necessaria prospettiva storica né la prima, né le altre»[10].

Queste parole sono scritte per confermare la fede nella ragione che ha avuto i suoi martiri, come Pietro Giannone che morì in carcere dopo 12 anni di reclusione negli Stati del Re di Sardegna, o come il Genovesi, da Croce definito, «personaggio evangelico» dell'evangelo della ragione. La fede nella ragione «nuova religione contemplativa e attiva» era quella di Giannone e del suo *Triregno* che il Croce vede come una macchina bellica contro il potere ecclesiastico.

L'opposizione di Croce al Pettazzoni non si spiega certamente in questi atteggiamenti di carattere storico, che il Pettazzoni condivideva questa concezione della religione che era stata da lui dilatata in senso laico, nel senso che anche per lui, la religione è religione della libertà, tanto è vero che metteva in luce il valore religioso sia dell'opera di Mazzini, sia delle *Lettere dei condannati a morte della Resistenza* [11], intravedendo questa religione della libertà non solo nelle consapevoli forme coltivate

dalle classi dirigenti, ma anche nelle pieghe ombrose della vita religiosa, nelle figure simboliche del pensiero fantastico, vichianamente inteso come *sapere volgare*, volontà cosmicizzante, anelito di libertà espresso nel linguaggio del mito. Pettazzoni non ammetteva una scala di valori in cui la religione occupasse un gradino inferiore rispetto alla filosofia o all'arte, ma ricercava le ragioni umane della religione «mistero ineffabile» sì, ma *da rischiarare* nella sua storicità. Il concetto laico di religione come costruzione di libertà è anche in Pettazzoni che scrive: «Ci sono nella religione degli oscuri fermenti che dalle profondità della coscienza prorompono a volte in atti di sublime eroismo».

Per Pettazzoni il compito della Storia delle religioni consisteva nell'applicare «il pensiero storico all'idea di salvezza», nell'allargare il concetto di religione anziché di restringerlo, per infrangere la esclusività degli studi «sottraendola al suo isolamento metafisico non per profanarla, ma per inserirla nel circolo del pensiero storico e della cultura moderna» [12].

D'altra parte la questione dell'autonomia della Storia delle religioni – come scienza – implicava grossi nodi da sciogliere, che non erano quelli sospettati dal Croce di istituire cattedre, ma quelli teoretici di una distinzione fra popoli civili e popoli *senza storia*, ancora zoologicamente intesi; e questa distinzione si rifletteva nella separazione di due ambiti di ricerca l'uno all'altro chiusi: quello dell'antropologia e quello della mitologia; unificando quei mondi poteva realizzarsi «quella universalità che sola vale a conferire ad uno studio carattere di scienza» [13].

Per Pettazzoni i due mondi – quello antico e quello etnologico – dovevano essere considerati in una unica problematica che è l'umanità religiosa, secondo un unico metodo che è quello storico-comparativo, rompendo i limiti di una indagine circoscritta a popoli appartenenti ad una medesima famiglia linguistica, quale era quella della mitologia comparata proposta da Max Müller e correggendo l'avventatezza di una comparazione antropologica basata sulle ipotesi congetturali di una storia dei «popoli senza storia» morfologicamente rappresentati in un unilineare svolgimento naturalistico. Il metodo, nato comparativo, in entrambi i filoni di ricerca, doveva essere integrato in senso storico, secondo il principio che «ogni *phainomenon* è un *genomenon*», dove *genomenon* è creazione [14].

L'interesse iniziale dell'Omodeo per il cristianesimo delle origini e lo scarto dei suoi successivi oggetti di studio (che sorprende il lettore), la Restaurazione francese e il Risorgimento italiano, si spiegano se ci lasciamo guidare da quel «valore storico» che egli andò ricercando nelle vicende umane – *l'ethos*, la volontà dell'uomo, di essere soggetto di storia - in quelle vicende che più gli sembravano pregnanti e che gli resero insopportabili le analisi della storia amministrativa ed ecclesiastica del cristianesimo che si organizzava in Chiesa. Nel suo saggio *Trentacinque anni di lavoro storico*, Omodeo scriveva: «appresi che il mito non è una forma mentale dei primitivi, ma è intrinseco al pensiero più scaltrito e divenni esperto a valutare l'efficacia dei miti teologici e dei sogni apocalittici». Ma vi è di più: Omodeo implicitamente riconosce il valore autonomo della religione quando scrive: essa «non vive solo di pensiero teologico, ma è connessa con tutte le forme di civiltà, da cui nasce e che da esse si svolgono ... la storia religiosa mi si è trasformata spontaneamente in storia della civiltà e delle idee madri di essa» [15].

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] A. Brelich, *Perché storicismo e quale storicismo*, in «Religioni e civiltà», I, 1972: 7-28.

[2] P. TOSCHI, *Benedetto Croce studioso di letteratura popolare*, in «Lares», XIX, 1953.

[3] B. CROCE, *Recensione a Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, in «La critica», XXIII, fase. V, 1924: 312-313.

[4] E. DE MARTINO, *Recensione a R. Pettazzoni*, in «SMSR», XVII, 1941: 74-76.

[5] I tre volumi cui fa riferimento il Croce sono: *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina, Principato, 1913; *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, Messina, Principato, 1920; *Paolo di Tarso, apostolo delle genti*, Messina, Principato, 1922.

[6] B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1967: 144.

[7] *Ibidem*.

[8] A. PINCHERLE, *Benedetto Croce*, in «Ricerche di storia religiosa», 1954: 238.

[9] M. NOVACZYK, *Filozofia a historia religii we wloszech 1873-1973*, Varsavia 1914; in questo volume cfr. *La filosofia e la storia delle religioni in Italia*, di cui sarebbe auspicabile una traduzione in Italia. L'A. mette in evidenza la concezione della religione come categoria universale della cultura e le riconosce un carattere di cultura specifico in quanto fattore integrale e funzionale del pensiero storico, cfr. dell'opera cit.:260.

[10] B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Laterza, 1924, (nella ed. del '58): 186.

[11] Lo scritto su Mazzini è del '42 e fu pubblicato insieme con quello sulla Resistenza, nel volume *Italia religiosa*, Bari, Laterza, 1952.

[12] R. PETTAZZONI, *Allocuzione finale*, in *Atti del Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*, Firenze, Sansoni, 1956: 34.

[13] R. PETTAZZONI, *Introduzione alla storia della religione greca*, cit. in «SMSR»: 20-33.

14 R. PETTAZZONI, *Religione e Cultura*, in «Il Mondo», n. 28, 12 luglio 1955: 8; anche in *Religione e Società*, Ponte nuovo ed. Bologna, 1966.

[15] A. OMODEO, *Introduzione a Il senso della storia*, Einaudi, Torino, 1970.

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

Realtà e fantasia nella leggenda cristiana del “nobile Saladino”



Saladino

di *Massimo Jevolella*

La magnificazione del nemico: un caso storico più unico che raro

Il fenomeno delle false notizie fa parte della storia umana fin dalla più remota antichità. E non sarebbe nemmeno esagerato affermare che la storia stessa sia stata costruita in buona parte sulla base di clamorose *fake news*, dalla guerra di Troia fino all’invasione dell’Iraq nel 2003, all’elezione di Trump e alla vittoria della Brexit nel 2016. Molto rumore per nulla. Da una menzogna, ossia da un nulla, da un non essere, ecco generarsi come per magia un essere, una realtà. Magari una catastrofe, una svolta epocale, un impero millenario destinato a dissolversi in un ventennio o anche meno. O una strage di innocenti, o lo sterminio di un popolo. Oppure una semplice leggenda, o un enorme castello di

leggende, come nel caso di tutte le infamanti e incredibili storie che si narrarono in Europa sul profeta Muḥammad per molti secoli, fino addirittura all'età dei Lumi ¹.

Ma se la contraffazione della realtà, nel caso di Muḥammad, si può definire implacabile ed estrema, che cosa dovremmo dire allora del fiume di leggende che per altrettanti secoli, in Occidente, sommerse la figura storica del Saladino? Già, perché in questo caso la questione si complica e si presenta nelle forme di una stupefacente anomalia. Saladino, ovvero Ṣalāḥ ad-Dīn (che in arabo vuol dire "Integrità della Religione"), il sultano curdo che nel 1187 aveva distrutto il regno cristiano di Gerusalemme nato dalla prima crociata, doveva naturalmente essere considerato dagli europei come il nuovo Anticristo, l'arcinemico della vera fede, punto e basta. Se un fiume di fango aveva sommerso l'immagine di Maometto, lo stesso destino avrebbe dovuto abbattersi sulla figura del Saladino. Ma le cose non andarono proprio così. E il miglior punto di partenza del nostro racconto non può trovarsi che nelle parole del nostro sommo poeta, l'Alighieri.

In due luoghi dell'opera dantesca s'incontra il Saladino: il quarto trattato del *Convivio*, e il quarto canto dell'*Inferno*. Siamo agli albori del secolo XIV, e il Fiorentino, probabilmente, non ha ancora compiuto i quarant'anni quando, ormai all'inizio del suo doloroso esilio, prende a comporre questi scritti. Partiamo allora dalla *Divina Commedia*. Icastica e folgorante, come tutti ben ricordiamo, è l'apparizione del condottiero musulmano sulla scena quietamente triste del limbo, quello strano non-luogo in cui, segregate all'interno della settuplica cinta di mura di un "nobile castello", le figure spettrali degli «spiriti magni» esclusi dalla cristiana salvezza soffrono sospirando di un "duol senza martiri" ² e solo, in parte, vidi 'l Saladino ³.

Nella sua drammatica mestizia, la scena è di una potenza impressionante. Saladino è solo. Doppia mente segregato, dunque. Appartato fra gli appartati. E chi sono gli altri spiriti magni che vagano a passo lento, "con occhi tardi e gravi", sul bel prato luminoso del castello, parlando tra loro, ogni tanto, "con voci soavi"? Dante non è in grado di nominarli tutti, ma quelli che ricorda sono forse i più abbaglianti tra i personaggi, uomini e donne, che popolano il suo universo culturale; figure della storia e dell'epopea letteraria, della scienza e della filosofia, da Ettore ed Enea a Socrate e Platone, da Lavinia e Lucrezia a Cicerone, Seneca, Euclide, e poi Ippocrate e Galeno, fino ai musulmani Avicenna e Averroè. E tutti costoro se ne stanno in compagnia, tranne uno solo. Tranne il Saladino. Perché lui fu sì un grande, vuol dirci Dante, ma fu anche il distruttore implacabile dei sogni cristiani in Terra Santa. Fu il condottiero che massacrò e umiliò i cavalieri del Tempio nella battaglia di Ḥittīn ⁴.

E in effetti, altro non possiamo dedurre da quel verso lapidario, se non per congettura. Possiamo solo fermarci a costatare l'estremo, quasi timoroso rispetto, che anima il Poeta nei confronti di quel personaggio al tempo stesso triste, sdegnoso e altero. E allora, ecco che in noi nasce naturalmente la curiosità. Vogliamo saperne di più, di quel Saladino, e della conoscenza che Dante aveva di lui. Perché mai lo rispettava? E in quel modo che potrebbe sembrarci perfino esagerato? A questo punto, non rimane che appellarci alle pagine del *Convivio*, per vedere se il Poeta, che in questo caso veste i panni del filosofo, vuole fornirci qui degli elementi più chiari per venire a capo del mistero.

Ma ad attenderci è una sorpresa. Da un lato, la nostra speranza non è affatto delusa: nel *Convivio*, Dante ci offre una chiave preziosa per giustificare l'alta considerazione in cui tiene il Saladino; dall'altro, dire che ci spiazza e che ci lascia stupiti sarebbe ancor poco. A quanto pare, infatti, non è la figura del vittorioso condottiero quello che lo interessa. Non sono le sue virtù guerriere e carismatiche, come il coraggio, l'idealismo, o l'animo clemente dimostrato nei confronti dei suoi nemici. No, niente di tutto questo. Il breve capitolo del *Convivio* in cui Dante evoca il Saladino ⁵ è tutto incentrato su un ben altro argomento: il valore che le *divizie*, ossia le ricchezze materiali, possono avere in rapporto alla qualità di una persona. Strana cosa? Niente affatto, in realtà. Perché l'argomento è non solo uno dei più affascinanti tra quelli che stanno al cuore dell'etica classica, ma è anche uno degli stimoli fondamentali, dei più vivi e brucianti, che muovono l'alta fantasia del Poeta nella sua ansia di fuggire dalla selva oscura del peccato, per correre verso il cielo puro della *nobiltade*, per liberarsi insomma da ciò che di più meschino – l'avidità dei beni materiali, e l'avarizia, che ne è la gemella – inchioda gli esseri umani al fango e alle tenebre della vita terrena ⁶.

Cos'altro vuol dirci infatti, nel primo canto dell'*Inferno*, l'apparizione della squallida lupa, la più terribile delle tre fiere che cercano di ricacciare Dante nel dolore della selva, spaventandolo al punto da fargli perdere la speranza di salvarsi? Questa lupa che, dice il Poeta, inferocita da "rabbiosa fame", nella sua orrenda magrezza sembra carica di tutte le brame di questo mondo, è l'immagine della nostra *stultitia* più profonda. È la nostra ingordigia bestiale e insaziabile, che invece di procurarci la vera ricchezza ci rende sempre più indigenti e miserabili:

*E ha natura sì malvagia e ria,
che mai non empie la bramosa voglia,
e dopo 'l pasto ha più fame che pria*⁷.

E allora Dante nel *Convivio* si chiede: perché mai le *divizie*, che per loro essenza sono vili e imperfette – dal momento che, quantunque ammassate, non possono darci la serenità, ma ci rendono ancora più insoddisfatti – potrebbero conferire all'uomo la *nobilitate*? Ossia: quando mai ciò che è vile e imperfetto potrebbe renderci nobili e perfetti? Ed è ovvia la risposta. E ciò che ne consegue, per logica speculare, è un'altra semplice affermazione, ovvero che l'ignobiltà e la malvagità debbano essere le vere e usuali compagne delle ricchezze materiali. Anche perché, aggiunge Dante con una punta di veleno, è evidente che sono normalmente i malvagi a ottenerle, e non i buoni.

Ma, nella storia, quali esempi illustri ci si offrono di questa bontà? Di questa vera nobiltà? Dante non ha dubbi in proposito, ed è a questo punto che nel suo discorso s'inserisce ancora una volta, come una gemma inaspettata, il nome del Saladino. Non più solo e appartato, stavolta, ma in compagnia di altri personaggi che furono campioni di bontà e di generosità:

E cui non è ancora nel cuore Alessandro per li suoi reali benefici? Cui non è ancora lo buono re di Castella, o il Saladino, o il buono Marchese di Monferrato, o il buono Conte di Tolosa, o Beltramo dal Bornio, o Galasso di Montefeltro? Quando de le loro messioni si fa menzione, certo non solamente quelli che ciò farebbero volentieri, ma quelli prima morire vorrebbero che ciò fare, amore hanno a la memoria di costoro.

Amore, dunque. La memoria di Saladino è degna non solo di rispetto, ma perfino di amore, alla stessa stregua di quella d'un Alessandro Magno, o di un eroe cristiano come quel Corrado, marchese di Monferrato, che combatté valorosamente in Terra Santa proprio contro il Saladino. Dante, che caccia all'inferno Maometto, il fondatore dell'Islàm, è lo stesso uomo che esalta l'eroe più celebre dell'Islàm. Il paradosso è clamoroso, se poi pensiamo alla venerazione che il Poeta manifesterà al termine della *Commedia* per Bernardo di Chiaravalle, il mistico che in un fiammeggiante trattato aveva incitato i "soldati di Cristo" a "uccidere tranquillamente" i nemici musulmani, creando per questo la terribile teoria del "malicidio"⁸. O anche alla beatificazione, nel diciottesimo del *Paradiso*, del "duca Gottifredi", ossia di quel Goffredo di Buglione che nel luglio del 1099, alla guida della prima Crociata, aveva strappato Gerusalemme ai musulmani. E allora è chiaro che la nostra curiosità non può placarsi qui, nemmeno dopo avere inteso i saggi ragionamenti del *Convivio*.

Chi fu dunque realmente il Saladino? E attraverso quali flussi di informazione e di opinione venne formandosi in Europa, in brevissimo tempo dopo la sua morte,⁹ l'immagine del "nobile sultano saraceno, generoso e clemente" che pervenne poi come una leggenda già ben strutturata alle orecchie di Dante?

Sultano per caso

Ci sono uomini, estremamente rari, che il peso del proprio potere non lo fanno sentire agli altri, ma solo a se stessi. Sono quelli che vedono nel potere solo l'aspetto della responsabilità. Saladino fu uno di quei pochi. Ed è soprattutto per questo che nessuno lo vide mai esaltarsi o esultare dopo i suoi successi. Non sappiamo se egli avesse mai letto qualche libro dell'Antico Testamento – la cosa è improbabile – ma di sicuro avrebbe baciato le pagine della cosiddetta *Sapienza di Salomone* (testo

particolarmente caro a Dante!) dove sono enunciate le regole d'oro del buon governo: «Amate la giustizia, voi che governate la terra [...] Ascoltate, o re, e cercate di comprendere; imparate, potenti di tutta la terra. Porgete l'orecchio, voi che dominate le moltitudini e siete orgogliosi per il gran numero dei vostri popoli [...] L'inferiore è meritevole di pietà, ma i potenti saranno esaminati con rigore»¹⁰.

Un episodio su tutti può aiutarci a intuire la natura di quest'uomo straordinario. Avvenne al Cairo alla fine di marzo del 1169, ma prima di evocarlo occorre fare una breve premessa. Non per tracciare un profilo biografico, sia pur sommario, del Saladino – impresa che ci porterebbe lontano dal nostro tema – ma almeno per chiarire un po' le “origini” della sua storia¹¹.

Ben poco si sa dell'infanzia di Saladino. Suo padre si chiamava 'Ayyūb (Giobbe) e aveva ricevuto il titolo onorifico di Nağm ad-Dīn (Stella della Religione); era un avventuriero di stirpe curda, che insieme con il fratello Šīrkūh Asad ad-Dīn (Leone della Religione) aveva lasciato all'inizio del XII secolo la città armena di Dwin per trasferirsi in Mesopotamia al servizio del sultano selgiuchide di Baghdad. Divenuto governatore della città di Takrit – la stessa in cui molti secoli dopo sarebbe nato il famigerato dittatore iracheno Saddam Hussein – 'Ayyūb conobbe la sua vera fortuna verso la fine del 1132, quando grazie a un coraggioso gesto di lealtà si guadagnò l'amicizia del potente atabek di Mossul, 'Imād ad-Dīn Zinkī. 'Ayyūb e suo fratello Šīrkūh passarono allora al servizio di Zinkī. E molto probabilmente 'Ayyūb abitava ancora a Takrit quando, nel 1138, gli nacque un figlio a cui venne dato il nome di Yūsuf (Giuseppe): il futuro Saladino.

Chi sia stata sua madre, e come si chiamasse, è rimasto un mistero. Poeticamente, il grande arabista Francesco Gabrieli la definì: «Un'ignota rimasta avvolta nel malinconico destino d'ombra della donna musulmana»¹². Non sappiamo nemmeno se 'Ayyūb avesse altre mogli; l'unico fatto quasi sicuro è che Yūsuf fu il primo o forse il secondo di sei fratelli.

Qualche mese dopo la nascita di Yūsuf, su incarico di Zinkī, 'Ayyūb si trasferì in Siria con tutta la sua famiglia, per assumere il comando della fortezza di Ba'albek, poco a nord di Damasco. Fu qui che Yūsuf trascorse la sua infanzia, accanto alle rovine dei grandiosi templi di quella che nei primi secoli dell'era cristiana era stata la Heliopolis romana. In quegli anni passati tra i giochi e i primi studi coranici, il figlio di 'Ayyūb dovette certamente dar prova di promettenti qualità, perché nel 1152 lo zio Šīrkūh riuscì a introdurlo ad Aleppo alla corte di Nūr ad-Dīn – noto come Norandino nelle cronache degli europei – il potente condottiero di stirpe turca, che oltre a combattere i cristiani in Terra Santa sognava di riunificare in un solo dominio i sultanati dell'Islām dalla Mesopotamia all'Egitto. Yūsuf e Nūr ad-Dīn divennero presto intimi amici, inseparabili nelle spedizioni militari, nella vita di corte e negli svaghi preferiti a quell'epoca dai potenti: la caccia col falcone e i giochi del polo e degli scacchi.

L'ascesa irresistibile del Saladino sulla scala del potere e del prestigio ebbe inizio da allora, anche se sempre e comunque all'ombra del potente zio Šīrkūh, che egli continuò a servire con impareggiabile fedeltà. E se diciamo “all'ombra” è perché Yūsuf, appunto, non dette mai segni di ambizione personale, ma nel suo impegno di combattente seguì unicamente l'impegno della fede. Fu un “duro e puro”, diremmo oggi. Un idealista, pronto a sacrificare ogni suo interesse personale nel compimento del *ğihād*, ossia nel coranico “sforzo sul sentiero di Dio” (perché questo significa *ğihād* in arabo: “sforzo”, e non “guerra santa” come generalmente si crede).

Passò dunque il tempo, e si giunse al fatidico 1169. Il 18 gennaio di quell'anno, grazie soprattutto a un'abile manovra di Saladino, che portò alla decapitazione del corrotto e traditore Šawar, gran visir del Cairo per conto del califfo Al-'Ādid, lo zio Šīrkūh diventò di fatto il nuovo padrone dell'Egitto. Il diciottenne califfo era solo un simbolo inoffensivo, ben rinchiuso nel suo palazzo dorato che lo teneva lontano dalle leve del potere. E l'indomito generale curdo, promosso al rango di governatore di un grande Paese, poteva abbandonarsi finalmente a un po' di *joie de vivre*, dopo tanti anni passati sui campi di battaglia: dormire in pace in un palazzo regale, permettersi di mangiare e di bere a volontà. E tanto mangiò e tracannò, che la sera del 23 marzo gli si bloccò la digestione, e morì di colpo, lasciando costernati gli egiziani e i siriani, i copti e i musulmani.

Naturalmente si scatenò subito la lotta dei pretendenti alla successione. Ma il califfo Al-‘Ādid, che nonostante la giovane età non era affatto uno sprovveduto, non ebbe esitazioni nel mandare affabilmente a farsi benedire gli emiri egiziani che lo adulavano dalla mattina alla sera. E con gran sorpresa di tutti chiamò il nipote di Šīrkūh – che invece non s’era nemmeno sognato di avanzare la propria candidatura – e senza preamboli gli comunicò che da quel momento il nuovo gran visir dell’Egitto era lui. Non solo, ma lo insignì anche del titolo di Al-Malik an-Nāṣir, Il Re Vittorioso. ‘Ayyūb non era presente alla scena, ma quando venne a sapere che in quell’occasione il volto di suo figlio non s’era illuminato affatto dalla gioia esclamò: «Allah si stupisce di colui che dev’essere trascinato in paradiso con le catene»¹³.

E in effetti è questo l’episodio-chiave per comprendere l’origine della leggenda di Saladino. Sulla scena della storia vediamo affacciarsi un uomo che non si agita per realizzare il suo interesse personale. Non è assetato di potere, e non mira nemmeno alle ricchezze materiali. Egli è coraggioso, è sincero, è fedele, ma, al di là di tutto questo, egli è anche frugale, generoso e magnanimo, e sono proprio queste ultime le virtù che impressionano i biografi che hanno la fortuna di conoscerlo a fondo personalmente. Leggiamo, per esempio, solo alcune delle righe che Bahā ad-dīn dedica a questo argomento¹⁴:

Il Profeta ha detto: «Quando l’uomo generoso inciampa, Iddio lo prende per la mano», e così più tradizioni canoniche parlano della generosità. Quella del Saladino era troppo manifesta per esser qui registrata, e troppo famosa per farsene qui menzione: mi sono qui limitato a un cenno complessivo. Egli insomma ebbe i domini che ebbe, e morì senza che si ritrovasse d’argento nel suo tesoro altro che quarantasette dramme nasirite, e d’oro un sol pezzo di Tiro. Egli soleva donare intere province [...] Donava in tempo di ristrettezze come in tempo di larghezza, e i suoi tesoriери gli tenevano nascosta qualche riserva di denaro, per timore di qualche spesa d’emergenza che sopravvenisse, ben sapendo che ove egli ne avesse saputa l’esistenza l’avrebbe spesa.

L’ho udito io dire nel corso di una conversazione: «Potrebbe esserci qualcuno che guarda al denaro come si guarda alla polvere della strada», col che sembrava alludere a se stesso. Donava al di là di ciò che il postulante stesso sperava, né mai l’ho sentito dire «Abbiamo donato al tal dei tali»; e largiva gran doni, facendo al donato così lieto viso come chi non gli avesse dato un bel nulla [...] Tu, Signore, gli ispirasti la generosità, tu il più generoso dei generosi.

Tutta la vita di Saladino si svolse poi nel solco di quell’alba luminosa. Passati alcuni anni da quel 1169 – morti Al-‘Ādid e il sultano di Siria Nūr ad-Dīn – il gran visir divenne sultano di Siria e d’Egitto: il sovrano più potente dell’Islām. Sbaragliò i cavalieri crociati nella battaglia di Ḥittīn. Riconquistò Gerusalemme, ma senza compiere massacri, senza cercare vendette. Al contrario, si prodigò per favorire il riscatto dei ventimila poveri che vivevano nella città, mentre i cristiani ricchi, e lo stesso patriarca Eraclio che possedeva grandi beni e oggetti preziosi, si mettevano in salvo vergognosamente senza versare un solo denaro per aiutarli. Tenne testa alla furia di Riccardo Cuor di Leone e degli altri potenti d’Europa accorsi in Terra Santa per liberare di nuovo il Santo Sepolcro. Mantenne sempre la parola data. Protesse i poveri e gli indifesi, perdonò i nemici ma fu spietato verso coloro che giudicava arroganti, fanatici e traditori dei patti. Morì il mattino del mercoledì 4 marzo 1193, all’età di cinquantacinque anni, lasciando un tesoro privato così esiguo, che non bastò nemmeno per sostenere le spese dei suoi funerali. Hamilton Gibb riferisce: «Uno di quelli che lo conobbero disse: “Fu questo il solo esempio della morte di un re pianto sinceramente dal popolo”»¹⁵.

In breve, furono questi gli elementi biografici che immediatamente generarono nel mondo la fama e la leggenda di Saladino. Eppure, e con una punta di non lieve sorpresa, dobbiamo innanzi tutto notare che nel mondo islamico la figura di Saladino ha lasciato per almeno sette secoli – cioè fino alla riscoperta della sua figura nella seconda metà del Novecento – una traccia piuttosto insignificante. Francesco Gabrieli scriveva a tal proposito nella sua *Letteratura araba*: «Un personaggio che ha lasciato profonda impronta nella memoria degli egiziani è il sultano mamelucco Baibars, che regnò fra il 1260 e il 1277, turco e circasso di origine, ma legato alla storia dell’Egitto medievale da eventi memorabili come lo stornamento della minaccia mongola, e la quasi totale espulsione dei crociati

dalla Siria. Il valoroso e temuto sultano dagli occhi azzurri, campione della fede, edificatore e restauratore di monumenti, ferreo dominatore della sua irrequieta aristocrazia feudale, ha preso nella fantasia popolare delle generazioni orientali quel posto che in Occidente ha avuto il Saladino, la cui figura ha lasciato invece in questa narrativa orientale lievissime tracce»¹⁶. Ben a dispetto, aggiungeremmo noi, del meraviglioso ritratto che di lui fu lasciato dagli storici arabi, come si è visto poc'anzi nell'esempio di Bahā ad-dīn.

E il demonio si vestì da cavaliere

Perché avvenne questo strano fenomeno? La ragione non è poi così misteriosa. Tutto ebbe inizio, in modo particolare, dopo la riconquista di Gerusalemme da parte di Saladino nell'ottobre del 1187. L'estrema generosità dimostrata allora dal figlio di 'Ayyūb e da suo fratello Al-'Ādil nei confronti dei prigionieri destò una profonda e indelebile impressione nei Franchi del Vicino Oriente. Anche perché, come osserva Geoffrey Regan, l'esempio offerto allora dal sultano si riverberò in modo straordinario sugli uomini del suo esercito: «Ancora una volta, gli storici cristiani non poterono fare a meno di rilevare il contrasto esistente fra la gentilezza dei vincitori e l'insensibilità degli occidentali. Veniamo così a sapere che, mossi a compassione dalle sofferenze dei nemici, i soldati musulmani cedettero i loro cavalli ai profughi più anziani e presero i bambini fra le braccia o li sistemarono sulle loro selle»¹⁷.

E tuttavia questo non bastò, all'inizio, per trasferire dall'Oriente all'Occidente l'immagine del sultano generoso e clemente. L'odio religioso e il bruciore delle sconfitte non lo permisero. E fu così che, in quello stesso periodo, come ha rilevato Norman Daniel: «La propaganda in Europa a favore della causa cristiana batté continuamente il tasto della distruzione di chiese e di croci, mentre nel Levante ricordarono che la povera gente della Città Santa venne risparmiata a opera di Saladino e del suo fratello Al-'Ādil»¹⁸.

Questa divaricazione di giudizio tra i cristiani del Levante e quelli europei venne poi accentuandosi con l'opera di propaganda anti-islamica lanciata da Corrado del Monferrato, con la predicazione ecclesiastica della Terza crociata e con l'arrivo in Palestina di Riccardo Cuor di Leone, il nuovo Goffredo di Buglione che divenne immediatamente, nella fantasia popolare degli europei e soprattutto degli inglesi, l'antagonista glorioso del Saladino e il campione indiscusso della fede cristiana. La verità storica sul comportamento di Riccardo in Palestina venne in buona parte cancellata nella memoria dei cristiani; sopravvisse invece, eccome, in quella dei musulmani, a tal punto da far loro identificare Riccardo con l'emblema stesso della malvagità, o come l'orco delle fiabe che si raccontavano ai bambini¹⁹. «Il 9 ottobre del 1192», scrive il Bréhier, «Riccardo s'imbarcava per l'Europa: il terrore ch'egli aveva ispirato ai saraceni doveva rivivere a lungo, in seguito, nelle canzoni popolari e, per calmare i bambini irrequieti, bastava che le madri li minacciassero di far venire il re Riccardo»²⁰.

La fama di Saladino, anche se con valenza negativa, s'era dunque già diffusa enormemente in Europa dopo la battaglia di Hittīn e dopo la caduta di Gerusalemme. E assieme alla fama, com'è naturale, avevano cominciato a formarsi le leggende. E ovviamente anche le calunnie, che, come già era avvenuto per la leggenda di Maometto, quando cominciarono a fioccare diventarono ben presto delle valanghe di fango. Si raccontava, in sostanza, che il "gran Soldano di Babilonia" – cioè il sultano del Cairo, città che all'epoca si soleva appellare così, con estensione all'Egitto e al Levante islamico in generale – era sì un condottiero pressoché invincibile, ma soprattutto un maestro di malefatte e di crudeltà, che s'era impadronito del potere in Egitto e in Siria uccidendo prima il gran visir Šawar, poi il califfo fatimita Al-'Ādid, e infine lo stesso Norandino.

I particolari salienti di questo ciclo di leggende ostili al "gran Soldano di Babilonia", compiutamente espresse nell'anonimo *Carmen de Saladino* della fine del XII secolo, si possono leggere nel fondamentale saggio di Gaston Paris *La légende de Saladin*, pubblicato a Parigi nel 1896²¹. Tra le varie curiosità, si apprende per esempio che all'inizio della sua carriera, quando viveva a Damasco

alla corte di Norandino, il figlio di ‘Ayyūb non sarebbe stato un guerriero, ma il capo dei lenoni della città.

Non mi soffermerò qui troppo a lungo sulla montagna di fesserie di lega più o meno bassa prodotte in quell’epoca dalla pubblicitaria diffamatoria, oggi diremmo “islamofoba”, che cercò di demolire in Europa l’immagine del Saladino. Al *Carmen de Saladino* si associò in quest’impresa – destinata al fallimento, come subito vedremo – almeno un altro livoroso libello satirico, stavolta in lingua volgare, la *Chronique d’Ernoul*, falsamente attribuita a quell’Ernoul che fu scudiero del celebre cavaliere crociato Baliano di Ibelin, e a quanto pare presente accanto a lui nella disastrosa battaglia di Ḥittīn. Molto più tardi, addirittura nel XV secolo, queste panzane stucchevoli furono riprese in un altro romanzo francese, il *Jean d’Avesnes*. Ma, come avverte Gaston Paris nel suo saggio, queste opere di scadente qualità letteraria furono in pratica le sole che tentarono di lanciare in Occidente un’immagine deplorabile e demoniaca del Saladino.

Solo, a me pare interessante aggiungere qui una nota su un’opera e su un autore che il Paris non cita nella sua rassegna saladiniana. Credo sia importante, perché questo ci porta in Inghilterra, ed esattamente negli anni in cui avvenivano in Oriente i trionfi del Saladino. È qui che lo scrittore gallese Walter Map, attivo presso la corte di Enrico II Plantageneto e di Eleonora d’Aquitania, nonché ecclesiastico di notevole importanza – giunse a ricoprire cariche come quella di arcidiacono di Oxford – nel suo zibaldone dal titolo *De nugis curialium* (*Bagattelle dei cortigiani*), si esprimeva così riguardo a Saladino e alla sua conquista di Gerusalemme:

«Infatti nello stesso anno di disgrazia – il 1187 – si riferisce conquistata e sottomessa per ordine di Saladino, capo dei miscredenti (*a Saladino principe paganorum*) la Città Santa di Gerusalemme, che è devastata da un flagello più terribile di quello che Geremia deplorò nelle *Lamentazioni*, quando piangendo disse: “I suoi sacerdoti sono gementi, le sue vergini afflitte”. In essa però i sacerdoti non gemono, le vergini non sono afflitte, perché non ci sono. Tito, vendicatore – benché non ne fosse consapevole – delle ingiurie arrecate a Dio, ridusse quel popolo ai minimi termini; ma costui lo ha annientato completamente fino alle radici, cancellando del tutto lì ogni traccia di cristiani».

Non contento poi di avere stravolto in questo modo la verità dei fatti, e costretto a dare spiegazione della generosità, ormai nota al mondo intero, mostrata da Saladino verso i prigionieri, Map aveva il coraggio di argomentare l’episodio con queste parole: «Il sepolcro e la croce di Dio sono preda dei cani, la cui fame si è tanto domata e saziata del sangue dei martiri, che hanno ammesso il riscatto per diverse persone, non tanto per cupidigia di denaro o per mancanza di cattiveria, quanto per il diminuito impeto della loro rabbia, ormai priva di mordente ed estenuata»²². La piaggeria cortigiana di Map e la volontà ostinata di mistificare comunque i fatti della storia sfiorano qui il ridicolo, ma al tempo stesso rivelano, per involontaria trasparenza, il bisogno recondito di esprimere quello che ormai era sulla bocca di tutti: e cioè che Saladino, nel bene o nel male, doveva essere un personaggio assolutamente straordinario.

In tal modo, poi, si spiega anche un altro fatto, abbastanza curioso e sorprendente: il gran desiderio che lo stesso Riccardo Cuor di Leone ebbe di conoscere personalmente Saladino, e che alla fine non riuscì mai a soddisfare. Scrive Amin Maalouf: «Riccardo era affascinato dalla figura di Saladino. Già al suo arrivo [*in Terra Santa*] cercò di incontrarlo. Mandò un messaggero ad Al-‘Ādil chiedendogli di organizzare un incontro con suo fratello. Il sultano rispose senza esitazione: “I re si riuniscono soltanto dopo la conclusione di un accordo, poiché non è conveniente farsi la guerra dopo essersi conosciuti e dopo aver mangiato alla stessa mensa»²³. Dopo questo primo episodio, Riccardo tentò un’altra volta di incontrare Saladino, ma ricevette ancora un secco rifiuto, e con le stesse motivazioni. Infine, dopo l’accordo di pace, quando Saladino invitò Riccardo a un banchetto a Gerusalemme, fu il re inglese a dire di no, e per puro orgoglio: «Riccardo rifiutò, perché non voleva entrare in qualità di ospite in una città in cui si era ripromesso di entrare come conquistatore. Un mese dopo la conclusione della pace, lasciò la terra d’Oriente senza aver visto né il Santo Sepolcro né Saladino»²⁴.

La rabbia inglese nei confronti di Saladino ha dunque delle profonde radici storiche. Ma, con buona pace di quella ristretta schiera di calunniatori astiosi, occorre ben precisare che, dopo quell’esordio

ostile, la leggenda occidentale di Saladino venne decisamente incamminandosi – *et per saecula saeculorum*, fino al film di Ridley Scott *Kingdom of Heaven*, del 2005 – nella direzione opposta, cioè nel senso del rispetto, della lode e perfino della glorificazione. Forse anche perché, come acutamente ebbe a notare Franco Cardini, i cristiani dovevano pure “inventarsi una buona scusa” per giustificare le loro sconfitte in Terra Santa:

«È singolare che l’*Idealtypus* del cavaliere fosse a partire dal Duecento, non un cristiano ma un musulmano. Una sottintesa polemica forse contro le scarse virtù dei cristiani [...] E magari una loro astuzia: dal momento che quel personaggio aveva più volte battuto, in battaglia e in magnanimità, i guerrieri della croce, era necessario dimostrarne l’assoluta eccezionalità. Il fiore della cavalleria cristiana non poteva certo essere stato sconfitto da un pagano qualsiasi»²⁵.

All’improvviso, verso l’inizio del XIII secolo, l’empio e crudele *inimicus crucis* divenne l’esempio, il modello ideale del cavaliere dotato di tutte le più nobili virtù: coraggio, generosità, affabilità, urbanità, cortesia, probità, sincerità, fedeltà, modestia. A tal segno lo si immaginava e lo si voleva cavaliere, che s’inventò la scena della sua regolare investitura, e si attribuì il merito di aver fatto cavaliere Saladino a un suo prigioniero cristiano, il principe di Galilea Ugo di Tiberiade. E qui è giocoforza tornare sul tema fondamentale della generosità, anche perché ovviamente non poteva essere che quella, in un’epoca di miseria e di fame – e di totale dipendenza dei letterati dai loro principi mecenati – la virtù più amata in assoluto. E perciò ricco, ricchissimo e infinitamente munifico: questo divenne Saladino nelle favole dei popoli europei. Non c’era re, non c’era imperatore al mondo che si potesse dire dovizioso e liberale come lui:

*Se tanto aver donassemi
quanto ha lo Saladino
e per ajunta quant’ha lo soldano,
toccare me non pòteri a la mano.*

Così replicava sdegnosa al suo spasimante la “rosa fresca aulentissima” del *Contrasto* di Cielo d’Alcamo. (Ed è ben degno di nota, a me pare, che il nome del Saladino compaia in quello che generalmente si ritiene il primo documento poetico della letteratura italiana!) Le gesta generose del sultano si moltiplicavano nei romanzi e nelle novelle del XIII e del XIV secolo – come il *Ménéstrel de Reims*, o le *Cento novelle antiche* – mostrandoci un uomo che non solo prodiga gioiosamente denari a bizzeffe a chiunque ne abbia bisogno, ma con altrettanta passione odia e punisce gli avari, come quel tal “marchese di Cesarea”, a lui talmente insopportabile per la sua tirchieria, che un giorno lo uccide facendo fondere il suo oro e versandoglielo nella gola²⁶.

In quella stessa epoca, cioè dopo la metà del Duecento, la nomea iperbolica di Saladino comincia anche a emergere dai repertori della novellistica minore, per conquistare la fantasia dei massimi scrittori e diffondersi ovunque come una verità inconfutabile, intorno al cui tronco storia e leggenda si avvolgevano fino al limite dell’indistinguibilità. Tutti quei rivoli si aggregano e si sciogliono nelle acque di un un unico fiume. Ed è esattamente quello il fiume che arriva fino a Dante, rivelandosi in quel magnifico verso dell’*Inferno*, e nel capitolo del *Convivio* che già si è citato e commentato.

Dopo Dante, gloria e avventure senza fine

Se poi Dante ritrae Saladino come un campione di virtù e lo pone anche in compagnia dei filosofi più eccelsi, chi potrà ormai impedire l’ingresso del sultano nell’esclusiva cerchia dei maestri di saggezza universali?

In Spagna fu la penna di Don Juan Manuel, autore, pochissimi anni dopo la morte di Dante, del *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*, a indicare il gran soldano di Babilonia come un chiaro modello di nobiltà morale. Nel racconto di Juan Manuel (*Enxiemplo XXV*) un certo conte di

Provenza cade prigioniero dei musulmani in Terrasanta. Saladino non lo tratta come un nemico, ma come uno dei suoi uomini più rispettati. Entrato in confidenza con lui, un giorno il conte gli chiede un consiglio su una questione che lo angustia: con quale criterio dovrà scegliere il marito ideale per la sua unica e amatissima figlia? Il sultano risponde lapidario: «Sposate vostra figlia con un vero uomo»²⁷. Intendendo dire che egli non deve cercare nel suo futuro genero ricchezza, blasoni, potenza o altre qualità esteriori, ma le pure e semplici virtù dell'anima che fanno di un individuo un vero uomo: onestà, fedeltà, coraggio, generosità.

In altri racconti del genere moralistico e sapienziale, Saladino non è più il maestro, ma il fervido allievo, cercatore di verità, che apprende da una guida spirituale i più profondi insegnamenti e sa farne tesoro. Così è nella celebre novella dei "tre anelli" che Boccaccio fa raccontare a Filomena nella prima giornata del *Decamerone*, dove Saladino ascolta estasiato l'apologo del saggio giudeo Melchisedec, teso a dimostrare in forma estremamente arguta l'equivalenza essenziale delle tre religioni nate dal monoteismo di Abramo. Nella storia, i tre figli di un ricco signore ereditano dal padre tre anelli assolutamente identici. In realtà uno solo dei tre è quello autentico, ed è di inestimabile valore. Ma nessuno saprà mai distinguere l'anello vero dai falsi, e così ciascuno dei tre fratelli potrà vivere nella convinzione che il suo sia quello vero. Nella versione lessinghiana di *Nathan il Saggio*, questa deliziosa storia, di sapore squisitamente illuminista – e sottilmente relativista, potremmo anche aggiungere – diventerà il paradigma stesso dell'idea di tolleranza religiosa²⁸.

Molto meno speculativa e assai più moraleggiante è un'altra storia che vede Saladino nelle vesti dell'apprendista-sapiente: nel cinquantesimo *Enxiemplo* delle novelle di Don Juan Manuel, il sultano s'accende di passione per la moglie di un suo vassallo, e comportandosi come re Davide con Uria ordina al vassallo di andare in guerra per restare solo in pace con la donna. Lei però, onesta e saggia, pone, come condizione per concedersi a lui, che Saladino risponda a una sola domanda: qual è la cosa migliore che possa avere un uomo in sé, la madre e l'inizio di tutte le bontà? Saladino va alla ricerca di un sapiente che gli sappia dire la verità, e per questo si mette in giro per il mondo, arriva in Francia e ancora più in là, e trova infine un anziano cavaliere che gli rivela: quella cosa è il pudore. Tutto contento, Saladino torna in Egitto, si presenta alla moglie del suo vassallo, e si può bene immaginare a questo punto come abbia facile gioco la saggia donna nel raffreddare i suoi bollenti spiriti, convincendolo a non abusare di lei²⁹.

In quest'ultima storia cogliamo un aspetto nuovo e interessante, destinato a notevoli sviluppi nell'aggrovigliarsi della leggenda occidentale di Saladino: il sultano si stacca dal suo trono e dalla sua tenda di guerriero, e si mette a viaggiare per il mondo. Diventa pellegrino e viandante per amore della verità e della sapienza oppure per semplice curiosità, per voglia di conoscere i Paesi lontani in cui vivono i suoi rispettatissimi nemici cristiani. Ed è, quest'ultimo, il caso di un'altra famosa novella del *Decamerone*, la nona della Giornata decima, che ha per protagonista Messer Torello da Pavia.

Ebbene, travestitosi da mercante, Saladino lascia un giorno l'Egitto e s'imbarca per l'Italia. Arriva a Milano e da lì s'incammina per Pavia. Giunto sulle sponde del Ticino sul far della sera, incontra un gentiluomo chiamato Messer Torello di Strà da Pavia, grande esperto di falconeria, che lo invita per una notte ad alloggiare in una sua casa di campagna, e il giorno dopo lo accompagna in città per ospitarlo ancor meglio nel palazzo di famiglia, dove sua moglie accoglie il forestiero "non con femminile animo ma reale", cioè trattandolo come avrebbe fatto una regina col suo re. Conoscendo la lingua latina, il sultano entra in facile conversazione con Torello, e gli racconta d'essere un mercante di Cipro in viaggio verso Parigi. La vicenda poi si complica, e i due finiscono per ritrovarsi in Terra Santa, dove Torello diventa prigioniero di Saladino, il quale non solo lo "adotta" come suo falconiere, ma addirittura gli mette a disposizione un letto volante – come non pensare qui ai favolosi tappeti delle *Mille e una notte*? – per tornare in fretta a Pavia dove sua moglie lo credeva morto. Il fortunato gentiluomo – precursore dei viaggi aerei in classe di extra-lusso – atterra col suo letto non in luogo qualsiasi, ma nella chiesa di San Pietro in Ciel d'Oro, la stessa austera basilica romanica di Pavia che Dante cita nel *Paradiso* come luogo di sepoltura di Severino Boezio (*Par.* X, 125-129). Spacciandosi poi per «un saracino mandato dal Soldano al re di Francia ambasciadore», Torello

ritrova la moglie a un pranzo di gala, appena in tempo per scongiurare che lei finisca nel talamo d'un nuovo sposo.

In questa curiosa novella si trovano concentrati tutti gli elementi essenziali della leggenda cristiana di Saladino. Gli stessi elementi che si ritroveranno in una serie di romanzi successivi al XIV secolo, dove il sultano curdo perderà perfino i suoi connotati di religione e di stirpe, acquisendo dei nobili parenti europei come i conti di Pontieu, e diventando egli stesso cristiano, e addirittura giudice severo dei costumi corrotti e della tiepida religiosità di molti fedeli e sacerdoti di Santa Romana Chiesa. Ma a parte queste tardive impennate moralistiche e confessionali, il suo originale spirito di tolleranza, che traspare intensamente dall'affetto ch'egli mostra verso Messer Torello, fa di lui il campione immaginario d'una cavalleria che anticipa i moderni ideali della civiltà laica e liberale. Nella visione romantica di Walter Scott, Saladino si confronta così – nel romanzo *The Talisman* – col suo nemico Riccardo Cuor di Leone non in una guerra spietata ma in una gara di magnanimità e di cortesia. Ed è significativo che il primo vero biografo occidentale di Saladino, il francese Louis-François Marin che verso la metà del XVIII secolo studiò le fonti latine e arabe sulla vita del sultano 'ayyubide, concludesse il suo libro dichiarando che «senza le guerre in cui Saladino fu trascinato, il suo popolo sarebbe stato forse il più felice della Terra»³⁰.

Ma per tornare, infine, al nostro Dante da cui eravamo partiti, mi piace qui riprendere, e fare mia, l'osservazione che Francesco Gabrieli pose a suggello della sua breve biografia di Saladino: «Ma per la memoria di noi italiani, la figura del Saladino, più che in tutte queste stilizzazioni ingegnose o sapienti della novellistica medievale, dell'illuminismo settecentesco, del romanticismo dell'Ottocento, si aderge nella luce di cui l'ha circonfusa, sfiorandola nel suo volo, l'ala di Dante. Avicenna e Averroè, gli altri due spiriti magni dell'islamismo che egli vide sul prato di fresca verzura, tra i saggi poeti ed eroi non cristiani, restano più che altro nomi di un elenco. Il Saladino, “solo in parte”, chiuso in un riserbo sdegnoso o malinconico, conserva intatta la fisionomia della sua realtà storica sublimata dalla fantasia poetica, e spicca in alto rilievo, in una misura d'eroica grandezza»³¹.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Del 1739 è la tragicommedia *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* di Voltaire, che nel suo intreccio di calunnie si riannoda in sostanza alle più antiche versioni della leggenda occidentale di Maometto. Dovevano passare ancora più di trent'anni prima che il giovane Goethe capovolgesse, nei versi del *Mahomets Gesang*, l'immagine del profeta arabo, descrivendolo nella luce di un'eroica figura faustiana, capace di rinnovare i destini del genere umano. A proposito di Voltaire, mi corre l'obbligo, qui, di ricordare come proprio lui abbia affermato che tutti i racconti storici sono avvolti in una nebbia di menzogne: «La menzogna ha troppo a lungo assoggettato i popoli; è tempo che si conosca quanto sian poche le verità che si possono estrarre da quelle nubi di favole che coprono la storia romana dai tempi di Tacito e Svetonio, e hanno quasi sempre avvolto gli annali delle altre nazioni dell'antichità»: Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, traduzione e cura di Palmiro Togliatti, Roma 1966: 67. Per una visione complessiva dell'argomento, mi permetto di rimandare al mio excursus: *La leggenda di Maometto e dell'origine del Corano nell'Europa medievale e nella concezione di Dante*, pubblicato in appendice a: *Corano libro di pace*, Apogeo-Feltrinelli, Milano 2013: 311-345.

[2] *Inf.* IV, 106-147.

[3] *Inf.* IV, 129.

[4] E notiamo, per inciso, che proprio negli anni in cui Dante scriveva la *Commedia* i Cavalieri del Tempio venivano nuovamente umiliati e massacrati, ma stavolta dalla spietata ingordigia del “cristianissimo” Filippo IV il Bello, re di Francia.

[5] *Convivio* IV, 11. Ma il discorso sulle “divizie” prende già le mosse dal cap. 10.

[6] Solo per esempio, pensiamo a come quest'idea sia di centrale importanza nella *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio, certamente uno dei libri che Dante amò di più ed elesse a sua guida ideale. Boezio fu colui che, forse più di ogni altro autore classico, svolse con appassionata chiarezza la condanna dei “beni illusori” della vita, e quindi della falsa ricchezza che genera la falsa felicità e la falsa nobiltà. Per questo Dante colloca la sua anima in Paradiso, definendone la virtù con questi versi: «Per vedere ogni ben dentro vi gode/ l'anima

santa che ‘l mondo fallace/ fa manifesto a chi di lei ben ode» (*Par. X*, 124-126). Ma in epoca contemporanea a quella di Dante, come non pensare a un altro autore da lui ben conosciuto e apprezzato, ossia al francese Jean de Meun che nel *Roman de la Rose* aveva deriso la stupidità e l’arroganza dei falsi nobili, ricchi soltanto di denaro e vanità, ma totalmente privi di quella “generosità naturale” che è il principale tratto distintivo della vera nobiltà? (E non dimentichiamo che il poema francese divenne poi la “traccia” di quel poemetto del *Fiore*, che da vari critici – in accordo con gli studi del Contini – viene incluso tra le opere giovanili dello stesso Dante. Jean de Meun, che aveva ultimato il *Roman* intorno al 1278, morì – all’età di circa 65 anni – probabilmente nel 1305, ossia nel tempo in cui Dante aveva già iniziato a scrivere sia la *Commedia*, sia il *Convivio*).

[7] *Inf. I*, 97-99.

[8] Bernardo scrisse il *Liber ad Milites Templi. De laude Novae Militiae*, dedicato ai cavalieri del Tempio, tra il 1132 e il 1135. Il 31 marzo del 1146, l’abate di Clairvaux inciterà la Cristianità a riprendere le armi per riconquistare Gerusalemme, dando così il via alla Seconda crociata che si concluderà due anni dopo in una catastrofica sconfitta. Per un approfondimento di questo tema, mi permetto di rinviare al capitolo su “La guerra giusta” nel mio saggio del 2006 *Saladino eroe dell’Islàm*: 35-59.

[9] Saladino morì a Damasco il 3 marzo del 1193, ossia 72 anni prima della nascita di Dante.

[10] *Sapienza I*, 1; 6, 1-6. (CEI 2008).

[11] I principali biografi musulmani di Saladino furono Bahā ad-dīn ibn Šaddād di Mossul (1145-1234), e ‘Imād ad-dīn di Isfahan (1125-1201). Alle loro opere farò riferimento qui di seguito, nella versione data in *Storici arabi delle crociate*, a cura di Francesco Gabrieli, Torino 1973.

[12] Francesco Gabrieli, *Il Saladino*, Firenze 1948: 12.

[13] *Ivi*: 17.

[14] Cit. in *Storici arabi delle crociate* (vedi nota 12): 96-97.

[15] Hamilton Gibb, *Vita di Saladino dalle opere di Imād ad dīn e Bahā ad dīn*, Roma 1979 (Oxford 1973): 92.

[16] Francesco Gabrieli, *La letteratura araba*, Milano 1967: 246.

[17] Geoffrey Regan, *Il Saladino*, Genova 1992 (London 1987): 199.

[18] Norman Daniel, *Gli arabi e l’Europa nel Medio Evo*, Bologna 1981: 291.

[19] Basti pensare all’orrendo eccidio ordinato da Riccardo il 20 agosto del 1191: duemila e settecento musulmani sopravvissuti all’assedio di Acri, in gran parte donne e bambini, furono radunati sotto le mura della città e trucidati a freddo dai soldati crociati, solo perché Riccardo si era stancato di trattare con Saladino sulle modalità della resa.

[20] Louis Bréhier, *Les Croisades*, Paris 1928: 137.

[21] Edizione italiana: Gaston Paris, *La leggenda di Saladino*, Roma 1999, a cura di Massimo Gialdroni e con una bella Introduzione di Franco Cardini.

[22] Walter Map, *Svaggi di corte*, a cura di Fortunata Latella, Parma 1990: 84-85.

[23] Amin Maalouf, *Le crociate viste dagli arabi*, Torino 1989: 231.

[24] *Ivi*: 237.

[25] In *La leggenda di Saladino*, cit., Introduzione: 9.

[26] *Ivi*: 40. La raccapricciante storiella deriva con ogni probabilità dall’antica leggenda della morte di Marco Licinio Crasso, a cui Orode, il re dei Parti, dopo averlo sconfitto nella battaglia di Carre, avrebbe fatto versare oro fuso nella gola, per punirlo della sua incredibile avidità. Scena, del resto, molto simile a quella raffigurata nel Giudizio Universale del Camposanto di Pisa, dove agli avari vengono versate in gola delle monete fuse.

[27] Don Juan Manuel, *Le novelle del Conde Lucanor*, a cura di Aldo Ruffinatto e Sandro Orlando, Milano 1985: 86.

[28] Il *Nathan der Weise* fu pubblicato da Gotthold Ephraim Lessing tra il 1778 e il 1780.

[29] D. J. Manuel, *Le novelle*, cit.: 163-171.

[30] François-Louis-Claude Marin, *Histoire de Saladin, sulthan d’Égypte et de Syrie*, vol. II, Parigi 1758.

[31] F. Gabrieli, *Il Saladino*, cit.: 53-54.

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).

Antropologia come pratica dell'indisciplina



Indiscipline (ph. Stefano Montes)

di *Stefano Montes*

È possibile fare un'antropologia del quotidiano che prenda in conto non soltanto eventi straordinari ma anche quelli ordinari, persino banali o comuni e non esotizzanti, e li passi al setaccio dello sguardo dello studioso che include se stesso e la propria prospettiva soggettiva nell'oggetto di studio preso in conto e osservato sia dall'interno sia dall'esterno? Si può pensare alla vita *in toto* come a una ricerca etnografica e, allo stesso tempo, all'etnografia come a una sorta di traduzione del vivere quotidiano? Direi di sì! Direi che l'antropologia dovrebbe incamminarsi sempre più in questa direzione in cui ricerca etnografica e vita risultano essere strettamente legate, reciprocamente presupposte e mostrate: di fatto «cos'è l'antropologia se non una specie di traduzione che è tanto più onesta, veritiera e interessante quanto più mostra l'atto del mostrare, cioè come viene prodotta?» (Taussig 2005: 319). In linea con questa impostazione, prendo qui in considerazione alcuni frammenti di vita – la mia e altrui vita sono inevitabilmente intrecciate – dispiegatisi nel mese di agosto e settembre del 2023 al fine di passarli al setaccio di uno sguardo antropologico in parte giustificatore di questa ipotesi, in parte vera e propria riflessione epistemologica sul senso del vivere e dell'antropologia stessa. Si tratta di alcuni frammenti di vita accompagnati dalle fotografie – di cui sono l'autore – che ho scattato proprio in quelle occasioni personalmente vissute o che ho deciso di associare, in seguito, per ragioni d'ordine semantico, pragmatico e culturale.

Ma cosa vuole dire, esattamente, essere 'autore'? Lo vedremo in seguito! Vorrei intanto dire che questo scritto – che il lettore ha sotto gli occhi – è forse comparabile a un diario etnografico. E ci sarebbero buone ragioni per affermarlo se non altro perché ho preso l'abitudine, ormai da anni, di appuntarmi quasi giornalmente – a casa, in viaggio o altrove – lo scorrere della mia vita per iscritto, attraverso immagini e persino grazie a una piattaforma interattiva quale è facebook. Ammetto senza esitare che ho una tendenza a 'registrare' gli eventi del mio quotidiano in forma diaristica, appuntandomeli, sottolineandoli, riflettendoci anche da antropologo del quotidiano a cui stanno strette regole e discipline e vorrebbe sempre saperne di più su se stesso e gli altri in società. Tuttavia, se non considero questo mio foto-testo un vero e proprio diario, è soprattutto perché penso che il diario sia un genere testuale tra gli altri, per molti aspetti incompleto, sovente privo di immagini, rappresentativo di alcuni eventi ma non di altri, per di più non esplicitamente dedicato dagli autori a una interrogazione esplicita e pubblica sul senso del vivere e dell'antropologia. Solitamente, per di più, un diario si presenta nella forma del testo scritto e non fa affidamento a foto e immagini varie; invece, io mi avvalgo di foto e immagini in maniera pervasiva, quasi ossessiva, perché penso di essere – lo siamo tutti – un individuo proiettato in un mondo che osservo e ci osserva costantemente sotto forma di figure e attori molteplici: noi tutti inquadrriamo il mondo continuamente – anche durante una banale e non impegnativa passeggiata – e siamo inquadrati dal mondo nel modo stesso in cui esso si ritaglia e ci consente alcune azioni e non altre; osserviamo gli altri – esseri in carne e ossa, ma anche gli stessi oggetti – e ne siamo, a sua volta, osservati pur senza rendercene conto del tutto consapevolmente o farcene carico direttamente in termini cognitivi ed emotivi.

Mi piace particolarmente il modo in cui formula la questione Sartre perché considera lo sguardo – persino lo sguardo – un attore in movimento in un mondo in cui soggetti e oggetti sono inscindibili, oltre che legati alla situazione: «Cogliermi come visto vuol dire cogliermi come visto *nel mondo* e a partire dal mondo. Lo sguardo non mi taglia fuori dall'universo, ma viene a cercarmi in seno alla mia situazione e coglie di me proprio dei rapporti inscindibili dagli altri utensili: se sono visto come seduto, devo essere visto come 'seduto su una sedia'; se sono colto come curvo, devo esserlo come 'curvo sul buco della serratura' ecc.» (Sartre 2014: 310). È utile constatare che il rapporto instabile tra identità e alterità, soggetti e oggetti, sguardi e situazioni si dipana e si mette in scena già, all'interno di una stessa cultura, attraverso l'osservazione, nell'articolazione tra il dentro e il fuori, l'ambiente e l'essere umano al cui interno l'individuo è inserito. Come scrive Devereux, «in ogni istante, ogni persona è 'soggetto' per se stessa e costituisce l'*ambiente* per gli altri: tutto ciò che è 'dentro' per il soggetto è 'fuori' per l'Altro. Infine, per diventare essere sociale, il soggetto deve imparare a osservarsi, sotto certi aspetti, e soprattutto nelle relazioni intersoggettive in quanto 'fuori', *in quanto*

ambiente per gli altri» (Devereux 1975: 64). L'essere in situazione di cui parla Sartre deve inevitabilmente, nella prospettiva di Devereux, applicarsi a un lavoro instancabile di riconversione di categorie che lo costituiscono, agli occhi dell'altro, in quanto soggetto o ambiente o tutt'e due. Preferisco, dunque, per tutte queste ragioni, non rinunciare alle immagini e allo sguardo che le attiva e rende sociali. Preferisco mantenere, se possibile, tutta la complessità dei rapporti, a cui ho appena accennato, facendo appello a 'forme semiotiche' più ibride e miscelate. Preferisco parlare, come precedentemente annunciato, di ricerca etnografica a tutti gli effetti in cui porzioni di vita vengono trasposte allo scritto ed espresse in una successione di immagini pertinenti.

Sono consapevole del fatto che – quale che sia il genere di 'scrittura' privilegiato (autobiografia, diario, monografia, dialoghi scritti, documentario, etc.) – la traduzione dell'esperienza in codificazioni atte a coglierla in testo è sempre incompleta e parziale. Qualsiasi testo, per quanto capillarmente e fittamente concepito in termini di resa degli eventi, è insufficiente a raccogliere le informazioni relative a una vita *in extenso*. Esiste infatti una discontinuità ineludibile tra l'esperienza vissuta e il testo che l'accoglie se non altro per il semplice fatto che, mentre noi scriviamo o prendiamo appunti, la vita continua a scorrere inarrestabile. La vita non attende la scrittura e la scrittura non può stare al passo della vita! È, questo, motivo di dolenza e impotenza? O è, al contrario, felice occasione per un migliore affondo nelle pieghe del tempo, nell'osservazione pluristratificata e nei meccanismi complessi relativi ai linguaggi sociali intesi nel loro senso interculturale? Come afferma Lévi-Strauss: «trascrivendo un'osservazione, quale che sia, non si conservano i fatti nella loro autenticità originaria: li si traduce in un altro linguaggio e si perde qualcosa per strada. Ma che dobbiamo concluderne? Che non si può tradurre né osservare?» (Lévi-Strauss 1988: 214). L'impotenza, dunque, può trasformarsi – di volta in volta, da una ricerca all'altra, spostandosi da un concetto all'altro – in ricerca etnografica sui modi di intendere l'osservazione, l'esperienza, la traduzione, la scrittura e la stessa imperfezione intrinseca nell'organizzazione della cultura e nelle sue forme di espressione implicitamente fabbricate. Per questa stessa ragione, l'antropologia non dovrebbe mai essere disgiunta da una costante riflessione epistemologica sui propri fondamenti e sui posizionamenti del soggetto che, di volta in volta, interpreta il – suo e altrui – ruolo d'antropologo.

Per quanto riguarda il diario, bisogna ricordare che ha avuto un posto sofferto in antropologia. Si pensi a Malinowski e al suo diario pubblicato postumo, ma scritto dall'autore senza pensare, in vita, al grande pubblico (Malinowski 1992)! Ciò che io scrivo – qui e altrove, per iscritto e nelle piattaforme sociali – non è invece pensato per essere tenuto lontano da occhi indiscreti; anzi, l'insieme della mia produzione d'antropologo è concepita, nel tempo, su base dialogica, riflessiva e intersoggettiva. Scrivo per me stesso e per interagire con altri studiosi e individui. Scrivo pensando a un dialogo con me stesso e con altri. Scrivo sulla mia vita, in forma saggistica e contrappuntistica, anche per ricevere una reazione – una sorta di contro-dono – da parte di studiosi o di chiunque altro sia interessato alle dinamiche sociali e culturali del nostro tempo. Penso questa mia ricerca pluriennale, per molti aspetti, come se fosse un'incursione reiterata nel campo dell'antropologia dialogica. Ma non soltanto! Precisiamolo.

L'antropologia dialogica è una corrente di tutto rispetto che si è affermata a partire dagli anni Ottanta. L'antropologia dialogica ha, quindi, un riferimento storico preciso. E il dialogo, nel suo complesso, rappresenta uno sfondo di riferimento teorico importante per gli antropologi che si riconoscono in questa corrente di studi. I campi di analisi di questi antropologi sono disparati, ma hanno, tutti, in comune, il dialogo come punto di partenza e di arrivo: l'interazione con gli informatori privilegiati (Rabinow 1977), le arti performative presso gli zuni (Tedlock 1983), le interlocuzioni con un nativo (Dwyer 1982) o la storia di vita di un regista marocchino (Dwyer 2004), i rimandi tra testo letterario ed etnografico (Clifford 1993), la malattia in Africa (Pool 1994), l'economia colombiana (Gudeman, Rivera 1990), i nessi tra cultura e dialogo (Tedlock, Mannheim 1995). Cito qui, quasi a memoria, alcuni testi per me rappresentativi, tra tanti altri che meriterebbero comunque elogi e riconoscimenti nel campo del dialogismo in antropologia. Ciò che conta sottolineare adesso, in questo contesto più sintetico, è che il dialogo tende – giustamente – a sgretolare la scissione fasulla stabilita da alcuni tra un soggetto (che osserva neutralmente) e gli altri soggetti (osservati staticamente, talvolta concepiti

come istanze sprovviste di pari diritto di parola). Ecco perché, nonostante questo orientamento teorico abbia una collocazione storica precisa, credo che la questione relativa al dialogo abbia una valenza – in senso epistemologico e metodologico – che va al di là del momento storico e del periodo di maggiore diffusione di questa corrente nel settore delle scienze sociali.

Detto questo, ogni tipo di antropologia dovrebbe essere, secondo me, dialogica al di là del periodo storico in cui essa si è sviluppata e, parimenti, dovrebbe rifiutare il monologismo della ricerca, della riflessione unilaterale e della scrittura ‘autorale’. In definitiva, dal mio punto di vista, ogni singolo tipo di antropologia non può che essere dialogica alla base e ammettere la mescolanza continua di identità e alterità, soggettività e oggettività, teoria e pratica, metodologia ed epistemologia. Sempre sulla stessa falsariga, ogni tipo di antropologia – pur nella diversità degli orientamenti e posizionamenti – dovrebbe rifiutare la sicurezza e stabilità che sembrano assicurare i risultati intesi in senso terminativo: non ci si dovrebbe mai illudere di arrivare a dei risultati definitivi, ma si dovrebbe cercare, al contrario, di pensare dati e risultati come elementi di un processo interminabile, in costante divenire. Ogni tipo di antropologia dovrebbe essere, in definitiva, indisciplinata se non altro perché, come ricorda Balandier, ordine e disordine si rimandano reciprocamente e costitutivamente (Balandier 1991).

D'altronde, non si potrebbe comprendere la disciplina senza l'indisciplina: il movimento del pensiero è, tra le altre cose, il risultato dell'interazione dell'una con l'altra. Ci sono, ovviamente, anche altre ragioni per questa mia affermazione d'ordine più personale. Queste ragioni io le collego al mio stesso lavoro di antropologo. Io faccio soprattutto riferimento, nel mio lavoro, a un'idea di divenire avanzata da Deleuze il quale tende a sovvertire, continuamente, le definizioni statiche e a rimetterle in movimento nel circolo della cultura, oltre che della filosofia. L'ipotesi filosofica di divenire a cui Deleuze fa appello, spesso in sottofondo alla sua ricerca, tende a mettere in secondo piano l'inizio e la fine – nozione e pratica – e a insistere sul dinamismo del vivere nel mezzo. In questo, Deleuze è molto vicino a Foucault, allorché, nella sua prolusione d'insediamento al Collège de France, disse che il suo desiderio sarebbe stato quello di andare al di là dell'inizio di ogni discorso, di situarsi negli interstizi, di essere lacuna più che origine. E lo disse a ragione: è proprio attraverso gli esordi – ritualizzandoli – che le istituzioni impongono forme di controllo disciplinare e d'esclusione. Ecco un frammento, particolarmente significativo, del suo discorso, di cui si dovrebbe tenere massimamente conto in antropologia:

«Nel discorso che devo oggi tenere, e in quelli che mi occorrerà tenere qui, forse per anni, avrei voluto poter insinuarmi surrettiziamente. Più che prendere la parola, avrei voluto esserne avvolto, e portato ben oltre ogni inizio possibile. Mi sarebbe piaciuto accorgermi che al momento di parlare una voce senza nome mi precedeva da tempo: mi sarebbe allora bastato concatenare, proseguire la frase, ripormi, senza che vi si prestasse attenzione, nei suoi interstizi, come se mi avesse fatto segno, restando, per un attimo, sospesa. Inizi, non ce ne sarebbero dunque; e invece d'esser colui donde viene il discorso, secondo il capriccio del suo svolgimento, sarei piuttosto una lacuna, il punto della sua scomparsa possibile» (Foucault 2004: 3).

Io, seguendo l'esempio di Foucault, vorrei sfuggire agli esordi, situandomi nel divenire che smussa rituali e controlli istitutivi. Io cerco, di fatto, di sfuggire agli esordi rimescolando, più in generale, il valore stereotipato che attribuiamo a volte alle categorie del pensare e dell'agire in relazione alla cultura. Parlo per me? Forse! Ma, quale che sia l'efficacia del mio lavoro specifico in antropologia, sarebbe utile per tutti (antropologi e non) prendere coscienza delle discontinuità – identità e alterità, esperienza e testo, soggettività e oggettività, vita e frammentazione, etc. – nelle quali incappiamo in società senza rendercene conto o che noi stessi ci costruiamo per tessere il filo inconsapevole della nostra vita. ‘Abbandonarsi’ al divenire, a mio modo di vedere, è un modo per trasgredire all'ordine disciplinare e autorale del discorso stesso e all'inconsapevolezza del vivere. «La disciplina è un principio di controllo della produzione del discorso» (Foucault 2004: 18-19). In questo senso, vale la pena ricordare qui una delle questioni che più mi sta a cuore: riguarda la nozione di identità e quella di alterità in connessione con la nozione – poco esplorata in antropologia – di flusso di pensiero o endofasia. Le domande, come capita spesso, sono apparentemente semplici, benché le risposte siano

molteplici e non scontate: come pensa un individuo? Pensa e scrive in solitudine? E come si situa rispetto agli altri in società?

Per quanto riguarda l'identità, è bene ribadire il principio che persino quando si scrive – in apparente solitudine – si è in compagnia dei propri pensieri, dei libri letti e citati o rifiutati, del mondo che ci circonda e ci influenza e dal quale è impossibile estrapolarsi del tutto in quanto entità isolata o individuale. L'individuo pensa se stesso e gli altri in società non soltanto secondo modalità di pensiero eterodirette e più controllate, ma anche sulla base di flussi di pensiero che lo attraversano facendo da basso continuo al suo vivere. Questa è anche la ragione per cui Foucault, più che di autore vero e proprio, a suo tempo parlava di funzione-autore e terminava un suo celebre saggio – sul rapporto tra soggetto, cultura e autorialità – con una serie di domande tuttora centrali non soltanto in filosofia ma anche in antropologia: «Chi ha realmente parlato? È veramente lui e nessun altro? Con quale autenticità o con quale originalità? E che cosa ha espresso dal più profondo di se stesso nel suo discorso? [...] Quali sono i modi di esistenza di questo discorso? Da dove viene tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene? Quali sono le ubicazioni predisposte per dei soggetti possibili? Chi può riempire queste diverse funzioni del soggetto?» (Foucault 1971: 21). Accettata questa impostazione di massima secondo cui gli altri sono interlocutori molteplici – al loro interno ed esterno – e sono interlocutori alla pari in funzione di una cultura orientatrice che si pone il problema dell'origine e della circolazione dei discorsi (e non solo dei soggetti-autori), penso che il passo avanti da fare consista nell'applicare questa prospettiva pluridiscorsiva non soltanto ad alcuni spaccati della cultura presi in conto singolarmente – per esempio, l'economia o la malattia, per quanto importanti esse siano in seno a una cultura e per un individuo – ma all'esistenza stessa nella sua interezza e globale specificità.

In questo senso, tornando a me stesso e alla mia ricerca e tenuto conto di quanto detto, sarebbe forse più opportuno parlare di auto-etnografia perché tendo a scrivere sugli altri (e con gli altri, sovente pure a quattro mani) instaurando un va-e-vieni continuo tra me stesso e gli altri di cui parlo e scrivo. In quanto antropologo, dunque, tendo a situarmi nell'alveo dell'auto-etnografia. Mi sforzo di farlo. Mi sforzo di farlo soprattutto perché mi aiuta a meglio comprendere la sovrapposizione e la miscela di ruoli che io, malgrado tutto, rappresento nella mia vita: antropologo, docente, padre, figlio, amico, marito, appassionato di musica, viaggiatore, etc. Questo presupposto non vale unicamente per me. Tutti noi passiamo da un insieme di ruoli ad altri, quasi senza accorgerci che siamo un insieme sovrapposto di questi ruoli da cui usciamo ed entriamo incessantemente. L'auto-etnografia, comunque sia, non è una novità odierna, o una mia invenzione, ma ha radici lontane anche in seno all'antropologia (Reed-Danahay 1997; Okely, Callaway 1992). Gli studiosi che si rifanno a questa corrente teorica mettono l'accento, nei loro lavori, sulla loro imprescindibile soggettività modellata attraverso le insostituibili interazioni stabilite con altri individui e, allo stesso tempo, fanno ineludibile riferimento alla soggettività altrui presa in conto senza tralasciare la riflessione sul proprio punto di vista mediatore e dialogante. Semplice? Non direi!

Comunque la si volga la questione (in termini di definizione di ciò che io faccio nel mio lavoro di ricerca e che, approssimativamente, oscillando, etichetto come auto-etnografia dell'esistenza), due problemi permangono nel tempo (non soltanto per me ovviamente) e a cui non si può ovviare facilmente: 1. il primo problema è che la scelta dei frammenti di vita selezionati è sempre arbitraria rispetto alla continuità stessa degli eventi nel loro persistente svolgersi; 2. il secondo problema riguarda l'imperfezione – a cui accennava Lévi-Strauss – che si manifesta sempre nel passaggio dall'esperienza vissuta alla sua testualizzazione. È noto: ogni traduzione è imperfetta, che sia testuale o culturale poco importa. Per tenere conto di queste dimensioni plurime e irrisolte, la mia produzione antropologica si è trasformata, sempre più, nel tempo, in una riflessione non soltanto sulla materia fotografica e scritta di cui mi avvalgo costantemente in modo interrelato ma, anche, sulle stesse forme di discontinuità che si frappongono tra l'una e l'altra, tra gli eventi ordinari e straordinari, tra l'esperienza e il testo, tra l'individuo e il sociale, tra i processi di soggettivazione e oggettivazione, tra il pensare eterodiretto e i flussi di pensiero più liberi. Quest'ultimo punto è particolarmente delicato perché, nonostante sia un cardine riconosciuto nel campo della scrittura letteraria, soprattutto

in un certo periodo storico – basti pensare ai flussi di coscienza nell'*Ulisse* di Joyce o agli intrecci mnestici ed esistenziali nella *Ricerca* di Proust – in campo antropologico, invece, gli sono stati dedicati scarsi sforzi teorici e pragmatici. Per opporsi a questa tendenza e scarsa considerazione teorica in cui rientrano i flussi di coscienza, il principio da tenere in somma considerazione antropologica è il seguente: io non sono 'io' se non per accettazione e reazione ai modi in cui io dialogo non soltanto con altri, ma anche con me stesso e i miei flussi interiori di coscienza.

L'identità di un individuo non è soltanto tale in virtù di una assimilazione e differenziazione con l'identità e alterità d'altri individui, ma anche con l'alter-ego dell'individuo stesso spesso incarnato dai suoi flussi di pensiero meno irreggimentati. Che si chiamino voci interiori, endofasia o flussi di pensiero, poco importa qui. Ciò che va sottolineato è, invece, che siamo costantemente attraversati da questi discorsi interiori di cui parlo nei miei saggi etnografici. L'endofasia è un tratto importante dell'essere umano e va ribadito (Lævenbruck 2022). Vaghiamo e divaghiamo tutto il tempo, spesso senza nemmeno rendercene conto. Lo facciamo tutti. Io lo faccio come tanti altri: antropologi e non. La differenza è che, nei miei scritti, cerco di rifletterci in modo produttivo mettendo proficuamente in campo riferimenti teorici e collegamenti autoriali che, magari, una persona comune con un altro lavoro – o un antropologo che pensa il mondo in modo esclusivamente oggettivista o disciplinato – non farebbe. Lo faccio a tal punto – divago a tal punto – che Tonino, direttore della rivista *Dialoghi Mediterranei*, il quale ha sempre accolto con benevolenza i miei esperimenti etnografici, mi ha chiesto tempo fa: come mai non raccogli i tuoi testi più sperimentali in un unico volume proprio con il titolo di "Divagazioni antropologiche"? Questa domanda mi ha ulteriormente fatto riflettere sul termine 'divagazione' e su ciò che faccio o penso di fare.

Che differenze e similitudini ci sarebbero tra le divagazioni e le autoetnografie di cui parlo qui, forse cercando di darmi un tono accademico? Forse non molte! In effetti, in entrambi i casi si tratta comunque di etichette che, difficilmente, possono racchiudere contenuti di tipo diversificato e volutamente non omogeneo: contenuti che vorrei mantenessero un carattere eterogeneo quale è, per l'appunto, l'essere umano nella sua essenza. Ciò che conta e che va ribadito – quali che siano le etichette – è che siamo, in effetti, attraversati da questi discorsi interiori (che io non vorrei tralasciare nei miei studi auto-etnografici). Ogni antropologo dovrebbe tenerne conto in ogni caso, indipendentemente dall'ambito di lavoro specifico e dal settore tematico direttamente affrontato. Il punto che va ben precisato è che, nonostante le mie e altrui divagazioni, non possiamo comunque fare a meno del mondo. Nessuno di noi può farlo. Ecco, forse, perché mi piace divagare ma penso pure che il termine in sé, nei suoi aspetti più conformemente contenutistici, potrebbe dare l'impressione che si voglia 'rimanere nella testa' e fare a meno del mondo. È impossibile farne a meno, del mondo! Come scrive Merleau-Ponty, noi siamo nel mondo, nella sua prossimità: «una prossimità vertiginosa ci impedisce di coglierci come puro spirito separato dalle cose o di definirle come puri oggetti senza alcun attributo umano» (Merleau-Ponty 2002: 39). Se è però impossibile – per me come per chiunque altro – estrapolarsi dal mondo, è altrettanto impossibile addomesticare totalmente i flussi di pensiero e dirigerli *in toto*. Credo che sia impossibile, per tutti, non soltanto per me, avere il controllo incondizionato della propria coscienza e degli intrecci che questa crea, per di più, con i processi di istanziazione somatica.

Penso che le mie divagazioni, per quanto zigzaganti e interiori, vogliano comunque mantenere un sostrato somatico forte e rimandare alle molteplici situazioni in cui mi trovo a essere posizionato nel mondo nel corso della mia, per quanto banale sia, esistenza. Che fare allora? Arrendersi all'impossibile? Arrendersi alle etichette? Più che glissare sulla questione, arrendendosi, penso che sia importante farne un punto di forza di una antropologia più indisciplinata, applicandosi in questa direzione, riflettendo sugli intrecci culturali posti in essere, includendo i flussi di coscienza in questi intrecci, osservandoli, osservandosi nel mondo. In sostanza, sintetizzando un po' sull'insieme delle cose affermate, zigzagando fin qui, direi che mi sono mosso in passato – e vorrei farlo sempre più in futuro – producendo uno spostamento di accenti: dal dialogo (incentrato su singoli aspetti di una cultura) alla pluridiscorsività (persino quella interiore ed endofasica dell'individuo) costitutiva dell'esistenza nella sua interezza ed eterogeneità. Inoltre, più che trincerarmi all'interno di un unico

genere testuale (per esempio il diario, la monografia, la trascrizione dialogica o filmica), difendendone le virtù, io mi sono lasciato andare, e vorrei sempre più lasciarmi andare, a generi fluidi, mescolandoli, intrecciandone pregi e difetti, decentrandomi in quanto soggetto visto con una – non più possibile oggi – centralità. In tutto questo, ritengo che sia importante riservare una particolare attenzione alla decostruzione della definizione di antropologia in quanto discontinuità spaziale, ricomponendola in una nuova e più fervida continuità che concede maggiore spazio alla nozione di esistenza e di divenire. Tra le forme di discontinuità alle quali ho accennato brevemente (ordinario/straordinario, esperienza/testo, soggettivazione/oggettivazione, vita *in extenso*/frammenti, etc.) quella riguardante lo spazio non va trascurata perché la si è concepita come fondatrice a tutto tondo, per un certo periodo, dell'antropologia di campo.

La domanda era (e spesso lo è ancora) in passato: dove inizia e dove termina un'etnografia? Si potrebbe dire che un'etnografia comincia con l'arrivo sul campo e si chiude con il ritorno a casa dell'etnografo che trasforma la sua esperienza vissuta sul campo in testo. Sembrerebbe, di primo acchito, che non ci sia nessun problema in questa concezione. In realtà, non è così, soprattutto se ci si interroga sulla nozione di campo più particolarmente. Se il campo – si pensi a Malinowski (Malinowski 2004) o a Firth (Firth 1976) – è sempre un luogo recondito e strano, allora si capisce che gran parte dell'antropologia del passato è fondata sulla discontinuità – arbitrariamente posta – tra la vita vissuta a casa dall'antropologo (nel proprio paese e luogo di residenza) e la sua vita vissuta altrove (in un luogo esotico, lontano e strano), nonché tra ciò che è visto come familiare e ciò che è visto come straniente. Se si accetta questa mia osservazione (cfr. Pratt 1997 e Sontag 2022 per un approfondimento), la mia replica sotto forma di domanda è la seguente: e ciò che viene prima o dopo l'arrivo sul campo in un luogo esotico non vale forse la pena di essere preso in conto? E la vita stessa, nel suo quotidiano scorrere, nei luoghi familiari, non ha anch'essa diritto di essere presa in conto al pari di un campo esotizzante? Tra l'altro in molti casi – vale soprattutto in passato – l'esperienza sul campo e il processo di scrittura venivano tenuti distinti e non venivano debitamente interrogati in quanto processo congiunto di articolazioni del pensare e del categorizzare. Le etnografie dei funzionalisti avevano inizi certi (arrivo sul campo) ed epiloghi certi (ritorno a casa). Si vede, a titolo d'esempio, lo splendido e scenografico *incipit* di Firth:

«Nel fresco della prima mattina, poco avanti l'alba, la prua della *Southern Cross* si diresse verso oriente. All'orizzonte era a mala pena visibile una sottile sagoma blu scuro. Lentamente questa si trasformò in una rocciosa massa montana che si elevava a strapiombo sull'oceano; poi quando ci avvicinammo a poche miglia mostrò alla sua base una stretta fascia di terra bassa e piana, lussureggiante di vegetazione. Il giorno grigio e cupo con le sue nubi basse rafforzò la mia lugubre impressione di un picco solitario, selvaggio e tempestoso, erto su un deserto d'acqua. Dopo un'ora circa fummo vicino alla riva, e potemmo vedere delle canoe avvicinarsi in cerchio da sud, uscendo dal banco ove la marea era bassa. La piccola flotta di canoe a bilanciere si avvicinò: erano piene di uomini mezzi nudi, coi fianchi fasciati di stoffa di corteccia e grandi ventagli fissati alla cintura sul dorso, con anelli di tartaruga o rotoli di foglie ai lobi delle orecchie e al naso, barbuti e con lunghi capelli sciolti sulle spalle» (Firth 1976: 3).

L'etnografia di Firth prende avvio con questa splendida descrizione dell'arrivo sul campo. E ciò che Firth si è lasciato alle spalle? Poco importa! Ciò che conta è che coincidano l'*incipit* del testo e la ricerca sul campo. Ciò che conta è circoscrivere il campo e il suo significato per quello che voleva dire all'epoca. La descrizione è molto bella, fitta e scenografica. Non lo si può negare! Ma, dietro la scenografia e l'apparenza, si nasconde una visione ristretta del campo e dell'etnografia. Approfondendo l'analisi dell'*incipit* si vede bene che Firth, volutamente o meno, incentra la sua descrizione dell'arrivo mettendo bene l'accento sul valore dell'inizio: è un inizio di giornata, è un inizio di apparizione della massa montana, è un inizio di valutazione personale sotto forma di impressione, è un inizio di rappresentazione dell'alterità raffigurata da uomini mezzi nudi. Tutto è declinato in chiave d'inizio. La descrizione è splendida, ma rimanda a una precisa ideologia dell'epoca basata sulla concezione del campo come luogo ritagliato dall'arrivo sul posto dall'antropologo che, da buon osservatore (e descrittore), si mette al lavoro gettandosi alle spalle la

sua vita e la sua provenienza. E adesso? Le cose sono cambiate dai tempi di Malinowski o di Firth, rimane il fatto che – pur essendo tornati ‘a casa’ ed avendo, oggi, pensato a un ‘rimpatrio dell’antropologia’ – gran parte delle etnografie sono incentrate, tuttora, su forme di discontinuità d’ordine spaziale: forme di discontinuità che non tengono conto dell’esistenza come riferimento essenziale nel suo complesso e nemmeno dei processi di soggettivazione e oggettivazione che si instaurano comunemente nei luoghi familiari, non straordinari e ordinari. Anche il banale ha il diritto d’essere indagato! Pécoc ce lo ricorda:

«Quel che ci parla, mi pare, è sempre l’avvenimento, l’insolito, lo straordinario: articoli in prima pagina su cinque colonne, titoli a lettere cubitali. I treni cominciano a esistere solo quando deragliano, e più morti ci sono fra i viaggiatori, più i treni esistono; gli aerei hanno diritto di esistere solo quando sono dirottati. [...] Quello che succede veramente, quello che viviamo, il resto, tutto il resto, dov’è? Quello che succede ogni giorno e che si ripete ogni giorno, il banale, il quotidiano, l’evidente, il comune, l’ordinario, l’infra-ordinario, il rumore di fondo, l’abituale, in che modo renderne conto, in che modo interrogarlo, in che modo descriverlo? Interrogare l’abituale. Ma per l’appunto ci siamo abituati. Non lo interroghiamo, non ci interroga, non ci sembra costituire un problema, lo viviamo senza pensarci» (Pécoc 2023: 8-9).

Dal mio punto di vista, l’antropologia dovrebbe, dunque, spostare l’accento dalla dimensione spaziale – come avveniva soprattutto in passato – a quella temporale, non soltanto straordinaria, ma anche ordinaria, persino banale, incentrandosi sul divenire degli esseri umani e non-umani, dei soggetti e degli oggetti se non altro perché «si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa» (Deleuze, Parnet 1998: 34). In questo senso, quando io parlo di un’antropologia dell’esistenza – a volte oscillando tra questa e l’auto-etnografia – penso a questo presupposto (ribadito più volte da Deleuze nei suoi testi) che avvicina esistenza e divenire in una strettissima associazione e miscuglio. Per molti aspetti, la ‘mia’ antropologia dell’esistenza è anche una antropologia del divenire. Naturalmente, l’antropologia dell’esistenza non è una novità assoluta in antropologia. Esistono studi molto interessanti e di grande rilievo che, soprattutto, capovolgono la direzione della ricerca: invece di parlare di cultura e società all’interno della quale l’individuo ‘annega’, preferiscono, con miglior profitto, partire proprio dall’individuo per tessere tutte le possibili relazioni da esso intrattenute all’interno di una cultura e società (cfr. Rapport 2003; Piette 2009; Jackson, Piette 2015; Heiss 2015). Se io oscillo tra auto-etnografia e antropologia dell’esistenza è semplicemente perché sono ben consapevole che – pur piacendomi ambedue approcci e pensandoli molto prossimi – sono, tutto sommato, delle etichette che difficilmente possono racchiudere la complessità delle questioni legate all’esistenza o alla soggettività e individualità.

Se io oscillo senza dichiarare un’appartenenza unica e incontrovertibile a una sola corrente, dunque, nonostante le mie simpatie e adesioni, è perché amo oscillare in modo indisciplinato e più libero. Oscillare consente di riposizionarsi. Oscillare consente di rimettersi in gioco diversamente. E io amo la diversità e lo sregolamento delle norme rigide! Come ho già detto, l’indisciplina è sovente un modo per contravvenire a regole fasulle e imposte dall’alto. Oscillare in modo indisciplinato è benefico perché consente una maggiore libertà di pensiero e di azione rispetto a quadri di riferimento già dati e presupposti. Le etichette vanno sempre decostruite e l’antropologia dovrebbe sempre essere – tutta – indisciplinata rispetto a un ordine e a una disciplina concepiti in modo statico e stantio. Ho, certamente, anch’io alcuni rimandi teorici che ritornano spesso nei miei studi e di cui non voglio fare a meno. Sono, come tutti, un essere umano con le sue debolezze e con una inevitabile tendenza a centrarmi che, però, non vorrei divenisse costitutiva della mia ricerca e del mio modo di essere. Sono diventato antropologo, tra le altre cose, proprio per ovviare a questo problema e pensare all’esistenza – anche alla mia stessa esistenza – in quanto forma di decentramento. Lungi da me, tuttavia, pensarmi totalmente dall’esterno o con una capacità di decentramento tale da fare a meno di qualsiasi riferimento. Impossibile! Si guardi cosa dice, per esempio, Jackson – un antropologo dell’esistenza – a proposito dei suoi e altrui ‘centramenti’: «To escape the reifying and dulling effects of generalization, some anthropologists have focused on the individual (e.g. Rapport 2003; others on

narrative (e.g. Abu-Lughod 1993). My own strategy is to focus on events. Thus, each chapter in this book is centred on a 'critical event' (cf. Das 1995) that broaches this question of being as a relationship between the forces that act upon us and our capacity for bringing the new into being» (Jackson 2005: xi).

Per quanto mi riguarda, come ho già accennato, io preferisco oscillare tra temi diversi e etichette varie che hanno – tutti e tutte – qualcosa in comune con l'antropologia dell'esistenza e del quotidiano o con l'auto-etnografia. Se dovessi pensare a un riferimento importante della mia ricerca in antropologia, non avrei dubbi a menzionare un filosofo come Deleuze perché, più di altri, a mio parere, ha messo l'accento sul divenire e, quindi, sul senso del movimento e il valore dell'indisciplina nei confronti di pratiche e concetti obsoleti. Una formulazione di divenire, nella prospettiva di Deleuze, è la seguente: «Non sono mai l'inizio e la fine ad essere interessanti, essi sono solo dei punti. L'interessante è il mezzo» (Deleuze, Parnet 1998: 44). Stare nel mezzo, in qualche modo, assicura il divenire. Mentre inizio e fine sono visti come punti fissi. Io ammetto di avere la tendenza a stare nel mezzo e a pensarmi – e pensare la mia ricerca – come una linea più che un punto. Per quanto riguarda la questione del divenire, Deleuze è ancora più chiaro quando dice, facendo un esempio specifico, che i «francesi sono troppo umani, troppo storici, troppo preoccupati per l'avvenire e il passato. Passano il loro tempo a fare il punto. Non sono capaci di divenire, pensano in termini di passato e di avvenire storici [...] Non sanno tracciare delle linee, seguire un canale [...] Amano troppo le radici, gli alberi» (Deleuze, Parnet 1998: 42). Uno dei riferimenti impliciti d'ordine critico, in questo enunciato di Deleuze, è anche lo strutturalismo inteso come modo di pensare statico e come radicamento di posizioni. Se si accetta questo modo di pensare deleuziano – tracciare delle linee e non punti, movimenti e non posizioni immobili – in antropologia, si deve per forza di cose prendere in conto il tessuto metaforico che alcune nozioni contengono (per esempio, linea e punto) e, soprattutto, il valore effettivo da attribuire all'inizio e alla fine in quanto nozioni e pratiche intese, nel senso più ampio possibile, in una prospettiva culturale. Ciò comporta aspetti aporetici di non – sempre – facile soluzione in chiave pragmatica.

Per quanto mi riguarda, come ho già affermato precedentemente, le impossibilità di soluzione di alcune questioni – o le loro apparenti contraddizioni – sono uno stimolo, per me, per andare comunque oltre la staticità o gli aspetti stereotipati del pensare e agire. Rimane il punto: che valore attribuire alle nozioni di inizio e fine? Se ci si lascia andare con coerenza e con costanza al divenire – mantenendosi nel mezzo, trascurando inizio e fine – alcuni dispositivi culturali comunemente accettati andrebbero – potrebbero essere – smontati o, comunque sia, affrontati in modo più indisciplinato, meno irreggimentato. Si pensi all'inizio di un libro, per esempio. In una prospettiva deleuziana, l'inizio andrebbe sempre smussato o privato del suo valore di avvio e si dovrebbe cominciare mantenendosi nel mezzo. Come? Uno dei modi più semplici, ma interessanti, potrebbe essere costituito dalla moltiplicazione degli inizi o dal reinvestimento in alcuni inizi che consentono tuttavia di fare avanzare la trama degli eventi e di mantenerli in divenire. Si pensi, in letteratura, a *Se una notte d'inverno un viaggiatore* di Calvino! Questa prospettiva vale – ha la sua applicabilità – anche per quanto riguarda le idee e non soltanto per i testi letterari. Iniziare con una idea può aiutare a seguire un principio d'ordine e coerenza, ma è anche vero che sbarazzarsi della solidità stereotipata dell'idea d'inizio – l'origine rassicurante a essa associato – è opportuno per proiettarsi nel divenire tumultuoso delle cose, del mondo e delle culture.

Questo principio si può applicare anche a nozioni – centrali in antropologia – quali identità e alterità che, in un'ottica deleuziana, dovrebbero essere rifiutate in quanto entità predefinite – o definite troppo rigidamente – e dovrebbero essere ripensate in termini meno oppositivi, in una prospettiva in cui sono più mescolate e continuamente riarticolate nel divenire della cultura. Lo stesso può dirsi delle nozioni di soggettività e oggettività che dovrebbero essere riviste in quanto processi in continuo divenire, più che categorie in opposizioni che le essenzializzano. In antropologia, a questo riguardo, il pensiero va sicuramente a Malinowski. Negli *Argonauti*, Malinowski dà avvio alla sua ricerca con l'arrivo in spiaggia. Cosa si lascia alle spalle? Quale è il grande implicito contenuto in questo inizio prospettato da Malinowski nella sua concezione del campo. Malinowski si lascia alle spalle la vita che conduceva

nei luoghi familiari: non ne parla – se non nei diari (Malinowski 1992) – e non pensa che debba essere presa debitamente in conto. Iniziando in questo modo, implicitamente ed esplicitamente, Malinowski affermava il principio che la ricerca dovesse farsi in posti lontani ed esotici e non nel proprio paese di residenza o di origine. Il primo ingresso nel villaggio – nella formulazione di Malinowski – presuppone una concezione della ricerca fondata (per dirla alla maniera di Deleuze) su punti e posizioni, in cui inizio e fine sono rappresentativi in maniera stabile di un tipo di azione esemplare (quella dell'etnografo) e dell'altrettanto esemplare metodologia utilizzata (quella funzionalista). Nel caso di Malinowski, l'entrata nel villaggio cancella la continuità con la vita vissuta in luoghi familiari: quella vita che Malinowski sembra essersi lasciato alle spalle e che sembrerebbe non avere più, per lui, un ruolo sul campo se non nei diari, pubblicati però postumi (Malinowski 1992).

Questa concezione è condivisa dalla gran parte dei funzionalisti e, persino oggi, da diversi antropologi che pensano l'etnografia in termini di discontinuità tra ciò che è familiare e ciò che è esotico. È come se Malinowski, e i suoi attuali seguaci, dicessero: sei un antropologo se fai ricerca in luoghi lontani ed esotici, in luoghi in cui si parlano lingue a te poco note o, comunque, non padroneggiate come un vero e proprio madrelingua. Come provvedere allora in senso contrario? Come contravvenire a questo modo di concepire il campo e l'antropologia? Pensando all'esistenza come alla ricerca sul campo per eccellenza. Mettendo avanti la nozione di esistenza – ovunque l'antropologo si trovi – si produce una continuità tra il familiare e l'esotico e li si rimette in circolo, ridefinendoli nel divenire che li sottopone al gioco decostruttivo del processo. Si può dire che una sorte simile spetta alla nozione di progetto: se definito troppo rigidamente e in termini statici, lascia poco spazio al divenire degli incontri e alle possibilità molteplici contenute nel dialogo intrattenuto con l'altro e persino con il caso.

In questo senso, si capisce meglio ciò che dice Dwyer in *Moroccan Dialogues*: non ho nessuna «intenzione di portare a termine un progetto di ricerca concepito in anticipo, né, all'opposto, di fare vani tentativi di trasformarmi in nativo» (Dwyer 1982: xvi). Accettare la 'datità' del progetto significa rinunciare alle infinite possibilità che offre il divenire sul campo. Dwyer vuole sfuggire al progetto e vuole, invece, abbandonarsi al divenire del campo libero da pastoie predefinite e ingabbiatrici. Certo, tutto dipende anche da come lo si concepisce un progetto. Ma è anche vero che, quale che sia il suo ordine di rigidità, un progetto è comunque un modo per anticipare, in qualche modo, ciò che accadrà, prendendo posizione, facendo il punto, bloccandosi. Dwyer, invece, diversamente da Malinowski, intendeva fare tutto il contrario e desiderava concedere se stesso al valore dell'incontro e del dialogo. Per molti aspetti, l'antropologia dialogica degli anni Ottanta – benché non facesse esplicito riferimento al nome di Deleuze e avesse un carattere fondamentalmente esotizzante – dietro l'etichetta del dialogo seguiva il dettato indisciplinato articolato dalla nozione di divenire. Per quanto mi riguarda, tornando a un'ipotesi di antropologia dell'esistenza incentrata anche sull'ordinario, persino sul banale, direi che è legittimo chiedersi che tipo di 'altrove' è – se lo è – un contesto quotidiano. La domanda va posta. Più in generale, seguendo l'impostazione deleuziana, si dovrebbe smontare il valore indiscriminato dell'inizio e la sua apparente forza agentiva d'origine, abbandonandosi invece – con la dovuta indisciplina epistemologica – al divenire che ci attraversa e ci costituisce in quanto esseri in movimento. Del tutto d'accordo con Deleuze, dunque, quando dice che «si pensa troppo in termini di storia, sia essa personale o universale. Mentre i tipi di divenire [...] sono orientamenti, direzioni, entrate e uscite» (Deleuze, Parnet 1998: 8).

Rileggendo ciò che ho scritto, mi rendo conto di aver dato – spero solo a me stesso – l'impressione di redigere una sorta di manifesto dell'antropologia, della mia antropologia, del mio modo di intenderla in un certo modo, secondo un certo orientamento. In realtà, questa è una impressione di superficie, credo. Ciò che ho inteso fare qui è, soprattutto, mettere avanti alcuni principi di cautela nel procedere antropologico che, spesso, cerca invece dei risultati più che dei processi, o delle conferme, più che delle oscillazioni produttrici di interconnessioni in una prospettiva di libero divenire. L'antropologia rimane, per me, una pratica dell'indisciplina e l'antropologo dovrebbe tendere, per questa ragione, all'oscillazione. Parimenti, l'antropologia è una pratica di decentramento ininterrotto prodotta in dialogo con individui e gruppi in divenire. L'antropologia, di conseguenza, dovrebbe attraversare le discipline. In tono con quanto detto, desidero allora concludere – in modo

inconclusivo – con una domanda rivolta al lettore e a ogni potenziale antropologo: quali ‘entrate’ e ‘uscite’ sono – adesso e in futuro – praticabili al fine di concepire un’antropologia degli attraversamenti antidisciplinari, prodotta nella prossimità del divenire?

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod L., *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley, 1993
- Balandier G., *Il disordine. Elogio del movimento*, trad. di S. Mancini, a cura di A. Rivera, Dedalo, Bari, 1991 (1988)
- Clifford J., *I frutti puri impazziscono*, trad. di M. Marchetti, Bollati Boringhieri, Torino, 1993 (1988)
- Das V., *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Delhi, 1995
- Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni*, trad. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre corte, 1998 (1996)
- Devereux G., *Saggi di etnopsicanalisi complementarista*, trad. di M. G. Meriggi, Bompiani, Milano, 1975 (1972)
- Dwyer K., *Moroccan Dialogues*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982
- Dwyer K., *Beyond Casablanca*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2004
- Firth R., *Noi, Tikopia. Economia e società nella Polinesia primitiva*, trad. di C. Bianco e D. Cannella Visca, Laterza, Roma-Bari, 1976 (1963)
- Foucault M., “Che cos’è un autore?”, in *Scritti letterari*, trad. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971 (1969), 1-21
- Foucault M., *L'ordine del discorso*, trad. di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, Einaudi, Torino, 2004 (1971)
- Gudeman S., Rivera, A., *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990
- Heiss J. P., *Musa. An essay (or experiment) in the anthropology of the individual*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2015
- Jackson M., *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, Berghahn, New York, Oxford, 2005
- Jackson M., Piette A., eds., *What is Existential Anthropology*, Berghahn, New York, Oxford, 2015
- Lévi-Strauss C., Éribon D., *Da vicino e da lontano*, trad. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano, 1988 (1988)
- Lœvenbruck H., *Le mystère des voix intérieures*, Denoël, Paris, 2022
- Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, vol. I, trad. di M. Arioti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1922)
- Malinowski B., *Giornale di un antropologo*, trad. di C. Bonucci, Armando, Roma, 1992 (1967)
- Merleau-Ponty M., *Conversazioni*, trad. di F. Ferrari, a cura di S. Ménasé, SE, Milano, 2002 (1948)
- Okely J., Callaway H., a cura di, *Anthropology and Autobiography*, Routledge, Londra, 1992
- Perec G., *L'infra-ordinario*, trad. di R. Delbono, Quodlibet, Macerata, 2023 (1989)
- Piette A., *Antropologia dell'esistenza*, Alvisopoli, Venezia, 2016 (2009)
- Pool R., *Dialogue and the interpretation of culture*, Berg, Oxford, 1994
- Pratt M. L., “Ricerca sul campo in luoghi familiari”, in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, a cura di J. Clifford e G. E. Marcus, trad. di A. Aureli, Meltemi, Roma, 1997 (1986): 53-80
- Rabinow P., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press Berkeley and London, 1977
- Rapport N., *I am Dynamite. An Alternative Anthropology of Power*, Routledge, London, 2003
- Reed-Danahay D., a cura di, *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*, Berg, Oxford, 1997
- Sartre J. P., *L'essere e il nulla*, trad. di G. del Bo, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano, 2014 (1943)
- Sontag S., “L'antropologo come eroe”, in *Contro l'interpretazione*, trad. di P. Dilonardo, Nottetempo, Milano, 2022 (1961): 101-116
- Taussig M., *Cocaina. Per un'antropologia della polvere bianca*, trad. di F. Francis, Bruno Mondadori, Milano, 2005 (2004)
- Tedlock D., *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Pennsylvania University Press, Philadelphia, 1983
- Tedlock D., Mannheim B., a cura di, *The Dialogic Emergence of Culture*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1995

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.

Divagazioni sul vento di Eros



Medioevo Romano e Orientale
Catania 21-22 settembre 2023

Dipartimento di Scienze Umanistiche
Ex Monastero dei Benedettini
Aula 106

di *Antonio Pioletti* [*]

Domande

Sia lecito chiedersi se l'accezione dominante nelle nostre società, ma anche in parte degli studi, della categoria di Eros sia adeguatamente cognitiva e non, com'è da ritenere, del tutto parziale e, per molti aspetti, fuorviante. Un Eros limitato in prevalenza alla sfera dei rapporti sessuali fra gli esseri umani, con l'aggravante di una crescente mercificazione dei corpi che restringe il campo polimorfico di Eros con effetti devastanti nei comportamenti, negli usi e costumi, nel confinamento dell'"altro sesso", la donna, a oggetto di conquista, a "preda", fino alla soppressione violenta – si veda l'aumento crescente del numero dei femmicidi –, o all' "usa e getta" [1].

Una mercificazione, sia ben chiaro, che investe pressoché tutti gli ambiti della nostra vita: dall'economia alla cultura, dalla formazione scolastica a quella universitaria, ai problemi del lavoro, dell'ambiente, alle idee di città, alla cura dei territori.

Il dominio di un neoliberalismo selvaggio che oggi si declina in una democrazia che rispolvera i disvalori della purezza etnica e che si ammanta del culto della "nazione" in termini propri di altri tempi nefasti, in un'Europa di fatto divisa, ben lontana dai valori e dagli ideali del *Manifesto di Ventotene* di Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi.

Un Eros prevalentemente ristretto nella dimensione corporea dei sessi, il che finisce con il deviarne la funzione pur importante se collocata nella dimensione di un polimorfismo che esalti i valori di Eros stesso.

Sulla sua natura, come ben noto, antica è la messe di speculazioni filosofiche, antropologiche, psicanalitiche che hanno apportato contributi anche rilevanti e che qui noi non tratteremo, ma forse, come rileva Giovanni Bottirolì alla voce *Eros* dell'*Enciclopedia Einaudi*:

«Non sembra avventato supporre che, tra le riflessioni sull'amore, le più affascinanti, se non le più importanti dal punto di vista filosofico, siano contenute nella storia della letteratura. [...] Ma poiché il modello della conoscenza era pur sempre quello delle conoscenze stabili (scienza e metafisica), è lecito pensare che gli strumenti tradizionali della filosofia abbiano funzionato da letto di Procuste nei confronti della mobilità, della varietà polimorfa propria dei fenomeni amorosi od erotici. [...] Non solo alla letteratura, naturalmente, poiché anche la pittura e la musica sono, per alcuni fondamentali aspetti, manifestazioni di Eros» [2].

Non, quindi, una sottovalutazione della pulsione erotica nell'incontro delle anime e dei corpi, ma la sua collocazione in una dimensione onnicomprensiva di un Eros in quanto pulsione vitale dalle tante vie. Eros dai tanti volti, Eros che scorre sui tanti piani della nostra vita, Eros che soffia sui tanti volti dell'esistente.

«L'Eros è animato da un “seme dell'universale”» [3], rileva Byung-Chul Han citando Alain Badiou, e ancora, riferendosi a Platone:

«Dall'Eros proviene uno slancio spirituale; l'animo *sollecitato eroticamente* realizza cose belle e soprattutto buone azioni che hanno un valore universale» [4].

Aggiunge:

«L'azione politica, come un desiderio comune per una diversa forma di vita, per un mondo diverso, più giusto si correla su un piano profondo con l'Eros. [...] L'amore è un “palcoscenico per due”. Interrompe la prospettiva dell'uno e permette che il mondo risorga in modo nuovo dal punto di vista dell'*Altro* o del *Diverso*» [5].

Immagini del mito

Trovo funzionali, in una prospettiva siffatta, alcuni riferimenti ad antichi miti, in questo caso greci, che hanno rappresentato e rappresentano fino ai nostri giorni un grande patrimonio di storie e di immagini per la produzione letteraria e delle arti in generale.

Suggestivo in proposito quanto annota Roberto Bazlen, detto Bobi, l'ideatore della Casa editrice Adelphi:

«Io credo che l'umanità abbia una specie di fondamento permanente, cioè credo che il mito greco sia sorto quando qualcuno che era passato per una squisita esperienza psichica cercò di comunicarla agli altri e gli fu necessario ripararsi dalle persecuzioni. Esteticamente parlando i miti sono esplicazioni di stati d'animo. Ci si può fermar qui o andare più a fondo, ma è certo comunque che quei miti sono intelligibili in senso vivido e luminoso solo a coloro a cui accadono. [...] Per loro queste cose sono assolutamente reali» [6].

Solo qualche riferimento fra i tanti possibili. Rileggiamo la *Teogonia* di Esiodo (metà VIII secolo-VII):

«All'inizio di tutto fu il Caos – cioè il vuoto primordiale – e subito dopo Gea dall'ampio seno, sede sicura, eterna, di tutti gli immortali che abitano le nuove vette dell'Olimpo, poi Tartaro buio nell'abisso della vasta terra e poi Eros, il più bello tra gli immortali, colui che scioglie le membra e di tutti gli dèi e di tutti gli uomini doma nel petto il volere e l'accorto consiglio» [7].

Eros, nota Guidorizzi, «[...] impone a tutta la materia vivente, dagli animali agli dèi, la legge del desiderio» [8]. Eros, l'energia riproduttiva di *tutta la materia vivente*, dunque.

E rileggiamo Aristofane (446 a.C.-386 a.C.), *Uccelli*:

«In principio c'erano il Caos e il buio Erebo e il Tartaro immenso, non esisteva la terra, né l'aria, né il cielo. Nel seno sconfinato di Erebo la Notte dalle ali di tenebra generò dapprima un uovo pieno di vento. Col trascorrere delle stagioni, da questo sbocciò Eros, fiore del desiderio: sul dorso gli splendevano ali d'oro ed era simile al rapido turbine dei venti. [...] egli covò la nostra stirpe, e questa fu la prima che condusse alla luce. Neppure la stirpe degli immortali esisteva avanti che Eros congiungesse gli elementi dell'universo» [9].

Eros è «simile al rapido turbine dei venti», soffia e congiunge «gli elementi dell'universo», dunque, quelli fra cui gli esseri umani vivono. Eros assicura continuità alle specie e coesione interna del Cosmo.

Eros sboccia da «un uovo pieno di vento», ed era «simile al rapido turbine dei venti»: noi lo sentiamo dentro questo vento, ci “accade”, direbbe Bazlen. Ed è un vento che “congiunge” in una molteplicità di direzioni, l’altro corpo che amiamo, un ideale di vita che abbracciamo, la natura, gli animali.

Molteplicità

Trovo feconda anche per l’argomento che stiamo qui trattando una chiave di lettura che rinvia a uno dei «valori o qualità o specificità della letteratura» che inducono Italo Calvino nelle sue stupende *Lezioni americane* a riporre la sua fiducia nel futuro della letteratura nel nuovo millennio: dopo la *leggerezza*, la *rapidità*, l’*esattezza* e la *visibilità*, la *molteplicità* che egli invero riferisce al «romanzo contemporaneo come enciclopedia, come metodo di conoscenza, e soprattutto come rete di connessione tra i fatti, tra le persone, tra le cose del mondo» [10]. Con i dovuti distinguo possiamo, ritengo, volgere lo stesso sguardo a larghe sezioni delle letterature di tutti i tempi. Nella sua prima conferenza, precisa Calvino, aveva preso le mosse

«dai poemi di Lucrezio e di Ovidio e dal modello d’un sistema di infinite relazioni di tutto con tutto che si trova in quei due libri così diversi. In questa conferenza credo che i riferimenti alle letterature del passato possano essere ridotti al minimo, a quanto basta per dimostrare come nella nostra epoca la letteratura sia venuta facendosi carico di questa antica ambizione di rappresentare la molteplicità delle relazioni, in atto e potenziali» [11].

E il vento di Eros soffia sulle letterature di tutti i tempi, soffia sui rapporti amorosi fra i sessi, soffia in vario modo sui rapporti con la natura, sugli ideali cui dedicare la propria vita, sul legame con gli animali.

Ci sarebbe molto da commentare, a partire dalle narrazioni degli antichi miti non solo greci fino a Chandra Candiani. Qui solo qualche annotazione e per frammenti, limitata a rapporti con la natura e con gli animali; per l’Eros relativo all’amore fra umani, con particolare riferimento all’Antico e al Medioevo, rinvio alla *Premessa* da me curata al numero monografico di «Critica del testo» dedicato a *Eros romanzo* [12]; ai miei saggi *Eros antico e medievale, canone letterario: contro gli stereotipi* e *Postille critiche su Jean de Meun e Christine de Pizan* [13], nonché a *Rappresentazioni letterarie dell’alterità. Il Sé e la sofferenza dell’Altro* [14].

Il panorama è infatti di grandi ampiezza e varietà: dalle raffigurazioni di vita campestre nello scudo di Achille agli *Ossi di seppia* di Montale, al suo *Merigiare pallido e assorto* (1916), al suo *Mediterraneo (A vortice si abbatte)*, ai suoi *gialli dei limoni*, al loro *odore (I limoni, 1921)*, allorché «il gelo del cuore si sfa, / e in petto ci scrosciano / le loro canzoni / le trombe d’oro della solarità» e oltre, al suo *girasole impazzito di luce (Portami il girasole, 1923)*: «Portami tu la pianta che conduce / dove sorgono bionde trasparenze / e vapora la vita quale essenza / portami il girasole impazzito di luce»: versi e immagini che si intrecciano con il suo male di vivere (*Spesso il male di vivere ho conosciuto, 1924*) [15], «per la ricerca del dolore nell’orizzonte della natura» [16].

Panorama ampio, per scorrere il quale utile può risultare la sintesi di Rosa Elisa Giangoia [17]. Panorama nel quale il fascino della natura è cantato da Saffo e trova eco nella creazione del topos del *locus amoenus* [18] e antitesi nella visione della natura come matrigna nel *De rerum natura* di Lucrezio, che si diramerà nei tempi, così come d’altra parte all’amore verso l’altro sesso si è contrapposta la misoginia, all’amore l’odio verso l’Altro. Si manifesta una polarità Amore/Odio degna di ulteriore trattazione. Senza tuttavia tralasciare, sempre a proposito della natura nella letteratura, almeno un cenno al Virgilio soprattutto delle *Bucoliche* nelle quali «il poeta inventa e fissa il paesaggio dell’Arcadia» [19].

Vi sono fiori che acquisiscono nel tempo pregnante valore simbolico, si pensi alla rosa: sacra a Venere, e poi *Rosa mystica* (la Madonna). Si pensi alla *candida rosa* dantesca (il Paradiso) e poi alla rosa collegata alla verginità femminile (il *Roman de la Rose* di Guillaume de Lorris) e alla sua

deflorazione che avviene, appunto, in un roseto (il *Roman della Rose* nella parte dovuta a Jean de Meun), e ancora, a proposito di fiori, al lauro petrarchesco.

Per fare solo un cenno all’Arcadia di Jacopo Sannazzaro (1504), al tipo di rappresentazione letteraria della natura nel Romanticismo, con il prevalere della foresta, «simbolo di una memoria mitica, di una libertà tipica dei popoli celti e germanici, che si esprimeva appunto nella vita dei boschi» [20]. Ma già, ad esempio nel romanzo francese medievale, la foresta

«[...] sembra rivestire il duplice ruolo sociale del luogo di iniziazione militare e di dannazione e perdita della stessa, in quanto ambito in cui l’amore oppure la follia possono retrocedere l’uomo d’armi al suo stato primitivo e animalesco, nella foresta dunque si afferma il proprio valore sconfiggendo giganti, nemici temibili e altre entità malefiche. Nella selva ci si può smarrire, ma l’incontro con santi eremiti può risultare salvifico»,

rileva Martina Di Febo, la foresta sede delle avventure e delle meraviglie [21]. Si svilupperà nel Settecento

«il rapporto personale soggettivo che si viene a stabilire tra il singolo individuo ed elementi della natura che si caricano di motivazioni individuali che li rendono importanti. [...] Nasce così un modo completamente nuovo di percepire la natura: la si guarda, la si osserva e soprattutto si analizzano ed esprimono le emozioni, i cambiamenti di stato d’animo, i ricordi che da questo nuovo rapporto nascono» [22].

E come non volgere lo sguardo, da un lato, al pessimismo cosmico di un Leopardi (*Ultimo canto di Saffo, Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*), dall’altro alle «vette altissime» cui porta «il rinnovato rapporto soggettivo, individuale e meditativo con aspetti del paesaggio (*L’infinito, Alla luna, Le ricordanze, ecc.*)» [23]. Quella luna che, come con “leggerezza” annota Italo Calvino,

«[...] appena si affaccia nei versi dei poeti, ha avuto sempre il potere di comunicare una sensazione di levità, di sospensione, di silenzioso e calmo incantesimo. [...] il miracolo di Leopardi è stato di togliere al linguaggio ogni peso fino a farlo assomigliare alla luce della luna» [24].

E così, alle vicende che vedono protagonista il mare scenario di vasta e varia produzione letteraria, le sue insidie, i suoi mostri, i suoi paesaggi, fino agli *Ossi di seppia* del già citato Montale, al “paesaggio-immagine” e metafora di Giorgio Caproni che riguarda le sue città, le sue valli.

Inoltre, di grande fascino il dialogo che Wisława Szymborska (1923-2012), Nobel letteratura 1996, intreccia con alberi e nuvole e animali, sede di meditazioni sulla vita, di ricordi, di rimpianti, di ricerca, per tralasciare la recente raccolta di poesie, *Pane del bosco*, di Chandra Candiani.

E su Eros che soffia verso gli animali c’è tanto da scoprire. Fiere pericolose per gli esseri umani così come d’altra parte questi ultimi lo sono per loro. Altre creature che noi amiamo come esse a modo loro amano noi. Simboli, metafore e allegorie in una vasta produzione letteraria, nonché nelle arti figurative. Dalle tre fiere dantesche, per fare solo qualche riferimento – la lonza (lussuria), il leone (superbia), la lupa (cupidigia) –, ma anche alla bella immagine «Quali colombe dal desio chiamate/con l’ali alzate e ferme al dolce nido/vegnon per l’aere, dal voler portate» [25], ai gatti di Chandra Candiani, passando per il cardillo addolorato e il puma di *Alonso il visionario* di Anna Maria Ortese: perché il dolore che il cardillo esprime? Perché ha attinenza «col mondo dei piccerilli [...] di quanti rimasero fanciulli [...]. Perché il dolore è un deserto. E solo i fanciulli [...] possono conoscere il deserto [...]. Deserto di che? [...] D’amore, di rispetto [...]» [26]; e il puma «[...] simbolo d’una diversa umanità più vera e profonda perché “umile e animale”», commenta Attilio Scuderi [27].

Direi, citando Byung-Chul Han:

«L’amore è un “palcoscenico per due”: interrompe la prospettiva dell’uno e permette che il mondo risorga in modo nuovo dal punto di vista dell’Altro o del Diverso» [28].

Per concludere un discorso che invero è solo all'inizio e per tralasciare la mia passione per le tartarughe, mi perdoni Eliana Creazzo un riferimento ai gatti della Candiani:

«I gatti, tra i tanti addestramenti a cui mi hanno sottoposto, mi hanno insegnato le distanze sonore, non invaderli, ma nemmeno ignorarli: ron ron è “Sono qui e tu sei lí, bello!”» [29].

Dialoghi Mediterranei n. 64, novembre 2023

[*] Il testo inedito è l'Introduzione al Colloquio “Medioevo Romano e Orientale” (Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania, 21-22 settembre 2023)

Note

- [1] In proposito, si veda anche Han 2019.
[2] Bottiroli 1978: 659.
[3] Han 2019: 73.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ivi*: 75.
[6] Calasso 2021: 80.
[7] Guidorizzi 2009: 5.
[8] *Ivi*: 5.
[9] *Ivi*: 93.
[10] Calvino 1988: 103.
[11] *Ivi*: 109-10.
[12] Pioletti 2018: VII-XIV.
[13] Pioletti 2022a: 11-37 e 231-57.
[14] Pioletti 2022b: 509-22.
[15] Bettarini-Montale 1975.
[16] Cataldi-d'Amely: 75.
[17] Giangoia 2012.
[18] Curtius 1992: 219-23.
[19] Giangoia 2012: 3. Si veda anche Snell 1963.
[20] Giangoia 2012: 7-8.
[21] Di Febo 2023: 51.
[22] Giangoia: 8.
[23] *Ivi*: 9.
[24] Calvino 1988: 26.
[25] Pasquini-Quaglio 1982: *If.*, V, vv. 82-84.
[26] Baldi, Farnetti, Secchieri 2005: 469.
[27] Scuderi 2020: 71.
[28] Han 2019: 75.
[29] Candiani 2021: 17.

Riferimenti bibliografici

Testi

- BALDI, A. – FARNETTI, M. – SECCHIERI, F. (a cura di)
2005 Anna Maria Ortese. *Romanzi*, II, Adelphi, Milano.
BETTARINI, R.-CONTINI, G. (ed. critica a cura di)
1975 Eugenio Montale. *L'opera in versi*, Einaudi, Torino.
GUIDORIZZI, G. (Prog. ed., intr. e note)
2009 *Il mito greco*. I. *Gli dèi*, Mondadori, Milano.
CATALDI, P.-d'AMELY, Fl. (ed. a cura di)
2003 Eugenio Montale. *Ossi di seppia*, Oscar Mondadori, Milano.

PASQUINI, E. –QUAGLIO, A (a cura di)
1982 Dante Alighieri, *Commedia. Inferno*, Garzanti, Milano.

Studi

BOTTIROLI, G.

1978 *Eros*, in *Enciclopedia Einaudi*, V, Einaudi, Torino: 657-81.

CALASSO, R.

2021 *Bobì*, Adelphi, Milano.

CALVINO, I.

1988 *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano.

CANDIANI, Ch.

2021 *Questo immenso non sapere*, Einaudi, Torino.

CURTIUS, E. R.

1992 *Letteratura europea e Medio Evo latino*, la Nuova Italia, Firenze.

DI FEBBO, M.

2023 *Gli universi extra-ordinari: breve topica del meraviglioso nella letteratura antica francese*, in *Mondi "altri" e letterature romanze e orientali*, a cura di A. Pioletti, Rubbettino, Soveria Mannelli: 37-57.

GIANGOIA, R. E.

2012 *Scrivere la natura. Il rapporto fra Natura e Letteratura nel corso dei secoli*, in *Incontri fra natura e cultura organizzati da Psyche & Natura*, <www.psichenatura.it>.

HAN, Byung-Chul

2019 *Eros in agonia*. Prefazione di A. Badiou, nottetempo, Milano [2012].

PIOLETTI, A.

2018 *Premessa a «Critica del testo» XXI/3. Eros romanzo: VII-XIV.*

2022a *Eros antico e medievale, canone letterario: contro gli stereotipi*, in «*Parles geus savoreus d'Amors*». *Parole di Eros dal Medioevo a Moderno*, a cura di A. Gurrieri, Cr. La Rosa, I. Licitra, N. Primo, Rubbettino, Soveria Mannelli: 11-37.

-*Postille critiche su Jean de Meun e Christine de Pizan*, *ivi*: 231-57.

2022b *Rappresentazioni letterarie dell'alterità. Il Sé e la sofferenza dell'Altro*, in «*Le Forme e la Storia*», n.s. XV, 1-2, a cura di A. Pioletti, A. Scuderi, F. Sinopoli: 509-22.

SCUDERI, A.

2021 *Scuola di metamorfosi. La letteratura italiana come provocazione*, Mesogea, Messina.

SNELL, B.

1963 *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino [1946].

Antonio Pioletti, professore emerito di Filologia romanza dell'Università degli Studi di Catania, ha condotto le sue ricerche negli ambiti delle letterature francese, spagnola e italiana medievali, della teoria della letteratura e della comparatistica, con interessi rivolti anche al Moderno e al Contemporaneo. Sue pubblicazioni principali sono *Forme del racconto arturiano* (1984); *Renaut de Beaujeu, Il bel cavaliere sconosciuto* (1992); *La fatica d'amore. Sulla ricezione del Floire et Blancheflor* (1992); *La porta dei cronotopi* (2014); *La porta dei cronotopi 2* (2019); *Filologia e critica. Contro gli stereotipi* (2021). Vasta la produzione saggistica su testi epici, materia arturiana, *Commedia* di Dante, rapporti letterari e culturali fra Oriente e Occidente, rappresentazione letteraria dell'alterità, ricezione delle letterature romanze, canone letterario, costruzione del tempo-spazio nei testi letterari. È condirettore delle riviste «*Critica del testo*» e «*Le forme e la storia*», oltre che della Collana «*Medioevo Romanzo e Orientale*».

Si può ancora festeggiare il compleanno della nostra Costituzione?



Enrico De Nicola firma la Costituzione, 27 dicembre 1947

di *Roberto Settembre*

Introduzione

Questa non è una domanda pleonastica, poiché festeggiare un compleanno comporta l'attivazione di due meccanismi cognitivi: la memoria e la coscienza. La memoria, in occasione di una ricorrenza importante, ricapitola il tempo trascorso, e riporta alla mente i fatti che precedono il momento della celebrazione. Ha quindi una funzione conoscitiva o per meglio dire "riconoscitiva", riportando alla coscienza fatti, eventi e informazioni del passato in quanto tutt'ora presenti e vivi in noi.

Ma la coscienza ha un altro compito, poiché la sua funzione attiene alla costruzione di significato: quanto entra e vive nella coscienza, vive in funzione del suo senso. La coscienza costruisce il significato di quel che la memoria ha ricondotto all'attenzione in termini di attualità. Così, poiché la nostra Costituzione va per il suo 75 mo anno, per alcuni non è più una giovinetta. Ma noi siamo persuasi che questo giudizio sia il frutto di una superficiale ingenuità, spesso pilotata, nel migliore dei casi, o gaglioffa, cioè pronunciata per fini non commendevoli, negli altri.

Tuttavia, prima di argomentare sul punto riteniamo sia necessaria una digressione, che attiene al significato della conoscenza, anzi, più esattamente, a quale senso attribuire all'aumento della conoscenza, poiché tutti, allocchi e gaglioffi compresi, formulano i loro giudizi sulla scorta di una

quantità di conoscenza acquisita. Ma ci sono fondamentali differenze sulle modalità di questo accumulo, e sui suoi effetti.

Ogni essere umano, nel corso della vita, si imbatte nella necessità di affrontare ostacoli di varia natura, è cosa banalmente nota. Ebbene, tutti i muri, tutte le porte chiuse, tutti i baratri e tutti gli oceani che si ergono in estensione, in altezza e in inesplicabilità davanti all'avanzare della vita, hanno bisogno di strumenti idonei per essere superati. O ad opera di altri, o per mano del medesimo soggetto afflitto dall'esigenza di avanzare. Nel primo caso l'individuo ricorre a persona esperta e possibilmente di fiducia. E in questo agiscono le élite riconosciute per esperienza e conoscenza, dal meccanico all'idraulico, al medico, all'avvocato, e via dicendo. Nel secondo caso il nostro soggetto impara a risolvere il problema, acquisendo conoscenza.

Questo è il punto che ci interessa: dobbiamo vedere cosa accade al soggetto che impara, poiché diversi sono gli effetti di questa acquisizione, in quanto ognuno di noi può scegliere di accrescere il proprio bagaglio cognitivo, così come si acquistano peso ed energia ingerendo cibo, facendo ginnastica, praticando il culturismo o un qualsiasi sport, e rimanendo la stessa persona di prima, solo infinitamente più forte e prestante. Oppure può scegliere di aumentare la sua conoscenza lasciando libero campo alle energie immateriali presenti nell'oggetto della sua acquisizione, talché l'effetto sarà dirompente: lo stesso tessuto cognitivo ne verrà contaminato, la crescita della conoscenza non sarà solo quantitativa, ma qualitativa, e il soggetto in questione non sarà più qualitativamente uguale a prima. Allora quei muri, quegli ostacoli, quei baratri e quei deserti d'acqua o di sabbia saranno affrontati con strumenti che il nostro soggetto non sospettava di avere, appunto perché non li possedeva. Da lì in poi diventerà un'altra persona, e gli sembrerà quasi impossibile riconoscersi nella persona di un tempo. Soprattutto perché si renderà conto di essere una persona in divenire, a fronte di chi rimane immobile ingrassando o ingrossando il proprio corpo, incapace di percepire che la vera ricchezza non è quantitativa, ma qualitativa.

Ma, a questo punto, è opportuno cercare di spiegare cosa significa rimanere uguali a prima. Vogliamo dire che, nonostante l'aver ingurgitato grandi quantità di prelibatezze culturali, la struttura personologica edificata sulle credenze, sulle ideologie, sui pregiudizi, sulle appartenenze a religioni, movimenti politici, interessi economici, di casta, di famiglia, sulle modalità esistenziali, sui progetti di carriera e di successo, sulle idee di piacere o di sofferenza, sui riti, sugli affetti, sulle inimicizie, sulle antipatie e sulle simpatie, financo sulla qualità dei rapporti umani, sulla memoria condivisa, su quella privata e su quella pubblica, non verranno scalfite da quell'acquisizione quantitativa di conoscenza.

Ecco perché capita che ci si domandi come fosse possibile che gli aguzzini di Auschwitz e di simili campi, dopo una giornata di orrori inflitti o contemplati, erano capaci di tornare a casa dalla moglie e dai figli, mostrare affetto paterno e coniugale, e dedicarsi alla lettura di Goethe o di Schiller o all'ascolto dei Lied di Schubert: si trattava di una mera acquisizione quantitativa di conoscenza.

Ma non solo: accade che la struttura personologica sia così solida e impermeabile all'energia che si sprigiona dai luoghi della conoscenza, che quella stessa energia sarà trasformata in una sostanza utile a rinforzare quella struttura. Le credenze edificate sulle fedi, inattaccabili dalle forze esterne, useranno sé stesse per modificare la sostanza di quelle forze, facendole diventare altro da sé. È questo il motivo per cui ci sono persone, pur inorridite dallo stupro di una giovane, che ricavano dalle informazioni sul delitto motivi per radicarsi nelle loro credenze: l'evento è visto e giudicato sulla scorta del pregiudizio di genere. Il "Se l'è cercata" è una delle locuzioni usate da queste persone, capaci di argomentare con abbondanza di particolari e di riferimenti storici, psicologici, giuridici, di costume, ma tutti orientati da quel prima personologico inossidabile alla qualità dell'informazione.

Tutto questo avviene in relazione con gli eventi della vita privata e di quella esterna a noi, poiché nessun parametro necessario per formulare qualsiasi giudizio prescinde da un giudizio preliminare su quel parametro. E pensiamo per un momento agli accadimenti giganteschi che stanno modificando la realtà attorno a noi, ormai assuefatti dal bombardamento informatico a introiettare una mole enorme di notizie. Per tutte e per ciascuna di esse la memoria utilizza i parametri del giudizio distillati dalla

coscienza. Ebbene, noi riteniamo che a questi parametri di giudizio non debba restare estraneo il compleanno della nostra Costituzione, che oggi, soprattutto oggi, assume uno speciale significato.

Se nel 2009, anno in cui chi scrive tenne all'Università di Stoccarda la conferenza che seguirà queste parole, la Costituzione italiana e quella tedesca, le cui ricorrenze sostanzialmente coincidevano, avevano per entrambi i Paesi analoghe valenze, talché i loro contenuti potevano venir esaminati con spirito paritario, all'epoca diverse erano le attese verso il futuro istituzionale dell'Italia e della Germania rispetto a quelle attuali del nostro Paese.

Vogliamo dire che all'epoca le due Costituzioni sembravano solidi baluardi contro i loro nemici, e che dalle persone cresciute spiritualmente alla loro luce non veniva percepita la messa in questione, non tanto della loro tenuta, ma soprattutto del loro significato, intendendosi per significato il senso della loro esistenza, essendo le Costituzioni né un mero pezzo di carta da superarsi attraverso il loro stravolgimento, o la loro disapplicazione dolosa, né un retaggio di un'epoca passata e superata dal presente tecnologico, mediatico e populistico.

Intendiamoci: nessun evento politico storico sfugge al cambiamento degli esseri umani che via via sostituiscono quelli che li hanno preceduti, la cui morte, tuttavia, non trasforma in cenere le loro opinioni (cioè i giudizi che accompagnavano le azioni di costoro) e le loro idee (cioè il frutto dell'elaborazione concettuale dei rapporti tra il passato e il presente visti nel confronto di come gli interessi in gioco avevano distillato le proprie ragioni, e non solo economiche) come vuole la legge dell'entropia. Ne consegue che nuove opinioni e nuove idee, scomparsi quelli, sorgono nel pensiero dei loro successori sul pianeta, ma non possono esimersi da quelle che le hanno precedute, poiché la memoria e la Storia si trasmettono di generazione in generazione in modo abbastanza efficace da quando è stata inventata la scrittura, fake news permettendo. Il punto, viceversa, attiene al perché opinioni e idee si sviluppino in un confronto armonico o in radicale contrasto con quelle precedenti. Ci riferiamo cioè al potere delle ideologie, che riteniamo un vero cancro della ragione, poiché, essendo ad esse intrinseco un duro nocciolo manicheo, spingono i loro fautori a cancellare le istituzioni pluralistiche edificate sul significato della Storia in termini di razionalità morale. Ecco perché, nel 2009, quando forze politiche come AFD in Germania, o F.d'I. nel nostro Paese erano minoranze ininfluenti, erano lontani e poco plausibili i progetti di stravolgimento degli assetti istituzionali delle democrazie pluralistiche. Viceversa, oggi, essendo le Costituzioni democratiche le strutture portanti delle democrazie pluralistiche, queste forze hanno bisogno di modificarne la portata, coi loro progetti di modifica strutturale in termini di rappresentanza, di controllo e di significato.

Pertanto crediamo sia necessario, ancor prima di procedere alla riproposizione di quella celebrazione, comprendere sia di cosa si parla quando si parla della Costituzione, sia cosa accade nella mente di una immane pluralità di destinatari della nostra legge fondamentale, quando non solo una gran parte dei cittadini del nostro Paese neppure sa precisamente in cosa consista l'oggetto in esame quando ci si riferisce alla Costituzione e/o al giudice delle leggi (La Corte Costituzionale), ma o non conosce il senso profondo della Legge Fondamentale (fondamentale perché costituisce il fondamento della Repubblica), o, disabituata a ogni forma di lettura profonda, non è in grado di comprendere il significato di argomentazioni necessariamente complesse e articolate nella serie dei rimandi concettuali tra i principi, i valori e le prescrizioni attraverso le quali è stata edificata la nostra Repubblica, dopo gli orrori del totalitarismo.

Tutto questo, sia chiaro, non comporta una mera dissertazione apologetica della Costituzione come oggetto sacro in sé. Anzi, la nostra Costituzione ben avrebbe potuto venir elaborata in vista di una scrittura più efficace e difendibile dai suoi nemici, in una forma che non ebbe attuazione e che ne avrebbe plasmato in altro modo il contenuto e la forza. E si sarebbe trattato di una forma opposta a quella che i suoi nemici vorrebbero (o vogliono?) imporre coi loro progetti di riforma, callidi ed eversivi. Di riforma, precisiamo, non di revisione.

Ma per comprendere questo assunto è altresì necessario affrontare sia l'ostacolo delle capacità cognitive dei destinatari della Legge Fondamentale, sia la loro permeabilità (e il motivo di questa permeabilità) alle letture che i nemici della Costituzione ammanniscono loro. Allora riteniamo che sia imprescindibile un punto fermo, cioè l'oggetto in esame, che, prima ancora di essere percepito

come la Legge Fondamentale, il parametro giuridico necessario per comprendere l'esistenza e il funzionamento della Repubblica, intesa come Stato Nazione, dev'essere percepito come parte del tessuto cognitivo, frutto di un esame così profondo da aver determinato la struttura personologica del soggetto interessato in termini qualitativi.

Noi siamo persuasi che la conoscenza della Costituzione dello Stato Nazione nel quale le nostre esistenze agiscono (ma non sono agite, e questo ha un significato preciso, come vedremo), sia opportuno che venga introiettata come uno dei mezzi conoscitivi della realtà e come parametro imprescindibile (non unico!) di giudizio degli eventi e della progettualità esistenziale collettiva. Tuttavia, affinché questo accada, è necessaria un'operazione non di indottrinamento, ma di approfondimento dei contenuti e dei valori in gioco, con la conseguenza che l'analisi di questo pezzo di realtà (non di questo pezzo di carta) proceda attraverso i meccanismi della razionalità morale, attraverso il filtro di un ragionevole scetticismo, totalmente estraneo alle modalità con cui la trasmissione della conoscenza avviene in modo superficiale, immediato ed emotivo.

È questo l'esatto opposto di un approccio ideologico tale per cui accostarsi alla conoscenza della Costituzione non significa introiettarne i comandamenti così come accade per il c.d pensiero pensato, veicolo primario dell'ideologia che, affermando la propria verità impastata di emozione e di passione, cerca un avversario da criticare e, diventando esigenza identitaria, mira a scacciare quella opposta, o inglobandola o respingendola ai margini del potere, vero obiettivo dei seguaci dell'ideologia (Galli, *Ideologia*, Il Mulino, 2022).

Quanto intendiamo proporre, viceversa, è una conoscenza intessuta di consapevolezza della natura relazionale del pensiero, tanto più essenziale quanto più, oggi, la Costituzione è percepita o come un feticcio da adorare o da demolire, o come un dato irrilevante. È l'azione del pensiero pensante. Vogliamo dire che i decenni successivi alla nascita della Repubblica Italiana, avendo visto succedersi una serie di narrazioni descrittive del presente e del suo farsi futuro, hanno lasciato sullo sfondo il senso della Costituzione, o relegandola nello spazio di un ferro morto, inutilizzabile per gli scopi politici ed economici di chi governava il Paese politicamente, economicamente e culturalmente, o vedendovi un ostacolo analogo a una legge superata, da cambiarsi perché non adatta per perseguire gli obiettivi prescelti.

Detto questo, proponiamo le argomentazioni contenute nella conferenza celebrativa del 60mo compleanno della nostra Costituzione, e di quella tedesca, che ha molti punti di contatto con la nostra. Questo sia perché entrambe rispondono all'esigenza di abbracciare la democrazia dopo gli orrori del nazifascismo, sia perché contengono, nei loro principi costitutivi, altissimi spunti di riflessione, che, soprattutto oggi, in Italia, devono venir posti all'attenzione del lettore.

Vogliamo cioè sottolineare che la celebrazione della ricorrenza vale solo se la conoscenza di questo testo eccezionale (eccezionale perché si pone come evento storico eccezionale rispetto ai tempi che lo precedono) si accompagna a un processo di apprendimento non passivo, ma tale da sfruttare «la straordinaria capacità del cervello umano di stabilire nuovi collegamenti tra le sue strutture preesistenti: un procedimento reso possibile dalla sua capacità di essere modellato dall'esperienza» (Solimine, *Cervelli anfibi, orecchie e digitale*, Aras ed., 2023).

Quel che cercheremo di fare, allora, sarà di intervallare la riproposizione di quella conferenza offrendo spunti di riflessione critica.

Conferenza tenuta all'Università di Stoccarda nel maggio 2009

Siamo qui per parlare di Costituzione: l'anno scorso quella italiana ha compiuto 60 anni, essendo stata approvata dall'Assemblea Costituente il 22.12.47 e promulgata il 27.12.47, entrando in vigore il 1 gennaio 1948. Si avvicina anche il 60° compleanno di quella tedesca, pubblicata nella prima versione il 23 maggio 1949.

Molto ci sarebbe da dire sulle ragioni e sulle modalità con cui venne nominata l'Assemblea Costituente, la cui natura è antitetica a una visione ideologica della realtà politica del Paese nel quale viene ad essere. Sul punto si noti come l'Assemblea Costituente è del tutto lontana da una

concezione ideologica del potere politico, essendo incompatibile con la nascita delle Costituzioni date dai Sovrani al loro popolo, ed essendo stata sanguinosamente contrastata dal potere bolscevico nel 1918 e del tutto sconosciuta alla nascita delle Costituzioni nei Paesi non democratici.

Fornirò alcuni cenni per chiarire alcuni concetti e dare qualche informazione:

- Lo Stato Italiano nasce il 17.3.1861 quando il Re di Sardegna Vittorio Emanuele II si attribuisce il titolo di Re d'Italia;
- Nel 1848 Carlo Alberto di Savoia aveva concesso lo Statuto, trasformando l'Italia (ancora limitata a Piemonte Liguria e Sardegna) in una monarchia costituzionale su base rappresentativa;
- Il suffragio elettorale era del 2 % della popolazione maschile;
- Lo Statuto era una Costituzione Flessibile: poteva cioè essere modificato con legge ordinaria.
-

Sul punto è utile osservare che la nostra Costituzione non è assimilabile a una legge, che provenga dalla volontà di chi detiene il potere politico. E infatti l'Assemblea Costituente precede le elezioni politiche. La Costituzione è quanto di più realisticamente possibile sia la trasformazione del diritto, cioè degli ideali di giustizia, in norma collettiva, ed è per questo motivo che non può e non deve essere possibile modificarla con legge ordinaria.

- Poco dopo il 1848 la monarchia divenne Parlamentare come in Inghilterra, ma il potere esecutivo era detenuto dal Re;
- Nel 1882 il diritto di voto venne portato al 7%;
- Nel 1912 – 18 si stabilì il suffragio universale maschile;
- Col Fascismo, in mancanza di Rigidità dello Statuto, le forme di libertà pubblica furono stravolte, le opposizioni bloccate ed eliminate, la Camera dei Deputati (l'analogo del vostro Reichstag) abolita e sostituita con la Camera dei Fasci e delle Corporazioni; vennero abolite pure la libertà di riunione e quella di stampa;
- Il Partito Fascista non funzionò come Strumento di Partecipazione ma come strumento di intrupamento della società civile e di mobilitazione politica pilotata dall'alto;

Ecco uno degli aspetti del pensiero pensato.

- Il Cattolicesimo, che era Religione di Stato viveva dal 1870 (presa di Roma) in una mancanza di rapporti con lo Stato, ma nel 1929, coi Patti Lateranensi si ristabilirono le relazioni Vaticano/ Stato Italiano;
- Caduto il fascismo nel 1946 vennero indetti il Referendum che decise per la forma repubblicana anziché per quella monarchica con una differenza di circa 2 milioni di voti;
- Venne eletta l'Assemblea Costituente, nella quale erano rappresentati tutti i partiti (votò l'89% dei cittadini) e dopo 2 anni di lavori venne approvata la Costituzione. Essa è composta di 139 articoli ed è divisa in due parti: la prima indica i principi fondamentali e va dall'art. 1 all'art. 54;
- La seconda disciplina l'Ordinamento della Repubblica.

Ma cos'è una Costituzione? Esiste un concetto che la identifichi, al di là di quello strettamente tecnico giuridico che la definisce come Legge Fondamentale? Potremmo dire che la Costituzione è più cose contemporaneamente, e definendola in cinque modi, che poi cercheremo di illustrare:

- 1) Lo schema di riferimento culturale di una società;
- 2) Lo strumento del funzionamento di uno Stato organizzato;
- 3) Il paradigma di raffronto di tutti i sistemi normativi;
- 4) Il limite della libertà del potere;
- 5) Il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità.

E altro ancora. Ma vorrei, a un gruppo di giovani che sono già entrati in una condizione di maturità che li rende cittadini consapevoli, aggiungere che la Costituzione è il frutto di quel laboratorio della Storia nel quale i fatti e le parole danno origine a nuovi fatti e a nuove parole, parole che diventano esse stesse fatti, così come sono appunto le nostre Costituzioni, costruite di parole. Si tratta di un processo molto interessante, che ha a che vedere con il concetto di Storia, ma soprattutto con il modo con il quale i giovani vi entrano in contatto.

Mi spiego meglio: fino a un certo momento della vita di ciascuno, esiste una specie di separazione netta tra le parole e i fatti, svolgendo le prime una funzione ancillare, descrittiva dei fatti. La scoperta della cultura trasforma i pensieri in parole e le parole in entità concrete. Le Costituzioni sono importanti entità concrete, che hanno una peculiare origine. Cioè a dire: ogni tempo, per via dei suoi accadimenti, e nel processo di comprensione e di progetto, tende a definirsi, a dare di sé un'idea.

E il 900, che si pone sull'incrocio tra il secolo totalitario, il secolo sovietico e quello liberale, è un secolo che è stato come ossessionato dall'idea di cambiare l'uomo, di crearne uno nuovo (Mussolini, Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot...) distruggendo quello antico. Naturalmente e per fortuna non ci è riuscito, nonostante i suoi orrori. Le nostre costituzioni ne sono la prova, essendo esse il riconoscimento che l'unico modo per uscire dall'orrore di quel progetto sta appunto nel riconoscersi in un'idea di raffronto, che ammette l'impossibilità di una legge suprema come catarsi salvifica, ma fonda il suo progetto di pace su quelle 5 definizioni e qualcos'altro che dia ad esse una garanzia di continuità. Questo perché ogni epoca è attraversata da periodi di certezze e da periodi di incertezze. I primi sono brevi e si dividono nelle certezze d'essere immobili, in quelle della restaurazione e in quelle del cambiamento. Il resto del tempo è vissuto nel timore, che è la forma più grande di incertezza.

Oggi attraversiamo un tempo dominato dal timore. Temiamo per la nostra identità, per il presente e per il futuro. Ma dovremmo temere soprattutto per il passato, per la parte di passato che dovrebbe rassicurarci con alcune certezze di riferimento, e che invece non incombe più su di noi, ma si allontana, e allontanandosi ci impedisce di vedere noi stessi, come una luce che si allontana da uno specchio. Noi cittadini delle società democratiche, tanto che abbiamo difficoltà a identificare i 3 concetti: quello di cittadino; quello di Società; quello di democratico.

Apparentemente queste parole evocano dati acquisiti, modi di dire, quasi banalità, soprattutto per voi giovani che siete nati e cresciuti, finora, dentro un mondo costituito da questi fatti parole. Eppure non è così, perché altri giovani, in altre epoche, in altri tempi, cioè altri esseri umani come me e come voi, hanno dovuto e voluto confrontarsi proprio con queste parole/fatti, e altri giovani le hanno concepite, trasformandole da pensieri, a parole, a fatti.

Ecco, vorrei dirvi che è necessario, quando ci si confronta con queste parole/fatti, ricordarsi che è necessario, ma è anche possibile, mettere in atto un meccanismo di collegamento con gli esseri umani che hanno concepito le parole dalle quali si è innescato un processo conclusosi poi nel testo che oggi leggiamo, così come quando leggiamo un libro che ci affascina, lo sentiamo pervaso dallo spirito del suo autore. Così Cittadino, Società, democrazia, in questo presente incerto, necessitano di una precisazione, perché sono le precisazioni a dare certezze, e le certezze sono i punti di partenza del fare, e l'azione sconfigge il timore. È evidente che non parliamo di certezza individuale, ma di certezza collettiva, così come il concetto di cittadino non può prescindere da quello della Comunità a cui appartiene. Ma di per sé questo non significa ancora nulla, finché non lo si pone in relazione dinamica: l'individuo che si muove nella Comunità.

E questa Comunità non è altro che il luogo dove si svolge la civiltà di appartenenza, cioè, richiamando la definizione n.5 di cui sopra: «Il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità». Ecco: il concetto di appartenenza è determinante, ma di esso deve farsi un uso limitato e discreto, in quanto prescinde dalle scelte consapevoli, sempre che si voglia escludere dal campo di indagine il tifo calcistico e la fede religiosa, essendo le scelte consapevoli il veicolo della partecipazione razionale, ma questo è discorso che ci porta al di là e che non possiamo fare in questa sede.

Si parlava dunque di “Civiltà di appartenenza”. Ebbene, ogni civiltà di appartenenza si esprime nelle sue “Regole di funzionamento”. Queste regole di funzionamento si conoscono, vengono in luce nella sua cultura giuridica. Quando diciamo “Non uccidere” concretizziamo in concetto un “senso” di civiltà: cioè una ragione e una direzione in cui si muove la comunità che è passata dalla regola assoluta, per cui l’istinto di conservazione individuale, che ha generato il dovere dell’autoconservazione, e quindi il suo “Stato di natura”, ha spinto gli individui che la componevano verso condizionamenti sociali e collettivi. Entrano quindi in gioco la prima e la seconda definizione di Costituzione: 1) Lo schema di riferimento culturale di una società; 2) Lo strumento del funzionamento di uno Stato organizzato.

Ma, per tornare al concetto di condizionamento, dobbiamo evidenziare che il primo massimo grado di condizionamento sociale e collettivo si riferisce ai concetti di “Libertà” e di “Proprietà”, che sono i luoghi del pensiero nei quali la natura umana coniuga le sue potenzialità dinamiche e statiche: cioè l’azione e l’immobilità. Così rispetto ad esse l’azione diventa o restaurazione di qualcosa che si ritiene perduto, o cambiamento verso qualcosa che si ritiene doveroso da raggiungere, e l’immobilità, certezza d’essere in uno stato che deve rimanere tale.

La Storia d’Europa, che oggi sembra nelle sue Costituzioni giunta a una svolta capitale, poiché le sue Costituzioni confrontano la loro ragion d’essere con quell’altra entità, l’Unione Europea, che in esse trova il suo fondamento e tende a trascenderle, ha visto un antecedente gigantesco delle sue costituzioni in una dicotomia che oggi riaffiora in modo minaccioso e sotto altre vesti. Parlo della legge e del diritto: la legge che viene dal potere, nei secoli lontani dal Re, e il diritto, la consuetudine, la regola non scritta che la società si era data in forza del suo senso di giustizia.

Un rapporto tra “Forma” e “Sostanza”, che oggi appare nel confronto tra Costituzione formale e Costituzione materiale, che oggi deve risolversi nella ricerca di un equilibrio tra le due, tanto più risolutivo, quanto più necessario alla stabilità della democrazia. Questa dicotomia, tra la legge formale, da un lato, e il diritto, lo Jus, che la collettività sente assai più vicino allo “Stato naturale”, ha dominato l’Europa in un gioco dialettico tra due sistemi normativi, uno scritto e uno no, entrambi con il loro fondamento oggettivo, per cui uno veniva dal Re o dall’Imperatore, che la emanava in vista dei propri interessi, e l’altro dalla società, che regolava i suoi affari. Mancava un’entità che fosse «Il paradigma di raffronto di tutti i sistemi normativi». Cioè la definizione n. 3 che abbiamo fornito poco sopra.

Questa società antica era però una società di individui in cerca di un territorio ideale dove non venir disturbati nelle loro libertà dagli arbitri del potere. Questa è la ragione della nascita delle prime “Carte dei Diritti” che cercano di trasformare quelle regole non scritte in principi scritti da opporsi alla legge che viene dal potere. In un certo senso il *Bill of Rights* del 13.2.1689 che seguì la cacciata del Sovrano assolutista Giacomo II Stuart, che non aveva comunque la forma di dichiarazione dei diritti, bensì di un patto tra il Parlamento vittorioso e la nuova dinastia di Guglielmo e Maria D’Orange, che consacrava la *Glorious Revolution*, è la prima risposta normativa a quell’esigenza. In esso, comunque, già affioravano alcuni diritti e libertà individuali come quello di petizione (presente nell’art. 23 della Legge Fondamentale tedesca e nell’art. art. 50 della Costituzione italiana) e di libera espressione parlamentare. Questo fatto è importante perché si tratta del primo antecedente del Costituzionalismo moderno, mentre cerca di fissare alcune situazioni soggettive dei sudditi, costruendo come una barriera a protezione di situazioni fondamentali dell’individuo.

A questo punto è necessario evidenziare come questa necessità abbia dato origine ai presidi giuridici internazionali posti a tutela dei diritti fondamentali, così come abbiamo accennato nel nostro precedente lavoro su “Diritti umani e lotta di classe, fra astrattezza e concretezza” (Dialoghi Mediterranei, n. 63, settembre 2023).

Detto questo richiamiamo la definizione n. 4: “Il limite della libertà del potere”. E su questo aspetto va appuntata la nostra attenzione, poiché elemento fondante del diritto costituzionale è la nascita di un concetto di diritto in senso soggettivo, distinto da quello oggettivo che viene dalla legge e che spetta a un’entità diversa dal soggetto, come lo Stato o il Sovrano e da lì scende sui sudditi. Infatti il diritto soggettivo spetta invece al “soggetto”. Naturalmente, nell’epoca, parliamo di un soggetto

particolare, quello che esercita la libertà e detiene la proprietà. Insomma, il soggetto che farà la Rivoluzione Francese e che stabilirà che la proprietà individuale è il contributo più possente della sua individualità.

Siamo molto lontani dall'art. 14 comma 2 della Legge Fondamentale tedesca.: «La proprietà comporta degli obblighi. Il suo uso deve servire nel contempo al benessere della collettività», e altrettanto lontani dall'art. 42 della Costituzione italiana: «La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurare la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti».

Ma facciamo ancora un passo indietro, per vedere il diritto europeo occidentale trasformarsi da diritto oggettivo al complesso dei diritti, come accadrà con la *Declaration des droits de l'homme e citoyen* del 1789, e dove appare la fondamentale differenza tra il costituzionalismo antico e quello moderno.

Cosa era successo? La millenaria monarchia di diritto divino si fondava su una legge formale, oggettiva, che traeva la sua legittimità da un principio altrettanto oggettivo di diritto sostanziale, cioè appunto il diritto divino. A ciò veniva sostituita un'associazione politica basata sulla ragione e sui diritti, ma, in forza di quella dicotomia, di cui abbiamo già parlato, era necessaria una giustificazione altrettanto enorme, per cui solo la dichiarazione dei diritti dell'umanità intera sembrava all'altezza del compito. Era un tipo di Costituzione senza valore giuridico, non esprimeva regole immediatamente applicabili dai giudici, bensì solo principi attuabili dal legislatore, e comunque frutto di quello scontro tra una legge formale e una legge materiale, che si era incarnata in una nuova legge formale. È un fenomeno strano, questo percorso dei diritti soggettivi, attraverso l'Europa occidentale e l'America, interessando la Francia, l'Inghilterra e l'America, in una sorta di gioco di relazione tra istanze filosofiche, destinate a esprimersi nelle Dichiarazioni, che riguardano comunque e sempre il rapporto dell'individuo con i propri diritti.

Sul punto riteniamo sia utile invitare il lettore a soffermarsi sul significato delle parole che richiamano il rapporto dell'individuo coi propri diritti, perché questo tipo di rapporto non è pacifico, e purtroppo non è stabile, sol che si pensi al diritto alla salute, al diritto a vivere in un ambiente non contaminato, ai modi con i quali i soggetti possono esigerne la tutela.

A questo rapporto si accompagna un processo di indagine dottrina, tipicamente tedesca, che a un certo momento sposterà il fuoco dell'indagine dall'idea che tali diritti riguardino il privato cittadino, che quindi siano privati, all'idea di un sistema di diritti pubblici soggettivi (Jellinek). Assistiamo a una metamorfosi dei diritti:

- si passa dai Rights inglesi, a diritti pubblici soggettivi;
- dai diritti di libertà a quelli sociali;
- La tradizione germanica formula in concetto il fenomeno associativo (Genossenschaft);
- Nasce un'idea nuova, lo Stato, che era “Stato Persona”, l'incarnazione della sovranità, diventa, nella dottrina tedesca, “Stato Comunità”;
- Il sociologo Albert Eberard Freidrich Schaffle (1831-1903) disegna la società come organizzazione complessa, e ivi è rilevante l'individuo sociale;
- Anche la Chiesa affronta il problema dei rapporti tra la questione operaia e il cristianesimo.

Con la Prima Guerra mondiale lo sconvolgimento è generale, e viene emanata la legislazione di guerra, con la quale sorgono nuove figure, come il ruolo giuridico della donna e, per la prima volta nella storia, il proprietario subisce delle limitazioni alla sua proprietà. Infatti, per esempio, i debitori sono esonerati dall'adempimento quando la prestazione è difficile; si prorogano le locazioni degli immobili... E nel 1919, nasce la Repubblica di Weimar.

Ora, non sono qui per fare la storia del vostro Paese, che conoscete certo meglio di me, ma gli eventi che condussero alla nascita di questa Repubblica, e quello che significa la Costituzione di Weimar, sono di importanza capitale, perché quello fu uno dei momenti cardine della storia costituzionale del '900 e di riflesso, anche della nostra. Per la prima volta, dopo la legislazione di guerra, tra riesumere

uno stato di diritto di stampo liberale e il problema di evitare la dittatura del proletariato, nella Costituzione entra un concetto pluralistico dello Stato come “Comunità”, ed entra in gioco la definizione N. 5 indicata sopra, cioè «Costituzione come il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità».

Questa Costituzione nasce come “Instrumentum Pacis” tra le forze in conflitto: quelle capitaliste e quelle lavoratrici, ma aveva dentro di sé un germe maligno, il germe velenoso di tutto il secolo, nel corso del quale brevissimo fu il tempo della certezza dell’immobilità, preceduto da un istante di certezza di cambiamento, cioè il sogno insito nella Costituzione di Weimar e di altre europee, come quella Austriaca del 1920. Questo germe, per dirla con Alain Badiou, si incarna nella questione del 2, nella scissione antagonistica. Due soggettività organizzate su scala planetaria in un combattimento mortale nel quale il secolo è la scena: comunismo e fascismo, lotta di classe nel campo della filosofia e pure del diritto e con un’ansia di risoluzione monistica, cioè ad 1, rispetto alla quale la Costituzione di Weimar sancisce una tregua per il “Volk”. Il Volk, che non era una massa anonima di cittadini tutti uguali, ma una Comunità di uomini socializzati, già uniti in gruppi, che perseguivano ulteriori e più vaste finalità. È’ il primo tentativo di far nascere una Democrazia Collettiva, in cui lo Stato interviene, come soggetto, per agire nei meccanismi della produzione.

Insomma, da un lato lo Stato di Natura, il Diritto che da esso promana, rispetto al quale gli individui chiedono il riconoscimento della loro libertà, e dall’altro la Storia, cioè il gioco perenne delle forze storiche che danno vita alla Comunità umana, cioè lo Stato e le sue Comunità intermedie. Campeggia nella Costituzione un’idea di libertà sociale, nel rapporto tra le Comunità particolari e quella generale. Il perno della società non è più la proprietà, il soggetto proprietario, ma il lavoro, la famiglia, il sindacato, i consigli di azienda. Nasce uno Stato Pluriclasse, e la Costituzione di Weimar, nella sua IIa parte, indica i diritti e i doveri fondamentali dei Tedeschi, dove si parlerà dell’individuo, della vita collettiva, di religione e associazioni religiose, di educazione e istruzione, e della vita economica, con un grande limite, però: quella era una Costituzione Dualista, che lasciava irrisolta la questione del predominio, apriva una competizione che avrebbe dovuto trovare la soluzione nello scontro politico sociale.

Si tratta cioè di una delicatissima questione relativa alla forza dell’ideologia, come abbiamo detto nella parte introduttiva, o nel suo rifiuto. In verità questo rifiuto ha una portata molto maggiore della sua mera formulazione letterale, poiché taglia le gambe alle forze subdole che minano l’essenza stessa della Costituzione liberale plurisoggettiva. E sul punto richiamiamo le nostre argomentazioni svolte nel testo edito nel numero 58 di Dialoghi Mediterranei (novembre 2022): “Quando vincono i nemici del diritto”.

In quella Costituzione non era prevista una clausola tacita che dicesse: «Questa è l’immagine della situazione politico sociale nella quale si riconosce la totalità dei cittadini». Ma questa può diventare la definizione n. 6 da aggiungersi alle cinque sopra elencate.

Infatti le norme che toccavano il cuore dei rapporti sociali, sul diritto di proprietà, d’iniziativa economica, di intervento statale nei rapporti economici, non contenevano una decisione sulla struttura economico sociale dello Stato, cioè la definizione n. 6 appena formulata, «Questa è l’immagine della situazione politico sociale nella quale si riconosce la totalità dei cittadini», che va posta in stretta relazione con quella n. 5: «Il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità». Ne conseguiva che ciascuna delle forze che la componevano avrebbero atteso il momento opportuno per agire.

E nella stessa Costituzione l’art. 48 apriva la strada a quel germe velenoso, contemplava quella possibilità di azione, proprio come accadde con la legge d’emergenza per la difesa del popolo e del Reich il 24.3.33, che attuò il precedente decreto d’urgenza. Ma era assente, altresì, la previsione di un potere decisivo a disposizione per i casi di crisi costituzionale, cioè non era prevista una vera Sovranità della Costituzione, ovvero la Costituzionalizzazione delle Potenze Costituzionali talché, se contro o fuori della Costituzione, sarebbero inesistenti. E possiamo a questo punto formulare la definizione n. 8 (ma non quella n 7, e vedremo presto perché): «È l’Ente Sovrano tale per cui ogni potere che se ne ponga al di fuori non esiste».

Richiamiamo sul punto l'attenzione a quanto detto nell'introduzione di questo breve lavoro, e cioè la ragione per cui le forze nemiche della Costituzione, per affermare la loro ideologia, hanno bisogno di modificarne la struttura e quindi il significato.

Ciò che accadde e ciò che non sarebbe potuto accadere, può esemplificarsi in due brocardi latini. Accadde che: *Rex facit Legem*. Non accadde quel che secondo le nostre costituzioni deve accadere: *Lex facit Regem*. Entra ancora in gioco la definizione n. 4: "Il limite della libertà del Potere" Così in Italia, le forze che avrebbero dovuto impedire il fascismo (il blocco Giolittiano) non funzionarono e ci fu Mussolini. In Germania il partito cattolico (Zentrum), il social democratico, lo stesso Hinderburg non agirono, e ci fu Hitler. Come finì la storia dei due malfattori lo sapete anche voi, ma da questa storia nacque l'oggetto di questo compleanno, con una precisazione: la Costituzione Italiana è frutto della Resistenza e degli ideali democratici occidentali, che lottarono contro il nazifascismo, e che non furono neppure assenti nel vostro Paese (Bonhofer, *la Rosa Bianca* e altri insegnano), con la differenza che il nazismo fu così efficiente e feroce da scardinare ogni possibilità di opposizione organizzata.

Ma la Costituzione è anche il frutto di un evento particolare, cioè che lo Stato, come involucro formale del potere dal quale discendeva la sovranità degli organi che la esercitavano, si dissolve come tale e, finalmente, le forze che lottarono contro il nazifascismo mantennero il loro connotato pluralistico. Si tratta dunque dell'operatività e del significato delle definizioni n. 1: Lo schema di riferimento culturale di una società, e n. 5: Il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità. Furono socialisti, comunisti, liberali, e cattolici, nel crescere spontaneo di forze sociali, partiti, sindacati, associazioni, gruppi di pressione, chiese, autonome rispetto allo Stato, a costituire la fonte della Costituzione. Ed è questa la gran differenza rispetto alle Costituzioni dell'800, che venivano concesse dal Re, come lo Statuto Albertino. Vedete: ancora *Rex facit Legem* oppure *Lex facit Regem*. Ma qual è il punto di forza? La ragione della sua possibilità di durata?

Fatti salvi i due mortali pericoli oggi in agguato, di cui parleremo più tardi, il punto di forza sta nel fatto che essa sia una Costituzione pluralistica per cui: a) Non c'è un sovrano effettivo; b) Non c'è nemmeno una lotta per la sovranità; c) È cioè venuta meno la questione del 2 di cui parla Badieu. Ciononostante la Costituzione attuale, pur conflittuale in modo capillare, è il frutto di accordi tra numerosi soggetti particolari che in essa cercano di proteggere la loro identità politica. La sua caratteristica è di esprimere lo sforzo comune e di dettare, attraverso un compromesso, un disegno sociale e politico generale.

E così giungiamo alla definizione n. 7 «La Costituzione esprime lo sforzo comune di dettare, attraverso un compromesso, un disegno sociale e politico generale», che completa quella n. 6 «l'immagine della situazione politico sociale nella quale si riconosce la totalità dei cittadini». Ci sono in essa norme di principio che esprimono ideali etici, come libertà, uguaglianza, giustizia, dignità, sicurezza, autonomia. Solidarietà, garanzia della vita e altro ancora, disegnando così nuovi assetti sociali e politici. Questo programma, ovviamente, per essere perseguito, ha bisogno di soggetti che agiscano, ma agendo attraverso la micro conflittualità o per via di alleanze. Non devono violare quegli ideali etici sui quali è sorta la Costituzione.

Ora ci sentiamo di richiamare il concetto con cui nell'introduzione si è affermata la differenza tra soggetti agenti e non agiti.

Per questo motivo è necessario un Organo Imparziale con il compito di far vivere e rispettare la Costituzione. Questo organo è la Corte Costituzionale, conosciuta anche come il "Giudice delle leggi", che ha il fine di garantire che le leggi, frutto di quella conflittualità, frutto degli interessi di ciascuna delle forze in campo, non ledano tali principi. Questo organo userà la Costituzione secondo la definizione n. 3: "Il paradigma di raffronto di tutti i sistemi normativi". A questo punto potete vedere in concreto quel che è stato detto poco fa: cioè che non è più lo Stato la fonte della Sovranità, perché nemmeno il potere del Parlamento, nel quale lo Stato fa valere la sua volontà, è insindacabile. Si può dire, allora, che, esemplificando, vediamo nel numero 1 l'assolutismo del potere e nel 2 lo scontro dualistico tra le due forze in campo, tornando a citare Badaeu. Viceversa la Costituzione può

assimilarsi al numero 3 o a numeri ulteriori, cioè una sorta di equilibrio dinamico che dovrebbe garantire la sopravvivenza del sistema democratico, quindi le definizioni 5 (Il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità), 6 (l'immagine della situazione politico sociale nella quale si riconosce la totalità dei cittadini) e 7 (La Costituzione esprime lo sforzo comune di dettare, attraverso un compromesso, un disegno sociale e politico generale), in rapporto funzionale con quelle 3 e 4 che qui richiamiamo integralmente: "Il paradigma di raffronto di tutti i sistemi normativi" e "Il limite della libertà del potere".

Dovrebbe, ma ci sono dei pericoli in agguato e il pensiero torna a Weimar e a un libro scritto da un tedesco, Sebastian Haffner, cioè la storia di un ragazzo contro Hitler dalla Repubblica di Weimar all'avvento del III Reich. Il libro è certamente ben conosciuto anche da voi, e non intendo ripercorrerlo, se non per ricordare lo stupore dell'autore, uomo assolutamente moderno, attuale, di sentimenti democratici identici ai nostri, di fronte alla capitolazione del suo Paese davanti alla barbarie. Quel che mi ha colpito, però, non è tanto l'assenza di un forte riferimento al valore portante della sua Costituzione (sebbene Haffner fosse un giurista, un uditore che stava per diventare giudice!), di quella Costituzione, però, che crollò anche grazie al suo art. 48. No, qui non si tratta di criticare alcunché, ma di mettere in risalto un fatto: che anche un uomo illuminato come Haffner non era in grado di mettere in relazione il fondamento filosofico dei diritti umani presenti in quella Costituzione con una doverosità che si concretizza in legge. Cioè col fatto che questo fondamento filosofico ha bisogno non solo di una legge che lo richiami, ma che lo richiami come un dovere che deve vivere di per sé, in modo inalienabile.

E torniamo quindi al discorso della sovranità e delle certezze, per cui solo in presenza di questa consapevolezza s'impone ed è possibile l'azione. Jeanne Hersch, che insegnò per 20 anni filosofia all'Università di Ginevra e diresse la divisione di filosofia dell'Unesco disse di aver fatto un esperimento: aveva chiesto a tutti i Paesi membri dell'ONU, quelli che in Assemblea Generale nel 1948 proclamarono la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, di inviarle dei testi di qualsiasi epoca, ma anteriori al 1948, in cui si manifestasse in qualsiasi modo un senso per i diritti degli esseri umani, e aveva detto che erano arrivati testi che partivano dal III millennio fino al 1948. Ebbene: era emerso che il concetto di diritti umani non era un concetto universale, ma quel che si percepiva ovunque, invece, diceva la Hersch, era che ogni uomo, nei confronti della violenza, della privazione, della costrizione, della menzogna, dell'ingiustizia, voleva "essere uomo", cioè voleva essere riconosciuto come tale, e, impedito, poteva soffrire fino al punto di morire. Pensate ai bonzi che si davano fuoco in Vietnam o a Ian Palach a Praga nel 1967.

Secondo aspetto determinante è che gli uomini, di fatto, non nascono né liberi né uguali, mentre la libertà e l'uguaglianza non sono un dato di fatto ma un ideale da perseguire, non un'esistenza, ma un valore, non un essere ma un dovere. Cosa significa tutto ciò e perché ne parlo rispetto a Haffner? Perché l'art. 1 della D.U. dei Diritti dell'Uomo recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e coscienza e "Devono Agire" gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». Viene in luce il fatto che l'uguaglianza in dignità e diritti, non quindi di natura empirica, comporta il diritto e il dovere di pretendere l'azione. Nel libro di Haffner manca la correlazione tra il fatto e il dovere, tra il dato dell'ineguaglianza e dell'ingiustizia orrende a cui è costretto ad assistere, e il compito infinito che i diritti umani assegnano all'uomo dotato di ragione e coscienza. Haffner, che assistette alla fine dei suoi brevi periodi di certezze, tra l'entrata in vigore della sua Costituzione, il tempo magico di Walter Rathenau e di Stresemann, e l'avvento della barbarie, racconta di aver dubitato dell'esistenza di un tale dovere, e di aver preferito la fuga.

Il Dovere, appunto. Ma quale e quali? La risposta sta nella definizione n. 1: «Lo schema di riferimento culturale di una società», cioè della società democratica espressa nella sua Legge Fondamentale. Ne consegue che i doveri, appunto, devono venir identificati secondo questo schema. A titolo esemplificativo ne richiamiamo alcuni prescritti nella Iª parte della Costituzione Italiana:

art. 2: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei Doveri inderogabili di solidarietà politica economica e sociale». Cioè a dire: i diritti dell'uomo sono inviolabili e

riconosciuti e garantiti, ma i doveri imposti non hanno corrispettivo, sono cioè doveri morali, sono la morale del cittadino.

L'art. 4 che riconosce il diritto di lavorare e prescrive il Dovere di svolgere, secondo le possibilità e le scelte, una funzione che concerne il progresso materiale e spirituale della società.

L'art. 30 che impone il Dovere dei genitori verso i figli;

L'art. 53 che impone il Dovere di concorrere alla spesa pubblica in ragione della capacità contributiva;

L'art. 48 che prescrive il Dovere civico di votare;

L'art. 52 che prescrive "il sacro Dovere di difesa della patria". Ma poiché questo dovere è stato tanto oggetto di abuso nel passato, è solo riferendosi al concetto di patria che identifica la Società che ha espresso la Costituzione (Definizione n. 1), che è possibile capire di quale patria si tratti. Infatti si tratta di una radice culturale di un'idea di patria come madre comune che non ammette privilegi e discriminazioni, che garantisce a tutti e a ciascuno la dignità che viene dai diritti di cittadinanza. E poiché la Costituzione italiana è ispirata al principio antifascista della libertà dei popoli, ed è europeista, come diceva Carlo Rosselli: «la nostra patria non si misura a frontiere e a cannoni, ma coincide col nostro mondo morale e con la patria di tutti gli uomini liberi».

Così l'idea di patria, nel suo significato repubblicano, coincide con gli obblighi nei confronti dell'umanità in generale, e con l'idea di fare l'Europa in nome di un nuovo umanesimo. Non è quindi, certo, un dovere aggressivo, così come l'art. 11 che afferma: «L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli». Non diversamente la L.F. tedesca al suo art. 26, circa il divieto di preparare una guerra offensiva, e l'art. 23 che prevede la realizzazione dell'Europa Unita in armonia coi diritti fondamentali.

Ma torniamo indietro alla questione dei doveri, e alla posizione di Haffner, che non era sostenuto dalla sua Costituzione, come viceversa, siamo sostenuti noi, dalle nostre attuali. C'è infatti, in quella italiana e in quella tedesca un riferimento esplicito a un dovere dello Stato e dei suoi organismi, tale per cui entra in gioco la definizione n. 4), Costituzione come "Limite della libertà del Potere". L'art. 98 di quella italiana recita:

«I pubblici impiegati sono al servizio esclusivo della Nazione»

e l'art. 54 dice:

«I cittadini cui sono affidate funzioni pubbliche hanno il Dovere di adempierle con disciplina e onore, prestando giuramento nei casi stabiliti dalla legge». Ciò significa che, se da un lato la Costituzione chiede ai suoi cittadini fedeltà e obbedienza, a chi adempie funzioni pubbliche la Costituzione chiede anche onore e disciplina, cioè, per onore, l'onestà nello svolgimento del compito, e per disciplina la capacità di sottoporsi alle regole e allo sforzo ordinato per raggiungere il fine capito e voluto dal funzionario. C'è quindi sostanzialmente, il "Dovere della virtù civica".

D'altro canto la violazione di questi doveri è un vero e proprio tradimento, a causa del quale il traditore stravolge il giusto Funzionamento dello Stato organizzato" (definizione n. 2) uscendo dal "Paradigma di raffronto dei sistemi normativi" (definizione n. 3) attentando al "Luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità" (definizione n. 5), e offuscando o cercando di cancellare "l'immagine della situazione politico sociale nella quale si riconosce la totalità dei cittadini" (definizione n. 6). E allora, dite voi, che fare?

L'art. 50 del Progetto della Costituzione italiana, che non fu approvato, affermava: «Quando i poteri pubblici violino le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla Costituzione, la resistenza all'aggressione è diritto e dovere dei cittadini». Tale articolo avrebbe posto come fondamento della libertà repubblicana il dovere di resistenza, e il dovere di lealtà verso la Costituzione. I pubblici poteri, in presenza di un vigilante senso di difesa dei propri diritti da parte del popolo, sarebbero stati convinti che la loro sedizione, la loro offesa contro la legge non sarebbe stata tollerata. La norma non venne approvata perché, si disse, se per rientrare nel diritto si legalizzava la resistenza, si sarebbe legalizzata l'illegalità, mentre la Costituzione viveva ed era garantita da se stessa, attraverso il sistema di contrappesi e di bilanciamenti dei poteri, fino al massimo grado di imparzialità e di giustizia impersonato dal Giudice delle Leggi, che avrebbe giudicato i massimi gradi dello Stato per alto tradimento e attentato alla Costituzione.

Non so quanto ciò sia stato un bene, e quanto sia entrato nella coscienza dei poteri di controllo e di giudizio che il delitto più grande che possa essere commesso dal pubblico funzionario al quale siano affidate la custodia e la salvaguardia dei diritti fondamentali, commetta il tradimento di cui abbiamo parlato.

Il dibattito in Italia è stato ampio in sede di Assemblea Costituente, e sul punto vogliamo citare un testo illuminante di Michele Marchesiello, che ha affrontato la questione non solo in termini storici e filosofici, ma anche penetrando nelle dialettiche parlamentari dell'epoca, e raffrontando la necessità di questa previsione nelle Costituzioni occidentali (cfr. Marchesiello, Diritto di resistenza, edizioni Gruppo Abele, 2013)

Certo che l'art. 20 della L.F. tedesca recita: «Tutti i tedeschi hanno il diritto di opporre resistenza contro chiunque tenti di sovvertire questo ordinamento vigente, ove altri rimedi non siano possibili» e ne prevede la perdita per chi abusi dei diritti fondamentali per tale fine. Forse, se Haffner avesse avuto per sé e per chi gli stava accanto un analogo articolo 20, non sarebbe fuggito. Ma ora, per quanto un pericolo simile a quello corso da Haffner sia improponibile, quanto meno in Germania, ci sono due rischi a cui sono aperte le società democratiche, che trovano la loro ragion d'essere nei principi espressi nelle definizioni n. 5 «Il luogo dove vive una pluralità di soggettività, di individui, di gruppi, di territori, di idealità» e quella n. 7: «La Costituzione esprime lo sforzo comune di dettare, attraverso un compromesso, un disegno sociale e politico generale». È a rischio cioè il principio pluralista espresso nelle Formazioni sociali (art. 2), negli Enti politici democratici (art. 5), nelle minoranze linguistiche, (art. 6) nelle confessioni religiose. (art. 8), le associazioni (art. 118), le idee ed espressioni (art. 21), le culture (art... 33), la scuola (art. 33), le istituzioni universitarie di alta cultura (art. 33), i sindacati (art. 39), i partiti politici (art. 49).

Cioè lo Stato Laico, che vive in nome del relativismo, che non significa indifferenza per ogni concezione della realtà, ma il riconoscimento che ciascuna di esse ha una precisa funzione per attuare quel programma, e che nessuno è privilegiato. Sembra, viceversa, che siano scese in campo forze che hanno la pretesa di imporre una verità, per cui, ad esempio, il Comune di Milano, nel 2007, ha escluso dall'ammissione alla scuola materna i figli di immigrati senza permesso di soggiorno, in violazione dell'art. 3 e del nucleo dei diritti fondamentali che appartengono a ciascuno in quanto persona. E per fare qualche altro esempio si può parlare dei tentativi di limitare il diritto di ricerca in bioetica, l'opposizione al riconoscimento delle unioni di fatto, la raccomandazione della Pontificia Accademia del 13.3.07 a medici, infermieri, farmacisti, personale amministrativo, giudici e parlamentari e altre figure professionali coinvolte nella tutela della vita umana individuale, a non accettare le decisioni della Repubblica quando configgano con i valori non negoziabili riconosciuti come tali dalla Chiesa. Ecco il problema: viene affermato che quei valori fanno parte di un Diritto Naturale che non può essere scalfito dal legislatore, in barba al fatto che natura è uno dei termini più ambigui in cui ci si imbatte nella storia della filosofia. E allora la pretesa di avere il monopolio di questa materia, rivela un progetto autoritario incompatibile col sistema democratico, tale per cui, portare la Costituzione su tale terreno di scontro, cioè proprio le Costituzioni a cui si è affidata la determinazione in forma democratica dei valori comuni di riferimento (definizioni 1 e 3), significa ricondurla a una forma pericolosissima di dualismo, in una lotta tra relativismo costituzionale e fondamentalismo religioso. L'altro grande pericolo è il populismo, che discende da una concezione alternativa del rapporto tra democrazia e territorio, cioè:

1) da un lato l'idea di un popolo, unificato dall'uso del voto, con il quale attribuire alle istituzioni nazionali, la titolarità esclusiva della sovranità e della legittimità;

2) dall'altro un approccio pluralista e meno dogmatico della nazione e del potere.

Cosa significa? Che l'idea sub 1) comporta, attraverso il processo di totale legittimazione dell'eletto, uno svincolamento dai poteri di controllo sul suo operato che sono insiti e previsti nei sistemi costituzionali. Tipica la funzione della Corte Costituzionale e delle sue regole di ingaggio; L'idea sub 2) limita l'uso del potere, riconoscendo alla pluralità delle soggettività, la possibilità di bloccare anche leggi varate in nome di valori morali, ma non attente al complesso dei diritti in gioco (definizione n. 7).

Il vero pericolo è dunque il populismo per il suo fondamentale manicheismo, per la sua semplificazione in bianco e nero, in buono e cattivo, in un rapporto di fiducia e di trasferimento di potere a chi incarna tale concezione manichea. Ma non solo: Sebbene non abbiamo esaminato la struttura dello Stato e la Costituzione come nella definizione n. 2: “Strumento di funzionamento dello Stato Organizzato”, le nostre società costituzionali sono caratterizzate da un sistema rappresentativo molto sofisticato, le cui caratteristiche e il cui fine è quello di impedire la nascita di sistemi di potere esposti alle tentazioni orrende del 900. È ovvio che questi sistemi sofisticati corrono il rischio di funzionare male e di incepparsi. Si pensi alla c.d. ingovernabilità, alle lacune di decisioni, alla lentezza decisionale, all’eccessiva prolificità legislativa ecc.

Ma il populismo, incarnando un’interpretazione molto personale delle dinamiche rappresentative, costituisce un pericolo per la sopravvivenza delle Costituzioni.

E sul punto, richiamato il nostro testo edito in Dialoghi Mediterranei nel numero 23 di luglio, “Il paradosso della Democrazia rappresentativa come finzione necessaria”, vogliamo sottolineare come la modifica sostanziale della rappresentanza non sia una revisione ma un vero attacco alla Costituzione repubblicana.

Accade cioè che il principio rappresentativo venga criticato, e accusato di essersi bloccato o deviato dall’azione colpevole dei rappresentanti designati, per cui si chiede che il popolo riprenda il controllo che spetta in base ai principi morali e politici che sono alla base del legame sociale e dell’organizzazione politica. Quest’idea di un controllo sempre più ampio sugli eletti, che hanno tradito il loro mandato, tende a scavalcarli, con un ricorso a mezzi di espressione diretta come i referendum, o ad altre iniziative popolari.

Ma il populismo agendo nella persona di chi si fa interprete di queste istanze, affermando di essere il vero portavoce della volontà del popolo, agendo in suo nome e per lui, identificandosi in lui, si pone in posizione antitetica e conflittuale con il sistema costituzionale, perché la democrazia attuale, ereditata dalla tradizione liberale, non si esprime come potere del popolo, ma è il potere del rappresentante del popolo, senza vincolo di mandato, fatta salva la responsabilità politica che lo espone alla rinnovazione o alla perdita del mandato. Infatti il sistema costituzionale di cui le nostre Costituzioni sono un esempio, coi loro Checks and Balances, per quanto consentano un’apprezzabile dose di populismo, non possono farsene schiave pena il loro svuotamento.

Giunti a questo punto, che risposta si può dare ai giovani cittadini che domandano: e allora? Qual è il nostro compito? O dobbiamo limitarci ad assistere al gioco, lasciandoci prendere dal torpore, o da altri interessi. Quel che posso dire, è che la democrazia non è uno stato, una condizione di immobilità, per cui, perseguita con l’approvazione della legge fondamentale, non ci se ne debba più occupare. La democrazia è un processo, un continuo movimento, le Costituzioni sono ben lontane da essere attuate, e sono esposte a un terzo rischio, quello dell’apatia. Sul punto, molto meglio di quanto possa fare io, ha già risposto un importante costituzionalista italiano, già presidente della Corte Costituzionale, Gustavo Zagrebelsky, che ha indicato un decalogo contro l’apatia politica.

1) Bisogna avere fede nel relativismo della democrazia, e diffidare di chi proclama verità assolute e dogmi, che sono lo spirito delle autocrazie;

2) La democrazia è fondata sugli individui, e non sulla massa, e che la massificazione è un pericolo mortale. La democrazia deve curare l’originalità di ciascuno, perché una democrazia senza qualità individuali si affida ai capi popolo che hanno bisogno di uomini massa. Voi, di fronte all’appiattimento di molti livelli dell’esistenza, di consumi e di cultura, potete svolgere un servizio prezioso, riconoscendo nell’individuo che non si adegua il merito d’essere un riferimento e una sentinella.

3) La democrazia è discussione, ragionare insieme, socraticamente, filologia, per cui ogni volta che accertate la menzogna intenzionale, come strumento della vita pubblica, dovete gridare al tradimento, perché questo tipo di menzogna è un crimine contro la democrazia;

4) La democrazia è basata sull’uguaglianza delle leggi, e vi ricordo il concetto di patria come madre comune senza privilegi, senza leggi ad personam, senza oligarchie, e soprattutto senza ammirazione di chi vive in questo modo. E forse un grande compito spetta ai giovani capaci di additare al disprezzo

collettivo le persone che approfittano di tali privilegi, che hanno tali stili di vita. Forse questo compito può avere l'obiettivo di cambiare un costume e farne nascere un altro, congruo con lo spirito della Costituzione;

5) La democrazia si esprime nelle identità diverse, che non devono solo venir tollerate (non è un merito della democrazia non perseguitare i diversi e tollerarli), ma farne forze vitali, sconfiggendo la tentazione dualistica che ha contagiato l'Occidente dopo l'11 settembre. Facendo scoprire che non c'è bisogno, per affermare la propria identità, di affermare l'esistenza dello scontro di civiltà, che la democrazia non è uno scontro tra fondamentalismi. Questo è se mai un problema dell'assolutismo, più o meno tollerante.

6) Ogni decisione può essere rivista, rimeditata ed eventualmente modificata. Ecco perché le nostre Costituzioni sono contro la pena di morte e contro la guerra: sono contro le decisioni dagli effetti irreversibili, contro le verità assolute. Bisogna diffidare delle decisioni irrimediabili;

7) Bisogna imparare quotidianamente dalle conseguenze dei propri atti: l'etica della responsabilità accanto a l'etica della convinzione, idee weberiane, per cui ogni progetto realizzato apre problemi che mettono in discussione il progetto. La scuola che si apre sull'esperienza.

8) Nessuna deliberazione sia interpretata nel segno della ragione e del torto: in democrazia, quando prevale una maggioranza su una minoranza, la prima ha il dovere di dimostrare nel tempo la validità della sua decisione, e la minoranza di insistere su ragioni migliori. È una partita aperta, il terreno per la sfida di ritorno è sempre aperto;

9) La democrazia mette a disposizione degli altri tempo, capacità, risorse materiali, cioè la cosa pubblica, la res publica a cui tutti possano attingere. Una visione altruistica di noi stessi. La lotta contro l'emarginazione, la lotta contro il darwinismo sociale. Voi potete impararlo dai vostri insegnanti;

10) E infine l'arricchimento costante degli strumenti del dialogo, la ricchezza delle parole, poiché il numero delle parole conosciute e usate è proporzionale al grado di sviluppo della democrazia. Quando il linguaggio politico si fa povero, saremo pronti per i plebisciti, saremo di ridotti a gregge. Le parole siano oneste, precise e dirette, non ingannatrici, di basso tenore emotivo, con poche metafore, che dicano pane al pane, perché la Costituzione è espressione della democrazia e la democrazia è il frutto della politica, e la politica viene da Polis e Politeia, due concetti che indicano arte, scienza e attività dedicate alla convivenza. Non certo guerra, segregazione, espansione, colonialismo: la democrazia non si esporta con la guerra. L'inganno delle parole può servire a questo: usarle come scudo dietro al quale i potenti nascondono la loro prepotenza.

Tuttavia, al termine della riscrittura di questa conferenza tenuta quattordici anni fa, crediamo sia opportuno sottolineare come questo decalogo, proposto da Gustavo Zagrebelsky, non sia una sorta di legge delle dodici tavole incisa nel bronzo destinata o ai giovani, o a tutti coloro desiderosi di introiettare la Costituzione come una legge morale, ma debba venir inteso come un Metodo di giudizio nell'uso della ragione, nell'accezione formulata da Edgar Morin.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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".

Non c'è mai stata pace in terra di Palestina



di Piero di Giorgi

Ho già scritto circa 15 anni fa un articolo con il titolo “Report dalla Palestina”. A quel tempo, facevo parte del Comitato mondiale per la pace e il rappresentante della Palestina era Yasser Arafat. Ogni qualvolta si facevano le riunioni del comitato in Paesi diversi (Berlino Est, Parigi, Il Cairo, Mosca ecc.), lo incontravo e ricordo che egli mi veniva incontro con un grande abbraccio. Dico questo perché fin quando c'è stato Arafat a capo dei palestinesi, c'era sempre aperto un dialogo con Israele. Dopo la sua morte misteriosa – si è parlato di un avvelenamento – le cose sono cambiate.

Ero andato in Israele con una delegazione della provincia di Roma e la prima cosa che mi ha sorpreso è che all'aeroporto di Fiumicino le piste di Israele e degli Stati Uniti erano dislocate ad alcuni chilometri di distanza da tutti gli altri Paesi e molto più sorvegliate.

Arrivati all'aeroporto di Gerusalemme, siamo stati sottoposti a controlli molto severi. Inoltre, sono rimasto sbigottito girando per Gerusalemme ma anche nella striscia di Gaza nel vedere che nei pochi territori che dovevano essere governati dai palestinesi c'erano sempre, sia ai semafori o nelle piattaforme circolari al centro delle piazze, vigili israeliani. Guardando in alto, vedevo le colline intorno piene di case di israeliani.

Un giorno, mentre aspettavamo dal nostro ambasciatore il visto per potere andare nella striscia di Gaza, a un certo punto ci accorgiamo che gli israeliani che passavano continuamente dalla stanza dove noi eravamo, erano inquieti e agitati. Dopo qualche minuto ci hanno intimato di uscire fuori dalla stanza e mentre uscivamo c'erano aerei sopra di noi che bombardavano la striscia di Gaza e siamo stati costretti a rifugiarcisi dietro i contenitori dell'immondizia.

Racconto questo episodio per dire che il conflitto tra israeliani e palestinesi è stato sempre acceso, alternando periodi di tregua armata e periodi di violenza. E tutto ciò per colpa o incapacità a risolvere i problemi di coloro che governano il mondo, dalle grandi potenze alle istituzioni internazionali come l'ONU, secondo la saggia idea che era stata pensata e annunciata di due popoli e due Stati e che è rimasta nell'empireo. È proprio questo fallimento delle istituzioni internazionali all'origine di quel che succede periodicamente in quella zona del Medio Oriente. Purtroppo, quando i problemi si

lasciano aperti e insoluti s'incancreniscono e generano sofferenze ai più deboli, in questo caso ai palestinesi ma anche ai cittadini israeliani. Inoltre, prima o poi i problemi irrisolti si radicalizzano e allora nascono gruppi più violenti che difendono la causa palestinese, come Hamas.

A mio modesto avviso, i palestinesi hanno diritto al loro spazio vitale nella terra di Palestina, dove sono sempre vissuti. Ma anche gli israeliani, dopo la lunga diaspora e dopo la tragedia hitleriana, hanno diritto al loro spazio vitale. Perciò è auspicabile che classi dirigenti più adeguate svolgano ruoli di responsabilità al più presto, perché non si ripetano più stragi come quella all'alba del 7 ottobre, dove sono morti circa 260 ragazzi per mano dei miliziani di Hamas. La situazione di Gaza è nel frattempo terribile. Tutti i palestinesi che vivevano ai confini sono già fuggiti. Un esodo di massa. Molti però sono bloccati, perché quelli che fuggono verso il sud della striscia sono in tanti per strada e tante donne sono con i bambini in braccio e vanno verso un'area già abbastanza popolata e che non li può accogliere tutti. Si aggiunga che non c'è né elettricità, né internet.

Dopo il feroce attacco terroristico di Hamas, gli israeliani hanno colpito perfino scuole e ambulanze, hanno massacrato intere famiglie e bombardato tante case, senza avvisare le persone che le abitano, fino a configurare un vero e proprio genocidio a Gaza, come quello della Nokba del 1948. A fronte di questa situazione drammatica, L'Occidente tace, il diritto internazionale viene ignorato. Dove sono le organizzazioni umanitarie e l'ONU mentre viene violato ogni diritto?

Le cose sono alquanto peggiorate da quando c'è Netanyahu, il quale certamente non si può annoverare tra i pacifisti e tra l'altro è anche un personaggio discusso in patria e cresciuto con un padre per il quale non c'era spazio per uno Stato palestinese, a differenza di Ben Gurion, che aveva capito che Israele avrebbe dovuto lasciare ai palestinesi una parte della Palestina storica ed ebbe voce in capitolo fino agli accordi di Oslo. Ma poi, con Netanyahu, erede del revisionismo sionista che non contemplava un altro popolo né una soluzione negoziata della questione palestinese, le cose sono cambiate e il dialogo si è interrotto.

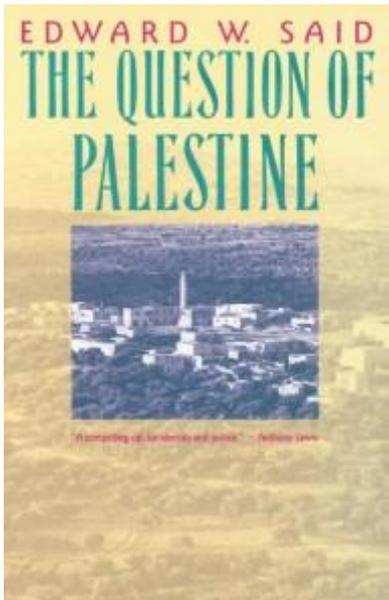
Anche Mahmud Abbas, presidente dell'organizzazione per la liberazione della Palestina, ha la sua parte di responsabilità, seppure motivata dallo stallo di una situazione insostenibile. In sostanza, si può dire che Israele, dopo tutte le vicissitudini della tragedia hitleriana, che ha sterminato milioni di ebrei, abbia il diritto a un suo territorio e alla sua sicurezza. L'errore di Netanyahu è la sua non volontà a riconoscere che anche i palestinesi hanno diritto a un loro territorio autonomo e ciò ha comportato la radicalizzazione di una parte dei palestinesi, come dimostra l'attacco violento e brutale anche contro bambini sferrato da Hamas. È tempo di pacificare al più presto quel territorio, come, d'altronde, chiedono noti intellettuali israeliani come David Grossman e Yual Noah Harari, rappresentanti di un dissenso democratico, che ha prodotto manifestazioni imponenti.

D'altronde, la situazione di oggi affonda le radici nel 1967, allorché, dopo la guerra dei sei giorni, iniziò la prima occupazione, solo temporanea dei territori, da parte di Israele. Nel 1995, l'assassinio di Rabin a Tel Aviv, interruppe l'accordo di pace con Yasser Arafat, noti come accordi di Oslo i quali, per la prima volta, riconoscevano nell'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) un interlocutore ufficiale e l'OLP sanciva il diritto di Israele a esistere. E tuttavia gli estremisti delle due parti li hanno fatti fallire. Oggi, si sente il bisogno di due interlocutori come Rabin e Arafat e invece ci troviamo di fronte a delle leadership non all'altezza dei compiti e perciò è importante che gli organismi internazionali facciano di tutto per riprendere l'unico progetto credibile, quello di due popoli e di due Stati.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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).

Il popolo palestinese “jamàs serà vencido”?



di Aldo Nicosia

«Do you condemn Hamas?». Per la maggior parte degli italiani e dei nostri mezzi di distrazione e dis/informazione di massa, il conflitto israelo-palestinese sarebbe iniziato il 7 ottobre scorso. Senza un prima. Se l'ignoranza degli adulti o la loro voluta cecità e sordità sono conseguenze del pensiero unico del mainstream che diventa sempre più capillare e pervasivo a dispetto della presenza di canali alternativi, quella delle nuove generazioni dipende forse dai programmi di scuola media e superiore secondo cui tutto il conflitto si riduce a qualche data, nomi, guerre, ivi compresa l'affermazione che “Gerusalemme è la capitale d'Israele”. Per censura o autocensura, non vengono affrontati i nodi chiave della tragedia di un popolo massacrato, disperso, espropriato della propria terra, che in modo alquanto ironico subisce «la tragedia di essere vittima delle vittime»: così recita il sottotitolo della versione italiana de *La questione palestinese* [1] dello storico ed intellettuale E. W. Said.

Se invece si cerca il punto di vista dell'“Altro”, basta allora leggere i testi dello storico israeliano Ilan Pappé, ormai esiliato e bandito dall'«unica democrazia del Medioriente» (*La pulizia etnica della Palestina* [2], 2008) o di Avi Shlaim (professore emerito dell'università di Oxford), con *Il muro di ferro: Israele e il mondo arabo* [3] (2003) o del classico Noam Chomsky, tanto per citare alcuni degli studiosi e storici più onesti e lucidi.

Nel suo testo *On Palestine* [4] (2015), facendo riferimento ad un suo articolo del 2006, Pappé definisce la politica israeliana contro la striscia di Gaza come un “incremental genocide” (lascio in originale per ovvie ragioni):

«Israel's present assault on Gaza alas indicates that this policy continues unabated. The term is important since it appropriately locates Israel's barbaric action-then and now- within a wider historical context. (...) The Zionist strategy of branding its brutal policies as an ad hoc response to this or that Palestinian action is as old as the Zionist presence in Palestine itself. It was used repeatedly as a justification for implementing the Zionist vision of a future Palestine that has in it very few, if any, native Palestinians».

Questo obiettivo viene perseguito da Israele con costanza e determinazione fin dal 1948, la cosiddetta “nakba” per i palestinesi. Un'immane tragedia che ha creato centinaia di migliaia di profughi, nonché di vittime, raccontata magistralmente dall'immenso scrittore ed attivista politico Ghassan Kanafani (1936-1972), nel suo breve romanzo *'A'id ilà Hayfa* (“Ritorno a Hayfa”, 1969) [5], tradotto dalla

prof. I. Camera D'Afflitto. A lui va anche il merito di aver fatto incrociare la tragedia palestinese con quella di due vittime della *shoah* ebraica.

Secondo il miraggio dei primi sionisti che riescono a farsi promettere dagli Inglesi la creazione di un focolare ebraico in Palestina, con la dichiarazione Balfour (1917), la Palestina era ideale come «terra senza popolo per un popolo senza terra». Tale affermazione delirante che fa a pugni con i dati storici della presenza palestinese, araba musulmana e cristiana su quelle terre, nella prima metà del '900 (anche a dispetto della concomitante massiccia emigrazione di ebrei dai Paesi europei), fa da pendant, a distanza di un secolo, alla reale visione sionista della futura Palestina, enunciata poc'anzi da Pappe. Dopo aver diviso la resistenza palestinese tra Cisgiordania (con un governo devitalizzato come quello attuale) e la Striscia di Gaza, aver inondato la prima di centinaia di colonie illegali, la presenza di un movimento armato nemico come Hamas è funzionale alla logica della “legittima risposta” israeliana agli attacchi di missili o agli attentati kamikaze. Si sa che è molto facile provocare i palestinesi e Hamas. Esso serve ad Israele più di quanto non serva ai Palestinesi di Gaza. In ogni caso non li rappresenta tutti anche se ha vinto le ultime elezioni del 2006.

D'altronde ridurre il conflitto a Israele-Hamas, come si legge su quasi tutti i mass-media, è oltremodo riduttivo e fuorviante, visto che i 2.300.000 palestinesi che vivono a Gaza potrebbero anche avere un'altra visione della resistenza e dell'organizzazione di strutture e servizi para-statali. Il “piccolo” dettaglio che i media non spiegano è che da lì non si può neanche scappare, né verso l'Egitto, né ovviamente verso Israele. Dal 1993 (e ancor più dal 2005), Gaza è la più grande prigione a cielo aperto sulla faccia della Terra.

Dal 7 ottobre l'esercito israeliano deliberatamente e senza sosta bombarda ospedali, ambulanze, scuole (perfino dell'UNRWA, colpite anche nelle precedenti operazioni in particolare 'Piombo Fuso' 2009 e nel 2021), moschee, chiese, abitazioni e infrastrutture civili. Taglia acqua, elettricità e i beni di prima necessità, uccide giornalisti perché scomodi testimoni. L'intenzione è quella di punire il popolo palestinese, indiscriminatamente tutti, donne, bambini, anziani solo per il fatto di esser palestinesi e di essere imprigionati a Gaza, senza via di fuga, neanche dal mare. Una punizione collettiva, contraria alle più elementari regole del diritto bellico e internazionale. Forse colpisce pure i combattenti di Hamas, ma di striscio. I suoi leader, intanto, vivono indisturbati in Qatar o nel Regno Unito o godono di protezione turca. Perché non li vanno a cercare lì?

A me sembra molto chiaro che l'obiettivo dei bombardamenti sia diverso da quello dichiarato, cioè smantellare Hamas. È credibile che Israele, con i suoi servizi di intelligence, non sappia come tale movimento si procura i suoi missili? L'operazione Tufan al-Aqsà (“Uragano di- al Aqsà”), è durata molte ore prima che intervenissero le forze israeliane: un esperto di conflitti mediorientali come Manlio Dinucci [6] lancia l'ipotesi che certi vertici militari israeliani fossero già a conoscenza dell'operazione, ed abbiano lasciato fare i militanti di Hamas. A suo avviso si sarebbe trattato di una sorta di nuovo 11 settembre, in salsa mediorientale, funzionale ad obiettivi molto più vasti ed articolati. Sembra che i servizi segreti egiziani abbiano anche avvertito il governo israeliano dell'imminenza di un attacco di Hamas, ma...

La domanda che rivolgo a tre esperti di questione palestinese è già presente nell'interrogativo del titolo di questo articolo: con *jamàs*, “mai” in spagnolo, si ammicca ovviamente a Hamas. L'ipotesi è che l'obiettivo primario sia quello di annientare il popolo palestinese (“el pueblo vencido” perché non “unido”), ma che invece non ci sia alcuna seria intenzione di distruggere tale movimento.

Pensi che la presenza di Hamas sia necessaria per Israele e serva a mantenere una certa narrazione dei fatti, cioè eterna vittima di “vili” attacchi, per giustificare reazioni sproporzionate e quindi annientare in tutti i modi il popolo palestinese?

Simone Sibilo, prof. associato di Lingua e Letteratura Araba all'Università Cà Foscari di Venezia:

«Strategicamente la presenza di Hamas serve ad Israele per diverse ragioni. La resistenza di natura bellica di Hamas legittima ogni operazione militare di Israele nella Striscia, con ripetuti bombardamenti ai danni di civili

e obiettivi non militari, e consente agli occhi dell'opinione pubblica mondiale di narrare il conflitto con Hamas come un conflitto contro il terrorismo islamico e per la sopravvivenza dello Stato ebraico. E ciò dal 2005, anno del disimpegno voluto da Sharon, narrato come generoso atto di concessione ai palestinesi, con lo smantellamento degli insediamenti coloniali e che ha di fatto trasformato quel lembo di territorio in una enclave sotto assedio dipendente unicamente dagli aiuti esterni. Dal 2008 a prima di quest'ultima guerra su oltre 6500 vittime palestinesi, circa 5500 si registrano a Gaza. Va ricordato che preservando il controllo dello spazio aereo e marittimo, nonché il controllo sulle risorse economiche e sulle forniture, persino di base, acqua, elettricità, ecc., Israele *de facto* tiene imprigionata una popolazione di oltre 2 milioni e 300 persone, di cui il 40% bambini e con un'età media di 18 anni, seconda solo al Niger, secondo i dati della Banca mondiale».

Monica Macchi, docente di italiano L2, mediatrice culturale e linguistica in area arabo-islamica:

«Rispondo con un altro gioco di parole “Hamas serà jamàs vencido?”. No, perché come scrivo nel mio libro *I dannati della Terra Santa. Sionismo e colonizzazione israeliana nel cinema militante* (Durango Ed.) Hamas è funzionale se non indispensabile ad una narrazione sionista che ha da sempre marchiato le relazioni con “l'Altro”(siano essi arabi, mizrahim o falashà [7]) col tratto di un'anticultura selvaggia, di una animalità (quanti titoli di giornale abbiamo dovuto leggere su “quelle bestie di Hamas”!?) che, sotto il segno della dicotomia insanabile ordine/caos, va letta come superiorità/inferiorità: insomma una vera e propria “costruzione del barbaro” che porta allo smantellamento e alla negazione di quell'idea di Levante inteso come esperienze di contatti culturali che procedono per sincretismi ed ibridazioni che ci hanno fatto conoscere e amare Kahanoff [8], Mansel e Alcalay» [9].

Giuseppina Fioretti, docente ed attivista:

«Hamas fa senz'altro comodo alla politica di aggressione colonialista di Israele perché nelle azioni della Resistenza di Hamas si trova un capro espiatorio. Questa volta il governo israeliano si è spinto oltre e agli occhi del mondo porta avanti il tentativo di associare Hamas all'Isis, cercando di riportare indietro il mondo di venti anni. Chi conosce bene la situazione a Gaza e in Cisgiordania e chi si occupa dell'universo islamista palestinese sa bene che proprio Hamas non ha mai permesso la penetrazione dell'Isis in Cisgiordania e Gaza. Vorrei però ribadire che ridurre Hamas a un comodo espediente di Israele non è corretto. Hamas, che per l'Occidente è una formazione terroristica, resta una delle fazioni della Resistenza armata palestinese, Resistenza armata a cui un popolo oppresso ha diritto. Per l'Occidente è terrorista anche un combattente laico del Fronte Popolare palestinese. In ultima analisi, al popolo palestinese sotto occupazione si chiede di resistere secondo il gusto occidentale, con forme non violente. Lo hanno fatto, hanno adottato diverse forme di Resistenza ancora in atto, ma continuano ad essere ignorati. Il mondo si è indignato per le vittime israeliane dell'attacco di Hamas ma quando a Gaza per quasi due anni, a partire dal 2018, i palestinesi con le marce del ritorno hanno cercato di attirare l'attenzione del mondo, questo dov'era?».

L'indifferenza dei Paesi occidentali all'ennesimo genocidio palestinese che si sta consumando in queste settimane, senza suscitare alcuno scandalo o reazione in quasi tutti i mass-media, non stupisce più chi conosce la storia dei reiterati attacchi a Gaza degli ultimi vent'anni [10]. La macchina della propaganda sionista è potentissima e si avvale della collaborazione, volontaria o prezzolata, dei mass-media dell'intero pianeta, nonché della passività della maggior parte dei telespettatori che comunque hanno accesso solo ad informazioni provenienti dal fronte israeliano. La disumanizzazione dei palestinesi è inscindibile dalla sistematica visione deformata dell'“Altro”, già discussa dal celebre saggio di E. W. Said, *Orientalismo* [11] (1991), e diffusa in modo più capillare da Hollywood (cfr. lo studio enciclopedico di Jack Shaheen, *Reel Bad Arabs. How Hollywood Vilifies a People*, 2006). In questi giorni è stata espressa anche dal Ministro della Difesa israeliano che ha pubblicamente definito i palestinesi “animali”, e adesso è ancora più accentuata, dopo l'ambiguo attacco del 7 ottobre da parte di Hamas.

Il famoso comico egiziano Bassem Youssef (Basim Yusuf), partecipando qualche giorno fa ad un programma su una tv occidentale (totalizzando più di 15 milioni di visualizzazioni su Youtube in pochi giorni), alternando sarcasmo e humour nero, fa riflettere il suo intervistatore, Piers Morgan, su

quale sarebbe il “tasso di cambio” (*exchange rate*) aggiornato all’ottobre 2023 tra uccisi, palestinesi ed israeliani. Mostrando come il numero dei primi sia sempre stato in un rapporto molto squilibrato rispetto a quello dei secondi, ci porta a domandarci: quanto vale la vita di un palestinese rispetto a quella di un israeliano? Quanto fa notizia in tv e giornali e altri mass-media il bombardamento di un ospedale?

Il poeta Ibrahim Nasrallah scrive: «Siamo con la Palestina non perché palestinesi o arabi. Siamo con essa perché è una prova quotidiana della coscienza del mondo». La questione palestinese va vista come baluardo di un estremo residuo di umanità che caratterizza l’essere umano, di resistenza al sopruso, all’oppressione, alla negazione del diritto all’autodeterminazione. Di fronte al popolo palestinese non c’è solo una potente e sofisticata macchina di guerra che gode dell’appoggio incondizionato dell’Occidente e di buona parte degli altri continenti, dell’immunità totale rispetto ai suoi ripetuti abusi e crimini (dal 1947 in poi), ma una sovrastruttura che è servita a tanti governi per operazioni sottobanco, militari e non, in tutti i continenti. Mi sono sempre chiesto se siano gli Usa a controllare Israele, con il flusso generoso di dollari, oppure se sia Israele a tenere sotto scacco gli Usa, soprattutto ma non solo per via dei neo-cons al Congresso e in tutte le strutture di governo.

Intanto le lobby legate alla vendita di armi ringraziano Israele e Hamas per aver provocato un’escalation del conflitto, necessaria dopo il flop del famoso contrattacco ucraino e l’inevitabile e rovinosa sconfitta degli amici di Biden & dei vertici dell’Unione Europea. Quindi adesso appaiono provvidenziali i nuovi “tagliagola” di Hamas (qualcuno ha mai visto le reali immagini degli eventi del 7 ottobre?), assimilata all’Isis e al-Qaeda, che poi non sono altro che creature dell’Occidente. Verrà sicuramente rispolverata la narrazione *evergreen* dello scontro di civiltà, dei buoni contro i cattivi, dello zampino dell’Iran, dell’Islam “nemico della civiltà” vs. un Israele “baluardo della democrazia in Medioriente”.

Come si esce da questo dualismo manicheista proposto dalla manipolazione mediatica? Che ruolo possono e dovrebbero svolgere gli intellettuali italiani e i gruppi solidali con la causa palestinese nell’invertire tale tendenza?

Macchi:

«Con una contro-narrazione che si configura come auto-narrazione che fa rima con autodeterminazione: non a caso i manifestanti in piazza Tahrir nel 2011 hanno creato il neologismo *RASD* acronimo dei termini *RAkib* (monitora), *Sawwir* (fotografa), *Dawwin* (posta video). Ebbene a Milano i manifestanti nel corteo di sabato 20 ottobre hanno urlato *Ash-sha ‘b yurid tahrir Filastin* (“Il popolo vuole liberare la Palestina”) e basterebbe analizzare questo slogan per segnare tutta la distanza con l’Islam politico a fronte di una manipolazione mainstream che non usa più né il termine Palestina né Gaza ma solo Hamas, come fossero intercambiabili e come se Hamas fosse diventato quello Stato che la Palestina non è mai riuscita ad essere. Ma soprattutto come esorta Ilan Pappé [12] serve “un nuovo dizionario che definisca Israele come uno Stato coloniale e la Resistenza dei palestinesi come una lotta anticoloniale”. E ricordare sempre che il paradigma centrale non è la religione o la cultura ma la terra: l’occupazione sionista è strutturale [13] e non una mera congiuntura».

Fioretti:

«Il concetto di scontro di civiltà è funzionale a una politica di sfruttamento prettamente neocolonialista. I palestinesi sono stati spogliati della loro umanità e ridotti ad “animali viventi”, gli immigrati arabi e/o islamici sono stati ridotti a nemici per eccellenza dal razzismo di Stato. Le destre neocon in Europa con il loro appoggio a Israele cercano di legittimarsi come NON antisemiti e in quest’ottica va letta l’estrema islamofobia e l’adesione a campagne di vera e propria propaganda sionista.

Il ruolo degli intellettuali e accademici in questo momento è molto importante non solo per i diritti dei palestinesi ma anche per i nostri. Creare reti, promuovere inchieste e nelle Facoltà proporre corsi di studio e approfondimenti per destrutturare la narrazione dominante, si sta già facendo in alcune università. Soprattutto

i docenti di storia hanno grandi responsabilità quando permettono che nei talk show il giornalista di turno riscriva la storia recente con evidenti incongruenze e manipolazioni ed essi non presentano richiesta di rettifica».

Sibilio:

«L'unica possibilità per contrastare la manipolazione mediatica del conflitto e la semplificazione manichea insita nella narrazione dominante è insistere sul processo storico, dal 1948, sui nessi causa-effetto e ricontestualizzare il conflitto nella prospettiva del diritto internazionale. Rimarcando la lampante illegalità in cui opera Israele con l'occupazione dei territori palestinesi e lo Stato di Apartheid imposto su di essi, denunciato dagli osservatori dell'ONU e dalle più credibili organizzazioni per i diritti umani, come Amnesty International e Human Rights Watch. Rimarcando il suo disprezzo per le risoluzioni internazionali dell'ONU e per le violazioni dei diritti umani, con i numerosi crimini di guerra commessi a Gaza, ma anche a Gerusalemme e in Cisgiordania attraverso la struttura dell'occupazione. Le colonie sono un crimine di guerra secondo il diritto internazionale. Gli intellettuali solidali con la causa palestinese dovrebbero smarcarsi da posizioni che riducono il conflitto a una polarizzazione tra due narrazioni contrastanti, riconducendo il dibattito in ottica storica e nel rispetto del diritto internazionale».

Conclusioni: come si evolverà il conflitto?

Secondo Fioretti esso «si sta evolvendo in due direzioni: quella che nel disegno di Israele si deve compiere e cioè la cancellazione del popolo palestinese riducendolo a un popolo senza terra per le annessioni che si prepara a fare in Cisgiordania e distruggendo Gaza; l'altra evoluzione è il tentativo di rafforzare la destra neocon mondiale sottraendo sempre più potere all'ONU e cercando di rendere inefficace il diritto internazionale. In questa situazione, le vittime non saranno solo palestinesi ma lo saremo tutti». Condivido pienamente l'analisi di Fioretti, aggiungendo che stiamo assistendo alla stigmatizzazione del palestinese o di chi sostiene la causa della sua liberazione. Come è di recente successo ad artisti e sportivi russi, il pogrom prosegue con gli intellettuali palestinesi: di questi giorni è la decisione scioccante del direttore della Buchmesse di Francoforte di sospendere l'attribuzione di un prestigioso premio letterario alla scrittrice palestinese Adaniyya Shibli (in italiano è disponibile il romanzo *Un dettaglio minore*, a cura di Monica Ruocco. Il romanzo è stato già tradotto in 11 lingue). Suscita sconcerto il fatto che la maggior parte degli italiani stia ignorando la tragedia di Gaza e dei suoi civili innocenti, concentrandosi solo ed esclusivamente sulle vittime israeliane (senza che ci sia ancora un'inchiesta che chiarisca i contorni della misteriosa operazione del 7 ottobre). La stampa occidentale, con i suoi silenzi ed omissioni complici, ha già creato le vittime di serie A e quelle di serie B. Le altre sono ignobilmente ignorate. Non si pensa a generazioni di bambini e adolescenti traumatizzati a vita da bombe a tappeto (ammesso e non concesso che non vengano sterminati e riescano ad arrivare all'età adulta). Attualmente, alla data del 26 ottobre, secondo il ministero della sanità palestinese si contano 2913 bambini palestinesi massacrati e altre migliaia tra mutilati e feriti. Senza contare altre migliaia uccise dagli anni quaranta del secolo scorso ad oggi in Palestina. Chi fermerà e punirà questo osceno genocidio?

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Edward William Said, *The Question of Palestine*, 1980.

[2] Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, 2006

[3] Avi Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, 2006.

[4] Ilan Pappé-Noam Chomsky, *On Palestine*, 2015.

[5] Ghassan Kanafani, *Ritorno a Haifa-La madre di Saad*, prima ed. 1985.

[6] Manlio Dinucci, pacifista, giornalista e geografo, è stato direttore esecutivo per l'Italia della International Physicians for the Prevention of Nuclear War, associazione vincitrice del Nobel per la pace nel 1985. È stato

recentemente tra i fondatori del Comitato No Guerra NO NATO. Tra i suoi saggi menzioniamo *L'arte della guerra* (2015) e *La guerra. È in gioco la nostra vita* (2022)

[7] Il termine mizrahim definisce gli ebrei mediorientali che sovente sono accostati ai sefarditi, di origine magrebina o sud-europea. I falashà sono un popolo di origine etiopica e di religione ebraica.

[8] Jacqueline Shohet Kahanoff, *Mi-mizrah shemesh* ("Sole dall'Est"), 1978.

[9] Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture*, 1993.

[10] Secondo l'organizzazione Human Rights Watch, anche nei recenti attacchi a Gaza è stato fatto uso di bombe al fosforo.

[11] Edward William Said, *Orientalism*, 1978.

[12] Ilan Pappé, *Zionism as Colonialism: A Comparative View of Diluted Colonialism in Asia and Africa*, in *South Atlantic Quarterly*, 2008: 611.

[13] Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, 1999.

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).

Hamas e Israele: sotto il segno di Lamech



Gaza (da La Stampa)

di *Giuseppe Savagnone*

La negazione dell'umano

Ci sono comportamenti disumani che delegittimano la causa in nome della quale sono messi in opera. Il massacro di civili compiuto da Hamas l'8 ottobre è uno di questi. Se degli uomini arrivano a uccidere, decapitare, bruciare dei bambini, non c'è idea politica, non c'è motivazione etica, non c'è ragione storica che possa giustificare una simile azione.

Hamas ha infangato l'ideale per cui proclamava di voler combattere, suscitando la precisa sensazione che il suo vero scopo non sia il riscatto del popolo palestinese, ma la distruzione di quello di Israele. Che è, come l'altro, composto di persone umane per la maggior parte innocenti.

Ma l'eccidio del 7 ottobre ha avuto forse un significato ancora più drammatico, che va al di là della contrapposizione storica tra ebrei e arabi: ha sfigurato l'immagine dell'uomo come tale in coloro che ne sono stati autori. Qualcuno ha evocato il modo di comportarsi delle bestie. Ma gli animali non umani, seguendo il loro istinto, restano comunque fedeli a se stessi e alla loro natura. Se si combattono e si uccidono a vicenda lo fanno per la conservazione individuale o per quella della specie. È loro estranea la gratuita ferocia che rende irriconoscibili gli esseri umani quando vi si abbandonano e che rivela il loro terribile potere di negare, al tempo stesso, gli altri e se stessi.

Sorprende e rattrista che, dopo l'8 ottobre, nel mondo islamico – e non solo in esso – questa esplosione di disumanità sia stata salutata con manifestazioni di giubilo. Questa non è certo la via per quella pace giusta a cui bisognerebbe tendere se si avessero a cuore davvero le sorti del popolo palestinese e, più alla radice, il destino delle vite umane – poco importa se israeliane o arabe – che sono minacciate dal dilagare di questa guerra.

La simmetria della violenza

Purtroppo, per quella tremenda simmetria del male che René Girard ha indicato come la radice della violenza, anche la reazione della Stato ebraico ha finito per avere le stesse caratteristiche. Si è parlato molto del “diritto di Israele a difendersi”. Ma la difesa mira a neutralizzare gli aggressori. Quella messa in atto in questi giorni dagli israeliani ha colpito principalmente la popolazione civile della Striscia di Gaza che, per loro esplicita ammissione, non aveva alcuna responsabilità dell'accaduto. Sono stati questi innocenti che, già all'indomani dell'8 ottobre, si sono visti privare da un giorno all'altro, per una decisione unilaterale e sostanzialmente punitiva dello Stato ebraico, dell'elettricità, dell'acqua, del cibo, delle medicine. E poi sono cominciati i bombardamenti. Non solo sui combattenti di Hamas: sulle città e sui villaggi abitati dalla gente.

Alla data del 22 ottobre, i dati forniti dall'Onu sui risultati di questi attacchi aerei israeliani sono allucinanti: 4.385 morti, (1.756 bambini e 976 donne), 13.561 feriti; le case distrutte o danneggiate sono 142.900, ovvero il 30% delle abitazioni civili. Colpite anche 318 strutture educative, tra cui 20 scuole dell'Unrwa (Agenzia delle Nazioni Unite), 2 delle quali utilizzate come rifugi temporanei, e 140 scuole amministrare dall'Autorità palestinese. I bombardamenti hanno distrutto anche 11 moschee. Gravemente danneggiate anche 7 luoghi di culto tra chiese e moschee.

Ma questa non è una “difesa”! (E del resto, da chi?). È una furibonda vendetta, volta purtroppo a colpire non i colpevoli del massacro, ma i loro familiari o comunque il loro popolo, esattamente come aveva fatto Hamas l'8 ottobre, uccidendo indiscriminatamente uomini, donne e bambini.

E poi è venuto l'ordine di sgombrare entro 24 ore la zona settentrionale della Striscia. Un milione e centomila persone – già nella stragrande maggioranza povere – hanno dovuto abbandonare le loro case, la loro terra e tutto ciò che non poteva essere trasportato, il loro lavoro, senza avere altra spiegazione se non che il comando israeliano aveva deciso così. Ora sono ammassate in campi profughi di fortuna, in condizioni di vita disumane, senza acqua, senza cibo né medicine, senza servizi igienici.

«Israele ha il diritto di difendersi», continuano a ripetere i giornali e governi occidentali, confermando “senza se e senza ma” la loro piena solidarietà allo Stato ebraico e, nel caso degli Stati Uniti, inviandogli massicci rifornimenti di armi. Naturalmente – si tiene ad aggiungere sempre – Israele deve evitare di esagerare e di oltrepassare i limiti del diritto internazionale. Come se quelle che si stanno facendo contro la popolazione civile fossero azioni necessarie alla difesa e come se tutti i limiti non fossero già stati ampiamente oltrepassati!

Questo è lo stile di distruzione indiscriminata che ha caratterizzato la guerra di Putin contro l'Ucraina. Solo che in quel caso a praticarlo è uno Stato dittatoriale ai danni di uno democratico, in questo è un Paese che nella narrazione di Biden, condivisa dai governi occidentali, dovrebbe rappresentare l'emblema e il baluardo della democrazia... Ma così non è proprio quest'ultima che alla fine viene screditata?

La legge di Lamech

Si diceva prima della teoria di Girard sulla simmetria della violenza. Nel suo famoso studio su *La violenza e il sacro*, questo antropologo ha evidenziato che la violenza, nella sua forma selvaggia, incontrollata, assume la forma di una assimilazione tra i contendenti, di una perdita delle differenze che dovrebbero distinguerli. Lo scatenarsi del conflitto senza limiti, per lui, «è da definirsi come *crisi delle differenze*». «Non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società».

Perciò, quando la violenza assimila i contendenti, «non si può neanche più parlare di avversari nel senso pieno del termine, solo di ‘cose’ appena nominabili che cozzano tra di loro con stupida caparbia». E Girard evoca «la metafora del diluvio che liquefa ogni cosa, trasformando in poltiglia il mondo solido» [1]. Sembra una descrizione di quanto sta avvenendo in questo momento sotto i nostri occhi in Palestina. Un quotidiano ha scritto giustamente nel titolo di prima pagina: «Scatta l'antiterrorismo. Somiglia molto al terrorismo».

La reciprocità assimilatrice della violenza, peraltro, può assumere molte forme. Quella della perfetta simmetria corrisponde alla legge del taglione: «occhio per occhio, dente per dente». Ma ve ne può essere un'altra, storicamente più antica e più crudele, che è quella in cui ciascuno dei contendenti non si limita a restituire lo stesso male che ha ricevuto, ma reagisce senza misura. Se ne parla nella Bibbia, mettendo in bocca a Lamech, discendente di Caino (non a caso!), questa dichiarazione, che è al tempo stesso un programma: «Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette» (Genesi, 4, 23-24).

La legge del taglione, pur nella sua brutalità, si affermerà più tardi proprio per limitare questa smisuratezza incontrollabile, che porta alla morte di tutti. Perché quando la reciprocità prende questa forma incontrollata, si avvia una spirale in cui ognuno rende all'altro un male più grande di quello ricevuto e davvero, a questo punto, la sola immagine adeguata diventa «quella del diluvio che liquefà ogni cosa, trasformando in poltiglia il mondo solido».

Così è stato da parte di Hamas, che ha reagito ai torti subiti da parte dello Stato ebraico massacrando indiscriminatamente anche donne e bambini. Così è ora ciò che fanno gli israeliani, che ai loro 1.300 cittadini morti hanno creduto di rendere giustizia uccidendo più di 4.000 abitanti di Gaza e rendendo impossibile la vita agli altri due milioni.

Dove alla fine, più che la lotta di una democrazia per difendersi dal terrorismo di un gruppo fondamentalista, come l'ha interpretata Biden nel suo discorso alla nazione, la guerra a cui stiamo assistendo sembra piuttosto una folle corsa verso la distruzione dell'altro e, in fondo, verso la propria.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992 [1972]: 76-77 e 80.

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 «Radiospazionoi». 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.

Un altro sguardo: la Palestina vista dalla Tunisia



Sinagoga, Tunisi (ph. Chiara Sebastiani)

di *Chiara Sebastiani*

Anni Sessanta e seguenti: gli ebrei tunisini e la decolonizzazione

All'inizio degli anni Sessanta, poco dopo l'Indipendenza, il centro di Tunisi – la cosiddetta “città europea” o “città coloniale” – aveva una struttura simile a quella dei centri delle grandi capitali europee: un mix di spazi pubblici e edifici residenziali, negozi e uffici, viali alberati e un grande parco, cinema e teatri, librerie e gallerie, caffè e ristoranti, alberghi e ambasciate. Era tutto in stile coloniale e liberty. Ospitava una borghesia media e alta, tutta francofona. Sorgeva a ridosso dell'altro centro, il vecchio centro storico, ovvero la medina, parola che in arabo significa semplicemente città ma che veniva e viene tradotto con “città araba”, a distinguerla dalla “città europea”.

Nella città europea un viale fiancheggiato da alberi di giacaranda collegava il “corso”, quella che oggi è l'avenue Bourguiba, con il parco del Belvedere. A metà circa di questo viale, che allora si chiamava avenue de Paris ed ora è stato ribattezzato (salvo una piccola porzione) *shara al hurriyat*, viale della Libertà, c'è un quartiere residenziale ancora conosciuto con il nome che gli hanno dato i Francesi: LaFayette. Era allora un quartiere elegante. Sull'avenue de Paris sorgeva la Grande Sinagoga, un maestoso edificio bianco, con cupole in stile orientale, una scalinata sormontata da una cancellata di ferro battuto e una grande stella di Davide sul frontone. Quasi di fronte alla sinagoga la macelleria kosher. Poco lontano una piazza che ha cambiato nome tante volte: negli anni Sessanta era ancora

piazza Giovanna d'Arco, poi è stata piazza d'Africa, dopo la rivoluzione piazza del Martire Mohamed Brahmi. Dietro la piazza un grande edificio ospitava una scuola femminile privata tenuta da suore francesi: ricopriva l'insegnamento secondario dalle medie al liceo. Le alunne erano prevalentemente cattoliche francesi e italiane ma c'era una piccola componente di tunisine, sia arabe musulmane sia ebrei. In quella scuola alle adolescenti si faceva leggere il *Diario di Anna Frank*; nelle discussioni in classe le ragazze ebrei raccontavano alle altre, spesso ignare, la persecuzione e lo sterminio degli ebrei.

La Tunisia ospita una comunità ebraica antichissima di cui permangono tracce importanti nel suo patrimonio culturale. La più importante di queste è la sinagoga della Ghriba, sull'isola di Djerba, importante mèta di pellegrinaggio. Negli anni Cinquanta la comunità ebraica tunisina era stimata intorno ai 95 mila abitanti. Dopo l'Indipendenza, nel 1956, molti lasciarono il Paese ed emigrarono in Francia o in Israele. A capo della Tunisia indipendente c'era il carismatico presidente Habib Burghiba, eroe della lotta anticoloniale contro la Francia. Burghiba era noto per le sue posizioni moderate e pragmatiche: in contrasto con quasi tutti i Paesi arabi aveva consigliato ai Palestinesi di accettare la spartizione votata dall'Onu nel 1947 e il piano dei due Stati.

Nel 1967 la Guerra dei Sei Giorni vede lo scatenarsi di violenti sommosse antiebraiche. Nella capitale vengono aggredite le abitazioni di ebrei, saccheggiate i loro negozi, vandalizzata la Grande Sinagoga. Burghiba lancia un appello invitando alla calma, convoca i rabbini e presenta loro le sue scuse, promettendo di punire i colpevoli. Cionondimeno molti ebrei lasciano il Paese considerato ormai invivibile per loro. Oggi nel quartiere LaFayette c'è ancora la Grande Sinagoga: circondata da filo spinato e cavalli di frisia e difesa giorno e notte da una postazione delle forze di sicurezza. C'è ancora la macelleria ebraica dove i clienti musulmani si servono fianco a fianco degli ebrei. Non ci sono più le suore francesi: l'edificio ora ospita una prestigiosa fondazione scolastica tunisina che alle elementari offre un insegnamento in lingua francese.

Nel 1982 la direzione dell'Olp, costretta a lasciare il Libano dopo l'attacco israeliano, si trasferisce in Tunisia e stabilisce il suo quartiere generale a Hammam Chatt, un tranquillo sobborgo marino a venticinque chilometri a sud della capitale. Il 1 ottobre 1985 la sede dell'Olp viene bombardata dalle forze aeree israeliane: il bilancio è di 68 morti, 50 palestinesi e 18 civili tunisini, più numerosi feriti. Oltre alle perdite umane e materiali, l'intervento di una potenza straniera in violazione del proprio territorio, della propria sovranità, del diritto internazionale e dello statuto dell'Onu, in mezzo alle proprie case e alle proprie famiglie, apre una ferita permanente nella memoria collettiva dei Tunisini. Su pressione di Burghiba l'Onu condanna l'intervento. Ma serve a poco. La posizione moderata di Burghiba, incline al negoziato, già contrastata dall'opposizione interna a cominciare dalla potente unione sindacale Ugtt, ne esce gravemente indebolita [1]. Due anni dopo, nel 1987, con un colpo di stato, Ben Ali estromette Burghiba e prende il potere. Sotto il suo regime dittatoriale le uniche manifestazioni che vengono ancora ammesse sono quelle a favore della Palestina [2].

2011-2021: la rivoluzione e la questione palestinese

Poi, nel 2011, il popolo tunisino scende di nuovo per le strade. Non per reclamare la libertà della Palestina, questa volta, ma la propria. Ben Ali sarà anche un difensore della causa palestinese che sta a cuore di tutti i Tunisini ma ora il popolo ne invoca la caduta. Le strade si riempiono di manifestazioni non autorizzate, nelle periferie popolari vengono attaccate le sedi dell'odiata polizia di regime, simbolo di violenza e di arbitrio. Alcune centinaia di manifestanti inermi muoiono sotto il fuoco di poliziotti e cecchini mentre l'esercito si rifiuta di marciare contro il popolo. Ben Ali fugge in Arabia Saudita e nell'ottobre 2011 – con elezioni certificate come “libere, oneste, trasparenti” da centinaia di osservatori internazionali – viene eletta un'Assemblea Nazionale Costituente.

Nei dieci anni di transizione democratica si possono individuare tre momenti salienti che caratterizzano la questione palestinese vista dalla Tunisia e l'evolversi delle relazioni tra la Tunisia e Israele. Il primo momento è dato dal dibattito intorno alla nuova Costituzione. È significativo il fatto che la presenza della questione palestinese all'interno della Costituzione tunisina non venga

nemmeno messa in discussione: il dibattito riguarda piuttosto i termini in cui la Palestina deve essere richiamata. Una prima bozza di Costituzione, pubblicata nel 2012, includeva nel suo preambolo il principio di solidarietà della Tunisia con gli oppressi di tutto il mondo, e «con i legittimi movimenti di liberazione ivi incluso il Movimento per la Liberazione della Palestina». A questo si aggiungeva il sostegno a «la lotta contro ogni forma di discriminazione e di razzismo ... ivi compreso il sionismo» [3] Nella stesura finale della Costituzione votata nel 2014 il riferimento al sionismo come forma di razzismo è stato soppresso: resta solo il richiamo alla lotta di liberazione della Palestina e ad «ogni forma di colonialismo e razzismo».

Il secondo momento saliente è rappresentato dall'assassinio di Mohamed Zouari, un ingegnere aerospaziale tunisino, ricercato e rifugiato in Siria sotto Ben Ali, tornato in patria dopo la rivoluzione. A lui si deve la progettazione dei droni Ababil, utilizzati per la prima volta da Hamas nella battaglia di Gaza del 2014. L'omicidio viene quasi unanimemente attribuito al Mossad, il governo israeliano non smentisce, la Croazia rifiuta di estradare il presunto assassino. Come nel caso del bombardamento di Hammam Chott, le masse tunisine non dimenticano. Ancora una volta il sentimento prevalente è quello di una ferita inferta alla propria sovranità e di un insopportabile doppio standard praticato dall'Occidente: esso garantirebbe l'impunità ad un atto che in altro contesto definirebbe terroristico.

Il terzo momento si può ravvisare nel maggio 2021. A seguito dei raid israeliani su Gaza, manifestazioni a favore della Palestina si svolgono sull'avenue Bourguiba. Il premier Hichem Mechichi, a capo di un governo tecnico sostenuto da Ennahdha, ribadisce il sostegno totale della Tunisia alla causa del popolo palestinese. Per l'opposizione, in particolare per la sinistra, si tratta tuttavia di una posizione largamente strumentale: la causa palestinese serve a incanalare le proteste delle opposizioni su un obiettivo diverso dal governo il cui consenso è messo a dura prova dal combinato disposto della crisi economica e della pandemia. Era in corso, inoltre, una grave crisi istituzionale: il conflitto tra parlamento e presidenza si era coagulato in quello tra due figure emblematiche, il Presidente della Repubblica Kais Saied e il Presidente dell'Assemblea dei Rappresentanti del Popolo, il carismatico leader di Ennahdha Rashid Ghannushi. Nello scambio di accuse figurava anche, da ambedue le parti, l'accusa di perseguire la "normalizzazione" con Israele. "In Tunisia è tornata la Palestina" titolava il quotidiano *Il Manifesto*. Appena due mesi dopo, il 25 luglio 2021, Kais Saied, che doveva la sua popolarità tra i giovani anche alla sua posizione a favore della Palestina, considerata più intransigente di quella compromissoria degli islamisti e dei governi tecnici, estromette con un colpo di stato il governo e il parlamento e si aggiudica i pieni poteri.

Nel decennio di transizione democratica a guida islamista non si ricordano attentati a carattere antisemita, come quelli che nel 1985, poi nel 2002 e poi di nuovo nel 2023 hanno preso di mira la sinagoga della Ghriba. Al contrario in quel periodo il pellegrinaggio annuale alla Ghriba conosce un boom favorito dal ministro del Turismo René Trabelsi, lui stesso di origine ebraica e determinato a giocare la carta del turismo israeliano in Tunisia. Nello sforzo di separare la questione palestinese dai sentimenti anti-ebraici Ennahdha aveva offerto una candidatura alle elezioni municipali ad un esponente della comunità ebraica [4]. Quest'ultimo, dopo averla accettata, è stato costretto a rinunciare per le pressioni subite all'interno della sua comunità. Molti deputati, in particolare della sinistra, in occasione della nomina ministeriale di René Trabelsi, avevano accusato l'allora capo di governo Yousef Chahed (un governo tecnico sostenuto da Ennahdha) di «normalizzare le relazioni con Israele». Osserva Majdi Karbai, deputato eletto all'assemblea parlamentare tunisina poi sciolta da Kais Saied, in un partito di stampo socialdemocratico, Attayar: «Colpisce che nessuno colga le contraddizioni della sinistra. Da un lato accusa Ennahdha di voler normalizzare le relazioni con Israele a danno della Palestina. Dall'altro lo accusa, per la sua vicinanza con i Fratelli musulmani, di essere un sostenitore di Hamas e del terrorismo».

La questione palestinese dopo il colpo di stato di Kais Saied

Potremmo aggiungere che anche buona parte dell'Europa non sembra aver colto questa contraddizione. Le cancellerie europee hanno accolto tutto sommato con favore il colpo di stato di

Kais Saied che hanno evitato di definire tale. Hanno concesso al presidente tunisino una esplicita “apertura di credito” secondo le parole di Andrea Cozzolino – all’epoca presidente della Commissione europea per i rapporti con i Paesi del Maghreb – giustificandola con il presunto sostegno popolare di cui Kais Saied avrebbe goduto. Nella sua ansia di sostenere il *regime change* in Tunisia l’Ue sembra non essersi nemmeno accorta del fatto che la comunità ebraica era assai meno entusiasta. Esattamente un anno fa, nel mese di ottobre 2022, il film *Du TGM au TGV* – un bel documentario sulla vicenda degli ebrei tunisini emigrati in Francia dopo la guerra dei Sei Giorni – è stato presentato a Milano a cura della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea. In quella occasione feci una breve intervista alla sceneggiatrice Sonia Fellous. Come vedeva la Tunisia dopo l’avvento di Kais Saied? «Come vuole che la vediamo, con un presidente che ha costituzionalizzato il non riconoscimento di Israele? Siamo molto inquieti». In realtà non è proprio così. Il Preambolo della Costituzione tunisina del 2022 (opera personale di Kais Saied, entrata in vigore dopo un referendum a cui ha partecipato appena il 28% degli aventi diritto) riprende la dichiarazione di sostegno alla lotta del popolo palestinese ma ne modifica un poco i termini. Adesso si legge: «Siamo attaccati alla legalità internazionale e ai diritti legittimi dei popoli all’autodeterminazione, in primo luogo il diritto del popolo palestinese alla terra di cui è stato spogliato e all’insediamento del proprio Stato su questa terra, dopo la sua liberazione, con Al-Quds Al-Sharif (Gerusalemme) come capitale». Un commento del Jerusalem Post [5] fa però notare che il riferimento alla terra rubata al popolo palestinese potrebbe essere inteso come una rivendicazione dei Palestinesi su tutto Israele.

Voci provenienti dalla comunità ebraica manifestano altresì la loro inquietudine perché Kais Saied è appoggiato da partiti facenti capo alla corrente del nazionalismo arabo (Movimento popolare, Corrente popolare e Watad). Un ricercatore di Gerusalemme trova utile ricordare un dettaglio che sui media era passato inosservato: l’avvocato Chokri Belaid, assassinato nel febbraio 2013, conosciuto come un laico e fiero oppositore del movimento islamista Ennahdha (che l’opposizione accusò subito di essere mandante dell’omicidio) era anche a capo di un agguerrito comitato “anti-normalizzazione” [6]. E conclude che «islamisti e nazionalisti arabi sono ferocemente opposti su tutto fuorché su Israele». Ora sarà anche vero che islamisti e nazionalisti arabi su questo punto e questo solo vanno d’accordo, ma quello che l’Europa pare incapace di capire è che su questo punto si ritrova d’accordo la Tunisia tutta, al di là di tutte le divisioni politiche, sociali, regionali. E soprattutto al di fuori dello schema dicotomico laici/islamisti, filo- e anti-occidentali.

L’Ue, pur entrata in fibrillazione per il riferimento di Kais Saied alla “identità arabo-islamica” della Tunisia minacciata da una massiccia immigrazione subsahariana, ha continuato ad illudersi che il colpo di stato fosse servito ad eliminare il mal digerito governo d’ispirazione islamica uscito vincitore dalle urne nel 2011 e che dopo la Tunisia avrebbe assunto le vesti di un partner rispettabile, ovvero laico e modernista (qualunque cosa ciò significhi), soddisfacendo così gli umori islamofobi di una parte crescente dell’elettorato dei diversi Stati membri. Con il 7 ottobre si è evaporato questo miraggio: l’Europa viene di nuovo (era già successo ai tempi della rivoluzione) messa di fronte alla sua totale incomprendenza dei sentimenti e dei giudizi del popolo tunisino.

Le conseguenze dell’azione di Hamas sulla politica interna in Tunisia

Dopo il 7 ottobre in Tunisia, come in molti altri Paesi arabi, si svolgono imponenti manifestazioni di massa a favore della Palestina e contro Israele. Si mobilita in primis la società civile con in testa l’unione sindacale Ugtt (Unione Generale dei Lavoratori Tunisini) e la Lega Tunisina per i Diritti Umani. Scoppiano i mai sopiti umori anti-francesi, con la folla davanti all’ambasciata di Francia a reclamare la rottura delle relazioni diplomatiche. La relazione ambivalente, in termini non solo politici ma psicologici, dei Tunisini con i loro ex-colonizzatori francesi, si riflette normalmente nelle sue fratture sociali ma quando si tratta della Palestina l’intera società si ricompatta. Tanto più che la Francia ha vietato tutte le manifestazioni pro-Palestina: un atto che viene percepito come un passo ulteriore della deriva discriminatoria, razzista e islamofoba francese. Alle manifestazioni organizzate

si affiancano quelle spontanee: quando viene bombardato l'ospedale battista di Gaza una folla furiosa si raduna dopo la preghiera del venerdì reclamando l'espulsione di tutti gli ambasciatori i cui Paesi sono solidali con Israele.

Messaggi di solidarietà provengono dal mondo del calcio tunisino: negli stadi si giocano partite sotto le bandiere palestinesi e striscioni inneggianti alle Brigate al-Qassam. Nel mondo dei media fanno sensazione le dimissioni del giornalista tunisino Bassen Bounenni dal canale della BBC "per problemi deontologici", ha scritto sulla sua pagina Facebook senza dare ulteriori dettagli. Nel mondo dello sport, il messaggio di solidarietà ai palestinesi della tennista Ons Jabeur, gloria del tennis tunisino e beniamina del pubblico anche per il suo profilo di giovane donna emancipata, provoca la reazione stizzita della Federazione del Tennis israeliana.

In questo contesto paiono sgretolarsi i limiti ormai da tempo imposti dal regime di Kais Saied alla libertà di espressione e di manifestazione. Come negli altri Paesi arabi le manifestazioni vengono tollerate da governi autoritari, non perché servono le loro agende ma perché vietarle metterebbe a rischio il loro traballante consenso. Nel caso della Tunisia però – a conferma ancora una volta della sua peculiarità – il risveglio delle piazze potrebbe paradossalmente rafforzare il regime di Kais Saied il cui consenso negli ultimi tempi era in caduta libera.

«L'attenzione dell'opinione pubblica viene distratta dalla disastrosa situazione interna del Paese – dice ancora Karbai – In due anni in cui Kais Saied ha avuto i pieni poteri nessun problema è stato risolto. Ciononostante in questi giorni i deputati di questo nuovo parlamento pressoché privo di poteri hanno potuto aumentarsi di mille dinari l'indennità nella disattenzione generale e con molte famiglie alla fame». Per trarre profitto dalla situazione Kais Saied deve cavalcare l'onda del risentimento anti-europeo. Con un timing perfetto, il 9 ottobre restituisce i fondi dell'Ue versati una settimana prima sul conto della Banca Centrale Tunisina perché «questo metodo viola la nostra dignità».

Se l'Europa ha puntato su un consolidamento del regime di Kais Saied sulla base della ricetta tradizionale di alleanze con governi autocratici purché stabili, il riemergere della questione palestinese cambia le carte in tavola. L'eventuale consolidamento del regime di Kais Saied offre poco all'Europa di che rallegrarsi perché riposa su una marea montante di umori anti-occidentali difficilmente imputabili agli islamisti i cui dirigenti sono da tempo in galera o comunque perseguitati. Trovano invece un sorprendente sostegno in quella intelligenza tradizionalmente filo-occidentale, quella "borghesia laica e francofona", fieramente avversa ai movimenti islamisti e per questo molto coccolata in Europa.

Fa una certa impressione vedere, all'indomani del 7 ottobre, i profili facebook di tranquilli intellettuali, professori, insegnanti, medici, giuristi, formati all'estero, nelle università europee e americane, riempirsi di contenuti pro-Palestina senza se e senza ma. Stupisce perfino chi conosce bene il Paese sentire persone colte, rispettabili, amanti dell'Europa che non solo manifestano il loro "disgusto" per la Francia ma – poste di fronte ad una domanda diretta su Hamas – esprimono senza mezzi termini il loro sostegno. Lasciano a bocca aperta i social media: non solo riflettono l'abisso che separa gli sguardi sulla Palestina tra le due sponde del Mediterraneo ma inneggiano agli eroi della guerriglia palestinese e sono attraversati da un improvviso risveglio dei valori religiosi in chi fino a poco tempo fa deplorava la politicizzazione dell'islam di stampo nadhaoui. Se l'azione di Hamas dovesse stabilmente rafforzare Kais Saied, essa lo allontanerebbe al contempo proprio da quell'Europa che su di lui aveva scommesso. Il che dimostra ancora una volta come, imprigionata dai suoi schemi, ha capito ben poco della Tunisia e più in generale del mondo arabo-islamico.

Un altro sguardo: la resistenza culturale della Palestina

D'altra parte, come potrebbe l'Europa capire il modo in cui la Tunisia vede la Palestina se per decenni ha pressoché ignorato la cultura palestinese, dedicandogli meno di un decimo dell'attenzione e degli spazi che invece ha riservato alla cultura israeliana? Dice ancora Karbai: «Non c'è solo la resistenza armata, c'è anche la resistenza culturale, oggi volta a salvaguardare il patrimonio culturale dei Palestinesi. Anche nelle piccole cose: un ragazzo palestinese ha aperto un ristorante a Brescia. Dice

che vuol far conoscere i sapori del proprio Paese, è stufo di vedere gli israeliani appropriarsi di tutta la cucina araba e libanese, dall'humnus ai falafel!»

Da Tunisi la mia amica Kalthoum, con la quale ho visto in questi anni una nutrita serie di film palestinesi mai arrivati in Europa, mi annuncia l'annullamento della 34^{ema} edizione delle JCC – le Giornate Cinematografiche di Cartagine, uno degli eventi culturali più prestigiosi e più amati dal pubblico tunisino. È arrabbiata e inquieta. «La ragione ufficiale del provvedimento è la solidarietà con il popolo palestinese. Ma non potevano invece cogliere l'occasione per fare più spazio al cinema palestinese? Temo che sia un modo per erodere ulteriormente gli spazi della cultura, già diventati molto stretti dopo l'avvento di Kais Saied». La notizia mi lascia allibita. Chiedo a Karbai cosa ne pensa. «È una stupidata di Saied. Le JCC sono nate come festival di un cinema di resistenza, un cinema del sud del mondo. Dove vengono visti film fuori dal circuito commerciale. Il cinema palestinese ha conosciuto la sua fama grazie alle JCC. Ha permesso di conoscere registi come Rashid Masharawi, Michel Khliefi, Elia Suleiman. L'anno scorso il Tanit d'oro per i corti è andato a un film palestinese intitolato *Palestine 87*». Karbai sa di cosa parla, si è laureato con una tesi sul cinema palestinese.

La *Presse de Tunisie*, il principale quotidiano francofono tunisino, da tempo diventato laudatore di Kais Saied come lo fu in passato di Ben Ali, dedica alla vicenda un editoriale di insolita durezza. Scrive Emna Soltani: «La direzione del festival ha cercato fino all'ultimo di mantenerlo in piedi ... lo ha spogliato di tutti i suoi aspetti festivi come la cerimonia d'apertura e il red carpet, ha messo in prima fila il cinema palestinese. Piattaforma di un cinema indipendente che esprime cause giuste, le JCC dedicano da sempre una sezione intera al cinema palestinese, valorizzata come appuntamento fisso di tutte le edizioni. Questa edizione prevedeva uno spazio ancora maggiore per il cinema palestinese, non solo con la proiezione gratuita di grandi classici sull'avenue Bourguiba, ma invitando registi e cineasti palestinesi tra cui l'attore e regista Mohamed Bakri che al festival ha offerto la presentazione del suo ultimo film, *Jenin 2023* in prima mondiale. Il festival è un atto di resistenza, atteso dal 7 ottobre da cineasti e amanti del cinema ...» [7]. L'evento è così clamoroso da aprire numerosi interrogativi. Con la crisi palestinese potrebbero delinearsi scenari inediti. E non è detto che la ritrovata unità del popolo tunisino nella sua solidarietà con la Palestina vada necessariamente a favore di Kais Saied.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1985/10/02/sei-minuti-inferno-sulla-tunisia.html>

[2] <https://ilmanifesto.it/in-tunisia-e-tornata-la-palestina>

[3] <https://journals.openedition.org/bcrfj/7352>

[4] https://www.lepoint.fr/monde/tunisie-presence-remarquee-d-un-candidat-juif-sur-une-liste-islamiste-29-04-2018-2214442_24.php#11

[5] <https://www.jpost.com/international/article-713311>

[6] Samuel Ghiles-Meilhac, Tunisia's relations with Israel in a comparative approach. The case of the debate on normalisation during the Arab Awakening, *Bulletin du Centre de Recherche Français à Jerusalem*, 25/2014

[7] <https://lapresse.tn/170665/annulation-de-la-34e-edition-des-journees-cinematographiques-de-carthage-les-jcc-ou-lart-de-resister/>

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

parole. Lessico antiretorico per tempi di crisi, Bologna, Editrice Socialmente, 2014. Collabora a diverse riviste e webmagazines e lavora come psicoterapeuta a Milano.

Difficili paesaggi



Alberto Magnaghi

CIP

di *Pietro Clemente*

Un lutto comune

Alberto Magnaghi, architetto urbanista fondatore della prospettiva territorialista e della Società dei Territorialisti e delle Territorialiste, è morto lo scorso settembre. Ha lasciato una grande opera fatta di progetti operativi e di azioni pratiche in giro per l'Italia. I suoi ultimi sforzi si erano concentrati sul raggiungimento di una coralità multidisciplinare sui temi 'ecoevolutivi'. Riporto qui di seguito la sua richiesta di un mio contributo scritto per gli Atti del Convegno dal titolo Ecoterritorialismo. Aveva voluto che a questo Convegno aderissero e collaborassero i Dottorati di più settori di studi e ricerche:

«Ti scrivo per sottolineare l'importanza che attribuiamo al rinnovamento del ruolo delle discipline antropologiche nel contesto di un approccio multidisciplinare come quello dell'ecoterritorialismo. La crescente attenzione alla "potenziale centralità" dei luoghi periferici dei modelli di sviluppo metropolitano, in particolare alle culture di queste realtà come portatrici di stili alternativi dell'abitare, del produrre, del comunicare, del fare comunità, stanno mobilitando diverse discipline, in parte testimoniate nella nostra giornata di studi.

Ad esempio il Manifesto di Camaldoli, promosso da SdT con il concorso di molti studiosi e associazioni, va nella direzione di questa modificazione radicale del punto di vista nella costruzione di scenari regionali in grado di superare i modelli centropomeriferici metropolitani, costruttori di povertà, perifericità, esclusione, disastri eco-socio territoriali su scala locale e planetaria. Nella valorizzazione di questi "mondi locali" costruttori di un futuro autosostenibile, possiamo trovare la chiave del coro teorico multidisciplinare».

Mi chiedeva un intervento su “Gli approcci antropologici nella ridefinizione del ruolo delle culture locali nell’eco-territorialismo”. Un intervento che, durante il Convegno, ho tentato di svolgere a voce ma che non sono poi riuscito a far diventare testo, anche perché non ero e non sono in grado di costruire una prospettiva così sistematica. Spero di riuscire a scriverlo prima o poi e di dedicarlo a lui.

In questo numero de *Il centro in periferia* sono stati raccolti tre ricordi su di lui (Pazzagli, Tarpino, Mininni). La sua morte è un grave lutto per i nostri impegni terrestri ma anche per il nostro mondo di sentimenti fatto di amicizia e di ammirazione. Tutti ricordano il suo sorriso. La sofferenza piena di dignità per gli anni passati ingiustamente in carcere preventivo a causa di una imputazione da cui, in seguito, fu assolto. La consapevolezza della malattia ma la forza di controllarla e renderla secondaria nella sua vita con l’azione intellettuale e sociale.

Nella consapevolezza della minaccia per la sua vita oltre che delle minacce che gravano sul nostro mondo, ha lasciato il grande testamento che è il suo volume *Il principio territoriale*. Ne citiamo la premessa che è anche uno sguardo sulla propria vita, un bilancio poetico, il disegno di un orizzonte pieno di memoria del passato e di dolore per presente. Ascoltiamolo:

I miei paesaggi

Periferie devastate, poetici versanti collinari e montani dell’abbandono, paesaggi urbani e rurali dell’epoca dello sfarinamento dei luoghi e della permanente bellezza dell’ecumene hanno accompagnato la mia conoscenza del mondo.

Per lunghi anni li ho disegnati, dipinti nella loro lacerante contraddizione; interrogarne a occhi socchiusi l’anima è stato l’esercizio quotidiano necessario alla loro trasfigurazione artistica.

Poi, per altrettanti lunghi anni mi sono rivolto alla scienza, per capire se era possibile frenarne la dissoluzione: ho costruito una scuola di topofili per cogliere, in forma corale, i segreti dei paesaggi come monumenti dell’arte di edificare il territorio delle civiltà umane, rappresentandone non più l’anima, ma la personalità terrigna dei loro corpi viventi e del loro respiro secolare.

Per altri anni ho vissuto lo stupore della reidentificazione collettiva nei paesaggi dei mondi di vita, essendo cresciuto un bisogno da sottrazione, dopo l’estraneazione del lavoro alienato nella civiltà delle macchine: un crescendo di visioni corali degli abitanti/produttori attraverso conflitti, autorappresentazioni, crescita della coscienza di luogo e fermenti di democrazia dei luoghi.

Ora, da vecchio, arricchito da queste visioni scientifiche e artistiche collettive, intendo provare in solitudine a ridipingere i miei paesaggi, cercando fra le macerie quelli che, rivisitati da nuovi soggetti di cura, comunicano ancora un messaggio di speranza per la bellezza futura del mondo.

Cascina Piangrana, 12 Giugno 2017

Nel Centro in periferia n. 63 avevamo aperto un dibattito a partire dagli Atti del Convegno su *Ecoterritorialismo* a cura di Alberto Magnaghi e Ottavio Marzocca (Firenze University Press, 2023). Filippo Barbera e Letizia Bindi hanno avviato una discussione sui temi che sono al centro del libro, una discussione che avrebbe necessitato della risposta di Alberto Magnaghi. Una risposta che ormai non ci sarà. Per “lui” e in sua memoria cercheremo di continuare quel dibattito con il contributo di altre voci. Per ora ci inchiniamo alla ‘maestà della morte’ protestando dentro di noi con ‘sora nostra morte corporale’ per avercelo sottratto. E lo salutiamo ringraziandolo della chiarezza, della passione, del coinvolgimento che la sua ‘utopia concreta’ piena di futuro ha creato in un vasto campo di studi e di impegni civili.

Ripubblichiamo in suo onore un articolo che aveva proposto per “Dialoghi Mediterranei”, *Alzare lo sguardo, poi sorvolare, o guardare a terra?*, testo già pubblicato nel n. 28 della rivista, novembre 2017. Ricordarlo oggi in un mondo di guerre in cui la morte si è moltiplicata fino a produrre indifferenza nei paesi del benessere e della distanza è anche dar senso alla sua vita di lotta. E «di speranza per la bellezza futura del mondo».

Lo sfarinamento dei luoghi

Quello che Magnaghi ha chiamato *lo sfarinamento dei luoghi* domina purtroppo il nuovo quadro statistico. Su *La lettura* (1 ottobre 2023: 18-19) lo studioso di statistica Roberto Volpi ha mostrato in uno scritto dal titolo *L'Italia sguarnita* che, a parte le Alpi, il processo di rarefazione demografica delle periferie, che ottimisticamente pensavamo invertito, si è invece accentuato. Mi ero proposto di sfidare le tendenze individuate dagli specialisti della statistica e di mostrare che le loro previsioni non erano così catastrofiche. Ma a questo punto conviene fermarsi, come in una delle tappe dell'umanità rarefatta e dolente del libro *La Strada* di Cormack Mc Carthy, e riflettere, raccogliendo le forze. Non sono solo le periferie ad essere in pericolo ma anche una grande percentuale di giovani.

In questo scenario la Sardegna si situa in una drammatica e anticipata conferma della tendenza statistica. La stampa locale ne dà spesso conto come se fosse un inevitabile destino. Il paradosso che ne scaturisce è la visione di una terra spopolata e con bassissimi indici di fecondità ma fortemente ostile all'arrivo di migranti. Del resto gli stessi migranti, approdati nell'isola, non ci vogliono restare e si sentono lontani dalle capitali europee che avevano sognato. Nel volumetto *Lento pede. Vivere nell'Italia estrema* Domenico Cersosimo e Sabina Licursi, danno un quadro drammatico degli scenari nazionali con un affondo su alcune aree SNAI della Calabria. Il filo conduttore del libro (vedi qui la sintesi dei due autori) è 'abitare la rarefazione', una sorta di approccio realistico e non catastrofico alla vita ai limiti delle potenzialità delle zone interne. In un testo tratto da *Facebook* dialogano Vito Teti e Vincenzo Santoro. Ai confini dello sconforto danno conto dei dati costanti sulle restanze e sui ritorni e sui lutti che si registrano nella scena sociale dei luoghi.

Eppure salgo i boschi

Avevo trovato tracce della resistenza della vita in *Composita solvantur* di Franco Fortini anziano, poesie iscritte indelebilmente nella mia memoria. Anche contro l'evidenza del cambiamento, delle minacce, della perdita. A questo proposito mi torna ora in mente un breve testo che Fortini ci donò per il Museo del bosco inaugurato a Sovicille (Siena) nel 1993:

Eppure salgo i boschi ... scriveva il poeta dopo avere parlato dei boschi della sua vita e dei cambiamenti che li hanno trasformati. E io scrivendo dei piccoli paesi, della crisi demografica in un mondo in fiamme ho sentito quell'*EPPURE* come una doverosa resistenza della vita alla paralisi agghiacciante delle armi e delle morti, delle guerre sempre presenti nelle preghiere di Papa Francesco. *EPPURE* ricordo gli amici e i maestri morti, le battaglie per sopravvivere anche lontano dalle guerre. *EPPURE* continuiamo a progettare intorno a idee e speranze di futuro, a utopie concrete come quella di Alberto Magnaghi. Mi è capitato di dirlo concludendo i lavori di un convegno dal titolo *Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case*, promosso dal Museo Guatelli di Ozzano Taro e dal suo direttore Mario Turci. Dopo due giornate in cui si è parlato di musei antropologici, di case museo, di leggi regionali, di nuove missioni per le realtà museali, mi sono reso conto che discutevamo di tutto questo mentre le bombe cadevano su Gaza, mentre il doloroso pellegrinaggio dei profughi veniva minacciato dalla fame e dalla sete, mentre gli israeliani sospendevano il respiro per la sorte dei loro cari presi in ostaggio, ancora scioccati dalle stragi di civili innocenti. E questo ancora mentre la guerra prodotta dall'invasione russa dell'Ucraina già sembra dimenticata o ridotta a male secondario e mentre l'Europa che è ormai ai margini della terra, periferica, continua a immaginarsi come un centro vantando le sue antiche origini (i greci, i romani, la civiltà occidentale). Nonostante tutto questo abbiamo continuato a parlare – dal piccolo paese di

Ozzano Taro – di riabitare i margini, di organizzare convegni, di dare una nuova finalità ai musei. È la resistenza della vita, la speranza che nel mondo in guerra le piccole azioni positive non perdano senso ma siano il modo di combattere il mondo guerresco con la forza della vita quotidiana, del lavoro per riconquistare spazi umanizzati, sottratti alla degenerazione della natura propria dell'antropocene, separati dalla tragedia ecologica e bellica. *Eppure salgo i boschi, eppure continuo* a curare il CIP, continuo a credere nella possibilità di una prospettiva di vita diversa.

Borghi più belli

Sono stato a Lucignano in Val di Chiana a curiosare sullo svolgimento di un incontro nazionale dei 'borghi più belli d'Italia', promosso dalla omonima Associazione. Abbiamo condannato sulle nostre pagine 'i borghi', sia come parola scelta dal Ministero per un bando PNRR, sia come parola che allude a una medievalizzazione estetica dei paesi, una parola da élites che guardano benevole al mondo delle ex campagne contadine. Ho avuto l'impressione che siamo stati troppo severi con quei paesi che si autodefiniscono 'borghi'. È pur vero che *i borghi più belli* rischiano la pura retorica autocelebrativa, prendendo parte a classifiche e a campionati, reclamando l'autodefinizione di bellezza, di autenticità e quant'altro (ci sono più associazioni di borghi: i borghi autentici, quelli della salute, quelli della bandiera arancione, etc.) ma 'visti da vicino' sono protagonisti sia di regole comuni ispirate al rispetto del territorio e alla sostenibilità, sia di uno spirito festivo che si traduce in musica, costumi d'epoca, bancarelle di gastronomia. Gente che si muove da varie parti d'Italia anche con spirito di sacrificio per promuovere il proprio 'borgo' o per incontrare gli altri 'borghi'. Non c'è molto di originale in una festa come quella dell'incontro nazionale a Lucignano. C'è solo gente che si dà da fare e tanti giovani a fare da protagonisti. Discorsi di Sindaci e Presidenti di regioni, tutte cose che si possono considerare di basso profilo e scarsa originalità, ma che sono comunque attività della società civile sulle quali non è giusto esercitare un giudizio estetico. Per i golosi come me è stata anche un'occasione per fare piccoli assaggi di dolci calabresi, sardi, umbri e comprare cibo da portare a casa.

Una conversazione per piccoli luoghi e temi

Per la forza di questo '*EPPURE*' mi fa piacere accogliere in queste pagine il testo di Viviana Massai che racconta con curiosità e passione un museo e una storia di vita. Marco Audisio, Alessandro Barabino, Tamara Garino e Olga Scarsi, nel quadro della collaborazione con la Rete degli Ecomusei piemontesi, ci raccontano ormai da molti numeri la vitalità della loro attiva presenza sul territorio, esemplare nello scenario di una museografia aperta alle comunità, allo sviluppo sostenibile e alla partecipazione. Dalla Corsica Corradino Seddaiu fa arrivare sempre idee e ricerche originali: qui un collettivo di architetti-artigiani i cui progetti si ispirano ai saperi tradizionali. E sono lieto di pubblicare il testo di Benedetto Meloni e Francesca Uleri che hanno stabilito una preziosa e costante collaborazione con *Il centro in periferia* sia con il continuo confronto con le buone pratiche (che vengono spesso dall'osservatorio della Summer School di sviluppo locale Sebastiano Brusco di Seneghe-Oristano), sia per la lunga esperienza di progettazione in campo agricolo e pastorale. In questo scritto è il pastoralismo ad essere al centro. Già in numeri precedenti è stato segnalato il forte ritorno da parte dei giovani all'allevamento ovino in una prospettiva ecosostenibile. Gli autori ci collocano in uno scenario legato al riconoscimento Unesco della transumanza come "patrimonio culturale immateriale dell'umanità", su proposta di Italia, Austria e Grecia. Le Nazioni Unite hanno inoltre dichiarato il 2026 come anno internazionale dei pascoli e dei pastori. *Eppure*, verrebbe da dire, ci sono comunque proposte, entusiasmi, iniziative: il mondo non è solo pieno di guerra. E forse se nel mondo desolato rarefatto e sfarinato, un padre e un figlio, i protagonisti de *La strada* di McCarthy, in

marcia solitaria sulle rovine della terra, avessero avuto un piccolo gregge o anche solo una pecora, il loro destino sarebbe stato diverso.

Ringraziare desidero

Proprio perché ogni numero del *Centro in periferia* mette in scena qualche dono di passione e di impegno, mostrando attività di cura (*I care*) del mondo naturale e della vita sociale possiamo ancora andare avanti, illuderci e nutrire speranze.

Per questo anche io *ringraziare desidero* con Mariangela Gualtieri tutti coloro che collaborano perché mostrano nei loro racconti un mondo faticoso ma pieno di attività positive, e per questo vivibile e ricco: questo mi spinge a vedere con la Gualtieri un “Bello mondo” nonostante tutto.

*In quest'ora della sera
da questo punto del mondo
Ringraziare desidero il divino
labirinto delle cause e degli effetti
per la diversità delle creature
che compongono questo universo singolare
ringraziare desidero
per l'amore, che ci fa vedere gli altri
come li vede la divinità
per il pane e il sale
per il mistero della rosa
che prodiga colore e non lo vede
per l'arte dell'amicizia
per l'ultima giornata di Socrate
per il linguaggio, che può simulare la sapienza
io ringraziare desidero
per il coraggio e la felicità degli altri
per la patria sentita nei gelsomini
e per lo splendore del fuoco
che nessun umano può guardare
senza uno stupore antico.*

.....

(vi chiedo di trovare il testo intero e leggere tutti i versi).

Così voglio chiudere con la sorpresa di avere incontrato per posta elettronica una impresa di volontariato: la Biblioteca diocesana Tommaso d'Aquino di Piedimonte Matese, una impresa culturale imprevista (ringraziare desidero per quante cose generose e impreviste ci sono nel mondo) che ha voluto partecipare – da una periferia che si è fatta centro – alle tematiche ‘nostre’ delle aree interne e della montagna proponendosi «di realizzare 10 podcast dal titolo *Spaesati – storie di ordinaria ruralità* sui temi che gravitano attorno a ruralità, conversione ecologica, aree interne».

Ecco i link per ascoltare i primi tre podcast:

1. Paese e(è) comunità – con Augusto Ciuffetti: <https://www.spreaker.com/user/17355792/0-paesi-e-e-comunita>

2. Le 3R: riusa, rammenda, riduci – con Marco Armiero: <https://www.spreaker.com/user/17355792/1-3r-riusa-rammenda-riduci>

3. Di sagre, santi e tradizioni – con Katia Ballacchino: <https://www.spreaker.com/user/17355792/3-di-santi-sagre-e-tradizioni>

Nei prossimi lunedì sono previsti rispettivamente:

4. Che dice il mercato? – con Daniela Storti
5. Musei da mettere in rete – con Pietro Clemente.

I podcasts si possono trovare sempre su You Tube. Ogni lunedì se ne troverà uno in più fino a gennaio:

<https://www.youtube.com/@DalMatesealMondo>

Nei prossimi numeri cercheremo di farne qualche recensione

Da Piedimonte Matese viene un invito a non smettere di sperare. Con le parole di Magnaghi, “un messaggio di speranza per la bellezza futura del mondo”.

Grazie

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoetnoantropologiche in pensione. Ha insegnato Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze e in quella di Roma, e prima ancora Storia delle tradizioni popolari a Siena. È presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); membro della redazione di LARES, e della redazione di Antropologia Museale. Tra le pubblicazioni recenti si segnalano: *Antropologi tra museo e patrimonio* in I. Maffi, a cura di, *Il patrimonio culturale*, numero unico di “Antropologia” (2006); *L'antropologia del patrimonio culturale* in L. Faldini, E. Pili, a cura di, *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea* (2011); *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita* (2013); *Le culture popolari e l'impatto con le regioni*, in M. Salvati, L. Sciolla, a cura di, “L'Italia e le sue regioni”, Istituto della Enciclopedia italiana (2014); *Raccontami una storia. Fiabe, fiabisti, narratori* (con A. M. Cirese, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021); *Tra musei e patrimonio. Prospettive demoetnoantropologiche del nuovo millennio* (a cura di Emanuela Rossi, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021); *I Musei della Dea*, Patron edizioni Bologna (2023). Nel 2018 ha ricevuto il Premio Cocchiara e nel 2022 il Premio Nigra alla carriera.

Alzare lo sguardo, poi sorvolare, o guardare a terra?

Giacomo Becattini

LA COSCIENZA DEI LUOGHI

Il territorio come soggetto corale



Con una Presentazione di Alberto Magnaghi
e un Dialogo tra un economista e un urbanista
di Giacomo Becattini e Alberto Magnaghi

Saggine



di *Alberto Magnaghi* [*]

Gli interessi della politica e della finanza globale sono sempre più stellarmente lontani dai mondi e dai luoghi di vita, soprattutto da quando come scriveva André Gorz nel 1981 «ogni politica... è falsa se non riconosce che non può esserci più la piena occupazione per tutti e che il lavoro dipendente non può più restare il centro dell'esistenza, anzi non può più restare la principale attività di ogni individuo».

Nello sgomento crescente di questa distanza fra economia, politica e benessere, si verifica una tacita intesa nelle comunicazioni, sia superficiali che profonde tra le persone, quando i corpi sono vicini (*prossimi* per Gorz, *di contatto* per Choay, *conviviali* per Illich): allontanare sullo sfondo ciò il cui senso ormai sfugge (i flussi globali della finanza, del lavoro eterodiretto, della guerra) e parlare lingue

e saperi locali per curare e rafforzare attività autonome e reti solidali. Parafrasando ancora Gorz (*Les chemins du paradis*, 1983): ridurre, contrarre, allontanare le *attività lavorative necessarie* (lavorare meno, lavorare tutti, esito opposto alla disoccupazione di massa da automazione), espandere, ampliare, sviluppare le *attività autonome*, sottratte alla schiavitù del lavoro eteronomo; con il mio linguaggio: liberare il “tempo proprio” contro il “tempo nemico” (*Un’idea di libertà*, 2014), facendo crescere soggettività per la “società del tempo liberato”.

Non avviene ovviamente dappertutto. Le macerie di cui parla Aldo Bonomi e i luoghi urbani dolorosamente non più riconosciuti da Marco Revelli hanno invaso le vite di una moltitudine di persone.

ci sono tuttavia luoghi più intensi dove, per particolari eventi catastrofici o per peculiari processi di crescita di “coscienza di luogo” (i due percorsi sono sovente intrecciati), il distacco dal mondo dei flussi globali è più radicale e si manifesta in un formidabile brulichio di società locale, la “coralità produttiva” di cui parla Giacomo Becattini nel suo ultimo libro *La coscienza dei luoghi* (2015), che si dà in forme famigliari, cooperative, comunitarie o associative, autorganizzate alla scala locale, sovente emergenti dal “sommerso carsico” rievocato da Bonomi. Naturalmente in ogni luogo ci sono sia flussi globali che macerie e nuove tessiture comunitarie. Bisogna saper guardare, riconoscere, denotare e forse, con nuove forme della politica, aiutare a crescere queste tessiture, a far rete.

Ma dove guardare? I luoghi privilegiati dello sguardo sono laddove, oltre ad “andare in basso”, ci si è spostati “a lato”, nelle aree “interne” e “marginali”: le montagne, le colline, le valli, le campagne profonde e i Sud. Dove si sente di più la desertificazione prodotta dal movimento di “deportazione”, centralizzazione e concentrazione metropolitana: per sottrazione di ferrovie minori, di banche e università del territorio, di piccoli esercizi commerciali, di cooperative autentiche, di piccoli presidi ospedalieri, di tribunali, di piccoli comuni, di piccole e medie imprese, di istituti di ricerca e così via, in una inesauribile corsa verso il centro, il grande, l’accorpato, il lontano, l’inarrivabile.

Ma proprio verso questi “deserti” marginali e periferici è iniziato il *controesodo*. La crescita di “coscienza di luogo” è partita dall’affinare lo sguardo nel deserto e nelle macerie, dal riguardare a terra, *alla terra*, magari a cultivar desuete, reinterpretate; lo sguardo a terra è contagioso, i patrimoni (ambientali, paesaggistici, agroforestali, culturali, artigianali, artistici) come “molle caricate nei secoli” (Becattini 2015) si moltiplicano, se solo ci si guarda intorno: dalle nuove coltivazioni multifunzionali, ai metabolismi energetici urbani e rurali, alle arti e i saperi contestuali della pietra, del legno, del ferro, alle reti solidali di produzione e consumo, alla cura dei borghi, dei paesi, delle piccole città e delle loro reti, all’ospitalità diffusa, alla cura dell’ambiente e del paesaggio come beni comuni territoriali.

Attraversando questi cantieri comunitari di società locali si ha la sensazione che l’ansia collettiva che le percorre sia quella di rafforzarne l’autonomia, l’autodeterminazione, l’autogoverno: ovvero allontanare, per non esserne soffocati, i poteri esogeni, le centrali di decisione dei partiti, della finanza, della guerra, attraverso la costruzione di mondi locali di produzione e di consumo in grado di riprodurre la vita nelle forme scelte da ogni comunità e ricostruire da qui le relazioni con il mondo. Questi cantieri sono stati avviati da montanari per scelta, da giovani neocontadini e allevatori, da neoartigiani: un popolo colto, connesso in rete, cosmopolita, attrezzato con tecnologie appropriate, un occhio a terra e uno al cielo; soggetti per cui l’emancipazione concreta oscilla a spirale fra la coppia erranza/attraversamento e neoradicamento/comunità; ai quali dunque è connaturato proiettarsi in un mondo di comunità solidali federate, piantate a terra su economie sociali, solidali, fondamentali, circolari, ecologiche.

Per me “continuare a cercare” significa dunque ragionare e agire in forme di ricerca-azione, di conricerca con queste “comunità di luogo” in costruzione, da cui può avvenire una rinascita della politica, quel “non ancora” della comunità concreta di Olivetti di cui abbiamo discusso con Aldo e Marco ne *Il vento di Adriano* (2015).

Ma a che punto sono in Italia queste esperienze comunitarie di autonomia e autogoverno?

Su questo *l'Osservatorio delle buone pratiche* della Società dei territorialisti (www.societadeiterritorialisti.it) sta organizzando le proprie energie (insieme ad altri centri di ricerca-azione) per denotare, comunicare e relazionare esperienze territoriali, disegnando una contogeografia che indichi la strada ai viandanti ricostruttori di luoghi dove valga la pena vivere.

Dialoghi Mediterranei, n.64, novembre 2023

[*] Già pubblicato nel n. 28 di *Dialoghi Mediterranei*, novembre 2017

Alberto Magnaghi, professore emerito di Pianificazione Territoriale presso il Dipartimento di Architettura dell'Università di Firenze, dove fin dalla sua fondazione dirige il LAPEI ed è stato Presidente del Corso di laurea magistrale in Pianificazione e progettazione della città e del territorio. Fondatore della *Scuola territorialista italiana*, è stato per oltre un ventennio coordinatore nazionale di Progetti di ricerca e Laboratori sperimentali per il MIUR e per il CNR sui temi dello "sviluppo locale autosostenibile" e della "rappresentazione identitaria del territorio" (1986-2010); sugli stessi temi ha coordinato diversi progetti e piani a carattere strategico e integrato. È autore di diverse pubblicazioni, tra le quali: *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo* (2010), *Il territorio bene comune* (2012); *La regola e il progetto. Un approccio bio regionalista alla pianificazione territoriale* (2014).

Alberto Magnaghi, un intellettuale, un urbanista, un amico



Alberto Magnaghi

di Mariavaleria Mininni

Alberto Magnaghi, il 21 settembre scorso, ci ha lasciati, dopo una vita intensissima di esperienze che hanno attraversato la storia dell'Italia di più di mezzo secolo, tracciando una propria originalissima rotta. Urbanista, territorialista, torinese di nascita e legato alle Langhe quanto al chiantigiano dove si era stabilito da lunghi anni. Per sua diretta ammissione inseguiva muri a secco e vigneti apprezzando il vino e amando i paesaggi che lo producevano.

Fondatore e animatore negli anni Settanta del Dipartimento di Scienze del Territorio presso il Politecnico di Milano e della rivista «Quaderni del territorio», ha fondato da quasi vent'anni la Società dei territorialisti, dove ha raccolto studiosi e, insieme, educato giovani ricercatori alla cultura del territorio e alla coscienza dei luoghi. Tra queste due fasi importanti della sua vita, a metà degli anni settanta si colloca la sua attività di operaista attivista, segretario di Potere operaio, incarcerato e inquisito nel processo «7 aprile», nella seconda ondata degli arresti avvenuta il 21 dicembre del '79. Ha passato quasi tre anni di carcerazione preventiva, poi è stato prima condannato a 7 anni, per essere dopo assolto in formula piena, nell'87, avendo trascorso ingiustamente la sua pena. Anni duri raccolti nel suo diario dal carcere *Un'idea di libertà*, un racconto severo e accorato da cui emerge la messa in discussione di una visione politica che andava degenerando perdendo la carica di idealità che aveva mosso tanti entusiasmi, la sua capacità umana di reagire, ma che lo provarono fisicamente colpendolo di un male che per tutta la vita ha saputo combattere con la passione per quello che faceva e in cui credeva.

Alberto era animato da una straordinaria capacità di elaborazione teorica, e per certi versi utopica (lui la definiva «utopia concreta», l'unica in grado di produrre veri cambiamenti), ha scritto libri apprezzati a livello internazionale, come *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo* (Bollati Boringhieri, 2000) o il suo ultimo *Il principio territoriale* (Bollati Boringhieri 2020), e ha fondato e animato la Società dei territorialisti, presieduta con energia fino agli ultimi giorni. Il suo ultimo

volume *Ecoterritorialismo* (FUP, 2023), che rappresenta un po' il suo testamento intellettuale, è costruito collettivamente con tanti suoi amici e colleghi che ne condividono la visione.

Molte testimonianze sono state chieste a chi lo aveva conosciuto, nella sua poliedrica e lunga militanza in una vita intensa e dislocata in più parti. Ognuno restituisce il racconto di quell'Alberto che ha avuto modo di conoscere e apprezzare, quel periodo in cui si è trovato a lavorargli affianco e ne porta un ricordo indelebile, oppure a conoscerlo come maestro, chi lo ha incontrato nei cortili del carcere di San Vittore a Milano, oppure frequentato per i comuni interessi di studi, per condividere esperienze di ricerche oppure di lavoro operante nella sua attività principale che era la pianificazione del territorio.

Intenso il racconto di Sergio Bianchi, editore, che incontrò Alberto, quando entrambi erano detenuti in carcere. Bianchi parla di un uomo vivo, in apparenza immutato nelle sue passioni, che studiava e incontrava in seminari alcuni prigionieri politici, ma anche uomini "comuni". Insieme all'armonica, che come la pittura, praticava fin da ragazzo con grande passione, aveva iniziato a suonare il flauto. Si applicava manualmente «accroccava degli aereoplanini con della balsa che durante le "ore d'aria" lanciava nei cortili. Il più delle volte andavano dall'altra parte del muro, allora ne costruiva altri». Racconti da cui emergeva una personalità ironica, gentile, attentissima agli aspetti relazionali, affettivi, alle cose ultime, e penultime.

Aldo Bonomi in una intervista rilasciata alla rivista "Machina", ripercorre gli anni Ottanta, in cui ricorda la instancabile volontà di Alberto di visitare i luoghi che studiava, di lavorare con le comunità montane piemontesi credendo profondamente nello sviluppo locale dal basso e praticandolo di persona, presagendo l'arrivo con il post-fordismo della fabbrica diffusa, riscoprendo con Becattini e De Rita, le «comunità concrete» olivettiane, il rapporto tra fabbrica e territorio a fronte della scomposizione del lavoro e dei radicali mutamenti del paradigma produttivo, ragionando sulle differenze tra Fiat e Olivetti. Una riflessione che verrà riportata nel libro *Il vento di Adriano* (Olivetti) scritto nel 2015 anche con Revelli per la collana Derive Approdi.

La presentazione al testo di Giacomo Becattini, *La coscienza dei luoghi. Territorio come soggetto corale*, edito nel 2015 nella collana Saggine di Donzelli sarà il modo per affrontare con l'economista toscano l'ipotesi di riacquistare la responsabilità sociale come opportunità di nuovi modelli di sviluppo solidale che andassero oltre il mercato, pensando a come le comunità interpretando i caratteri dei loro *milieux* potessero addirittura trasformare in beni comuni le risorse territoriali fino al raggiungimento, oltre il benessere, della felicità. Concetti visionari che il grande economista e il pianificatore utopista arrivano a prefigurare insieme. «Il territorio non è un "foglio bianco" sul quale un urbanista disegna imponendo la sua visione. Il territorio è una cosa viva, una straordinaria opera d'arte prodotta non da un singolo artista ma, nel corso dei millenni, da migliaia di uomini e donne, spesso anonimi, e dalle numerose comunità che si sono avvicendate».

Con Giuseppe Dematteis amico, grande geografo e, come lui, piemontese, lavorano nella Società dei Territorialisti, guardando alla «metroregione», ovvero della *metropoli che si mangia la montagna*, che declina in modo diverso il concetto eterotopico di «bioregione», su cui Alberto si soffermerà fino all'ultimo, individuandola come opposizione ai processi di *de-territorializzazione* e alla perdita delle memorie dei luoghi e dei loro depositi di saperi frantumati nella superficialità del presente. Un concetto che risponde alla crisi ecologica, ai cambiamenti climatici che lo portano ad elaborare un concetto economico di *self-reliance*: dalla competizione globale alla cooperazione bioregionale

Mi è stato chiesto da più parti di lasciare scritte brevi o raccontare testimonianze sulla figura di Alberto Magnaghi. Le ragioni di affiliare i nostri nomi derivano dalla lunga esperienza portata avanti con Alberto ai tempi della redazione del piano paesaggistico della regione Puglia, svolto negli uffici della Regione dal 2007 al 2011. Quattro anni molto intensi che per chi non fa questo mestiere sono difficili da immaginare. Per il gruppo di lavoro chiamato a redigere uno strumento di piano si tratta di una maniera di vivere un percorso di lavoro che ha molto lo spirito di un'esperienza di vita, un'esperienza immersiva, per il tempo continuativo che richiede, per la maniera di essere fatto in gruppo, persone di diversa formazione che lavorano insieme, e lo spirito di collaborazione, intesa e

condivisione che si costruisce nel tempo della sua preparazione. Fino alla conclusione del processo istitutivo che lascia un segno per sempre nelle persone che vi hanno lavorato.

Vincendo un bando per la scelta della figura del coordinatore della segreteria tecnica del Piano Paesaggistico Territoriale per la regione Puglia, sono stata selezionata per collaborare con Alberto Magnaghi che era stato nominato consulente scientifico del piano. La Puglia all'epoca dei fatti rappresentava, per certi versi, un tentativo di laboratorio politico riformista per il Sud, dove Nichi Vendola sperimentava una sorta di "riforma gentile", come lui amava chiamarla. A quel tempo la città di Bari era animata da un gruppo di intellettuali e studiosi che si erano andati a formare nelle università, radunati intorno alle riflessioni che si alimentavano nei seminari in libreria Laterza, allenati all'esercizio di cittadinanza attiva all'interno di Città Plurale, un gruppo di cittadini accumulati dalla necessità di ritrovarsi intorno a problemi comuni, per discutere sui problemi della città, della società, per aumentare il livello di consapevolezza. Essi avvertivano la necessità di formare un'opinione più responsabile e più consapevole. Un clima di energia che aveva visto nell'animato dibattito conclusosi con l'abbattimento dell'edificio di Punta Perotti, un grande schermo edilizio che occludeva la vista del mare alla città e ai cittadini, il cui abbattimento rappresentava una sorta di riscatto alla speculazione edilizia e al dispregio dei beni comuni come la vita del mare e il godimento del suo panorama dalla città.

Il Piano Paesaggistico della Regione Puglia è stata un'esperienza straordinaria di lavoro e di elaborazione collettiva, un vero laboratorio di idee sulla cultura della dimensione paesaggistica applicata al territorio che ha coinvolto numerosi specialisti, studiosi, e molti giovani, un'esaltante palestra di politica attiva che ha prodotto uno straordinario strumento di pianificazione del territorio ma soprattutto una maniera di pensarlo oltre la visione vincolistica, così poco efficace soprattutto nei paesaggi meridionali dove la regola del comando e controllo aveva prodotto l'abusivismo diffuso. Un piano che voleva incidere soprattutto sulla cultura dei beni comuni per la costruzione di una forma mentis *l'amor loci*, che ha anche profondamente inciso sul modo stesso di studiare il territorio, proponendo un modello che a partire dal caso del territorio pugliese ha fatto scuola. In quegli anni Alberto si trasferì stabilmente in Puglia, percorrendola in lungo e in largo, incontrando e dialogando con migliaia di persone, amministratori locali, imprenditori, professionisti, associazioni, comitati, semplici cittadini, mai sottraendosi al confronto.

Non potrò dimenticare un particolare episodio vissuto in procinto di preparare i documenti del piano per una delle Conferenze d'area all'interno delle quali presentavamo le fasi di avanzamento del piano alla popolazione per attivare un confronto, una discussione che desse alla popolazione pugliese la consapevolezza che lo strumento di piano doveva essere condiviso, prima ancora che dai tecnici e dalla politica, dalla popolazione a cui era destinato. In quel clima di grande fermento per il lavoro da fare, all'interno del laboratorio del piano degli Uffici della Regione, mentre eravamo con tutto il gruppo di lavoro in circolo intorno ad Alberto, si affaccia una maestra in visita didattica con una classe di bambini per visitare i laboratori. Naturalmente mentre mi avvicino alla maestra per invitarla a ritornare in un momento più opportuno, Alberto mi ferma e la invita a stare con noi, aspettando che i bambini invadessero la stanza e spiegando loro il senso del nostro lavoro, il nostro impegno, catturando la loro curiosità non risparmiandosi di ricevere domande e dare risposte ben argomentate. La nostra incredulità mista a sconforto lentamente si stemperava capendo che in quell'azione c'era tutta la carica di umanità e la lezione etica del maestro che avevamo davanti.

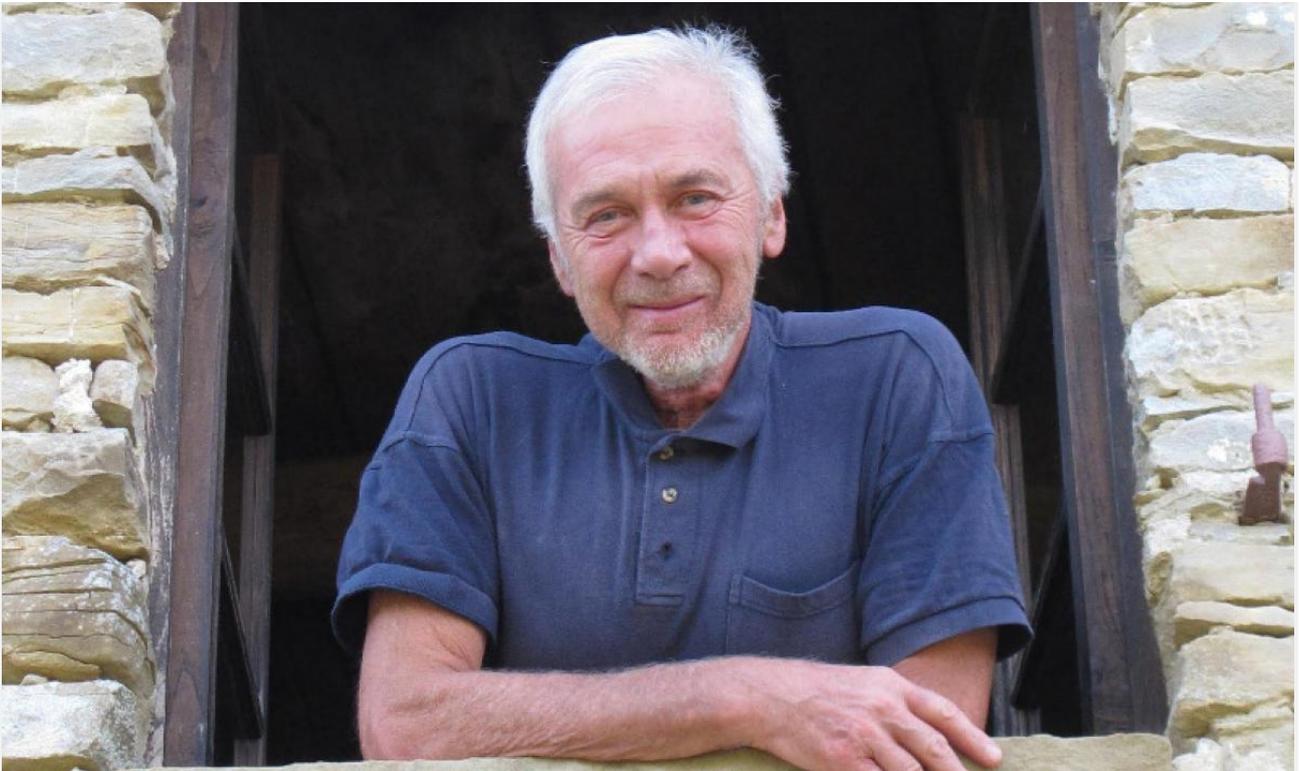
Non posso tacere tra i tanti ricordi e lezioni che Alberto mi ha lasciato, quello di una serata indimenticabile, passata a casa mia dopo la prima presentazione del piano ad Altamura nel dicembre 2008, un esordio che ci aveva molto impegnato per il peso politico che Vendola attribuiva a questo processo di pianificazione e al rischio di vederlo infrangere alla prima uscita pubblica. La presentazione fu un vero successo e per noi una consapevolezza di andare per il verso giusto. La sera alla cena eravamo anche con Franco Cassano, che abbiamo anche lui perso recentemente, ispiratore di quel *pensiero meridiano* che Alberto richiamava sempre, a cui rimandava la sua idea di Sud come di un territorio senza difetti di modernità. Alberto nonostante la stanchezza e il vino che rubava quel po' di lucidità rimasta, almeno per i comuni mortali, lentamente diventò un fiume in piena e,

sollecitato dalle argute e curiose domande di Cassano, iniziò a raccontare nei dettagli tutta la sua esperienza del carcere, le passioni che lo avevano animato anche in quella situazione di costrizione forzata, le umiliazioni nel corpo, la capacità di capire come mente e corpo possano anche agire autonomamente, la grande forza d'animo che lo aveva portato a non rinnegare alcuno dei suoi principi, a fare il delatore per sottrarsi alla detenzione. Una esperienza toccante che ci aveva tutti tenuti svegli fino a notte fonda. Prima dell'inizio della cena me ne sarei andata con piacere a dormire. A quel punto ero di nuovo carica come una molla tesa, pronta per una nuova giornata de lavoro.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Mariavaleria Mininni, Ricercatrice di Ecologia, è professore ordinario di Urbanistica all'Università degli Studi della Basilicata, Matera, dove insegna Urbanistica e Paesaggio nei corsi di Architettura e di Scienze Antropologiche e Geografiche (SAGE). Lavora sulla nozione di paesaggio e dell'abitare contemporaneo, coinvolgendo i campi dell'agroubano e delle geografie del cibo. È responsabile di UO Unibas nella ricerca "l'Italia di Mezzo" (Prin 2021) e nella ricerca Ecosistema dell'Innovazione "Technologies for climate change adaptation and quality of life improvement" Tech4You. Ha lavorato alla redazione del Piano Paesaggistico della Puglia (2010), a quello della Basilicata (2020) e, ora, al Piano della Campania. Ha recentemente pubblicato *Osservare Matera. Cultura, cittadinanza e spazio*, (Quodlibet, 2021), "Matera" in *Viaggio in Italia*", a cura di G. Viesti e B. Simili (Il Mulino, 2017), "*Matera Lucania 2017. Laboratorio Città paesaggio*" (Quodlibet 2017). *Matera Lucania 2017 Laboratorio Città e Paesaggio* (Quodlibet, 2017), *Approssimazioni alla città*. (Donzelli, 2013).

Un uomo giusto, un territorialista militante. In ricordo di Aberto Magnaghi



Alberto Magnaghi

di *Rossano Pazzagli*

La perdita di Alberto Magnaghi apre un vuoto grande nel campo degli studi territorialisti che negli ultimi decenni, grazie alla scuola da lui fondata, hanno recato un importante contributo all'analisi dei luoghi, ai processi di pianificazione e alle forme del governo, o meglio dell'autogoverno, come egli stesso preferiva dire, contrastando la chiusura disciplinare dei saperi e cercando piuttosto di riunirli o di farli interagire in una più complessa e unitaria scienza del territorio, contaminando sempre più la dimensione scientifica con quella umanistica e promuovendo l'incrocio tra saperi esperti e saperi contestuali.

Eppure quel vuoto che oggi ci rattrista è pieno di cose, colmo di un'eredità vitale, fitto di sentieri da percorrere ancora, accompagnati dal ricordo indelebile dello sguardo arguto di Alberto e del suo sorriso ironico e pungente al tempo stesso, quasi un ghigno stimolante di sfida che ci spronava sempre a un duplice impegno: quello scientifico dei nostri studi e quello civile del nostro essere cittadini, rimettendo al centro il metodo della partecipazione che ha condito l'agire politico di tanti di noi. Il suo lavoro e quello della Società dei Territorialisti [1], da lui presieduta fin dalla nascita nel 2011, conteneva l'invito costante ad una riconnessione tra cultura e politica, un legame che il nostro tempo ha progressivamente spezzato.

Era questo il profilo di Alberto: quello di un grande intellettuale che non ha mai rinunciato a cambiare lo stato di cose esistente e che ha trovato nel territorio, inteso come esito della coevoluzione tra uomo e natura, la sintesi più alta di una nuova visione del mondo. Ci ha indicato la vera sfida, cioè quella della conversione (*conversione*, non *transizione*) ecologica e territorialista della società e dell'economia come risposta strategica alla crisi del tempo presente. In questo ci ha abituato a rischiare, a rischiare di essere visionari con le sue utopie concrete. La necessità di possedere una

visione come base per le strategie e infine dei progetti è stato forse l'insegnamento metodologico più alto: una visione necessaria, appunto, che venga prima delle strategie e dei progetti, mentre oggi si procede quasi sempre al contrario, come rende ancor più evidente l'attuazione del PNRR sganciata da organiche e coerenti politiche di programmazione strategica.

Di Alberto Magnaghi ci mancherà la carica utopica che lo ha connotato come un uomo rivoluzionario, che ci ha aiutato a immaginare il futuro, a lavorare per qualcosa che non fosse solo per la vita accademica. Questo non è un ricordo biografico, e tuttavia il suo profilo intellettuale e scientifico non può essere considerato disgiunto dalla sua umanità e dalla sua vicenda personale. In tanti lo hanno ricordato, rimettendo in fila la sua storia di militante e di studioso, studioso del territorio prima di tutto, del territorio che non è soltanto spazio geografico, ma comunità, insediamenti, combinazione di funzioni e relazioni. È stato un grande lavoratore, che ha lottato sempre anche contro la malattia; protagonista di un lavoro indefesso e al tempo stesso incline alla elaborazione teorica. Da sempre impegnato contro le ingiustizie del mondo, pagando per questo un elevato prezzo personale, compresa l'esperienza ingiusta del carcere prima di essere assolto [2], Alberto Magnaghi ci ha insegnato come prenderci cura del mondo a partire dal territorio e dalla centralità dei luoghi. Dagli studi su Adriano Olivetti a quelli sulla coscienza di luogo, dal *Progetto locale* [3] al *Principio territoriale* [4] che sono il riferimento della Scuola territorialista e capisaldi del lunghissimo elenco dei suoi scritti, emergono in modo non meccanico, ma evolutivo non soltanto i concetti che stanno alla base del lavoro territorialista, tra cui quello centrale dei beni comuni e della bioregione, ma anche il profilo di un uomo giusto e di urbanista militante, come ebbe a dire molti anni fa Rossana Rossanda.

Io non sono un urbanista, né un architetto. Eppure ho ricevuto molto da Alberto Magnaghi. Il suo modo di concepire il territorio nell'ottica coevolutiva, che implica la dimensione temporale, ha sollecitato incredibilmente il mio lavoro di storico, che trova nella prospettiva di lungo periodo e in tematiche come l'agricoltura, il paesaggio e l'ambiente il senso profondo di un legame tra i due tempi essenziali della vita che sono il passato e il futuro; è questa, se vogliamo, una rottura rispetto al presentismo che ha invaso la società contemporanea. Così, lo spazio che diventa territorio – da spazio naturale a spazio dell'abitare, scriveva – incontrava la dimensione temporale della storia e il lavoro storico assumeva anche, finalmente, una dimensione territoriale dialogando con la geografia, l'archeologia, l'urbanistica stessa, le scienze agrarie e così via [5]. La critica irriducibile rivolta da Magnaghi al fordismo, al capitalismo, al neoliberalismo ci ha indicato una via che non dovremo abbandonare, tanto meno ora che il mondo sembra rotolare nel ripido pendio della catastrofe ecologica.

Vissi con lui l'esperienza della rete del Nuovo Municipio, condividendo diverse battaglie territoriali. Nata nel 2003 come associazione nazionale che riuniva enti locali (in particolare Comuni), docenti e ricercatori universitari, movimenti e associazioni impegnati in vari settori della cosiddetta politica diffusa, si poneva l'obiettivo di creare una rete stabile di critica e di lotta tra soggetti in grado di promuovere forme di democrazia partecipativa, di costituire una banca dati delle buone pratiche di governo locale, di incentivare e stimolare processi partecipativi nell'ottica di nuovi modelli di sviluppo autosostenibili, fondati sulla centralità delle risorse locali e sul protagonismo delle comunità e dei territori nell'ottica della *Carta del Nuovo Municipio* lanciata al World Social Forum di Porto Alegre del 2001 [6]. Alcuni di questi obiettivi sono poi transitati nella Società dei Territorialisti, che doveva però assumere nella visione di Magnaghi il profilo più proprio di una società scientifica, un'associazione in grado di raggruppare intellettuali, docenti e ricercatori delle varie discipline in qualche modo afferenti al territorio con il fine di procedere per “grappoli” disciplinari alla costruzione di una scienza del territorio: dalle scienze alla scienza del territorio.

Sempre nei primi anni 2000, all'Università di Firenze, nella sede di Empoli dove Magnaghi aveva avviato un nuovo corso di laurea in pianificazione territoriale e ambientale, aprimmo grazie a lui una delle prime esperienze italiane di insegnamento di Storia dell'ambiente in ambito universitario, di cui fui il primo incaricato. Si apriva una linea che maturerà successivamente nella Società dei Territorialisti, fino all'approdo all'*ecoterritorialismo* di cui si è occupata la vita più recente della SdT [7], ma che affondava le sue radici negli studi che Magnaghi aveva portato avanti fin dagli anni

'90, sfociati agli albori del nuovo secolo nella pubblicazione de *Il progetto locale*. Nel prologo di questo libro fondamentale scriveva:

«Il territorio è un'opera d'arte: forse la più alta, la più corale che l'umanità abbia espresso... il territorio è generato da un atto d'amore perché nasce dalla fecondazione della natura da parte della cultura... ma la nostra civilizzazione tecnologica si è progressivamente liberata del territorio, trattandolo da superficie insignificante e seppellendolo di oggetti [o abbandonandolo, aggiungo io]... è necessaria dunque una rinascita... una ricerca rifondativa di relazioni virtuose, di nuove alleanze tra natura e cultura, fra cultura e storia [e fra cultura e politica, aggiungo io]».

Alberto Magnaghi è stato il presidente della Società dei Territorialisti, il nostro presidente, un presidente con grande capacità di guida e operativo al tempo stesso, fino all'ultimo. Non sarà facile per la Società dei territorialisti, forse impossibile, trovare un presidente come lui. Eppure, dobbiamo proseguire il cammino, il suo cammino, possibilmente rafforzandolo e allargandolo. Da Alberto abbiamo imparato molto e gli abbiamo voluto bene e queste cose – le lezioni che ha lasciato e il bene che gli abbiamo voluto – non moriranno, vivranno ancora nell'impegno territorialista e nel ricordo indelebile di un uomo tenace dallo sguardo mite.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] A. Magnaghi (a cura di), *Territorio bene comune*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

[2] A. Magnaghi, *Un'idea di libertà*, Derive&Approdi, Roma, 2014.

[3] A. Magnaghi, *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

[4] A. Magnaghi, *Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

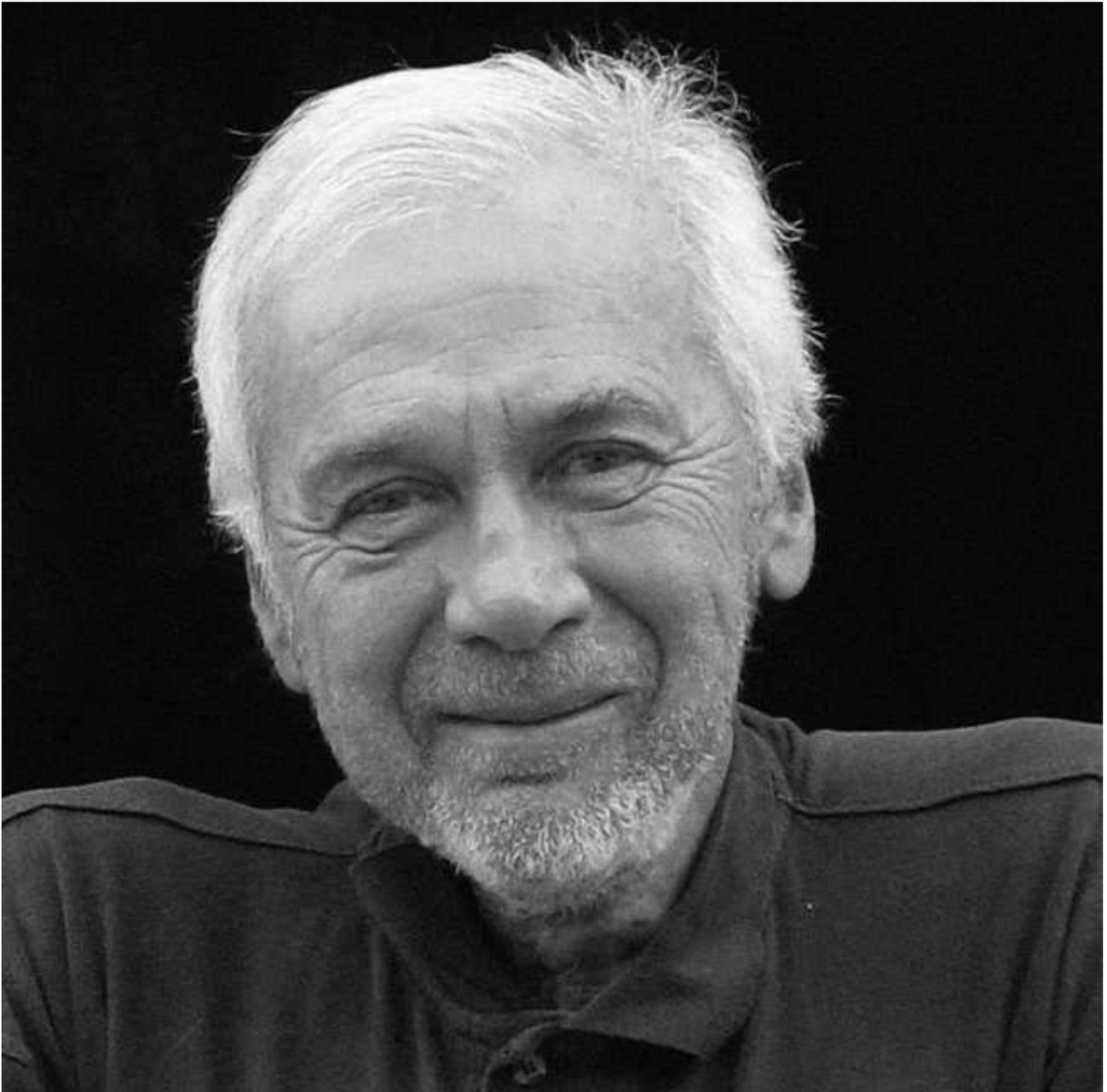
[5] A. Magnaghi, *La storia del territorio nell'approccio territorialista all'urbanistica e alla pianificazione*, in "Scienze del Territorio", n° 5 FUP, Firenze 2017.

[6] A. Magnaghi, "Per una costituente del Nuovo Municipio", in P. Sullo (a cura di), *La democrazia possibile*, Intra Moenia, Napoli 2002: 31-45

[7] A. Magnaghi, O. Marzocca, *Ecoterritorialismo*, Firenze University Press, Firenze, 2023.

Rossano Pazzagli, insegna Storia moderna e Storia del territorio e dell'ambiente all'Università del Molise, è vicepresidente della Società dei Territorialisti e direttore della Scuola di Paesaggio "Emilio Sereni". Fa parte della direzione di varie riviste, tra cui "Ricerche storiche" e "Glocale". È autore di numerosi articoli e libri sulla storia del mondo rurale e sulla storia del turismo; con Gabriella Bonini ha recentemente pubblicato il volume *Italia contadina. Dall'esodo rurale al ritorno alla campagna*. È Vicepresidente della Società dei territorialisti.

Alberto Magnaghi e il territorio come principio ermeneutico



Alberto Magnaghi

di *Antonella Tarpino*

La prima volta che ho sentito il nome di Alberto Magnaghi – grande urbanista, ideatore e fondatore della Società dei territorialisti italiani – era nei lontani primi anni Settanta quando mia sorella, iscritta ad Architettura a Torino, prese parte col suo gruppo di studio all’esperienza di Città fabbrica, la ricerca-intervento guidata da Alberto Magnaghi, docente all’epoca di Composizione architettonica, che già intuiva fin da allora, nella principale *company town* italiana, lo stretto rapporto fra produzione economica e territorio. E che, in questo, metteva in evidenza un aspetto destinato a caratterizzare tutta la sua lunga esperienza intellettuale, e cioè l’inseparabilità del lavoro di ricerca e di elaborazione scientifica dall’impegno nel sociale e dall’attenzione a quanto di vivo in esso si muove.

Esponente di primo piano dell'operaismo (finì in carcere preventivo – poi prosciolto – nel corso dell'inchiesta 7 aprile [1]), aveva fondato nel 1976 la rivista "Quaderni del territorio", introducendo, pionieristicamente, nel dibattito della sinistra la centralità del tema del territorio come luogo politicamente connotato dal conflitto tra le classi. Un'intuizione destinata a diventare tanto più significativo nella crisi dell'esperienza della grande fabbrica che segnò il decennio successivo e l'avvio del cosiddetto postfordismo con la microdiffusione dello sviluppo produttivo nel quadro della globalizzazione in atto.

Già in quegli anni Alberto Magnaghi, attento prima di molti altri alla problematica ecologista (l'ultimo volume da lui curato, insieme ad Ottavio Marzocca si intitola proprio *Ecoterritorialismo*)[2] considerò gli effetti devastanti e gli abusi che il disseminarsi della cosiddetta Fabbrica-diffusa produceva sul territorio, reso sempre meno luogo dell'abitare e sempre più luogo del produrre (anzi, del produrre-per-competere) mentre nei processi accentuati di deindustrializzazione le città metropolitane diventavano conurbazioni informi, e il territorio nel suo complesso sperimentava spiccate tendenze di de-territorializzazione nel suo complesso.

Ancora una volta un'intuizione precoce, che lo porterà a insistere, contro i rischi di uno sviluppo per lo sviluppo (penso al libro *Il territorio degli abitanti* e in seguito a *Il progetto locale* [3]) sull'autodeterminazione dal basso, dove il territorio diventa l'elemento di mediazione, nelle dinamiche coevolutive di lunga durata, tra insediamenti umani e ambiente.

È il principio territoriale (che dà il nome al suo recente importantissimo libro del 2020 [4]) a innervare una visione attiva tanto più urgente nelle crisi sociali ed ambientali in atto, che contrasti le derive di un mondo troppo orientato a un ottimismo funzionale tecnologico (la digital economy, le relazioni globali di dominio dei flussi sui luoghi, il capitalismo cognitivo) e volto pericolosamente al «compimento di una seconda natura artificiale costruita autonomamente e gestita da mega-apparati ipercentralizzati». Che radici, al contrario, il sistema politico al territorio stesso, in cui si integrano nella realtà vita e lavoro (richiamandosi anche alle «comunità concrete» di Adriano Olivetti) proponendo una nuova «civiltà antropica». Che vada al di là, in sostanza, di un'astratta difesa dell'ambiente ma ricostruisca nella sua complessità e concretezza il rapporto fra abitanti e territorio abitato, rimettendo in discussione «dal basso» tutti gli elementi di produzione dello spazio.

Ciò richiede, nell'ipotesi territorialista, di reimmaginare prioritariamente gli spazi – urbani, e non – attraverso la chiave della bioregione urbana volta a riattivare relazioni sinergiche fra sistemi antropici, ambiente e mondi viventi. Rigenerando le connessioni (e insieme le separazioni) necessarie fra questa pluralità urbana e il territorio rurale che costituisce il canale di comunicazione principale fra i cicli della vita umana e quelli della vita naturale. Riconoscendo in chiave bioregionale le relazioni fra città e ambiente: fra gli insediamenti, gli assetti geo-morfologici dei luoghi, la circolazione delle acque, i sistemi costieri, i loro entroterra

In primo piano sono le «comunità territoriali» innovative, e le amministrazioni locali, chiamate a darsi regole, comportamenti, culture e tecniche ecologiche dell'abitare e del produrre e che, attraverso una crescita della «coscienza di luogo», restituiscano agli abitanti la capacità di riproduzione dei propri ambienti di vita e di autogoverno socio-economico.

Il ritorno al territorio (alla terra, a riabitare la montagna, all'urbanità, ai sistemi economici locali) non è dunque solo un rivolgere nuovamente lo sguardo ai luoghi, «un percorso di contro-esodo», per riattivare le relazioni coevolutive fra insediamento umano e ambiente: esso è anche lo sviluppo di un sapere tecnico, scientifico e contestuale che riguarda la natura patrimoniale dei luoghi stessi (ancora da *Il principio territoriale*). È un ripercorrere sentieri dimenticati tenendo insieme storie di vita, memorie, classificazioni vegetali, elementi costruttivi, morfologie urbane, tecniche idrauliche, dialoghi interrotti, archivi sapienti. Secondo i principi di un «ritorno» destinato a cambiare insieme la nostra percezione individuale e collettiva, il nostro stare al mondo e la nostra capacità di trasformarlo. «Ritorno» cui io stessa, come altri, ho dedicato gran parte del mio lavoro di ricerca sui paesi in abbandono e il paesaggio fragile [5] che tuttavia, con le riflessioni di Magnaghi e di Giacomo Becattini [6] si sostanzia ulteriormente fino a delimitare non solo uno spazio geografico in via di ri-territorializzazione ma un insieme di luoghi dotati di profondità storica e di identità: educando gli

abitanti a quella coscienza di luogo – disintegrata da decenni di mercato selvaggio – come strumento di riappropriazione della capacità di autogoverno di una comunità che riscopre i propri valori patrimoniali. Rendendosi – per usare il linguaggio di un poeta paesaggista come Andrea Zanzotto [7] – riconoscibile a se stessa.

La densa produzione di Alberto Magnaghi, in particolare con il *Il principio territoriale*, ci ha consegnato una sintesi altissima della sua elaborazione più matura e, insieme, un progetto di lavoro per l'ampia rete di studiosi militanti che, da ogni parte d'Italia e non solo, ha raccolto, nel corso degli anni intorno a sé. Il suo sguardo acuto e gentile mancherà' enormemente a tutti noi.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Alberto Magnaghi racconta l'esperienza nel libro *Un'idea di libertà. San Vittore '79-Rebibbia '82*, DeriveApprodi, Milano 2014; *Ecoterritorialismo* (a c. di Alberto Magnaghi e Ottavio Marzocca), Firenze University Press, 2023.

[2] *Ecoterritorialismo* (a c. di Alberto Magnaghi e Ottavio Marzocca), Firenze University Press, 2023.

[3] A. Magnaghi, *Il territorio degli abitanti. Società locali e autosostenibilità*, Zanichelli, Bologna 1998, Id. *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010. Naturalmente non seguirò per intero la sua bibliografia.

[4] A. Magnaghi, *Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

[5] A. Tarpino, *Il paesaggio fragile. L'Italia vista dai margini*, Einaudi, Torino 2016.

[6] Cfr. Aa.Vv, *La coscienza di luogo nel recente pensiero di Giacomo Becattini* (a c. di Alberto Magnaghi) Firenze University Press 2017.

[7] A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi* (a c. di M. Giancotti), Bompiani, Milano 2013.

Antonella Tarpino, editor e saggista ha pubblicato: *Sentimenti del passato*, La Nuova Italia 1997; *Geografie della memoria. Case, rovine, oggetti quotidiani*, Einaudi 2008; *Spaesati. Luoghi dell'Italia in abbandono tra memoria e futuro*, Einaudi 2012; *Il paesaggio fragile. L'Italia vista dai margini*, Einaudi 2016; *Memoria imperfetta. La comunità Olivetti e il mondo nuovo*, Einaudi 2020; *Il libro della memoria*, Il Saggiatore 2022. È vicepresidente della Fondazione Nuto Revelli e fa parte della Rete dei piccoli paesi.

Melanconico dialogo tra un calabrese dell'esodo e un calabrese rimasto



Altomonte, casa in rovina, quartiere Vallina, 1976 (ph. Michele Santoro)

CIP

di *Michele Santoro, Vito Teti*

Caro Vito,

recentemente sono stato pochi giorni ad Altomonte e nel girare nel silenzioso centro storico mi chiedevo cosa ne sarà fra dieci o vent'anni. I pochi che vi abitano sono per lo più molto anziani e zia Liliana dalla finestra della piazza Balbia – un giorno ricca di negozi, artigiani e persone – mi dice che “non passa più nessuno, ogni tanto un turista”. La mia paura – dopo aver letto quasi tutti i tuoi bellissimi libri sulla Calabria – è che ormai sia troppo tardi, che si è rotto per sempre l'equilibrio sul quale il Paese ha costruito la sua storia fatta anche di arte e bellezza. Ho imparato da te ad evitare il tono catastrofico (“fa tutto schifo”) come il tono trionfalistico (“è tutto bello”), a vedere il brutto per correggerlo e il bello per valorizzarlo, quando c'è. Però questa volta sono malinconicamente pessimista. Spero solo di sbagliarmi. Un abbraccio.

Michele Santoro

Caro Michele,

mi fa piacere avere tue notizie. Purtroppo, devo darti ragione e dare la mia vicinanza come per un “lutto”. Perché i nostri paesi sono morti o destinati a morire. Si sono svuotati, hanno perso anima e memoria. Il mio era pieno, vitale, adesso è un cimitero. Non incontri nessuno. Ed è angosciante, doloroso, “terribile”. Non riesco a farmene una ragione e nemmeno vedere piccoli segni di speranza a cui attaccarmi. E i figli, i miei compresi, sono andati via e non torneranno se non per qualche giorno. Ho cercato sempre di dire parole di “speranza” per i pochi che vi abitano e resistono, ma penso che comincerò a descrivere la amara realtà. Forse essere pessimista, in maniera aperta, con pietà e affetto, può ancora svegliare qualcuno, può servire almeno a non illuderci e a immaginare che debba avvenire qualcosa di straordinario o sarà finita: Capisco la tua volontà di correggere il brutto e di valorizzare il bello – lo faccio anche io – ma temo che così continueremo a nascondere la verità e ad alimentare illusioni. Credo che cambierò tono e riflessione. Intanto, spero che tu e la tua famiglia stiate bene. E magari sentiamoci. E restiamo in contatto. Continua con i tuoi post e le tue foto. Un abbraccio

Vito Teti

Caro Vito,

grazie per aver condiviso le brevi riflessioni.

Il moto di pessimismo viene dalla realtà che è sotto gli occhi di tutti almeno dall'inizio del nuovo millennio. Meglio affrontarla e non nasconderla, cittadini e politici, prima di trovarci solo rovine.

Ti ringrazio per aver pubblicato la foto della casa dei nonni dove al centro appare una bambina che ci offre speranza.

(Esagero se dico che, guardando la bambina, ho pensato all'ultima immagine del film *La bella vita* di Fellini dove appare il viso innocente di Valeria Ciangottini che ci trasmette speranza?)

Michele

Caro Michele,

Grazie a te. L'amore per la verità e la speranza non sono in contraddizione. Disperazione e speranza sono sempre termini legati nel pensiero dei più grandi autori. Dire che un paese è "vuoto" è un'innegabile realtà, sperare che non si svuoti è un bisogno inevitabile.

Vito

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Leggere il contributo dello statista e demografo Roberto Volpi, *L'Italia sguarnita* (pubblicato su *La Lettura del Corriere della Sera* del 1 ottobre 2023), produce su chi si occupa di aree interne, sviluppo locale, riabitazione dei piccoli paesi l'effetto di un crampo allo stomaco. Tutte le aree di cui ci occupiamo sfidando le previsioni demografiche sono state interessate ancora una volta in questi ultimi anni da ulteriori fenomeni di perdita di popolazione che, proiettati nel tempo, danno un senso di desolazione. O almeno spingono a ripensare le nostre utopie concrete facendole slittare nel tempo. Ci vorrà un'altra generazione, se potrà emergere, impegnata a lottare con tenacia minuziosa per una rinascita.

Volpi segnala però che le Alpi fanno eccezione al crollo demografico delle aree interne e montane italiane e presentano una lieve crescita. Lascia una indicazione di riferimento per la speranza, per i molti scenari dove si cerca un equilibrio tra desolazione ed effervescenza. Domenico Cersosimo e Sabina Licursi (in queste pagine con *Abitare la rarefazione* ma più sistematicamente nel libro *Lento pede. Vivere nell'Italia estrema*, Roma, Donzelli, 2023), confermano per la Calabria, ma anche per il quadro nazionale, queste gravissime difficoltà dei territori fragili. Un futuro più difficile di quanto potessimo immaginare e un costante esodo di giovani, pur con importanti ritorni e resistenze. Anche loro nel capitolo finale del libro "Per un futuro possibile" cercano di indicare regole di vita e di intervento nella 'rarefazione', quasi un viatico per renderla 'abitabile' e non marginale.

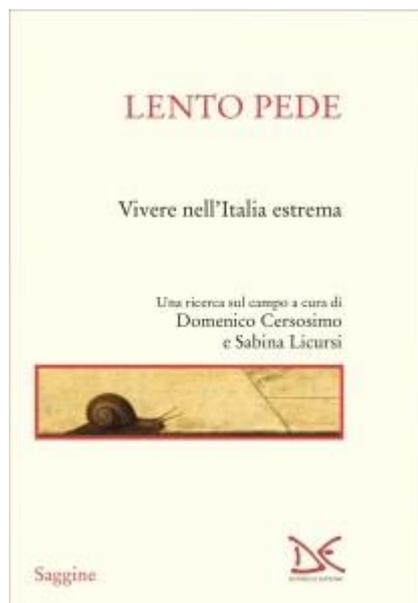
Così trovare su *Facebook* questa conversazione tra Vito Teti e Michele Santoro che raccontano dal di dentro dei loro paesi il crescente senso di perdita è stato come connettere le analisi ai vissuti, immaginare con quelle di Vito e Michele tante voci sulla linea della vita, tra malinconia e speranza, tra lotta e senso di sconforto. Questi scambi sono voci piene di quelle verità che aiutano a vedere sempre, oltre i concetti, e le analisi, il senso intero della vita, e in questo caso anche della *restanza*, il termine intenso e poetico di Vito Teti che è diventato per tanti un emblema (Pietro Clemente).

Michele Santoro, ha studiato a Salerno dove si è diplomato, partito per Milano alla ricerca di un lavoro, ha trovato occupazione nel settore per l'organizzazione dell'ufficio per aziende multinazionali e successivamente ha fondato una piccola azienda nel settore informatico dove, ancora oggi, lavorano circa dieci persone (quasi tutti padani). Ha sempre avuto la passione per la fotografia, perché la madre contadina in ogni possibile occasione di festa familiare cercava di chiamare qualcuno per fissare il ricordo. Preferisce la fotografia sociale dove la presenza umana racconta una piccola storia. Ha fotografato quello che gli passava davanti, che gli offriva la vita, in vari viaggi nel mondo. Ha pubblicato un solo libro sul suo paese, *Luoghi ritrovati, Altomonte negli anni settanta*. Si definisce un dilettante perché fotografa per diletto.

Vito Teti, già docente ordinario di Antropologia culturale presso l'Università della Calabria, dove dirige il Centro di Antropologie e Letterature del Mediterraneo, è autore di numerose pubblicazioni, tra le quali si segnalano: *Emigrazione, alimentazione e culture popolari*; *Emigrazione e religiosità popolare* nei due volumi

di *Storia dell'emigrazione italiana* (2000; 2001); *Storia dell'acqua* (2003); *Il senso dei luoghi* (2004); *Storia del peperoncino. Un protagonista delle culture mediterranee* (2007); *La melanconia del vampiro* (2007); *Pietre di pane. Un'antropologia del restare* (2011); *Maledetto Sud* (2013); *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandono e ritorno* (2017), *Il vampiro e la melanconia* (2018), *Pathos* (assieme a Salvatore Piermarini), 2019). Ha di recente pubblicato *Prevedere l'imprevedibile. Presente, passato e futuro in tempo di Coronavirus*, Donzelli, 2020; *Nostalgia* (Marietti, 2020); *La restanza* (Einaudi 2022). Autore di documentari etnografici, mostre fotografiche, racconti, memoir, fa parte di Comitati Scientifici di riviste italiane e straniere.

Abitare la rarefazione



CIP

di *Domenico Cersosimo e Sabina Licursi*

La rarefazione demografica non è un'increspatura contingente della traiettoria urbanocentrica. Le previsioni per i prossimi decenni prefigurano una diffusione dei luoghi a bassa o bassissima densità abitativa in gran parte dell'Italia e non solo. Si moltiplicheranno le aree dissonanti, remote e *differenti* dal paradigma dominante, che sfidano l'idea standard di adeguato, di progresso, di spazio di vita denso, normalizzato dalla regola del *tot*, ossia dall'imposizione di standard quantitativi per ogni servizio collettivo: un numero minimo di alunni per formare una classe o tenere aperta una scuola, un certo numero di abitanti per avere la farmacia, la caserma dei carabinieri, lo sportello postale e così via. In questo quadro di regressione demografica, lo svuotamento delle aree interne rappresenta la punta dell'iceberg dell'Italia in contrazione.

Fino ad ora, i luoghi rarefatti sono stati interessati da enormi disuguaglianze, non solo perché spesso più poveri, ma anche perché i residenti hanno minori possibilità di accesso a servizi essenziali e minori opportunità concrete di affermare i propri interessi, aspettative e valori. I fattori di innesco e di riproduzione nel tempo di queste disparità socio-territoriali sono diversi. Innanzitutto il silenzio. Pensiamo alle aree interne, estremo di questa Italia marginalizzata. Solo da un decennio sono riemerse, dopo mezzo secolo di oblio. Su impulso di Fabrizio Barca, allora ministro per la Coesione territoriale, nel 2013 ha preso avvio la Strategia nazionale per le aree interne (Snai), una politica *place based*, attenta ai luoghi e a chi li abita, interessata a potenziare allo stesso tempo le dotazioni di servizi essenziali e lo sviluppo economico e sociale (Lucatelli *et al.* 2022). Riconoscendo l'Italia come un Paese fortemente policentrico, la Snai ha contribuito a ridefinire le aree interne come luoghi con gravi deficit di cittadinanza, territori cioè dove i residenti sono costretti a convivere con dotazioni e qualità di servizi pubblici essenziali ben al di sotto di quelli medi urbani, interessati da un mercato spopolamento, conferendo così una nuova dimensione analitica alla magistrale dicotomia di Manlio Rossi Doria tra l'economia dell'*osso*, della collina più impervia e della montagna a bassa resa della terra, e l'economia della *polpa*, dell'agricoltura di pianura ad alta produttività.

Il *piccolo*, le aree rarefatte, inoltre, hanno subito un *trattamento differenziale* istituzionalizzato, associato al loro presunto minore valore per lo sviluppo generale. Anche un certo sguardo produce disuguaglianza: la lettura stereotipata che considera i piccoli e piccolissimi paesi come scarti o residui

in perdita del modello metropolitano, inevitabilmente destinati a spopolarsi o, ma con un effetto non meno nefasto, a trasformarsi in “borghi-bomboniere” per turisti frettolosi (Barbera, Cersosimo e De Rossi 2022). Una postura diffusa e giudicante, che sminuisce il valore delle montagne e dell’interno, del micro e meno produttivo per adottare a modello la vita e i ritmi della città; che occulta le necessarie interconnessioni tra le parti e la varietà territoriale che contraddistingue l’Italia. Mainstreaming posturale che ha implicato politiche pubbliche sottrattive: meno servizi essenziali nei campi della sanità, dell’istruzione e della mobilità nelle aree rarefatte, alimentando così il circolo vizioso dello spopolamento perché meno servizi spingono le persone a partire e meno persone legittimano la riduzione degli investimenti in servizi.

Eppure, i paesi non si sono demograficamente spenti né sono diventati aridi deserti senza risorse e potenzialità. Il destino per i luoghi rarefatti non è segnato, o almeno non lo è per tutti. Per accorgersene tuttavia bisogna indossare lenti che consentano di cogliere i dettagli e occorre “invertire lo sguardo”, come suggeriscono gli studiosi raccolti in *Riabitare l’Italia* (De Rossi 2018). Anche nell’ “estremo dell’Italia estrema”, dove più marcati sono i trend demografici negativi, dove si perdono con maggiore rapidità bambini, giovani, donne in età fertile, famiglie, ci sono cittadini che progettano o desiderano restare. Lo dimostra una ricerca nelle aree interne pilota della Snai in Calabria (Sila e Presila crotonese e cosentina, Versante Ionico Serre, Reventino-Savuto e Area Grecanica, per un totale di 63 comuni e poco più di 115 mila abitanti). I principali risultati, contenuti nel libro *Lento pede. Vivere nell’Italia estrema* (Donzelli, 2023), curato da chi scrive, permettono di acquisire elementi di conoscenza circa le strategie, gli adattamenti e le valutazioni dei restanti (per scelta o per necessità) che vivono l’ordinario e immaginano il futuro dei luoghi lontani.

Nata da un accordo di collaborazione tra la Scuola superiore di scienze delle amministrazioni pubbliche del Dipartimento di scienze politiche e sociali dell’Università della Calabria e il Nucleo di valutazione e verifica degli investimenti pubblici della Regione Calabria, la ricerca ha adottato uno sguardo *da vicino*: oltre a realizzare approfondimenti conoscitivi mirati sullo stato dei servizi essenziali nel campo della salute, dell’istruzione e della mobilità, valorizza i risultati di mille interviste rivolte a giovani (18-39 anni) e residenti-genitori di figli minorenni, raccoglie e analizza il punto di vista dei rappresentanti della “classe dirigente” locale (sindaci, segretari comunali, medici di base, dirigenti scolastici, parroci).

L’analisi pendola tra due movimenti: quello della tragedia, legata all’estinzione demografica incombente, alla scomparsa delle nascite, all’indifferenza pubblica per comunità lontane dagli standard dell’Italia normocentrica; e quello della speranza del possibile, dei segni di rinascita e di ripopolamento, dell’ostinazione di giovani e famiglie che praticano la “restanza” come scelta di vita (Teti 2022), dell’attenzione crescente per piani di vita più lenti e relazioni umane meno sottomesse alla mercificazione. La speranza di rimanere fiduciosi anche quando il contesto rimanda segnali scoraggianti; di rifiutare letture deterministiche, di non farsi intrappolare in visioni che propongono la tirannia dell’unica scelta possibile, che non contemplan sentieri laterali rispetto a quello dominante.

Lento pede contiene la ricostruzione di uno spaccato non scontato della vita che resta e a cui viene riconosciuta dignità, nonostante le limitazioni e i condizionamenti del deficit assoluto di infrastrutturazione sociale. Ci sono famiglie che hanno deciso di restare. Così come ci sono tanti giovani che hanno scelto di continuare a risiedervi e tanti altri che resterebbero se si creassero le condizioni per farlo, nell’estremo calabrese come in quello di tante altre parti della Penisola (Membretti *et al.* 2023). E ci sono anche tanti anziani, il più delle volte soli, che restano perché radicati da sempre in quelle terre e che continuano a mantenere vive relazioni sociali di prossimità e piccole economie. Inoltre, la prospettiva di analisi adottata permette di intravedere gli elementi discriminanti del restare e del partire. Chi vuole restare costituisce la maggioranza. E per chi resta contano soprattutto fattori riconducibili alla qualità della vita e ai rapporti interpersonali, il senso di sicurezza e protezione che dà la dimensione piccola e nota del paese. Sono rilevanti anche le ragioni strumentali, come il più basso costo della vita, la casa di proprietà. Al contrario, ad incoraggiare la partenza sono il desiderio di vivere in contesti (urbani) più densi di relazioni, opportunità e servizi,

ma soprattutto il timore di un futuro interno sempre più svuotato di opportunità di vita, carico di difficoltà ordinarie e minacciato dalla mancanza di servizi pubblici di base. Per rendere abitabili i paesi servono le indagini, ma non bastano. Bisogna, su più piani, sostenere la *politicizzazione* della restanza. Su quello della conoscenza per acquisire consapevolezza che la marginalizzazione spaziale e sociale è frutto di scelte politiche e che carenze e debolezze si rafforzano vicendevolmente, e, allo stesso tempo, per riconoscere i cittadini che hanno scelto di restare, i loro bisogni, i loro desideri, la loro voglia di continuare a vivere in luoghi appartati, diversamente appaganti. Su quello degli interventi per trasformare i vincoli in opportunità: non guardare allo spopolamento come a un destino inevitabile e sempre svantaggiante, ma pensare la rarefazione come una condizione compatibile con una vita diversa ma non meno appagante di quella urbana, che nel “vuoto” demografico è possibile costruire relazioni umane più dense che nelle aree “piene”.

La strada maestra è quella della ri-territorializzazione dell'intervento pubblico, è il superamento della dittatura del *tot*, è l'avvio sperimentale di percorsi che consentano di rispondere alle esigenze di cittadinanza dei residenti marginalizzati e di ricostruire spazi di partecipazione e co-costruzione di risposte su misura. Non rinunciare alla scuola primaria per evitare la pluriclasse, ma utilizzare la pluriclasse per mettere a punto nuovi metodi educativi e didattici, per cambiare la formazione universitaria dei potenziali maestri di domani. Fare i conti con la distanza dagli ospedali per sviluppare forme di mobilità e accessibilità diverse e una diagnostica innovativa per una sanità appropriata alla distanza. Non pensare alla “rigenerazione” del patrimonio edilizio come un'operazione economicistica di mercato bensì come una occasione per “fare comunità”, per attrarre nuovi residenti, immigrati, profughi, per irrobustire trame relazionali locali sfilacciate dall'emigrazione. Non guardare alla distanza urbano-rurale come separatezza di mondi polarmente contrapposti bensì come opportunità per riscoprire connessioni e complementarietà metromontane, urbanopaesane (Barbera e De Rossi 2021). Sul piano del metodo, serve ascolto, negoziazione per progettare servizi e prestazioni che siano di riconquista civile e di cittadinanza per persone che sono costrette a convivere con un welfare debole o introvabile. Servizi pensati, costruiti ed erogati per e con i beneficiari. Il benessere non può essere delegato a soggetti terzi: una «buona» vita presuppone protagonismo e attivazione delle persone luogo per luogo, una loro legittimazione come «soggetti politici» e non come passivi «individui bisognosi».

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di) (2022), *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli, Roma.

Barbera, F. – De Rossi, A. (a cura di) (2021), *Metromontagna. Un progetto per riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma.

De Rossi, A. (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma.

Lucatelli, S. *et al.* (a cura di) (2022), *L'Italia lontana. Una politica per le aree interne*, Donzelli, Roma.

Membretti, A. *et al.* (a cura di) (2023), *Voglia di restare. Indagine sui giovani nell'Italia dei paesi*, Donzelli, Roma.

Teti, V. (2022) *La restanza*, Einaudi, Torino.

Domenico Cersosimo, già professore di Economia applicata nell'Università della Calabria, svolge attività di ricerca sui temi delle disuguaglianze territoriali, sociali, economiche e civili. Ha contribuito, insieme ad un gruppo composito di studiosi e di esperti, alla costituzione dell'Associazione “Riabitare l'Italia”, di cui è vicepresidente e membro del comitato direttivo.

Sabina Licursi, professoressa di Sociologia presso l'Università della Calabria, si occupa di solidarietà, homelessness, povertà educativa. Nell'ultimo triennio ha co-coordinato una ricerca su aree interne e demograficamente rarefatte. È socia e componente del comitato direttivo di “Riabitare l'Italia”. Ha

Pastoralismo e transumanze tra attenzione internazionale e centralità locali: il caso Sardegna nel progetto CAMBIO-VIA



Sardegna, pastore

CIP

di *Benedetto Meloni, Francesca Uleri* [*]

Pastorizia tradizionale e sistemi estensivi: una rinnovata attenzione internazionale

Ci troviamo oggi di fronte a uno scenario multi-livello che va (ri)prestando attenzione all'evoluzione del pastoralismo e al ruolo e alla funzione regolatrice che i sistemi pastorali hanno all'interno dei territori rurali e montani, spesso ambienti difficili, non solo in termini economici ma anche ambientali e culturali. A livello generale, nel dibattito internazionale attualmente si sta rilocalizzando la centralità della pastorizia e dei processi socio-economici a questa connessi. Significativo certamente è che la "civiltà della transumanza", con il suo spostamento stagionale del bestiame lungo le rotte migratorie nel Mediterraneo e nelle Alpi, a dicembre 2019, sia stata proclamata dall'UNESCO "patrimonio culturale immateriale dell'umanità", su proposta di Italia, Austria e Grecia. Le Nazioni Unite hanno dichiarato il 2026 Anno Internazionale dei Pascoli e dei Pastori; ciò riflette l'importanza del ruolo che la pastorizia può rivestire nella creazione di un ambiente sostenibile, crescita economica e sussistenza per le comunità. Si incoraggeranno i membri della FAO a migliorare il rendimento e ad aumentare gli investimenti responsabili nel settore pastorale, incluse le pratiche di gestione sostenibile

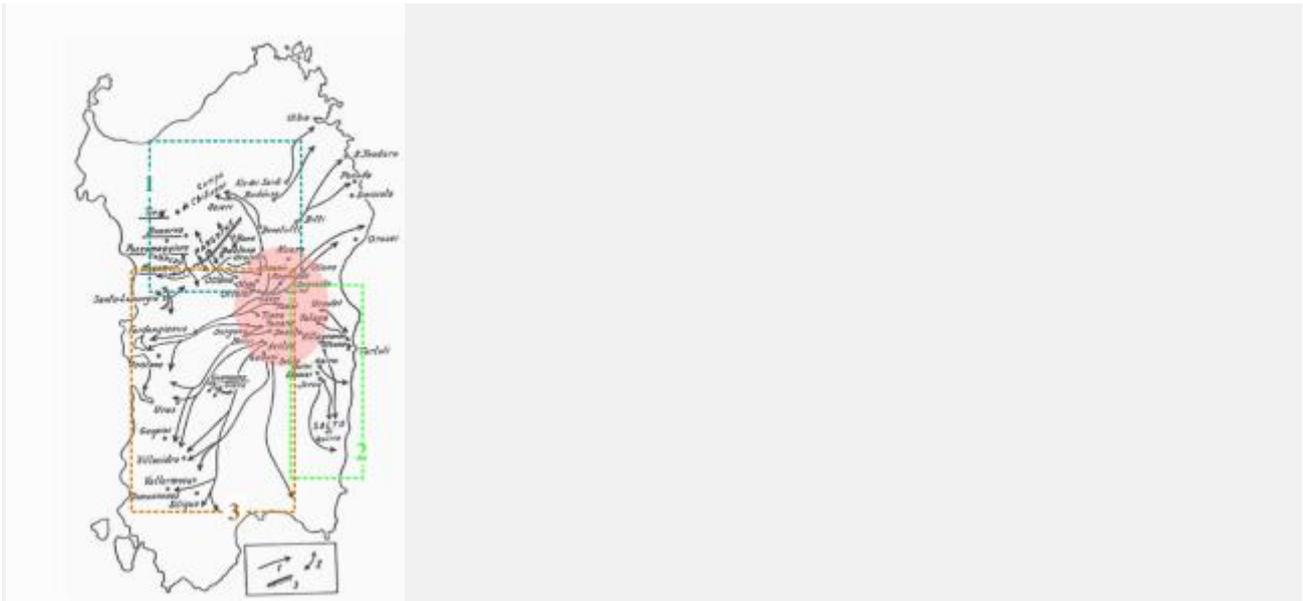
del territorio, anche con l'obiettivo di ridurre le emissioni di gas serra, aumentare la capacità di adattamento, mantenere e migliorare la biodiversità nelle campagne.

Esiste inoltre una nuova attenzione in ambito scientifico per la pastorizia tradizionale e i sistemi estensivi (si veda ad esempio Bindi 2022), considerati più sostenibili e rispettosi del patrimonio di risorse naturali, degli animali e delle persone. In ambito scientifico europeo, da qualche anno, ritroviamo diversi progetti – con differenti programmi di finanziamento – che guardano ai sistemi pastorali attraverso molteplici lenti analitiche. Non si può non citare, tra i più recenti, il progetto “PASTRES – Pastoralism, Uncertainty and Resilience: Global Lessons from the Margin” che studia in maniera comparata il modo in cui i modelli pastorali rispondono a mutamenti e incertezze ambientali, di mercato e di governance in sei diverse aree del pianeta (Amdo-Tibet, Sardegna, Isiolo-Kenya, Borana-Ethiopia, Gujarat-India, e Sud Tunisia) (Scoones 2020). Il recente contributo “Pastoralism, Uncertainty and Development”, frutto di un lavoro ampio e di gruppo (si vedano Aa.Vv. in Scoones 2023), mostra come la pastorizia – con l'uso estensivo e spesso mobile dei pascoli – sia una pratica di sostentamento cruciale e di vitale importanza per milioni di persone a livello globale, sostenendo persone e bestiame su oltre la metà della superficie terrestre. Nei contesti interessati dalla presenza pastorale, negoziare l'accesso alle risorse, navigare in mercati volatili, utilizzare relazioni sociali diverse in periodi di stress e rispondere a conflitti e complesse dinamiche politiche è essenziale se si vogliono generare e riprodurre i mezzi di sussistenza.

In coerenza con ciò, molte ricerche mostrano che in aree che coprono circa un terzo delle terre nella regione mediterranea la pastorizia da secoli, oltre a garantire il sostentamento e lo sviluppo socio-economico locale, ricopre anche un importante ruolo socio-culturale e politico, mantenendo la presenza e l'insediamento umano, contribuendo in maniera profonda alla definizione del patrimonio culturale e dell'identità territoriale (Bandinu 2006; Nori 2020). Altre ricerche stanno documentando la crescente presenza di nuovi pastori/allevatori in diverse regioni europee, “pastori di ritorno”, impegnati in una nuova consapevolezza circa l'opportunità di mantenere e rivitalizzare la pastorizia anche transumante in contesti specifici, e la produzione dei relativi formaggi tradizionali, carni e lana (si vedano ad esempio Battaglini et al. 2013; Farinella et al. 2017). In questa prospettiva si inseriscono i tanti programmi formativi attivati dalle diverse Scuole della Pastorizia sia in Italia, con ad esempio la nascita della rete SNAP-Scuola Nazionale di Pastorizia, che in altri contesti Europei e extra-europei (es: Marocco) con il fine di trasmettere conoscenze e competenze tecnico-pratiche, agronomiche, zootecniche, economico-gestionali di impresa per avvicinarsi al settore produttivo pastorale (Dessi 2023).

In generale la pastorizia, con allevamento estensivo a pascolo brado di diverse specie, associa tradizionalmente produzioni di qualità e servizi eco-sistemici, bio-culturali, contribuendo al mantenimento della biodiversità, del paesaggio e riducendo i rischi idrogeologici. Nelle aree interne, montane, insulari il pastore con il suo sistema di saperi e pratiche si può costituire come “guardiano di futuro”, un custode di territori fragili, aggrediti da crescenti fenomeni di abbandono, spopolamento, impoverimento e rarefazione del capitale sociale, dando supporto a tenere vivi e produttivi territori marginalizzati (Bindi, Coppari 2022).

Dal punto di vista della produzione di beni materiali ma anche immateriali la pastorizia, come testimoniano molti studi a livello internazionale (Ellis, Swift 1988), rappresenta un sistema più che mai sostenibile in tempi di crisi ambientale e alimentare, con risposte antiche a problemi del futuro (Nori 2010).



Mappa: Le direttrici della transumanza

Fonte: adattamento degli autori da Le Lannou (2006: 249). Scala 1:2.000.000. Direttrici organizzate in tre macro aree distinte [1]

L'articolarsi di forme di pastoralismo nell'ambito mediterraneo-circummediterraneo può essere letto in modo comparato confrontando tipi simili di istituzioni e processi in una varietà di contesti politici, economici, burocratici, religiosi (Davis 2015 [1977]). Il caso Sardegna si colloca in quei contesti nei quali le pratiche di allevamento estensivo nomade, brado e poi semi-brado, soprattutto ovino, sono state capaci di incidere in maniera cruciale nella regolazione delle strutture sociali delle società locali (es. distribuzione della proprietà, relazioni tra gruppi sociali, organizzazione economica e conseguente utilizzo delle risorse e dello spazio, rapporti familiari e sistemi valoriali, tra cui l'onore, a questi connessi) (Salzman, Galty 1980; Ortu 1981; Ravis-Giordani 1983; Meloni 1984 1997; Pigliaru 2006; Mattone, Simbula 2011; Cois 2015; Paoli 2019). Ne hanno inoltre determinato innesti e contaminazioni con i modelli di mobilità tradizionali e alcune delle più attuali dinamiche migratorie di manodopera (Nori 2017; Farinella, Mannia 2017; Nori, Farinella 2020). Ne hanno condizionato immaginari e immagini ad esse legati (Iser 1991; Angioni 2015; Satta 2015) – veicolati spesso da paesaggi dominanti come quello tipico del pascolo arborato – e ne sono state poi – davanti al loro mutare – reciprocamente e continuamente modellate, mediate e re-indirizzate.

Inoltre, nello specifico caso sardo, con il riferimento alle transumanze, queste sono state un elemento centrale dell'espansione pastorale nel secondo dopoguerra. Strutturalmente sono state alla base della migrazione dei pastori della Barbagia (Centro-Sardegna) in zone rurali pianeggianti una volta occupate da contadini attraverso due macro-percorsi: transumanza interna e colonizzazione delle colline e pianure cerealicole della Sardegna, una volta destinazione della transumanza invernale (si veda mappa); transumanza lunga nei pascoli d'oltremare con insediamento nelle colline mezzadrili della Toscana e Lazio. Entrambe connesse alla transumanza come patrimonio culturale e immateriale, nel secondo percorso vi è da sottolineare che si è però davanti a un caso unico di migrazione rurale-rurale spontanea nell'Italia del secondo dopoguerra (Meloni 2004).

La transumanza ha rappresentato una vera e propria strategia di sussistenza affinata, mediata, e co-plasmata nel tempo attraverso alleanze e conflittualità tra popolazioni, con logiche di spostamento e di ritorno specifiche, specializzate, ripetute e tramandate tra generazioni quasi in maniera rituale. La conoscenza di queste logiche di spostamento, dei percorsi, nonché delle pratiche di gestione del gregge transumante, e l'acquisizione o innesco di reti di relazioni lungo il percorso e nei paesi di sosta, hanno rappresentato per il pastore un capitale immateriale che ha facilitato la sua discesa verso

la pianura, facilitato l'insediamento permanente, e alleggerito in parte l'intensità del suo lavoro (Meloni, Uleri 2022). La transumanza è stata a lungo considerata una sorta di residuo storico, oltre che causa di arretratezza. In realtà è un fenomeno sociale complesso, elemento socio-economico strutturante dei territori e delle comunità che li abitano. Questa oggi, ormai pressoché scomparsa in Sardegna, resiste solo in forme e tragitti ridotti grazie a famiglie di pastori che ne rimangono legati a un valore culturale comunitario e affettivo familiare (sfere tra loro strettamente interconnesse) decidendo di continuare a portare avanti tale pratica (Gioi 2016; Liori 2021).

CAMBIO-VIA e centralità dei sistemi pastorali

Il progetto INTERREG FR-IT Marittimo (2014-2020) “CAMBIO-VIA (CAMmini e BIOdiversità: Valorizzazione itinerari e Accessibilità per la Transumanza)” focalizza gli itinerari della transumanza come patrimonio culturale e opportunità di sviluppo della montagna e degli spazi rurali; si propone di ricostruire, nel modo più fedele possibile, le antiche vie della transumanza utilizzate dai pastori nell'area di cooperazione progettuale per trasportare tali percorsi all'interno di un progetto di turismo rurale, andando a costruire un'offerta turistica integrata di itinerari esperienziali.

I territori interessati sono stati le province costiere della Toscana, la Liguria, Sardegna e Corsica. Il progetto ha dunque incluso come partner la Regione Liguria (capofila), la Regione Autonoma della Sardegna, la Regione Toscana e la Collettività territoriale Corsa, e ha previsto collaborazioni inter-istituzionali con Parchi (Parco dell'Aveto, dell'Antola, del Beigua, Parco dell'Amiata, della Maremma, delle Alpi Apuane, di Migliarino San Rossore, Azienda speciale Parco di Porto Conte, Parc régional du Verdon, Parc Naturel Régional de Corse), enti locali (ANCI, UPI), e Università.

CAMBIO-VIA, nell'ottica di migliorare l'accessibilità degli itinerari culturali e ambientali ai cittadini residenti, i turisti e gli operatori zootecnici ha cercato di riannodare le trame – alle volte sfilacciate – dei paesaggi pastorali della transumanza con l'idea che questi possano rappresentare oggi una potente risorsa per lo sviluppo locale e per la salvaguardia del paesaggio culturale. L'obiettivo è costruire un'offerta integrata e coerente di sviluppo dei territori rurali, a partire dalla definizione e recupero dei tratti prima percorsi dalle greggi, favorendo l'aggregazione di fattori diversificati d'attrazione territoriale. L'itinerario permette di evidenziare specificità differenti dei luoghi attraversati e, parallelamente, li connette mediante una linea comune (Brunori et al. 2020; Sois 2020): il concetto chiave è l'integrazione delle risorse lungo il percorso.

In quest'ottica, CAMBIO-VIA è un programma d'azione che interpreta spazi e comunità (es: reti di aziende, associazioni, strutture di governance, enti di ricerca e università, ecc.) che “custodiscono” la memoria della cultura della transumanza. Il progetto struttura gli itinerari pastorali interni a macro-ambiti territoriali, attraverso l'articolazione di un'offerta per tratti specifici, in connessione alle risorse di interesse lungo il percorso (es: ambientali, archeologiche, insediative, ecc.) e individua quindi il ruolo di gestione delle “Comunità Custodi” (Serreli 2021), per poterli poi connettere mediante una linea comune.

La creazione delle Comunità Custodi si mette in coerenza con la logica di intervento dell'iniziativa europea Rural Pact – annunciata nel quadro della Visione a Lungo Termine per le Zone Rurali (LTVRA) del giugno 2021 – che mira alla creazione di un patto tra autorità pubbliche e portatori d'interesse utile a definire un quadro comune per coinvolgere e collaborare con gli stakeholder a livello UE, nazionale, regionale e locale su tematiche collettivamente definite come rilevanti per il futuro delle aree rurali.

Posta in questi termini la strutturazione dei percorsi, e della relativa governance, risponde anche all'emergere negli ultimi decenni di una domanda sempre più diversificata di turismo, lontana dalle tendenze dei mercati di massa, e sempre più vicina alla conoscenza delle specificità e unicità dei territori, soprattutto rurali. Diversi di questi territori, sono capaci oggi di restituire ambientazioni, sensazioni, gusti e esperienze opposte a omologazioni del turismo di massa legato e limitato da specifiche stagionalità, e lontane dalle derive della quotidianità dei sistemi urbani.

Data la rilevanza crescente del settore turistico all'interno delle economie rurali (Belletti, Berti 2011; Belletti, Marescotti 2020), attualmente la progettazione dell'offerta turistica attenta alle specificità del locale, diventa dimensione chiave per contribuire a rimodellare e rafforzare strutture socio-economiche del "rurale" in connessione alla centralità che i sistemi agricoli, pastorali, e misti agropastorali hanno e hanno avuto nel definire il complesso capitale territoriale contestualizzato, sia questo materiale (es: prodotti tipici, patrimonio architettonico, ecc.), sia questo immateriale (es: "saper fare", tecniche produttive, paesaggio, ecc.).

Uno degli strumenti che oggi appare essere maggiormente funzionale al fine di trasmettere la conoscenza del territorio – offrendo la possibilità di "farne esperienza diretta" – è proprio l'itinerario turistico-esperienziale, il quale, come detto, permette di creare una linea di coerenza tra i prodotti e servizi offerti, al fine di strutturare un'offerta caratterizzata da una narrazione omogenea e non dispersiva del territorio. Questo non equivale ad appiattare la variegata eterogeneità del capitale territoriale ma contribuisce semplicemente a rafforzare e trasmettere punti di forza seguendo linee tematiche che ne facilitano la comunicabilità, l'organizzazione di rete e l'attrattività. Come sottolineano Trono e Oliva (2013: 14), il successo di un itinerario

«è condizionato dal valore del fatto storico che lo anima, dalla ricchezza di fatti culturali che lo giustificano e dalle possibilità di generare sviluppo delle aree che attraversa: diventa fattore aggregante motivo di interesse culturale ed economico, anche in grado di alimentare processi creativi e innovativi, favorendo lo sviluppo dell'intero sistema produttivo locale. Si pone come nuova categoria patrimoniale e strumento di sviluppo turistico innovativo, complesso e multidimensionale che crea nuove occasioni imprenditoriali attraverso lo sviluppo di prodotti e servizi complementari [...] consentendo un'equa distribuzione degli introiti del turismo tra diversi operatori economici locali».

Inoltre, la costruzione degli itinerari non determina una inflessibilità dell'offerta, piuttosto una sua adattabilità – lungo una direttrice tematica precisa – alle esigenze e disponibilità economiche e temporali del turista. La linea tematica di un itinerario rurale non è infatti un qualcosa di dato, ma è un prodotto che va progettato e creato, tenendo primariamente conto del ruolo e dell'azione dei sistemi agricoli e pastorali (e/o agropastorali) nel regolare – tra i vari elementi – i sistemi sociali-relazionali, il paesaggio, i modelli insediativi, di scambio e di migrazione che contraddistinguono ciascun sistema rurale locale. Tale azione progettuale non può dunque non dar conto dei processi di mutamento e continuità che hanno interessato e continuano a interessare la complessità agraria intesa come un corpo dinamico non cristallizzato in definiti periodi e processi storici, né è isolato rispetto a macro-dinamiche di innesco e influenza extra-territoriale.

A tal riguardo, come azione interna a CAMBIO-VIA, partendo da un approccio capace di restituire il rapporto complesso tra itinerari e territorio, il DADU-Dipartimento di Architettura, Design e Urbanistica dell'Università degli studi di Sassari (UNISS), in chiave propedeutica a tutte le altre azioni di progetto, ha cercato di attivare in maniera partecipata una "memoria archivio" collettiva animante le Comunità Custodi sopra menzionate. In coordinamento con gli altri partner locali, per l'individuazione delle Comunità Custodi – quali gruppi che tutelano e alimentano la memoria della transumanza – ci si è mossi a partire da una ricostruzione dei passaggi fondativi della selezione dei luoghi di attraversamento tra conflitti e alleanze, dei luoghi di ritorno e di insediamento dei pastori grazie all'acquisizione di dati storici da restituire a chi quei paesaggi li abita, li regola e amministra, o a chi oggi li attraversa per motivi ad esempio turistici. In ciò, le comunità locali sono partecipi e co-costruttrici di una memoria vivente dei paesaggi e percorsi pastorali; una memoria selettiva e dinamica alimentata dall'elaborazione costante dei vissuti tra generazioni diverse di famiglie di pastori e tra gruppi differenti intra-generazionali e intergenerazionali di compaesani, dei paesi di partenza dei gruppi transumanti e/o di insediamento, e nuovi gruppi (es: enti istituzionali, di ricerca, turisti, ecc.) che a questi temi si interessano.

Le Comunità Custodi sono animate da una molteplicità di attori che si prendono cura di questa cultura dinamica con azioni e strategie volte a incentivare nuove forme di fruizione, conservazione ed evoluzione della memoria legata alle vie della transumanza (Serreli 2021). Comunità Custodi che

tendono a far emergere non solo ciò che è accaduto, bensì individuare e condividere con linguaggi diversificati e nuovi mezzi – attenti e indirizzati ad abitanti differenti (es: abitanti stanziali, temporanei, occasionali, fidelizzati, ecc.) – i meccanismi e gli aspetti del mutamento come base per intercettare potenzialità economico-sociali ancora inesprese e costruire matrici di sviluppo localizzate. Una valorizzazione della transumanza come processo culturale dei territori e non semplice progetto adattativo a dinamiche esogene, sforzo diffuso per l'implementazione dei processi di apprendimento collettivo e co-definizione dei significati attuali delle identità territoriali (Ibid.). La transumanza ci appare quindi come cultura e narrazione sinergica oltre la ricostruzione del tracciato fisico dei paesaggi attraversati.

In maniera integrata con questo quadro d'azione, le attività dalla Provincia di Nuoro per CAMBIO-VIA sono state indirizzate a una prima ricostruzione della memoria della transumanza sia con la selezione di casi etnografici connessi ai percorsi e alla mobilità, sia con l'analisi della letteratura secondaria e filmografia prodotte sul tema del pastoralismo sardo. Si è cercato di ricostruire le antiche vie utilizzate dai pastori sino agli anni Settanta circa.

Al fine di trasporre tali percorsi all'interno di un progetto di turismo rurale, vi è stata la necessità di capire, come i sistemi (agro-) pastorali siano cambiati e quale sia il loro possibile ruolo attuale nella costruzione di itinerari fruibili in chiave turistica. Dalla sola (ri)costruzione tematica non può scaturire in maniera automatica un'offerta turistica integrata come quella dell'itinerario esperienziale: a tal fine è risultato fondamentale (e risulterà altrettanto fondamentale per le nuove progettualità connesse a CAMBIO-VIA) comprendere come gli odierni sistemi agro-pastorali, attraverso le realtà aziendali, le reti aziendali e extra-aziendali, possano offrire servizi unici e di qualità che rendano attrattivo e accessibile il territorio, contribuendo al tempo stesso a mantenere viva la memoria dei paesaggi e passaggi pastorali. Conseguentemente, l'attività con piano operativo in Sardegna per la provincia di Nuoro ha previsto i seguenti output: (1) un'analisi preliminare che collocasse lo studio dell'evoluzione del pastoralismo contemporaneo all'interno del dibattito internazionale sulla centralità dei sistemi pastorali e degli studi sulle moderne questioni agrarie. Si è quindi individuato quali fossero gli elementi propri del pastoralismo che consentono a questo sistema di adattarsi all'incertezza e alla mutevole complessità che caratterizza l'evoluzione delle odierne società; (2) un'analisi focalizzata sull'evoluzione del pastoralismo sardo contemporaneo; (3) la stesura di specifiche schede bibliografiche relative ai percorsi della transumanza in Sardegna corredate da schede etnografiche costruite tramite la raccolta diretta della memoria dei testimoni della transumanza; (4) la formulazione di indicazioni dettagliate derivanti dall'analisi del materiale primario e secondario per costruire, geo-referenziare, narrare e comunicare oggi i nuovi itinerari turistico-esperienziali in riflesso non solo della memoria storica legata alla transumanza ma anche dell'attuale configurazione aziendale agro-pastorale nei territori di transito e arrivo delle vecchie transumanze; (5) infine, la schedatura del materiale audio-visivo e filmografico rilevante.

Parte dei risultati generali è consultabile sulla pagina di progetto [2], mentre a partire dal lavoro di analisi e ricostruzione svolto nel quadro delle azioni in capo alla Provincia di Nuoro, si è arrivati a definire un lavoro dettagliato e sinergico che confluisce nella pubblicazione del volume *Evoluzione del pastoralismo sardo, resistenza tra continuità e innovazione*, attualmente in stampa e in pubblicazione per Rosenberg&Sellier a inizio 2024. Oltre a dar conto dell'attività progettuale si procede ad una raccolta antologica organica delle numerose pubblicazioni più attuali sul pastoralismo sardo che testimoniano non solo del diffuso e rinnovato interesse per questo tema ma anche della centralità tutta contemporanea dei sistemi pastorali all'interno delle nostre società, e nello specifico all'interno della pianificazione e progettazione territoriale integrata, citando Rubino (2015: 567):

«i sistemi pastorali devono sopravvivere non (solo) per il valore delle merci che sono in grado di produrre: carne, latte, lana, letame, ma perché, occupando aree spopolate, contribuiscono alla conservazione dei suoli, prevengono o attenuano i danni che potrebbero avvenire in pianura per effetto dell'abbandono della montagna o della collina».

[*] Il presente contributo anticipa l'uscita del volume *Evoluzione del pastoralismo sardo, resistenza tra continuità e innovazione*, a cura di B. Meloni e F. Uleri, Rosenberg & Sellier, 2024.

Note

[1] (i) I pastori dei comuni del Nord-ovest del massiccio (quelle citati Orani, Olzai, Sarule) si dirigono nelle zone dei chiusi ai piedi delle montagne del Marghine nella depressione fertile e riparata del corso medio del Tirso. (ii) Nei comuni orientali a vocazione pastorale, in Ogliastra, le greggi dei comuni di Talana e Urzulei si dirigevano verso le vicine marine di Tortolì; da Gairo invece le greggi, passando attraverso la valle del Pardu, si spostavano sul fronte marittimo del comune ogliastrino, attuale Cardedu. Le greggi più ampie, dei comuni montani di Arzana e Villagrande Strisaili, si dirigevano invece a nord del Sarrabus. (iii) Le transumanze lunghe sono invece quelle che partivano dalle pendici occidentali del Gennargentu, da Ollolai a Gadoni, attraverso Gavoi, Ovodda, Tiana, Austis, Tonara, Desulo, Aritzo, e Belvì per arrivare al Campidano in percorsi che si diramavano anche per 150 chilometri tra la Marmilla, Iglesiente, l'Arborea e la Trexenta.

[2] <https://interreg-maritime.eu/web/cambio-via>

Riferimenti bibliografici

- Angioni, G. (2015), *Paesaggio agropastorale*, in Anna Saderi (a cura di), *Formaggio e Pastoralismo in Sardegna. Storia, Cultura, Tradizione e Innovazione*, Nuoro, Illisso Edizioni: 495-519.
- Bandinu B. (2006), *Pastoralismo in Sardegna: cultura e identità di un popolo*, Sestu, Zona.
- Battaglini L. M., Porcellana V., Verona M. (2013), *Restare, tornare, resistere: storie di giovani pastori nelle montagne piemontesi*, in *La montagna che torna a vivere. Testimonianze e progetti delle terre alte*, Portogruaro, Nuova Dimensione: 39-52.
- Belletti G., Berti G. (2011), *Turismo, ruralità e sostenibilità attraverso l'analisi delle configurazioni turistiche.*, in A. Pacciani (a cura di), *Aree rurali e configurazioni turistiche: differenziazione e sentieri di sviluppo in Toscana*, Roma, Franco Angeli.
- Belletti G., Marescotti A. (2020), *Il ruolo delle reti per lo sviluppo del turismo rurale e la valorizzazione dei prodotti di origine*, in B. Meloni e P. Pulina (a cura di), *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e Percorsi*, Torino, Rosenberg & Sellier: 135-154.
- Bindi L. (2022) (a cura di), *Grazing Communities. Pastoralism on the Move and Biocultural Heritage Frictions*, New York and Oxford, Berghahn publications.
- Bindi L., Coppari P. (2022), *Il pastore è un guardiano di futuro. Sei riflessioni sul pastoralismo e la salvaguardia dei territori*, in "Dialoghi Mediterranei", 1 marzo.
- Brunori G., Favilli E., Scarpellini P. (2020), *La governance dei servizi turistici: alcuni scenari di innovazione*, in B. Meloni e P. Pulina (a cura di), *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e Percorsi*, Torino, Rosenberg & Sellier: 121-134.
- Cois E. (2015), "Mio Padre un falco, mia madre un pagliaio". Famiglie di pastori tra continuità e mutamento, in A. Saderi (a cura di), *Formaggio e Pastoralismo in Sardegna. Storia, Cultura, Tradizione e Innovazione*, Illisso Edizioni, Nuoro: 617-628.
- Dessi A. (2023). *Uncertainty and the pastoral schools in the expanded European region*, EUI Working Paper. RSC 2023/33 Robert Schuman Centre for Advanced Studies Global Governance Programme-504di impresa e Percorsi: 121-134.
- Davis J. (2015) [1977], *People of the Mediterranean*, Taylor and Francis eBooks.
- Ellis J., Swift D.M., (1988), *Stability of African pastoral ecosystems*, in "Journal of Range Management", n.41: 450-459.
- Farinella D., Mannia S. (2017), *Migranti e pastoralismo: il caso dei servi pastori romeni nelle campagne sarde*, "Meridiana: rivista di storia e scienze sociali", vol. LXXXVIII, n.1: 175-196.
- Farinella D., Nori M., Ragkos A. (2017), *Change in Euro-Mediterranean pastoralism: Which opportunities for rural development and generational renewal?*, in "Grassland Science in Europe", n. 22: 23-36.
- Gioi, F. (2016), *Figlio della Transumanza. Storia della transumanza in Sardegna nell'ultimo secolo*, Sestu, Domus de Janas Ediotre.
- Iser W. (1993). *The fictive and the imaginary: Charting literary anthropology*, Baltimora, Johns Hopkins University Press.

- Le Lannou M. (2006), *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari, Edizioni della Torre.
- Liori A. (2021), *Tràmuda. L'ultima transumanza, microstoria di una tradizione perduta*, Cagliari, Abbà.
- Mattone A., Simbula P. (a cura di) (2011), *La pastorizia mediterranea Storia e diritto (secoli XI-XX)*, Roma, Carocci.
- Meloni B. (1984, 1997), *Famiglie di pastori: continuità e mutamenti in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- (2004), *Migrazione di sardi nei poderi mezzadrili della Toscana*, Siena, Ed. Museo della Mezzadria Senese.
- Meloni B., Cois E. (2020), *Cibo e Territorio: un dialogo tra ricerche*, Postfazione a Carole Counihan, *Attivismo alimentare in Sardegna Luoghi, sapori e comunità*, Torino, Rosenberg & Sellier: 187-118.
- Meloni B., Uleri F. (2022), *Transumanza come fattore socio-economico strutturante: il ruolo dell'empatia all'interno del modello pastorale transumante in Sardegna*, Convegno “Empatia agrosilvopastorale nelle aree rurali fragili”, Associazione Aree Fragili, Rovigo, 18-19 Marzo.
- Nori, M. (2017), *Migrant shepherds: opportunities and challenges for Mediterranean pastoralism*, in “Journal of Alpine Research| Revue de géographie alpine”: 105-4.
- (2020), *Living with the new coronavirus: learning from pastoralists*, EUIdeas, Blogpost, 2020, [RSCAS] – <https://hdl.handle.net/1814/66747>
- Nori M., Farinella D. (2020), *Mobility and migration in Mediterranean Europe: the case of agro pastoralism*, “Migration, Agriculture and Rural Development: IMISCOE Short Reader”: 103-134.
- Ortu G.G. (1981), *L'Economia pastorale nella Sardegna moderna. Saggio di antropologia storica sulla soccida*, Cagliari, Edizioni la Torre.
- Pigliaru A. (2006), *Il codice della vendetta barbaricina*, Nuoro, Il Maestrale.
- Ravis-Giordani G. (1983), *Bergers corses, les communautés villageoises du Niolu*, Aix-en-Provence, Edisoul.
- Rubino R. (2015), *Il valore materiale ed immateriale dei sistemi pastorali*, in Anna Saderi (a cura di), *Formaggio e Pastoralismo in Sardegna. Storia, Cultura, Tradizione e Innovazione*, Nuoro, Illisso Edizioni: 567-577.
- Salzman P.C., Galaty J. G. (a cura di) (1980), *Nomads in a Changing World*, Philadelphia, ISHI, Press.
- Satta G. (2015), “Come un'immagine dell'Odissea”: sulle rappresentazioni fotografiche del *pastoralismo sardo*, in A. Scoones I. (2020), *Fifty Years of Research on Pastoralism and Development*, IDS Bulletin, 51(1A).
- (2023) (a cura di), *Aa.Vv Pastoralism, Uncertainty and Development*, Oxford, Practical Action Publishing.
- Serrelli, S. (2021), *I territori della transumanza. Un fenomeno di lungo periodo*, intervento in incontro di progetto CAMBIO-VIA, Nuoro, 22 ottobre.
- Sois, E. (2020), *Percorsi agro-turistici nelle aree interne e costiere della Sardegna*, in B. Meloni e P. Pulina (a cura di), *Turismo sostenibile e sistemi rurali. Multifunzionalità, reti di impresa e Percorsi*, Torino, Rosenberg & Sellier: 301-341.
- Trono A., Oliva L. (2013), *Percorsi religiosi tra turismo culturale e strategie di pianificazione sostenibile: ricerca e innovazione*, in “Annali del turismo”: 9-34.

Benedetto Meloni, già professore ordinario in Sociologia del Territorio e dell’Ambiente presso l’Università degli Studi di Cagliari, coordina la Scuola di Sviluppo Locale “Sebastiano Brusco” di Seneghe. Per Rosenberg & Sellier ha tra l’altro curato (con D. Farinella), *Sviluppo rurale alla prova. Dal territorio alle politiche* (2013), *Valutare per apprendere. Esperienza Leader 2007-2013* (2016) e pubblicato *Emergenza idrica. La gestione integrata del rischio* (2006), *Aree interne e progetti d’area* (2015, 2018) (con P. Pulina) *Turismo sostenibile e sistemi rurali Multifunzionalità, reti di impresa e percorsi* (2020).

Francesca Uleri, svolge attività di ricerca nell’ambito della Sociologia dell’Ambiente e del Territorio presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell’Università di Torino. Precedentemente assegnista presso il Gruppo PAGE (Pisa Agricultural Economics) dell’Università di Pisa e il Gruppo Studi Rurali dell’Università di Bolzano (sede di Bressanone). Nel 2020 ha ottenuto il dottorato in Agro-Food System presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza. È stata visiting researcher presso l’Inter-American Institute for Cooperation in Agriculture (La Paz-Bolivia) e il gruppo di Sociologia Rurale dell’Università di Wageningen (Paesi Bassi). Collabora con l’Associazione Terras-Laboratorio per lo Sviluppo Locale “Sebastiano Brusco”

Ecomusei in cammino tra antiche tradizioni e nuove destinazioni



Notturni nelle Rocche A (Archivio Ecomuseo Rocche del Roero)

CIP

di *Marco Audisio, Alessandro Barabino, Tamara Garino, Olga Scarsi*

Gli itinerari come spazi di narrazione e reinterpretazione dei territori: è questo un *leitmotiv* che caratterizza la costruzione di certi aspetti nei progetti ecomuseali, trovando espressioni diverse in comunità e contesti a volte non molto distanti tra loro. È il caso ad esempio, di quattro ecomusei piemontesi in provincia di Cuneo, ognuno dei quali negli anni ha strutturato una strategia di valorizzazione delle peculiarità locali che, pur con delle differenze, abbraccia il concetto di sentiero come mezzo di scoperta del passato e rilettura del presente.

Che siano itinerari tra le vie di un paese che pare “fatto di pietra”, sentieri che si snodano tra le meraviglie naturalistiche e architettoniche sulle colline, percorsi spirituali che si ricollegano alle vicende storiche svoltesi lungo secolari cammini tra le montagne o sentieri che riportano alla memoria battaglie partigiane, simboli di Resistenza ieri come oggi, l’atto del camminare lungo una strada, concreta o ideale, diventa spesso una delle basi su cui costruire la narrazione di una comunità e del territorio in cui essa abita e dove vive e si inserisce l’ecomuseo.

Una panoramica e un approfondimento su questo tema è offerto dai quattro ecomusei: Ecomuseo del Marmo di Frabosa Soprana, Ecomuseo delle Rocche del Roero, Ecomuseo dei Certosini nella Valle Pesio, Ecomuseo della Resistenza “Il Codirosso”.

Ecomuseo del Marmo di Frabosa Soprana

Entrando nel concentrico del Serro e di Frabosa Soprana si può scoprire un paese ricco di marmi... Si tratta di mensole, di cornici per gli ingressi, di zoccolature, di balaustre e perfino di canalizzazioni e sgocciolatoi per l’acqua piovana. La singolarità del ricorrente e diffuso uso ordinario del marmo per le strade e per i sentieri del paese ha reso proponibile una indagine sui mestieri di cava e sull’utilizzo straordinario condotto in Piemonte degli architetti regi. Da qui ha preso il via l’iter per l’istituzione dell’Ecomuseo del Marmo di Frabosa Soprana.

Le linee guida per la realizzazione dell'ecomuseo sono state sviluppate attraverso due successive convenzioni di ricerca tra il Comune di Frabosa Soprana e il Politecnico di Torino. La proposta progettuale inizialmente ha sviluppato quattro temi di rilettura del territorio

- l'individuazione degli antichi percorsi per l'accesso alle cave, che costituiscono un'importante risorsa per la valorizzazione del territorio;
- la rilettura dell'uso ordinario nell'edilizia corrente, attraverso il percorso d'interpretazione "Racconti di Pietra" che invita alla scoperta del patrimonio marmoreo civile e religioso;
- il riuso delle antiche cave come destinazione di visite guidate;
- la realizzazione di "un'antenna sul territorio" nella chiesa dei Santi Pietro e Paolo al Serro dove è stato previsto un centro di orientamento e documentazione per la fruizione dell'ecomuseo, con un allestimento che proporrà una lettura emozionale, sensoriale, culturale, storica.

La concomitanza delle attività di estrazione collegate al cantiere di restauro per la cappella guariniana della Sindone ha costituito un'importante opportunità di ricerca e di approfondimento specialistico connessi ai temi dell'Ecomuseo del Marmo di Frabosa Soprana.

Ma che cosa fa l'Ecomuseo?

Lavora per e sul territorio – Propone iniziative e attività, con il compito di rappresentare un ponte fra generazioni, culture, sensibilità e esigenze diverse. Mette in moto – L'ecomuseo fa da catalizzatore di idee e di energie, dando concretezza al desiderio diffuso alla comunità frabosana di trasmettere i propri valori e il senso di appartenenza. *Offre mezzi e competenze* – Le professionalità e i progetti ecomuseali messi a disposizione hanno accompagnato e incoraggiato le spontanee operazioni di recupero e la riscoperta dei beni culturali e ambientali, in un'ottica di valorizzazione del turismo sostenibile. *Fa rete* – Intorno all'ecomuseo si è formato nel tempo un gruppo di collaboratori e di volontari, contraddistinto dall'amore per la propria terra, dalla voglia e dalla curiosità di riscoprire il passato e le tradizioni. *Fa conservazione del patrimonio sentieristico ambientale* - L'Ecomuseo opera con interventi di valorizzazione dei sentieri di accesso agli antichi siti di estrazione delle numerose varietà di marmi policromi che già dal '600 furono utilizzati per il barocco piemontese. *Fa conservazione e dà visibilità al patrimonio culturale* – L'Ecomuseo ha realizzato interventi di conservazione e valorizzazione del patrimonio materiale locale ben visibili a tutti, residenti e visitatori.

Fa ricerca - L'ecomuseo ha promosso l'indagine della storia e dei saperi locali, tramite interviste agli anziani: una vera e propria operazione di antropologia alpina che ha permesso di raccogliere e salvare un patrimonio di testimonianze di grande valore storico e culturale. *Fa didattica* – Con la scuola primaria di Frabosa Soprana: grazie ai i progetti "Paesaggio, scuola ed ecomuseo: natura e cultura a confronto" e "Sui sentieri di Pluc", si è ricreato un collegamento tra passato e futuro, per recuperare ciò che si stava progressivamente perdendo tra le giovani generazioni, il territorio e le attività a essa legate. *Fa formazione* – È in corso di progetto per attivare percorsi di informazione e formazione verso il mondo della scuola, col fine di sviluppare incontri, attività, esperienze, condotte da esperti di progettazione didattica e visite ad altre realtà culturali ed ecomuseali regionali. *Fa sviluppo locale e sostenibile* - L'Ecomuseo si è fatto promotore dello sviluppo sostenibile, tramite specifica partecipazione a bandi di finanziamento che hanno reso vantaggio ai servizi dell'accoglienza e ristorazione turistica, a quelli commerciali da un lato e a coltivatori e allevatori dall'altro, nonché alla promozione congiunta della filiera corta di quei prodotti che più caratterizzano l'offerta del territorio ecomuseale, dal formaggio Raschera DOP alle De. Co. *Coltelli Frabousan Ki Taiou e Bruss*, dal miele alle castagne di varietà locale.

Fa festa – La Sagra della Raschera, evento tradizionale del Ferragosto, rappresenta non solo il più importante momento di animazione locale organizzato dal Comune in sinergia con la Confraternita dei Cavalieri della Raschera e del Bruss di Frabosa Soprana, ma anche uno dei più seguiti in assoluto tra quelli proposti in Regione Piemonte al quale partecipa un folto pubblico. Anche due manifestazioni di più recente realizzazione, “Castagne e Coltelli” e “il Presepe vivente”, hanno dimostrato fin dalle prime edizioni di saper richiamare un buon numero di persone interessate. *Fa animazione* – L’animazione dell’ecomuseo è il territorio che si racconta con serate dedicate alla cultura delle genti di montagna, concerti, mercatini di prodotti tipici e biologici, presentazioni di libri, mostre e laboratori artistici. *Fa camminare* – “Le vie della Pietra” è un progetto sostenuto dal Comune di Frabosa Soprana, grazie al contributo della Fondazione CRC, col fine di offrire a turisti, famiglie e appassionati un interessante programma di percorsi tematici: le Vie del Marmo (la pietra nobile), le Vie delle Antiche Borgate (la pietra povera con cui sono state costruite le baite), le Vie del Carsismo (con escursioni nella Riserva naturale delle Grotte di Bossea).

Protagonista: il marmo

L’argomento principale, che caratterizza l’Ecomuseo di Frabosa, è dunque il marmo, coltivato in passato in numerosi luoghi di cava locali. Infatti le valli monregalesi sono note storicamente per la ricchezza di siti marmiferi, tra i più importanti di tutto il Piemonte. Nei secoli il marmo di Frabosa, nelle sue svariate colorazioni, dal Bigio al Nero Vallone, dal Giallo al Verzino, dal Viola Piemonte al pregiato Persichino, acquista progressivamente fama come materiale da utilizzare per decorazioni architettoniche di notevole pregio artistico.

Il Seicento segna l’apice di questo successo e numerose chiese torinesi di questo periodo ostentano colonne, basi, specchiature ed altri elementi architettonici in pietra caratteristicamente frabosana. È però nella Cappella della Sindone che si trova la massima celebrazione. Per volere di Guarino Guarini infatti si utilizza nella cupola dell’edificio il Bigio di Frabosa, di cui ci si premura di ottenere lo sfruttamento in esclusiva della cava. Per la prima volta il marmo grigio piemontese è usato per opere di decorazione, in luogo dei neri e gialli più noti sino ad allora.

All’interno dell’atrio del Comune di Frabosa Soprana è fruibile uno spazio espositivo che illustra l’iter del materiale, dai luoghi di cava a quelli di destinazione facendo luce sul tipo di vita e sui metodi di lavoro degli scalpellini. Campioni di materiale, manufatti di varia complessità in pietra realizzati a Frabosa, attrezzi originali, laboratori e visite guidate sui luoghi di lavorazione arricchiscono la visita, offrendo un’informazione variegata ed il più possibile completa. Ulteriori azioni sono state svolte per acquisire i dati relativi al tema del marmo, cercando nel contempo di conservare il sapere autentico degli anziani scalpellini, intervistando quelli ancora reperibili nel comune.

Altro tema importante è quello dei cosiddetti “coltelli Frabousan” già dal 1790 storica produzione degli artigiani del paese. Questa tradizione fu quasi estinta negli anni ‘60, ma oggi è stata recuperata e valorizzata grazie all’Associazione di Promozione Sociale “Frabosaun Ki Taiou”, che propone visite al laboratorio di coltelleria, organizza ogni anno una mostra dei ferri taglienti denominata “tratto dal fuoco” a cui sono invitati i principali coltellinai artigiani della provincia di Cuneo.

Ecomuseo delle Rocche del Roero

L’Ecomuseo delle Rocche del Roero, istituito dalla Regione Piemonte nel 2003, ha come obiettivo la documentazione, la tutela e lo sviluppo del particolare processo di antropizzazione sviluppatosi negli otto ‘borghi di sommità’ insistenti su quell’unicum naturalistico e paesaggistico rappresentato dalle Rocche del Roero, che costituiscono l’ossatura di un territorio assolutamente unico. Una labirintica e spettacolare dorsale di gole, nude pareti a picco, guglie e pinnacoli di sabbia che si estende per oltre 40 km da Pocapaglia a Cisterna d’Asti, risultato di un insolito fenomeno di erosione del fiume Tanaro in epoca glaciale.

L'ecosistema delle Rocche, formate da terreni sabbiosi che un tempo erano fondali marini, è molto delicato: microclimi diversi coabitano in poche centinaia di metri di altitudine; pini e roverelle, tipici di una vegetazione secca, crescono in cima alle creste, mentre nel fondo dei burroni l'acqua stagnante crea habitat umidi e rigogliosi.

Per addentrarsi in questo ambiente peculiare, l'Ecomuseo ha creato una fitta rete di Sentieri tematici che conta oggi quasi 250 km di percorribilità e che riguardano natura, geologia, antropologia, arte, storia: percorsi naturalistici palinati, lungo i quali si incontrano bacheche illustrative che aiutano il visitatore ad approfondire ed immergersi nei vari temi identitari del Roero (l'apicoltura, il tartufo, i castagni secolari, il gioco popolare, i fossili, le masche, etc...). I Sentieri sono stati realizzati per una fruizione autonoma da parte del pubblico: sul sito www.ecomuseodellerocche.it è disponibile, per ogni Sentiero, una scheda tecnica con la descrizione del percorso, i tempi di percorrenza, il livello di difficoltà, il profilo altimetrico.

È inoltre possibile scaricare la traccia GPX del Sentiero, e l'innovativo servizio di audioguida con navigazione integrata e bilingue (italiano e inglese): attivabile tramite l'app gratuita Izi.Travel, consente di fare un'escursione guidata interattiva, che mescola turismo e intrattenimento. Mentre si cammina una voce narrante si attiva automaticamente, grazie al gps, nei punti di interesse dei Sentieri narrando approfondimenti, storie e curiosità, e la mappa geolocalizzata intuitiva guida lungo il sentiero.

Un paradiso naturalistico per il segmento di turisti che frequenta l'area di Langhe Roero e Monferrato e che apprezza le proposte outdoor, ma per la popolazione locale? Fino agli anni '90 la mentalità contadina tendeva a considerare le Rocche come un'area improduttiva e inaccessibile, le cui gole potevano, al massimo, diventare utili nascondigli per immondizia e rifiuti ingombranti. In che modo dunque valorizzare un'eccellenza geologica dal fascino aspro e selvaggio anche presso la comunità locale, rendendola consapevole del suo potenziale per l'escursionismo e la ricettività turistica?

Se l'infrastrutturazione dei Sentieri e la loro costante manutenzione sono stati un primo importante passo, si è fatta strada nel tempo la necessità di proporre occasioni di fruibilità organizzata e collettiva di tali percorsi, in modo da rendere più accattivante ed appetibile l'esperienza di una semplice camminata nei boschi.

Notturni nelle Rocche: in cammino tra stelle e fiabe

I Sentieri sono i vivaci protagonisti dei Notturni nelle Rocche, una rassegna di venti passeggiate notturne estive, giunta alla 14^a edizione, con animazioni teatrali o approfondimenti narrati a tema botanico, storico, faunistico; le passeggiate notturne costituiscono il modo ottimale per fruire del territorio nella stagione più calda: all'imbrunire l'afa lascia spazio al fresco della sera e l'attività fisica diventa un gradevole passatempo da assaporare in compagnia.

L'idea che sta alla base dei Notturni nelle Rocche è quella di proporre un turismo a km0 per turisti "autoctoni" e fuoriporta: per scoprire luoghi nuovi non è necessario fare tanti chilometri, ma è possibile farlo anche fruendo del patrimonio appena dietro casa. L'esperienza del Notturmo, in questo senso, aiuta a dare alla natura che ci circonda la stessa importanza che daremmo ai luoghi che visitiamo in vacanza.

Le passeggiate sono intervallate da un'animazione teatrale nella natura o da approfondimenti narrati, a cura dei migliori divulgatori del territorio. L'atmosfera generale percepita dal pubblico è dunque quella di una emozionante immersione nel mondo ancestrale del racconto che, con la sua ricchezza di valori culturali e sociali, nasconde riferimenti all'identità, alla struttura sociale ed economica della comunità che lo tramanda. Il tema portante delle pièce teatrali varia di anno in anno, in un filo rosso che accompagna tutta l'estate: nel 2023 è stata l'annata dedicata alla Luna, presenza notturna costante e silenziosa, nel 2022, anno del Centenario fenoglioiano, i racconti sul mondo contadino di Beppe Fenoglio.

Le animazioni sono messe in scena alla sola luce di lumini e torce in un palcoscenico naturale di

boschi, castagneti e vigneti da nove diverse compagnie teatrali del territorio e sono impreziosite dalla musica dal vivo in acustica.

Oltre all'intrattenimento c'è anche un intento didattico: circa la metà delle passeggiate sono dedicate ad approfondimenti per scoprire gli ambienti attraversati (dalle peschiere al bosco, dai frutteti alle vigne), la fauna locale (negli anni si sono alternate serate sui pipistrelli, sul tasso, sui rondoni, sulle farfalle, sui rapaci, sulle lucciole, sui ragni, ecc..), o temi di interesse generale (vicende storiche e personaggi locali, leggende e fiabe indigene, osservazione delle stelle, studio di chiese campestri, di erbe officinali, di fossili, etc...). Al termine di ogni passeggiata viene offerto un gradevole spuntino della buonanotte, con tisane calde, prodotti tipici e frutta di stagione.

La rassegna, che aggrega giovani professionalità locali (dalle guide escursionistiche agli animatori teatrali) che fanno pratica nella proposta di intrattenimento e divulgazione scientifica, coinvolge venti Comuni del Roero e oltre venti associazioni locali coordinate dall'Ecomuseo: ciò ha permesso di presentare l'offerta escursionistica in modo coordinato, fortificando anche l'immagine turistica e culturale del Roero, che ne esce coesa e unita agli occhi dei visitatori.

Il format collaudato dei Notturmi nelle Rocche coinvolge un pubblico variegato. Negli anni agli abitanti del posto si sono affiancati turisti fuoriporta che amano le proposte di aggregazione e svago con un occhio particolare alla natura: camminatori e amanti del fitness, famiglie con bambini, turisti alla ricerca di un evento creativo, un pubblico di mezza età che ama incontrarsi e trascorrere un'estate in compagnia. Con l'edizione del 2023 l'Ecomuseo ha raggiunto il considerevole traguardo dei 280 itinerari diversi proposti nel corso di 14 anni, che conferma il grande potenziale naturalistico della Sinistra Tanaro, che proprio grazie alla presenza delle Rocche conserva una consistente dorsale boschiva ricca di quella biodiversità che ormai tutti ricerchiamo per rigenerarci ed ossigenarci.

Ecomuseo dei Certosini nella Valle Pesio

L'Ecomuseo dei Certosini nella Valle Pesio, si pone come obiettivo principale quello di far conoscere l'influenza che ha avuto l'insediamento della Certosa di Pesio nella Valle, struttura riconosciuta come monumento nazionale, attualmente per maggior parte proprietà dei Padri missionari della consolata. La valle si trova al limite di quella macroregione transfrontaliera che si chiama "Occitania", subandone, rispetto alle confinanti, una minima influenza di questa antica cultura, che si manifesta, ad esempio, attraverso una significativa traccia del parlato provenzale e nelle lievi sfumature dei dialetti locali. La presenza dei monaci certosini ha invece caratterizzato, in tutte le componenti, lo sviluppo e la vita dei suoi abitanti, ma anche pesanti dispute e ostilità verso il Monastero, dovute alle difficoltà interpretative della donazione che inesorabilmente ha originato i deboli equilibri nel governo dei rapporti per l'utilizzo delle acque, dei boschi e dei pascoli. Queste poderose contese, non hanno offuscato l'importanza della presenza dei monaci nella crescita collettiva della comunità valliva, dove si riconoscono le tracce della loro presenza nelle strutture architettoniche, negli affreschi, nelle tecniche artigianali e agro-silvo-pastorali, su tutto il territorio comunale. Con l'avvento di Napoleone, che soppresse gli ordini religiosi e ne confiscò i beni, la millenaria storia della Certosa di Chiusa di Pesio si interruppe compiendo un altro percorso. Da allora le strutture hanno avuto diverse destinazioni.

L'Ecomuseo, istituito dalla Regione Piemonte nell'anno 2007, è gestito direttamente dal Comune di Chiusa di Pesio. Tra le attività che ha svolto e continua a svolgere vi è quella di far riscoprire, valorizzare, reinterpretare la propria storia, le proprie tradizioni attraverso l'apporto diretto della comunità e degli individui che la compongono per riscoprire e rafforzare riferimenti comuni, per definire occasioni di valorizzazione e di sviluppo partecipati ed integrati.

Proprio per sostenere le cellule e quanti vogliono condividere le finalità dell'Ecomuseo, si sono portate avanti diverse attività tra le quali: la creazione di un'identità propria dell'Ecomuseo, con logo identificativo, realizzazione della mascotte dell'Ecomuseo denominata EcoCip, produzione di tavole dimostrative dell'Ecomuseo, gadget e cartoline, stampa di dépliant sulla collina del Mombrisone, sulla Torre delle Combe e sulla Storia locale "Santi e Briganti"; si sono organizzate manifestazioni,

serate ed incontri a tema, concorsi fotografici; sono stati prodotti pannelli informativi e studiati percorsi dedicati (Percorso Devozionale, Percorso la Forza dell'Acqua, Percorso degli Affreschi, Percorso della Resistenza, Percorso Aquarte) con cartine degli itinerari e pannelli illustrativi, oltre a interventi come la posa di QR Code sulle paline segnaletiche del percorso devozionale per visita virtuale dell'interno degli edifici religiosi

Il Comune ha individuato la sede dell'Ecomuseo nell'ex canonica della Chiesa seicentesca di San Lorenzo sita nella Borgata della Fiolera. Nelle immediate vicinanze della sede ha altresì recuperato una piazza che viene utilizzata per manifestazioni e, recentemente, vista la felice struttura urbanistica, impiegata anche per spettacoli all'aperto.

Nel 2023 ricorrono gli "850 di fondazione della Certosa di Pesio": l'Ecomuseo è stato parte del comitato promotore e ha collaborato alle attività divulgative dell'evento e in particolare alla realizzazione di una pubblicazione di un libro di fotografie, in bianco e nero, realizzato dal maestro chiusano Michele Pellegrino, uno tra i più importanti maestri di fotografia italiani, all'allestimento della relativa mostra e alla presentazione del lavoro.

L'ecomuseo ci conduce in un viaggio nella storia e tradizione che parte da prima dell'insediamento della Certosa fino ai giorni nostri. A tal fine, vale trovare un po' di tempo, per una visita al complesso museale "Cav. Giuseppe Avena", cellula ecomuseale, dove possiamo conoscere e vedere testimoniati, vari periodi storici che ha vissuto la valle:

- Sezione archeologica con l'esposizione dei bronzi ritrovati sul monte Cavanero (dall'anno 1000 al 800 A.C.)
- Sezione dei Vetri e Cristalli (1700 – 1800)
- Sezione delle Ceramiche (1800 – 1980)
- Sezione dedicata alla Resistenza (1943 – 1945).

Non va dimenticato che il territorio su cui insiste l'Ecomuseo ricade in parte nell'area dell'Ente parco del Marguareis che è partner del progetto ecomuseale. L'area protetta, oltre ad avere notevoli pregi ambientali, presenta delle unicità botaniche e faunistiche. Negli ultimi decenni ha fatto ritorno il lupo, presenza che sicuramente aveva incrociato il proprio destino con gli abitanti della Certosa e della Chiusa. Nel territorio del parco sono presenti molti percorsi segnalati. Tra tutti va ricordata la cosiddetta Via del Duca che, attraverso l'omonimo passo, collega il Pian delle Gorre all'Alta Via del Sale "Limone Monesi" che volendo conduce fino al mare.

Ecomuseo della Resistenza "Il Codirosso"

Come affermato dall'Istituto Storico della Resistenza e della Società Contemporanea in Provincia di Cuneo, «andare per i sentieri della valle Varaita, percorrerne le strade, attraversarne le cittadine, i paesi, le borgate più piccole, i santuari e gli eremi disseminati sul territorio, vuol dire ripercorrere i tragitti che nei venti mesi della guerra di liberazione furono teatro di molteplici storie di violenze, ma anche di coraggio, solidarietà e pietà». Il tema dei sentieri montani acquisisce infatti, per la comunità Rossanese e della Val Varaita, un significato particolarmente importante e profondo: sono percorsi ricchi di memoria, storia, resistenza. Testimoni e ambientazioni di molti dei racconti legati alle vicissitudini dei giovani ribelli partigiani e delle battaglie che hanno contribuito a cambiare le sorti del nostro paese.

Rossana e le sue frazioni, in posizione strategica tra le valli del Maira e del Varaita, hanno costituito una postazione di guerriglia estremamente favorevole per i gruppi di ribelli formati in seguito all'armistizio dell'8 settembre 1943. Le prime bande partigiane, costituite da militari sbandati appartenenti alla Guardia alla Frontiera e alla IV Armata Alpina proveniente dalla regione francese di frontiera, si radunarono in Val Varaita già a partire dai giorni successivi all'armistizio di Cassibile. Ad avere un ruolo particolarmente rilevante e strategico nella Lotta di Liberazione Partigiana, fu Lemma, piccola località in frazione di Rossana: collegata con Venasca e con Busca tramite un

variegato sistema di percorsi e itinerari, si trovava a poca distanza dalla strada militare, la quale consentiva un rapido accesso ai valichi verso la media Val Maira. Oltre a questa ricchezza di collegamenti – e quindi anche di possibilità di spostamento, incontri e fuga – Lemma costituì una base preziosa per i rifornimenti e gli incontri di coordinamento delle formazioni partigiane e per il rapporto che esse poterono costruire con la gente che vi viveva: un cippo eretto dai partigiani nel 1988 in omaggio alla popolazione della valle testimonia, ancora oggi, la generosa e concreta collaborazione che essa prestò alla stessa lotta durante i venti mesi della Resistenza. Proprio con questa motivazione, nel 2012 è stata conferita al Comune di Rossana la Medaglia di bronzo al Merito Civile: «La cittadina del cuneese, durante l'inverno del 1944 si prodigò con generosa solidarietà nell'assistere e soccorrere un gruppo di partigiani della 181^a Brigata Garibaldi. La popolazione, nonostante il paese venisse per rappresaglia incendiato, sopportò con coraggio e alto senso di fratellanza le angherie nazifasciste, rendendo salva la vita a quei partigiani che in quel territorio avevano trovato rifugio. Chiaro esempio di spirito di sacrificio ed elette virtù civiche».

L'importanza storica e culturale della lotta partigiana consumatasi a Rossana, fortemente connessa con la vita cittadina locale e del territorio valligiano, costituiscono le radici da cui ha preso vita l'Ecomuseo della Resistenza "Il Codirosso", nato a Borgata Grossa di Lemma nel 2002 su iniziativa di Riccardo Assom, artista, scrittore, storico e tra le voci più autorevoli e autentiche dell'Antifascismo in provincia di Cuneo, e ancora oggi attivo strumento di promozione e valorizzazione della storia resistenziale del territorio.

Il Codirosso conserva un ricchissimo patrimonio materiale, costituito da centinaia di reperti e cimeli partigiani (documenti, fotografie, abiti, divise, armi, medaglie, onorificenze, oggetti di vita quotidiana etc.) a cui si aggiunge un altrettanto ricco patrimonio immateriale, che si esprime nella memoria collettiva dei rossanesi e valligiani e nella storia stessa del territorio, sede di violenze, eccidi, rappresaglie, rastrellamenti nazifascisti ma anche di ribellione, solidarietà e resilienza. L'intenzione condivisa è quella di fornire alla comunità uno strumento per riconoscere, valorizzare e preservare il patrimonio culturale diffuso sul territorio; essere luogo di memoria ma altresì fucina di idee, centro di produzione, di esperienza culturale dinamica e condivisa.

A partire dal 2020, la sede operativa e le collezioni museali trovano una nuova collocazione: lo storico Palazzo Garro sito a Rossana, concesso ad uso gratuito dal Comune, che patrocina l'Ecomuseo. La nuova sede, più facilmente accessibile e ampia (sette sale distribuite su tre piani) ha permesso la pianificazione di un progetto museale più esteso ed articolato che comprende, oltre alle sale di esposizione permanente, anche spazi adibiti a polo culturale per l'organizzazione di incontri, conferenze, workshop, corsi etc., una Biblioteca tematica intitolata a 'Riccardo Assom' con relativa sala consultazione/studio e un'ampia sala sita all'ultimo piano dedicata ad eventi e mostre temporanee.

Le attività ecomuseali continuano a mantenere però anche il loro carattere diffuso. Diverse le iniziative svolte proprio sui sentieri montani e boschivi del paese, tra i principali dell'ultimo anno "Sentieri percorsi – laboratorio partecipativo di serigrafia in borgata", le escursioni alla 'grotta partigiana', rifugio di alcuni giovani partigiani nell'inverno del '43 e le proposte per le scuole lungo i percorsi tracciati al Castello di Rossana e al Sentiero partigiano di Lemma. Inoltre, grazie al recente progetto "Nell'abbraccio", realizzato in collaborazione con Fondazione Piemonte dal Vivo e la Rete Ecomusei del Piemonte, sui percorsi escursionistici di Rossana saranno diffusi tramite QR Code dei contenuti multimediali legati agli avvenimenti storici della resistenza vissuti dal paese nell'estate del 1944. Una nuova modalità di diffusione di contenuti che permetterà agli escursionisti di passaggio sui sentieri rossanesi di unire la bellezza del paesaggio alla storia dei suoi luoghi.

Il palinsesto degli eventi e delle attività è arricchito ogni anno da nuove proposte che si aggiungono alle ormai consolidate iniziative ed appuntamenti di festa e commemorazione (l'annuale festa partigiana, la seconda domenica di giugno, la festa celebrativa del 25 aprile e la commemorazione dell'incendio di Rossana del 12 luglio '44).

Animatore culturale e comunitario, l'Ecomuseo della Resistenza "Il Codirosso" si propone quindi di promuovere e far conoscere il territorio Rossanese e della Val Variata attraverso le storie di resistenza

che lo hanno caratterizzato, ripercorrendo i sentieri valligiani e seguendo le tracce di coloro che li hanno camminati.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

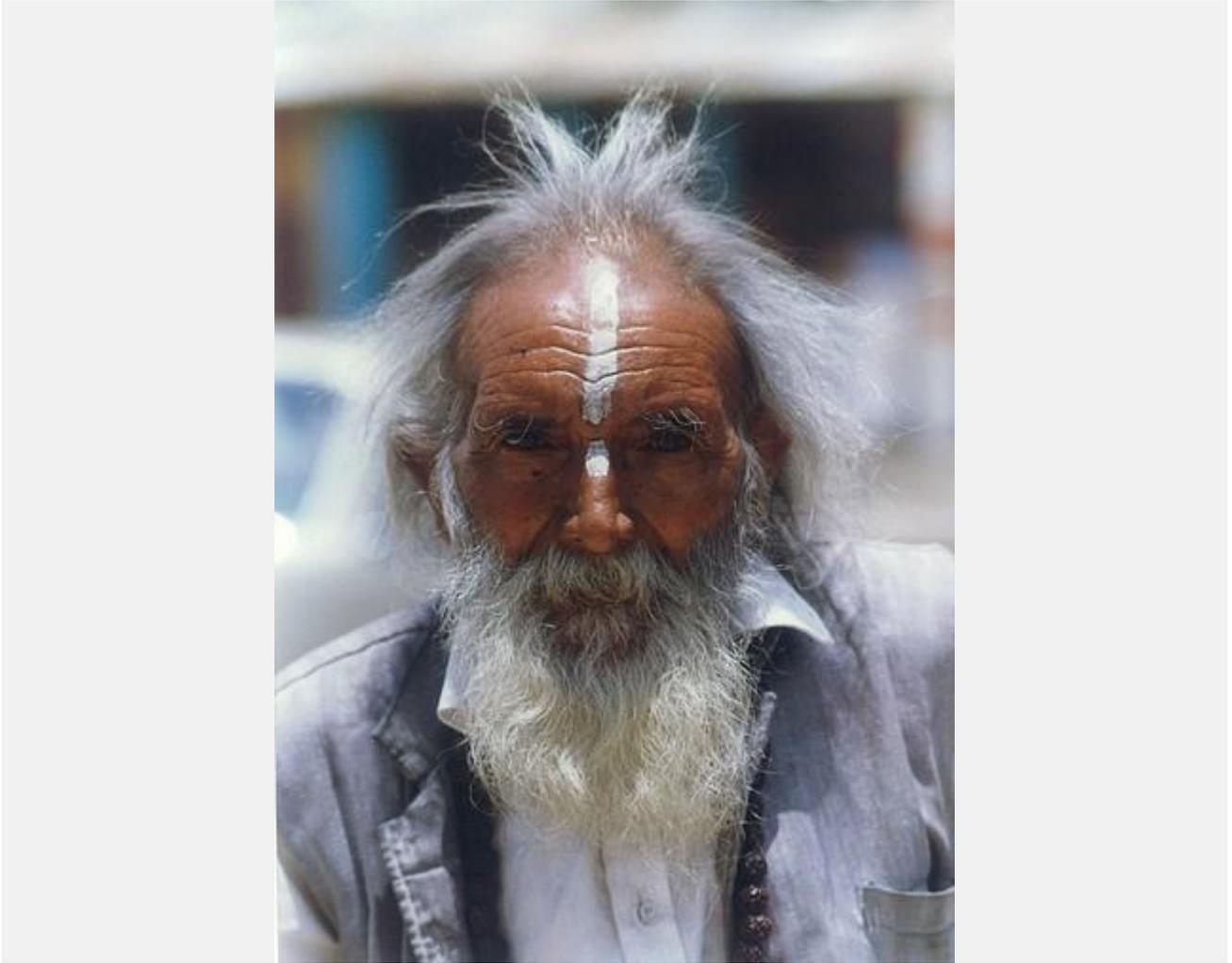
Marco Audisio, coordinatore dell'Ecomuseo dei Certosini nella Valle Pesio (CN), fin dal 2003 si è occupato della creazione e di seguire gli eventi della struttura ecomuseale, in tutti i suoi vari aspetti. Appassionato di arte e natura, nel Comune di Chiusa di Pesio, svolge attualmente il ruolo di Responsabile del Servizio Lavori Pubblici.

Alessandro Barabino, Coordinatore Tecnico Scientifico dell'Ecomuseo del Marmo di Frabosa Soprana (CN), di origine genovese, è accompagnatore naturalistico e cicloturistico, e svolge la sua professione favorendo la promozione del territorio transfrontaliero compreso tra Piemonte, Liguria e Francia.

Tamara Garino, coordinatrice tecnico-scientifica dell'Ecomuseo della Resistenza "Il Codirosso" (CN), dal 2020 entra a far parte dell'omonima Associazione e segue il riallestimento del museo presso la nuova sede e la riorganizzazione gestionale e progettuale dell'Ecomuseo.

Olga Scarsi, operatrice ecomuseale dal 2007, appassionata di natura, antropologia e tradizioni popolari locali, si occupa di promozione, eventi ed ufficio stampa per l'Ecomuseo delle Rocche del Roero (CN).

“Geo Bruschi” e il suo museo. Tra racconto e rappresentazione



Nepal (ph. Geo Bruschi)

CIP

di *Viviana Massai*

Collezionatore di esperienze

In una ricerca da me effettuata ho incontrato la figura di un viaggiatore appassionato, fotografo amatoriale e grande curioso: Eugenio Bruschi, detto “Geo”, un collezionatore delle esperienze che ha condotto nei numerosi viaggi intorno al mondo. Non era mosso da volontà scientifica, solo da grande curiosità e passione per la conoscenza, soprattutto spirituale. Il collezionatore è assimilato spesso al raccoglitore di oggetti di ogni dove; l’accaparramento è la sua nota descrittiva, l’interesse per qualsiasi cosa esista è rilevante. Geo Bruschi era, però, attirato dal fare fotografie, dal fermare persone e atti in questo occhio metallico. Una fotografia non scientifica. Questo era lo strumento per esprimere il suo desiderio di sapere e conoscere. Geo voleva, attraverso le sue opere e la trasmissione di queste ai suoi amici, conoscenti e persone in generale, rendere la nostra cultura un po’ più aperta alle novità. E torniamo, come in un cerchio, al senso del viaggiare. Viaggio non solo spirituale, ma peregrinazione alla ricerca di sé stessi in relazione con l’altro:

«Se il viaggiatore entra nel luogo nella maniera giusta egli è una fonte di potenza, di bene, di rispetto, salute e accrescimento dell'essere sociale. Se entra in maniera impropria è un inquinatore, un pericolo, una fonte di contagio che scompiglia un ordine sacro di differenziazioni che si materializzano in mura, partizioni, corridoi» (LEED, 1992: 115).

Racconto di sé, memoria e trasmissione generazionale

La memoria e la trasmissione generazionale non sono scindibili dal rapporto che egli aveva con il mondo altro. Il Museo Geo Centro Studi, nato dalla sua volontà di lasciare il proprio patrimonio fotografico al Comune di Pontassieve, ha visto in questi anni il configurarsi di mostre fotografiche ed altre esposizioni che hanno aiutato la memoria degli anziani a ricordare e a mantenere viva la traccia di alcune pratiche in via di scomparsa, coadiuvando la trasmissione generazionale. Queste si trovano legate ad una caratteristica di Eugenio Bruschi: il racconto di sé.

Traspare l'esigenza di Geo di raccontare. A volte può essere la spiegazione ai bambini all'interno del museo; a volte può essere il racconto di aneddoti durante una cena amichevole tra amici. *Leitmotiv* è il racconto. Narrazione di sé, ma, soprattutto, esposizione dei suoi viaggi. Il racconto è legato alle sue esperienze di viaggio, ai suoi percorsi. Come ogni persona parlerà, ovviamente, anche di altro, secondo però più livelli: con la moglie si faranno certi discorsi, con gli amici altri; ma con tutti, a ogni livello, con ogni persona, che sia bambino o conoscente, si parla del viaggio. In questo modo si trasmette, anzi, si trasporta la conoscenza da un Paese ad un altro, da una persona ad un'altra. Racconto che è rappresentazione (il palco della vita) e che può trovare il proprio canale comunicativo non solo nella voce, ma anche nella fotografia o nella messa in mostra e funzionalità di un museo.

«Écrire crée des lieux; écrire la vie crée des lieux dans lesquels s'inscrivent les mondes vécus. Écrire est une manière de s'exposer à la lumière, lumière dans laquelle les regards se croisent. Écrire crée des formes du temps et de la langue. Écrire sur soi-même signifie se mettre en danger, se donner aux regards jaloux, au vol magique, mais signifie aussi se fier à autrui et en rencontrer la mémoire» (CLEMENTE, 2003: 203).

Alcuni antropologi si sono trovati nella situazione di rispondere loro stessi alle domande degli indigeni riguardo alle usanze del proprio popolo. Molto sintomatico il *report* riportato da Aime sugli anziani Tangba che si meravigliano del fatto che in Europa vengono utilizzati gli ospizi per le persone anziane (AIME, 2013: 97-98). Chissà, quindi, quante volte gli stessi indigeni avranno chiesto a Geo di raccontare qualcosa del mondo dal quale proveniva.

Eugenio Bruschi fa da tramite e mette in relazione più mondi, più significati. Facendo questo riattiva la memoria degli anziani e tramanda ai giovani, che a loro volta trasmettono e innovano. Non è un meccanismo da sottovalutare. Gli anziani hanno modo, di poter riportare alla mente cose del loro passato, far rivivere aspetti che avevano dimenticato. In questo modo, rinnovando il passato, sono in grado di trasmetterlo.

I giochi della memoria che invecchia non sono stati aiutati dai tumultuosi processi di industrializzazione: tanti mestieri si stanno perdendo, è un dato di fatto; ma con essi vanno perse tante conoscenze tecniche legate a quei mestieri. Siamo troppo abituati ai supermercati e a vedere le cose già fatte, perdendo il valore di produrle e con esso la consapevolezza del prezzo costato per costruirlo. Fare un oggetto è mettere e trasmettergli anche una parte di sé stessi. L'atto del fare è anche un atto di comunicare. Si mettono in relazione le cose con le persone, e le persone tra loro per mezzo delle cose. Vengono quindi riacquisite tante memorie connesse a quei determinati oggetti.

Ma riacquisizione della memoria e racconto di sé non varrebbero molto senza trasmissione generazionale. Senza passaggio tra una persona e l'altra, tra una generazione e l'altra, tutto sarebbe sterile e vano. Anche il senso della comunità si sta consumando. La comunità è fatta da più generazioni che si relazionano tra loro, mettendo a disposizione le loro conoscenze. Possono essere sia rimandi ad una tradizione, sia innovazioni e cambiamenti di essa. Selezioni della storia

mnemonica oppure passaggio di ricorrenze. Fatto sta, che senza dialogo e confronto a più piani non può esistere comunità.

Geo Bruschi, attraverso il grande lavoro del museo, dà modo che questo dialogo si allarghi ad altri mondi e, attraverso esperienze tratte dal territorio, fa sì che possano essere messe a confronto più realtà.

Educazione, territorio e volontariato

In conclusione, il più grande valore che il museo può avere per i bambini, indipendentemente dal suo contenuto è quello di stimolare e, ciò che più conta, affascinare l'immaginazione; risvegliare la curiosità in modo tale da spingerli a penetrare sempre più a fondo il senso degli oggetti esposti; fornire l'occasione di ammirare, ciascuno con i suoi tempi e i suoi ritmi, cose che vanno oltre la loro portata; e, soprattutto, comunicare un senso di venerazione per le meraviglie del mondo. Perché, in un mondo che non fosse pieno di meraviglia, non varrebbe davvero la pena di crescere e abitare (BETTELHEIM, 1999: 50).

La scuola è un aspetto interessante di utilizzazione di questo museo. È emerso più volte l'interesse da parte di tutti gli attori coinvolti di inserirlo in attività laboratoriali destinate a bambini, veri agenti connettori del territorio. Il rapporto con la scuola si basa sulle storie, sulla loro rappresentazione e sulla trasmissione. Narrazioni che sono tramandate con la parola, ma anche con la fotografia e con gli oggetti. Oggetti, che in molti laboratori, possono essere toccati.

«[È] molto più immediato se possono anche toccarle con mano, come anche farsi trascinare dal linguaggio universale dei tamburi cubani, quando maestri cubani insegnano a suonarli a persone non vedenti, all'interno dei laboratori di Echo Art nel Museo delle Musiche dei Popoli, che ha al Castello uno spazio destinato alle musiche e alla didattica» (DE PALMA, 2004: 629).

Ancora: «J'ai toujours détesté les vitrines, ces ridicules boîtes de verre contenant des objets à regarder que l'on ne peut toucher» (GALLINI, in FABRE, 1996: 321-333). Il museo è presente fra le competenze da sfruttare nel PTOF dell'Istituto Comprensivo di Pontassieve. Questo sta a significare che può essere scelto come percorso all'interno di una formazione autorizzata, specifica e dettagliata. Non è una opzione data alla libera iniziativa dei volenterosi, ma istituzionalizzata.

In definitiva, sono esatte, per questo museo, le parole di Pietro Clemente: «quel "coso" è un'istituzione culturale capace di iniziativa e di svolgere un ruolo socialmente formativo, di educare la sensibilità, la conoscenza, di salvare il futuro del passato e il futuro del futuro» (CLEMENTE, 2013: 157).

«Troppo spesso i musei odierni cercano di trasmettere ai bambini un tipo di conoscenza dalla quale non nascerà alcun senso di meraviglia. Al contrario, io sono convinto che la miglior cosa che possiamo fare per i nostri figli è instillare in loro questo senso di venerazione e di meraviglia, dal quale soltanto si genera una conoscenza dotata di senso. Questo tipo di conoscenza arricchisce realmente la nostra vita, perché ci consente di trascendere i limiti del quotidiano: e questa è un'esperienza di cui abbiamo assoluto bisogno, se vogliamo realizzare appieno la nostra umanità. Non è la curiosità la sorgente del desiderio di apprendere e di conoscere; anzi, di solito la curiosità è presto soddisfatta. È la meraviglia, a mio avviso, che ci spinge verso una sempre più profonda penetrazione dei misteri dell'universo e verso un autentico apprezzamento delle conquiste dell'umanità» (BETTELHEIM, 1999: 48).

Il significato degli oggetti

«[S]ans doute le monde, avec ses différentes contrées, était-il mis en scène dans la petite vitrine. Et nous en étions exclus, condamnés à le contempler à travers de parois de verre» (GALLINI, 1996: 322). Questo è vero per molti musei che ho visitato. Gli oggetti vengono esposti all'interno delle teche, senza nessuna storia che li contestualizzi veramente. Quello che si può leggere sulle bacheche,

a volte affisse, che ne delineano la vicenda, non sono adeguate contestualizzazione. La loro narrazione fatta di date è necessaria in un libro di storia, mentre è assente il racconto della vita degli oggetti. La loro contestualizzazione è il loro calarsi in un racconto fatto di persone e delle loro relazioni con gli oggetti. Una macchia su un tappeto, un filo ordito male, una tazzina rotta.

Nel Museo Geo si è cercato di avvicinarsi a questo ordine di esposizione. È vero che si sono posti gli oggetti decontestualizzati affissi alle pareti e nelle vetrine, ma tramite le foto e, soprattutto, per mezzo del racconto, si è cercato di ricostruire la loro storia di vita, di metterli in relazione con i popoli a cui appartenevano. Ci si è sforzati di tenere viva questa relazione.

Le parole di Pietro Clemente possono essere lette in questo senso, come «storia di vita dal punto di vista dell'oggetto stesso» (CLEMENTE, ROSSI., 1999: 153): questo dargli la parola può essere fornita solo prestandogli la voce per i loro racconti. Si trovano ad essere strappati e lontani dalla loro casa usuale, ma possono ancora tener vivo il loro significato, dato dal riferire la loro presenza sulla scena del mondo.

«Se non ci ha mai riempiti di sacro timore il pensiero che noi tutti siamo parte di una catena infinita di generazioni che hanno tratto origine da un dio o da un animale totemico, se il nostro posto in quella catena non è fonte per noi di inesauribile meraviglia, se non facciamo risalire a questo il nostro posto nel mondo e nella società, se la procreazione non è più un miracolo, allora non potremo comprendere che cosa dicono gli oggetti esposti alla Smithsonian Institution, e il fatto di vederli con i nostri occhi non servirà a molto» (BETTELHEIM, 1999: 49).

Gli oggetti non sono i grandi protagonisti, ma trovano il loro spazio. Spazio risemantizzato all'interno del museo dove a volte riaffiora il loro precedente significato in relazione alle contestualizzazioni, ai racconti. Storie di vita degli oggetti. Beni che hanno un loro forte senso per le popolazioni di appartenenza. La natura di questa relazione va tenuta presente. Emmanuel Kasarhérou racconta che gli anziani appartenenti alla sua tribù di origine Misikoéo erano contrari al rientro di una testa di moneta donata a Maurice Leenhardt, poi conservata al Musée de Neuchâtel e considerata durante l'allestimento della mostra *De jade et de nacre*, nel 1990 (KASARHÉROU, 2015: 210-213). Questa testimonianza ci aiuta a capire come non devono essere date per scontate le cose, ma deve essere sempre tenuta presente la situazione nella quale un oggetto viene scambiato. I legami non devono essere spezzati¹¹. Bisogna tener fede alla parola data perché non possiamo sapere perché è stata data. Queste le parole di un anziano appartenente ai Misikoéo. Ambasciatori di quel mondo in quanto sono tramite di passaggio per raccontare le loro storie, insieme ai racconti e alla fotografia.

La fotografia di Geo

La fotografia è il mezzo di espressione scelto da Geo per esporre il proprio pensiero. Inizialmente lasciava la capacità di espressione esclusivamente alla parola e al suo desiderio di raccontare; ha iniziato, poi, a manifestare le proprie riflessioni attraverso questo mezzo e a renderlo sempre più suo, un prolungamento del suo occhio e della sua memoria. Infatti, si tratta di rendere note le sue ispirazioni e le sue idee, in quanto rappresentano il modo attraverso il quale comunicava. Scarni sono gli appunti di viaggio che teneva, ma ricordava di ogni fotografia gli aneddoti e le occasioni e le motivazioni per cui l'aveva scattata.

Amava sicuramente la ritrattistica: donne, bambini, adulti vengono ripresi senza alcuna remora e si dimostrano ben tranquilli di posare. Sorridono il più delle volte. Questo perché non si ha l'impressione che venga realizzata una posa fotografica. I volti di queste persone non sono imbalsamati, riescono comunque ad esprimere il loro sentimento. Soprattutto, non hanno paura: si sentono a loro agio. Non sono turbati o costernati. La foto in posa può sembrare innaturale agli occhi dei più, ma traspare, invece, naturalezza. I bambini sono genuini. Spesso, le persone (compresi i bambini) sono riprese mentre svolgono attività quotidiane. Sono inserite, quindi, nel loro contesto. Vengono fermati dallo scatto fotografico, anche, atti cerimoniali o figure di spiritualità.

In queste fotografie trasuda un messaggio di ricerca interiore che va oltre la purezza della conoscenza. Lo sguardo è fermo e sicuro nei suoi soggetti, ma anche la sua mano è ferma, come ad indicare assenza di esitazione. Non sussiste in Eugenio il timore della conoscenza profonda, degli esseri umani, degli animali e, anche, dei paesaggi.

Le sue fotografie sono però abbinatale alle sue parole, ai suoi racconti che le contestualizzano e ne fanno rivivere una storia. Storia di quelle persone, delle esperienze intensamente vissute, e presentificate grazie ai suoi racconti e ai suoi scatti.

La fotografia di Bruschi è per certi aspetti, anche un fare antropologia. È indubbio che i suoi scatti rappresentino una fase importante della propria mnemotecnica sulle esperienze. La fotografia in sé, però, può essere usata anche come modo per conoscere il mondo 'altro'. Se non facciamo caso al valore espressivo e simbolico dei suoi scatti, sono essi comunque interessanti perché ci aiutano a fermare e ad analizzare posture, gesti e abitudini delle persone. Sono state fotografate feste, rituali, atti della vita quotidiana dei quali possiamo osservare prossemiche che non possono essere espresse dalla parola. Nella vita di Eugenio Bruschi la parola e il corpo sono inscindibili. Nelle sue mostre, quanto nella sua vita privata, la funzione dell'una è imprescindibile dalla funzionalità dell'altro: si completano a vicenda nell'esigenza di Geo di trasmettere e tramandare agli altri la sua esperienza.

Il Museo Geo Centro Studi come rappresentazione

Come ogni percorso è segnato da un cambiamento, così il museo è l'ultimo passo di un cammino che ha visto Eugenio Bruschi progredire ogni giorno di più nella sua vita, con il proposito, tipico dell'invecchiare, di affidare la propria memoria. Il museo è una sua rappresentazione che unisce la propria voglia di comunicare, sia attraverso le parole, sia con le fotografie e gli oggetti. Sempre tutto accompagnato dai suoi racconti. Il museo è infatti la costruzione della sua storia di vita, il modo in cui raccontare sé stesso, la sua serie di ricordi e perpetuare la propria memoria.

Abbiamo visto come l'ambiente museale sia inserito nel contesto territoriale in molti modi: come la sua presenza sia un attrattore di molti punti di vista. Esso, però, è anche una rappresentazione, e quindi "significa". Eugenio Bruschi ha partecipato ai lavori di ristrutturazione: avendo potuto constatare il carattere forte e determinato, è molto difficile ritenere che non abbia deciso niente riguardo alla preparazione degli ambienti, alla disposizione degli oggetti e delle fotografie. Essendo una persona che amava raccontare con le parole, che amava raccontare con le fotografie, non poteva che considerare lo spazio museale una sua autobiografica espressione. Non mero contenitore, spazio effimero, ma spazio significativo. Deve far riflettere il fatto che all'interno del museo aveva posto una fotografia della moglie defunta prematuramente: perché? Perché legare un luogo ad uno spazio affettivo se esso non è, in qualche modo, rappresentazione anche di qualcosa di affettivo?

È da tenere presente che tutte le fotografie e gli oggetti radunati con cura in questi lunghi anni, sono stati raccolti per pura passione. Non era il suo lavoro. Non era un fotografo o un reporter professionista in cerca di uno scoop. Il suo lavoro era un altro. Quelle sono, invece, tutte espressioni della sua passione. Modi di esprimere sé stessi. Ci sono persone che si staccano dal loro lavoro andando a pescare, scrivendo poesie, facendo una partita a tennis, leggendo o scrivendo. Lui viaggiava, faceva filmati e fotografie e poi raccontava le proprie esperienze. Invecchiando, vedendo perdersi nel tempo che passa i propri ricordi, sente l'esigenza di trasmettere. Crea il museo per raccontare ad un pubblico più vasto.

Si scrivono memorie diaristiche, come quelle presenti a Pieve Santo Stefano. Ma se la scrittura non è il proprio modo espressivo, si possono trasmettere scritte attraverso le fotografie; in fondo, fotografia vuole dire "scrivere con la luce". Oppure, si possono reperire oggetti, cercando di mantenere il loro significato raccontandolo. Si può anche costruire un museo. Il rischio di ogni memoria tramandata è quella della sua modificazione nel tempo. Ma questo è il modo in cui viaggiano incessantemente le culture.

Il museo è la storia delle esperienze di Geo. Come ogni storia che i nonni raccontano ai bambini, viene inserita all'interno di una comunità e in questa maniera raccolta, modificata se necessario,

tramandata, raccontata. Il Comune di Pontassieve ha portato avanti questa operazione culturale, utilizzando questo museo all'interno del territorio, che è fatto dai membri di più collettività.

«La culture ne se montre pas comme une hypostase mais comme faite par les individus, par les groupes familiaux ou sociaux, avec toute sa variété interne» (CLEMENTE, 2003: 207).

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] «Al contrario hanno preferito reinterpretarli come oggetti ambasciatori della cultura kanak nel mondo che, come i doni maussiani, viaggiando creano e cementano i legami. Li hanno così ripensati come testimoni di un passato fatto non solo di sopraffazione e incomprensioni ma anche di scambi e connessioni» in ARIA M., PAINI A., “Oltre le politiche dell'identità e della *repatriation*. Gli «oggetti ambasciatori» per i Kanak della Nuova Caledonia”, in «Parolechiave», fascicolo 1, gennaio-giugno 2013, Rivistaweb, Il Mulino: 118.

Riferimenti bibliografici

AIME M., *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

ARIA M., PAINI A., “Oltre le politiche dell'identità e della *repatriation*. Gli «oggetti ambasciatori» per i Kanak della Nuova Caledonia”, in «Parolechiave», fascicolo 1, gennaio-giugno 2013, Rivistaweb, Il Mulino.

BETTELHEIM B., “I bambini e i musei” in «La ricerca Folklorica», n. 39 Antropologia museale, 1999.

CLEMENTE P., “Un fiore di pirite. Introduzione ai nostri oggetti d'affezione” in CLEMENTE P., ROSSI E., *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Carocci editore, Roma 1999.

CLEMENTE P., “«L'écriture de la vie» ou l'autobiographie dans sa valeur anthropologique et historique” in *Clinique méditerranéennes*, n. 67, 2003.

CLEMENTE P., “Antropologi tra museo e patrimonio” in «Annuario di Antropologia – Il patrimonio culturale», n.7, Meltemi, Roma, 2013.

GALLINI C., “Exotisme de masse”, in FABRE D., *L'Europe entre culture et nations*, Édition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1996.

DE PALMA M.C., “Bisogna bruciare i musei di etnografia?”, in «Economia della cultura», fascicolo 4, dicembre 2004, Rivistaweb Il Mulino.

KASARHÉROU E., “Un caso di patrimonializzazione condivisa: gli oggetti ambasciatori della cultura Kanak”, in *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, Pacini Editore, Pisa, 2015.

LEED E.J., *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Il Mulino, Bologna, 1992.

Viviana Massai, come specializzanda alla Scuola di Specializzazione in Beni demoetnoantropologici dell'Università degli Studi di Perugia, collabora al progetto di ricerca “Tutela e salvaguardia dei saperi e pratiche tradizionali di testimoni viventi a rischio di scomparsa” attuato dall'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale del Ministero della Cultura insieme alla stessa SIBDEA; già laureata magistrale presso l'Università degli Studi di Firenze in Studi geografici e antropologici con una tesi sul Museo Geo Centro Studi, vi ha curato due interventi progettuali.

Ripercorrendo la Corsica



Pria, Chant Des Pieress (ph. Elsa Molinard)

CIP

di *Corradino Seddaiu* [*]

Architectes-designer-artisan, PRÌA travaille pour la construction d'une architecture simple, ancrée et pérenne. De la matière à l'ingéniosité collective, leurs projets s'inspirent des savoir-faire traditionnels fondés sur l'utilisation rationnelle des ressources du site afin de développer des réponses constructives responsables. Antoine, Elsa et Giacomo opèrent entre les Alpes-Maritimes, la Corse, la Ligurie et le Dodécanèse. Dans leur atelier, ils conçoivent l'architecture comme un élément du paysage qui contribue à sa continuité. Leur pratique interroge ainsi le territoire par l'expérimentation in-situ et la rencontre des disciplines qui œuvrent à sa transmission et à son devenir.

Guidée par la toponymie et les traces d'anciennes collectes d'argile à petite échelle insulaire, Elsa découvre l'ancienne carrière de Peri dans le cadre de la résidence artistique Fabbrica Design. Son expérience du lieu et une recherche sur les émaux de céramique à partir de l'argile du site donne corps à une réflexion continue au sein de Prìà, autour de la préservation et valorisation des paysages naturels aux géologies particulières. Par l'approche de la matière, le paysage peut être révélé à travers ses aspects les plus subtils. Ainsi, en partant d'une certaine force ou fragilité du paysage, un objet ou une architecture peut être conçue comme une extension de ce dernier.

Les nourritures terrestres

En examinant de près les détails qui composent les horizons internes d'un paysage, nous comprenons que nous sommes entourés de processus naturels en constante évolution où toute forme de vie dépend du milieu environnant avec lequel nous interagissons. Le paysage change lentement au fil du temps, et l'érosion des pierres est un phénomène crucial pour nourrir le sol. Chaque élément d'un milieu participe à la transformation continue du paysage, en se dégradant et en étant absorbé pour former un autre corps. La circulation de l'eau sur un relief entraîne les minéraux des roches à se dissoudre et se recomposer pour devenir argile et nourrir les substrats nécessaires aux plantes, aux animaux et aux humains. Ainsi, chaque espèce absorbe les mêmes minéraux qui composent le sol, toutefois en

proportions variées selon leurs besoins et leurs structures. Lorsque la végétation brûle et retourne à la terre, on parle de minéralisation du sol, car ses cendres font désormais partie du règne minéral et enrichissent à nouveau la terre.

Les relations minérales d'un corps à un autre posent la question de notre alimentation dans ce cycle, et nous ramènent à la source d'une culture culinaire profondément enracinée dans ses territoires. Comment pouvons-nous sortir de la vision mécaniste de notre corps pour retrouver notre place dans l'environnement en utilisant le rituel de l'alimentation comme un moyen de le faire? Comment pouvons-nous redécouvrir la nourriture comme un soin? Où pouvons-nous trouver d'autres formes d'alimentation qui nourrissent, et guérissent à la fois?

“Les nourritures terrestres” les synergies minérales présentes dans certains milieux naturels de l'île en utilisant la pratique des émaux de céramique. Les émaux sont créés à partir d'argile et de cendres végétales collectées sur place, qui sont ensuite soumises à haute température pour fusionner les minéraux qu'elles contiennent et former l'émail sur la surface d'un grès.

Le projet consiste en une série de contenants en céramique, qui reflètent les nuances et les textures de fragments de paysages familiers. Ces objets sont conçus pour capturer la composition des substrats naturels, qui sont le témoin de l'altération lente du paysage géologique et souvent difficiles à observer à l'œil nu. Avec cette série d'objets simples, nous souhaitons évoquer ou inviter à reconnaître la vitalité des paysages dans lesquels nous vivons en éveillant nos sens.

Certains des contenants sont conçus pour être utilisés pour la cuisson sur le feu. Ils sont inspirés du *fucone* – foyer traditionnel de l'île – qui a été transformé pour permettre de superposer les contenants les uns sur les autres, avec de la fumée qui entre pour donner aux plats une saveur fumée. En effet, c'est par la symbiose des senteurs qui enrobent la nature que nous développons nos sens gustatifs. Notre perception et notre appréciation des aliments sont influencées par ce que nous mangeons et par l'environnement dans lequel nous vivons. Ce projet est une invitation à contempler la nature comestible à travers les éléments naturels qui la composent.

Je suis retournée sur les pas de Pauline Avrillon, résidente de Fabbrica Design en 2017, pour collecter les argiles de l'ancienne carrière de Peri. En piochant dans les mêmes veines, j'ai remarqué un changement d'état déjà perceptible à travers les résultats différents obtenus à partir des échantillons de terres collectés cinq ans plus tard. C'était comme un retour au contenant même du paysage. La carrière de Peri est un exemple de ces sites qui, par leur intérêt géologique, ont subi une autre forme d'altération intensive et ponctuelle par l'action de l'homme.

Malgré les plaies ouvertes de l'exploitation, le paysage de la carrière de Peri dégage une énergie paisible. La biodiversité y est florissante, avec la cohabitation d'un couple de berger et de leurs chèvres, des abeilles, et d'une végétation qui subsiste sur ces flancs d'argile. Ce site soulève une question importante: au-delà de leur intérêt géologique, quels devenirs imaginons-nous pour ces paysages naturels, véritables écrins de biodiversité nécessaires à d'autres formes de nourriture?

O quant'elle ci scorghjanu quelle cose ch'è ci campenu in giru; À spessu ci vole à qualchissia affaccatu da luntanu, ch'è ci u ci dicessi ellu, u nostru; Soca, à principiu ci h'è vulsutu à caccià ci le d'in trà li pedi, quelle cose, è fà ci capace d'avvicinà le di manera più ghjusta, assirinate, cappiendu u mendu, battendu a larga cù rispettu, ch'è ùn si principiava à capisce u Naturale solu à tempu ch'èlla ùn si capia più, propiu quand'omu sintia ch'èlla era altru, quella realità ch'è ùn ci s'inframette, ch'è ùn dà significatu da percipisce ci, h'è solu tandu ch'omu era isciutu d'ellu, sulignu, fora di un mondu, disertu. È cusì ch'è ci vulia, ch'è no turnessimu l'artisti ch'ellu fece di noi; ùn ci tucava à sentelu da sughjettu, in quantu ch'è significatu ch'ellu pigliava per noi, ma cum'è un ogettu, quant'una realità, tamanta, quindi.

H'è cusì ch'omu avia scumbattutu cù l'omu in tempi ch'ellu si pitturava in grande; ma l'omu era per bazzicà, incertu, è a so fiura era per scioglie si, impussibile guasi à tucà. A Natura ella, era capace à stinzà si la in tempi è lochi; ogni mossa li venia più larga, ogni riposu più faciule, di solitudine cintu.

Ci era in senu à l'omu una nustalgia quand'ellu ammintava u soiu, cù quelli versi di billezza sprupositata, chì parianu quelli d'una rialità, nè mancu, sprusitata, è funu cusì nati quelli paesi induve nunda ùn si passa. Omu hà pintu diserti di mari, case bianche sottu à i so ghjorni piuvicinati, strade senza un fiatu viaghjerinu, è l'onde più suligne chì ci lascianu u mottu in pettu.

Più l'affannu si ne svinia, megliu si parlava quella lingua, è più faciule ne vinia l'usu. Omu pigliava fondu à mezu à e cose chete chete, u so versu pigliava a forma di lege, senza attesa nè mancu spacintata. È li passavanu è vinia à cantu l'animali, cheti è facianu quant'è elle, cù a notte è u ghjornu, sottumesse à listesse lege. È quandì l'omu, dopu, si facia entre per stu locu, da pastore, da paisanu puru da figura in fondu di a pittura, s'avia persu ogni pratesa, è si vidia ch'ellu bramava d'esse una cosa solu.

Sviluppatu ch'ellu s'era, quellu arte di u paisaghju, quella transformazione di u mondu fattu pianu pianu paisaghju currisponde à l'evoluzione longa di l'omu. Ciiò chì si vedìa à nantu à e fiure, ciò chì si ne surtia, à l'inspinsata for'di a cuntemplazione è di u travagliu, ci insegna chì un tempu à vene era iniziatu propiu in senu à u nostru Tempu; chì l'omu ùn hè più l'essere suciale chì si tramuta à passu misuratu à mezu à i so pari, nè quellu ingiru à quale vocanu, matina è sera, u vicinu è u luntanu. Ch'ellu appia postu à mezu à tante cose, una, solu, à l'infinita, è chì a cummunutà sana si sia scantata di e cose di l'omi, à mezu à un sprufondu cumunu da induv'elle surpanu suchju, e radiche di tuttu ciò chì cresce.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] **Abstract**

In questa tappa, grazie a Vannina Bernard-Leoni e alla squadra di *Robba*, rivista di cultura corsa, abbiamo la possibilità di condividere su *Dialoghi Mediterranei* un progetto del Laboratorio Pria. Il laboratorio è costituito da architetti, designer e artigiani che si muovono fra le Alpi Marittime, Nizza, la Corsica e la Liguria. Il collettivo, formato da Antoine Gouachon, Elsa Molinard e Giacomo Monari, propone un'architettura semplice e durevole: «dalla materia all'ingegno collettivo, i nostri progetti trovano ispirazione attraverso la conoscenza basata sull'uso razionale delle risorse del luogo. La nostra pratica interroga i territori attraverso l'incontro di diverse discipline».

Il laboratorio concepisce l'architettura come un elemento del paesaggio che contribuisce alla sua continuità e lo interroga attraverso il lavoro direttamente sui luoghi. Elsa racconta nel suo articolo il progetto “*cibi terrestri*” chiamato così perché esplora le sinergie minerali presenti nell'isola per realizzare ceramiche. Raccoglie argilla e ceneri, testimoni della lenta alterazione del paesaggio con l'obiettivo di evocare e riconoscerne la vitalità.

Alcune ceramiche sono pensate per essere utilizzate in cucina sul fuoco e vengono da una cava abbandonata a Peri, comune di 1750 abitanti a 500 metri di altezza nella Corsica del sud. L'articolo si apre con *Paisaghji*, un testo di Rainer Maria Rilke scelto da Elsa e tradotto in lingua Corsa da Ghjacumina Acquaviva-Bosseur, antropologa all'Università di Corsica “Pasquale Paoli” a Corte. Un ringraziamento speciale a Vannina e a tutta la squadra di *Robba* per la disponibilità e la condivisione.

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 vogliono rielaborare i suoni e i rumori dando vita a musica e forme d'arte.

Dall'ossidiana ai fantasmi di un mito. Storie (popolari) di Sardegna



San Sperate, *L'immaginario in vetrina* (ricostruzione gigante di bronzetti nuragici), 2002 (ph. Rosi Giua)

di *Raffaele Cattedra*

Scrivere la Storia con le storie

Non propriamente avvezzo alla lettura di libri di storia, se non privilegiando quei lavori che più attraversano i miei interessi areali o temporali di ricerca, cercherò dal punto di vista di un geografo che si è ritrovato quasi per casualità a vivere in Sardegna e, poi, ad occuparsi per occorrenza e coinvolgimento alle “cose di Sardegna”, di offrire alcuni spunti nel dibattito ospitato in questa rassegna curata da Pietro Clemente sul libro di Luciano Marrocu *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* (2021). È una vera e propria avventura quella che ci propone l'autore. Parafrasandone in qualche modo il titolo, la sua “Storia” si dispiega a mio avviso con l'abilità di tenere insieme in appena 250 pagine una miriade di “storie”, le quali si svolgono lungo una temeraria durata (dall'epoca detta preistorica ai giorni nostri), per dare un senso alla narrazione di un'isola.

Un'isola, la cui geografia (come è del resto per tutte le isole) ne sancisce per evidenza una singolarità territoriale. E di farlo, come ci avvisa egli stesso fin dall'introduzione con l'intenzione di intervenire nel dibattito su una presunta sua “irrimediabile alterità”. Un'alterità “dell'isola-continente” Sardegna [1], che rischia di tramutarsi in una sorta di mitologia, o persino in una cosmogonia leggendaria dell'isola stessa. Come hanno già suggerito alcuni autori nel precedente numero 63

di *Dialoghi Mediterranei*, si tratta di un'impresa della maturità, dove Luciano Marrocu ci accompagna anche con la sua consolidata esperienza di scrittura.

Questo è un primo punto che vorrei sottolineare. Cioè, mi sembra che l'autore ci guidi in questo viaggio corale (che si basa sulle ricerche di "tantissimi studiosi e studiose"), come se stessimo quasi all'interno di un'opera narrativa. E ciò non certo derogando al registro scientifico delle argomentazioni, alla mobilitazione delle fonti che sono quelle ampie e variegata di uno storico o all'uso di una lingua consona a tale scopo – seppur qui una lingua agile, scorrevole e destinata ad un largo pubblico (cioè "popolare" e questo può valere di un primo senso dell'aggettivo); ma tenendo presente e mettendo a frutto come un valore aggiunto la sua propria esperienza più che ventennale di scrittura narrativa (il suo primo romanzo *Fàulas* risale al 2000). E comprendendovi anche le tecniche di elaborazione del racconto e la concezione ragionata dell'architettura propria di un'opera di stampo letterario. Cerco di spiegarmi meglio.

Nella lettura del suo volume ad un certo punto ho cominciato a pensare di essermi ritrovato quasi all'interno di un romanzo. Un romanzo dove tanti protagonisti costruiscono la narrazione e si muovono nelle – o meglio muovono essi stessi le – vicende di cui si narra. Due ordini principali di protagonisti: alcuni sono in realtà degli "oggetti" in senso lato, dei manufatti o dei "segni" più o meno ancestrali o antichi del territorio, che scandiscono nel tempo la narrazione, soprattutto nell'interpretazione dei lunghi periodi in cui è difficile identificare le *facies* di protagonisti secondo le fonti di una storia scritta. E poi certo tanti protagonisti, anche quelli di secondo piano o le comparse, che in carne ed ossa e in veste di attori/autori, di eroi o antieroi, ritmano l'evolversi delle vicende. Ci sono evidentemente pure tanti attori collettivi che intervengono.

Per prima cosa, quindi mi sono appassionato a seguire alcuni di questi oggetti, protagonisti e personaggi di cui si parla, che di volta in volta con il loro pensiero, con le loro azioni e imprese o i loro scritti – o con la loro materialità, se si tratta di manufatti –, emergono nella trama del racconto. Ma nella narrazione così come poi scompaiono, possono improvvisamente ricomparire, muovendosi tra una città e un contado, tra un paese ed un altro, tra una costa e un monte, ma anche fra la Sardegna e vari altrove, e non solo mediterranei (per seguire tutto ciò potrebbe risultare utile far ricorso ad una "buona" carta geografica della Sardegna, per chi non conoscesse l'isola!). Apparire, riapparire, o rimanere nascosti... Una breve citazione per darne il senso:

«Sotto la San Sperate di oggi c'è quella di 2500 anni fa, di cui non possiamo vedere i resti, anche se possiamo immaginare la vibrante animazione della sua attività quotidiana» (ivi: 17).

Oggetti e personaggi; a volte delle vere e proprie saghe familiari, che dunque possono rivelarsi o essere risignificati anche in un'epoca diversa dal loro proprio tempo o dal loro luogo di origine, richiamati da qualcun altro per legittimare o delegittimare una narrazione, come è caso di Eleonora, la famosissima giudichessa dell'Arborea vissuta nella seconda metà del XIV secolo «il cui mito fu costruito nell'Ottocento (con qualche anticipazione settecentesca)», per operare nella reificazione di un "patriottismo sardo", come scrive l'autore quando spiega come viene inventata e reinventata sua immagine e il suo volto. L'immaginazione. Perché la "storia popolare" per Luciano Marrocu è anche storia dell'immaginario collettivo che mette in immagine la Sardegna. In questa (ri)costruzione si tratta di considerare come tale immaginario nutra sottotraccia, e poi più esplicitamente, le idee e le aspirazioni di un popolo (?) – o forse, *in primis* di parti di élites, più o meno locali o corporative. Da qui varie correnti di pensiero andranno a supportare proprio quell'idea di alterità – di quella differenza dall'altro – che, a sua volta, porterà con sé discorsi e epiche sull'ambizione di una "nazione", o sulle rivendicazioni di autonomia, invocando spesso una vocazione alla "resistenza", come l'ha sostenuto l'archeologo Giovanni Lilliu, almeno per ciò che concerne l'età nuragica, e che in questo libro ritroviamo fin da quella società sardo-punica nei confronti della dominazione romana.

Ad ogni modo spicca, metodologicamente, per uno storico contemporaneista – che è anche scrittore – proprio il tema della scrittura, per di più per uno storico che si avventura sul terreno della lunga durata, lavorando narrativamente più sulla fluidità e le interconnessioni, più sulle continuità che sulle

rotture repentine. Di fatto il tema della scrittura è richiamato dalla figura dell'antropologo-scrittore Giulio Angioni, scomparso di recente a cui è dedicato il libro (insieme a Francesco Manconi), e con cui l'autore ha a lungo collaborato, anche nell'invenzione di uno dei primi festival letterari della Sardegna, il Festival di Gavoi, nato nel 2004, di cui si accenna nelle ultime pagine del volume. Per comprendere pienamente il significato di questo libro ricordiamo che rappresenta il secondo "episodio" di una di trilogia in cui si è impegnato Luciano Marrocu, pubblicato fra una prima puntata dedicata all'Italia dell'Ottocento, apparsa anch'essa per i tipi di Laterza nel 2019, con il titolo suggestivo de *La sonnambula*, e un terzo episodio che dovrebbe arrivare a breve, dedicato alla città di Cagliari. Una bella sfida.

Dell'ossidiana e di Carlo Luglié

Uno degli "oggetti", o meglio dei minerali, con cui principia la *Storia popolare* è l'ossidiana. A interpretarne la lavorazione, a considerarne l'impatto tecnologico di questa roccia vulcanica e il suo valore e la sua commercializzazione – a vasto raggio dalla Sardegna al Mediterraneo a cavallo fra il VI e il V millennio a.C. –, si è dedicato il compianto amico e collega Carlo Luglié. Carlo, archeologo dell'Ateneo di Cagliari dove insegnava Protostoria, ci ha improvvisamente lasciati il 2 luglio 2023 su una delle spiagge più pericolose della Sardegna, nel pieno della sua maturità di studioso e di uomo di scienza. È lui che ha fortemente voluto il Museo dell'Ossidiana di Pau di cui era direttore, nato nel 1999 ai piedi del Monte Arci, regno dell'ossidiana nel centro della Sardegna. La prima, e forse la più lunga delle rare citazioni del volume di Luciano Marrocu, è proprio un suo passaggio. Testimonianza del valore scientifico di Carlo Luglié, rappresenta forse inconsciamente l'incipit di questo libro: si trova a pagina 4, ed è tratta da un suo saggio del 2018 sul ruolo del mare e l'emergenza del neolitico in Sardegna e in Corsica.

Ricominciando a leggere la *Storia popolare* durante quest'estate, segnata proprio dalla scomparsa di Carlo, mi sono trovato a riflettere con commozione su questo passaggio. Con il vuoto doloroso che ha lasciato in tutti noi, che queste poche righe valgano come un suo ricordo affettuoso e di stima, come pure altri autori hanno ricordato nel numero precedente di questa rivista (Atzori, 2023). Una delle grandi qualità umane di Carlo era quella dell'ascolto e dell'attenzione verso i suoi interlocutori: una dote molto preziosa e molto rara, come sappiamo, nelle aule dell'accademia. E, quasi sottotraccia, è proprio da qui che nella *Storia popolare* prende avvio quella riflessione su uno stereotipo classico della Sardegna, quello di un'isola che si costituisce come un microcosmo a sé, come dicevamo, fuori dalla storia, dal tempo e dalla geografia. E l'evidente smentita comincia a svelarsi proprio da quelle poche righe di Carlo Luglié, quando racconta di coloni che arrivano in Sardegna a partire dal 5.600. E ci arrivano secondo una direttrice Nord-Sud. Diremmo oggi, per stare nella cronaca, con "la rotta inversa dei migranti", come se nella storia i migranti siano sempre ed esclusivamente venuti dal Sud.

Quei protagonisti che fanno le storie

I protagonisti sono tanti, l'indice dei nomi ci aiuta ad identificarli. Ma non tutti. Perché gli oggetti-protagonisti non hanno certamente un indice proprio. Ma è stato proprio Luciano Marrocu a suggerirmi qualche tempo fa la lettura di un bel libro dove è l'indice degli oggetti a costruire la struttura portante del racconto. Scritto da Amedeo Feniello e Alessandro Vanoli, s'intitola *Storia del Mediterraneo in 20 oggetti* (Laterza, 2018). Qui ci si muove esplicitamente fra il *Pane* e la *Lucerna*, fra l'*Anfora* e la *Valigia*, la *Catena* e il *Barcone*. Al di là dell'indice e oltre l'ossidiana, nella *Storia popolare dei sardi*, si tratta di oggetti che si ritrovano anche in vari musei archeologici della Sardegna, in *primis* quello di Cagliari, come monili e spade, ceramiche, utensili e pietre e metalli lavorate, bronzetti (autentici o falsi) e statue o iscrizioni, etc. Ci sono pure i «circa 2.000 sigilli-scarabei ritrovati». Ma per capirne il senso, ciò che conta secondo l'autore è che senza di esso «nessun esponente di rango dell'élite [romana] si sarebbe presentato in pubblico» (ivi: 21).

Fra i simboli identitari e sociali c'è anche il granito, il grano, il vino, ci sono le capre e le pecore (che non sono oggetti), e poi il treno (quella ferrovia che arriva in Sardegna dopo l'Unità e che ritroviamo sulla fotografia di copertina); tante lettere e tanti libri: dalla trattazione tecnica, agronomica o politica alla vera e propria letteratura. Cose incorporate come le canzoni o i proverbi, i detti sardi, la lingua. E poi ci sono le case, le case a corte, i castelli dei pisani, le torri genovesi, i palazzi catalani e aragonesi, le botteghe degli artigiani ebrei poi espulsi nel 1492, le dimore dei viceré, le *domus de janas*, e certo anche i nuraghi e giganti di Mont'e Prama, assurti oggi a icona della Sardegna. E qui vorrei evocare una simpatica discussione che ho avuto con Luciano qualche anno fa a proposito della scelta della copertina di un importante volume da lui curato insieme ai giovani studiosi Francesco Bachis e Valeria Deplano nel 2015, i cui saggi sono ampiamente richiamati nella bibliografia di questo libro. La mia perplessità riguardava il perché della scelta dell'effigie di uno di questi giganti per illustrare uno studio critico e riflessivo su *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*. Proprio sull'onda della riscoperta della statuaria dei Mont'e Prama in quegli anni, mi era parsa una contraddizione che in qualche modo prestasse il fianco proprio a quella reificazione mitologica dell'isola. Ma come ben sappiamo, convenimmo con lui, che sono gli editori a scegliere le copertine dei libri seguendo ben precise strategie di marketing! E questa copertina, molto bella e stilizzata a dire il vero, ha certo un suo appeal nelle vetrine delle librerie per un volume sulla Sardegna, benché di storia contemporanea. Ciò la dice lunga anche sulla resistenza del mito.

Hampsicora e la squadra di calcio del Cagliari

Uno dei primi protagonisti della vicenda sarda del libro è Hampsicora, leggendario eroe, forse di origine punica, che mette insieme tribù sarde e cartaginesi di Sardegna in una rivolta contro i romani. Confesso che per me, appena giunto nell'isola, Amsicora (così ora nella dicitura italiana) ha significato solo lo strano nome di uno stadio di calcio, situato a un paio di chilometri dal centro del capoluogo. È lì dove il Cagliari di Gigi Riva ha vinto il suo primo (e unico) scudetto nella stagione 1969-70, e di cui si è celebrato il cinquantennale nel 2020. Anche Marrocu evoca la "storica impresa". Lo fa nel penultimo capitolo "Ricostruzione e Rinascita": il primo Piano di Rinascita che porta con sé l'industrializzazione pesante dell'isola è del 1962. E lo fa ricordando argutamente che la vicenda «ebbe non poco a che fare con le strategie volte alla ricerca del consenso per quel tipo di industrializzazione», dal momento in cui le gigantografie dei due petrolieri Angelo Moratti e Nino Rovelli – che erano al contempo azionisti della Società del Cagliari e proprietari dell'industria petrolchimica Saras (tutt'ora attiva) – «campeggiavano nel grande corteo che percorse le strade di Cagliari per festeggiare lo scudetto». A pensarci un po', oggi forse le due stesse gigantografie potrebbero figurare in una manifestazione di contestazione guidata da ambientalisti contro l'inquinamento prodotto proprio dalla Saras nel territorio di Sarroch e non solo. Se qui si tratterebbe di una semplice inversione di significato semiologico, collettivo e politico degli stessi oggetti (*i.e.*: le gigantografie) avvenuto in cinquant'anni, è un po' a questo gioco di ricostruzione di senso attraverso gli oggetti e i protagonisti che si presta la nostra *Storia popolare dei sardi e di Sardegna*, estendendolo alla lunga durata.

(Per) le vie delle città

Con il beneficio di inventario e senza tener conto della cronologia, fra i tanti protagonisti di questo libro ritroviamo personaggi come lo storico Giuseppe Manno, il giurista Alberto Azuni, il rivoluzionario Giommaria Angioy, il Re di Sardegna Carlo Felice, lo studioso Ludovico Baille, il pittore Mario Delitala, il teologo Giovanni Maria Dettori, i politici Giorgio Asproni e Francesco Cocco-Ortu o un tale Sigismondo Arquer. Quest'ultimo, giurista e letterato, è stato redattore della *Sardinae brevis historia et descriptio*, quale voce della famosa *Cosmographia Universalis* pubblicata nel 1550 del luterano viennese Sebastian Münster, e gli è tradizionalmente attribuita la più nota incisione *Calaris Sardiniae Caput* apparsa nella stessa *Cosmographia*. La forma

urbis ritrae a volo d'uccello la città di Cagliari della metà del XVI secolo, cinta da mura e da torri, divisa in quattro quartieri e il porto [2]. Riprodotta all'infinito questa sorta di matrice "di grado zero" della rappresentazione urbana sulla lunga durata ha avuto molto successo, tanto che oggi la possiamo ritrovare appesa al muro di tante case di Sardegna, come sulle cartoline e sulle magliette per i turisti, in alternativa a quelle con la bandiera dei quattro mori. Sigismondo Arquer morì sul rogo a Toledo nel 1571, condannato dall'inquisizione.

Ma giunto sull'isola, per mia ignoranza o perché non conoscitore di cose di Sardegna, questi nomi per me identificavano semplicemente alcune vie o piazze di Cagliari o di altre città sarde. In via Cocco-Ortu rammento di aver preso la mia prima multa. La ferrea vigilanza comunale del capoluogo aveva riscontrato che l'orario del ticket dell'auto che avevo parcheggiato davanti al mercato di San Benedetto era scaduto. Come dimenticarlo? Aymerich (il nome di un illustre casato locale) era per me un bel palazzo del quartiere Castello o una cappella, che si presta oggi alla celebrazione del rito ortodosso legato al Patriarcato di Mosca. Bacaredda era la sede del comune di Cagliari, per poi scoprire che Ottone Bacaredda era stato a lungo quel Sindaco che, a cavallo fra Ottocento e Novecento, ne aveva profondamente rivoluzionato il volto e l'urbanistica. Altri corrispondevano ai nomi delle vie del mio quartiere o di piazze importanti. Ho imparato pian piano a conoscerli ma continuo a confondermi. Certo altri protagonisti che ritroviamo nel libro, soprattutto nei capitoli finali, avevano un senso evidente nella mia deriva odologica: Giuseppe Garibaldi, Emilio Lussu, Antonio Gramsci, Grazia Deledda per citarne alcuni.

Potrà apparire una semplice questione aneddotica o di toponomastica appunto, quasi che questo libro ci portasse a spasso per le strade della città della Sardegna. Ma qui si tratta considerare la forza della "denominazione", in quanto potente atto di "controllo simbolico del territorio", cioè dell'uso della parola, di un nome, come "designatore" di un territorio che si governa e si controlla, come suggerisce il geografo Angelo Turco (2001). La domanda a questo punto è: chi ha scelto questi nomi? Perché e quando sono stati selezionati e attribuiti a quelle vie? Molte risposte le troviamo fra le righe di questa *Storia popolare*. Si potrebbe a questo punto ragionare in maniera comparativa per capire che peso hanno i nomi di protagonisti della vita locale o regionale nell'economia toponomastica di altre città italiane rispetto a quelle delle Sardegna? E cosa significhi tutto ciò? Oppure domandarci perché le donne rappresentino appena il 5% dell'intera toponomastica in Sardegna, dato che il resto non si discosta molto dai valori italiani [3]. In Sardegna al di fuori di qualche santa, regina o giudicessa (Eleonora d'Arborea), ritroviamo solo alcune poetesse (Ada Negri) e qualche scrittrice, e da pochi anni una donna costituente come Nadia Gallico Spano, moglie del comunista Velio, o un'intellettuale come Joyce Lussu, queste ultime che hanno "adottato" la Sardegna come scelta di vita e di impegno civile e politico, pur sempre qualificate anche con il nome del marito. Mi sarebbe piaciuto – da geografo – trovare in questo libro anche la figura ottocentesca di Alberto La Marmora, militare, naturalista e cartografo, ma è evidente che su appena 250 pagine la selezione sia stata ferrea.

Sul governo del territorio e sull'attualità

Dietro la digressione dei nomi dei protagonisti appena accennata si nasconde di fatto la questione del governo del territorio: quel "sistema di autonomia subalterno" come ha brillantemente scritto Costantino Cossu per argomentare la sua chiave di lettura di questo volume (Cossu, 2023). A tal proposito, mi aiuta, in conclusione di queste note lo spunto di Jean-Marie Miossec geografo esperto di Mediterraneo e di isole, quando individua i "quattro choc" successivi che hanno trasfigurato nell'ultimo secolo la struttura tradizionale delle isole del Mediterraneo [4]. E la Sardegna non sfugge a questa interpretazione.

Il primo è il "deflusso demografico". Possiamo seguirlo trasversalmente per tutto il libro: dal primitivo popolamento dell'isola al crollo demografico fra Trecento e Quattrocento, segnato anche dalla peste; dallo spopolamento del dopoguerra quando «tra il 1955 e il 1971 partirono circa 400 mila sardi e sarde, per la maggior parte diretti verso altre regioni d'Italia, gli altri all'estero» (ivi: 242) a oggi, laddove l'isola è segnata dallo spopolamento drammatico delle aree interne, da una nuova

emigrazione giovanile e dal fatto che, seppur regno dei centenari, la Sardegna risulta fra le regioni con l'indice più basso di fecondità al mondo. Il secondo choc secondo Miossec è la “costruzione nazionale”, dove l'acculturazione linguistica e la scuola, le infrastrutture (porti, aeroporti, strade), il rafforzamento dei poli urbani e dei capoluoghi, le bonifiche, i piani di riforma e di rinascita con il peso dell'amministrazione regionale, strutturano la tutela nazionale.

La questione nazionale e dell'autonomia a guardarla dall'oggi è ancora pienamente aperta. Quante sono le province della Sardegna? Nel volume possiamo in qualche modo seguirne l'evoluzione sulla lunga durata, passando per i territori dei giudicati alla consacrazione di Nuoro durante il fascismo, alla proliferazione di province quando, dal 2001 al 2016, modificando i ritagli di quelle esistenti, la Regione Autonoma della Sardegna ne istituisce ben otto: aggiungendo a quelle tradizionali Carbonia-Iglesias, il Medio Campidano, l'Ogliastra e Olbia Tempio; nel 2016 sono ridotte a cinque: Nuoro, Sassari, Oristano e Sud Sardegna a cui si aggiunge la città metropolitana di Cagliari. Poi in qualche modo il caos: in un post del TGR Sardegna del 7 settembre 2023 si può leggere: «in Sardegna tornano 6 province più 2 città metropolitane» [5].

Il terzo choc è quello delle “isole per turisti”. Non dimentichiamo che nei primi anni Sessanta mentre nel Sud dell'isola si costruiva l'impianto petrolchimico della Saras, nel capo opposto decollava la Costa Smeralda. Nel turismo l'insularità risulta apparentemente un vantaggio: tenendo conto anche dell'attrazione per le cose raccontate in questo libro: dai siti archeologici, ai nuraghi e alla statuaria dei Mont'e Prama, dai paesaggi allo straniamento dell'alterità. Ma l'attuale polemica sull'aumento del costo dei traghetti e degli aerei per raggiungere l'isola ne disvela tutta la fragilità. Per ultimo Miossec evidenzia “l'ancoraggio all'Europa”. Cosa significa oggi per la Sardegna l'UE? Riesce la Regione Autonoma della Sardegna a spendere i fondi che le giungono dall'Europa? E come lo fa? Come costruisce i suoi progetti? Anche questo è attualmente terreno di polemica. Tante le cose irrisolte. Così il campo della “storia popolare” di Luciano Marrocu diventa pienamente quello della *public history*, traghettando con la ricostruzione delle sue storie il dibattito di tante cose irrisolte e dei fantasmi dei miti sul terreno civile e politico.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Mi riferisco all'espressione di Marcello Serra che dà il titolo al volume *Sardegna quasi un continente* del 1958, poi riedito insieme alla fotografa Chiara Samugheo con il titolo, *Sardegna quasi un continente 30 anni dopo* (1989). La formula è stata poi ripresa in una campagna pubblicitaria lanciata dall'assessorato a Turismo Regione Autonoma della Sardegna, nel 2009,

https://www.regione.sardegna.it/documenti/1_46_20090702140230.pdf.

[2] Si vedano gli studi di Marco Cadinu 2009; 2018 e di Sabrina Abis, 2021.

[3] Di veda il sito <https://www.dols.it/2014/03/23/toponomastica-femminile-tra-le-strade-della-sardegna/>.

[4] Si veda a proposito Jean-Marie Miossec, 2001 e Cattedra 2019.

[5] <https://www.rainews.it/tgr/sardegna/articoli/2023/09/in-sardegna-tornano-6-province-piu-2-citta-metropolitane-334452aa-c979-4ff7-a28f-d8b8c91dd3f9.html#:~:text=Confermato%20quindi%20lo%20schema%20a,città%20metropolitane%2C%20Cagliari%20e%20Sassari>.

Riferimenti bibliografici

Abis Sabrina, 2021, “Vedute. Prospettive dal mare. Cagliari, dalle stampe storiche al Web”, in Cattedra Raffaele., Tanca Marcello, Aru Silvia, Troin Florence (a cura di), *Cagliari Geografie e visioni di una città*, Milano, Franco Angeli, Milano: 91-111.

Atzori Nicolò, 2023, “Cose di Sardegna: Luciano Marrocu e la storia lunga dell'isola”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 63

Cadinu Marco, 2009, *Cagliari: forma e progetto della città storica*, CUEC, Cagliari.

- Cadinu Marco, (2018, “I primi disegni di Cagliari dal Mare”, in Ladogana P.R. (a cura di), *La Collezione Luigi Piloni dell’Università degli Studi di Cagliari*, Ilisso: 50-61.
- Cattedra Raffaele, 2019, “La Sardegna nel contesto del Mediterraneo”, in Andrea Corsale e Giovanni Sistu (a cura di), *Sardegna. Geografie di un’isola*, Franco Angeli, Milano: 408- 430.
- Cattedra Raffaele, 2021, “Prefazione. L’Immagine di un’isola nella fotografia del lungo dopoguerra: sguardi, protagonisti, attualità”, in Di Bella Carlo, *L’altrove in camera oscura. Fotografi e fotografie in Sardegna negli anni Cinquanta e Sessanta*, Rubettino, Soveria Mannelli: 5-39.
- Cossu Costantino, 2023, “L’ossimoro sardo: un sistema di autonomia subalterna”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 63.
- Feniello Amedeo, Vanoli Alessandro, 2018, *Storia del Mediterraneo in 20 oggetti*, Laterza, Bari/Roma.
- Giua Rosi, 2010, *Lawrence in Sardegna. Fotografie ispirate ai testi del volume “Mare e Sardegna” di David Herbert Lawrence*, Prefazione di L. Marrocu, ed. RG, Cagliari.
- Luglié Carlo, 2108, “Your path led the sea... The emergence of Neolithic in Sardinia and Corsica”, *Quaternary International*, 450: 285-300.
- Marrocu Luciano, Bachis, Francesco, Deplano Valeria, Miossec Jean-Marie, 2001, “Les îles”, in J. Bethemont, *Le Monde méditerranéen. Thèmes et problèmes de géographie*, Sedes, Parigi.
- Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato al Turismo, Artigianato e Commercio, 2009, Campagna promozionale Sardegna,
https://www.regione.sardegna.it/documenti/1_46_20090702140230.pdf
- Serra Marcello, 1958, *Sardegna quasi un continente*, Editrice Sarda Fratelli Fossataro, Cagliari
- Samugheo Chiara, Marcello Serra, 1989, *Sardegna quasi un continente 30 anni dopo*, Maga, Cagliari.
- Turco Angelo, 2010, *Configurazioni di territorialità*, Franco Angeli, Milano.
-

Raffaele Cattedra, professore di Geografia umana presso l’Università di Cagliari, si occupa di Mediterraneo, di città e migrazioni adottando anche linguaggi multimediali. È stato ricercatore all’Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC) di Rabat e ha insegnato per una decina d’anni presso l’Università Paul-Valéry di Montpellier. Nel 2013 con il gruppo Geotelling ha realizzato il web doc *Al centro di Tunisi. Geografie dello spazio pubblico dopo una rivoluzione* (<http://webdoc.unica.it/tunisi/it/index.html#Home>). Fra le ultime pubblicazioni, ha curato in collaborazione: *Cagliari. Geografie e visioni di una città*, Franco Angeli, 2021 e la special issue di *RiMe* (2022), *Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni e città intorno al Mediterraneo*, <https://rime.cnr.it/index.php/rime/issue/view/44/46>.

Ragionando su mitografie identitarie e snodi storici



Eleonora d'Arborea

di *Luciano Marrocu*

Sarà meglio partire dal perché ho deciso di scrivere questa *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*, o meglio dal perché, quando l'editore ha affacciato la proposta di una storia della Sardegna "dai nuraghi ai giorni nostri", ho detto subito di sì. C'erano diversi motivi di bassa cucina a spingermi in questa direzione, non ultimo il fatto che da almeno vent'anni mi stavo occupando di storia della Sardegna tra la fine del Settecento e il Novecento inoltrato e che, di conseguenza, almeno un terzo dell'eventuale libro poteva considerarsi, se non scritto, ben avviato. Andando avanti nella stesura, ho però preso atto che dietro la scelta di fare questo libro c'era soprattutto la voglia di dire la mia in questo assordante (ma anche coinvolgente) "parlare di Sardegna" che è diventato il tratto più caratteristico dell'attuale panorama culturale sardo. Cercavo in realtà una risposta a domande del tipo, *ma tu che tipo di sardo sei? ma non è che il tuo orgoglio di essere sardo sia scandalosamente debole, quando non addirittura inesistente?*

Forse capita solo a chi come me fa lo storico di mestiere che domande come queste cerchino le loro risposte nello studio della storia. O magari la storia è solo il rifugio di chi è immalinconito da una incerta appartenenza a una comunità che sembra capace di raccogliersi solo intorno a conclamati (e a volte roboanti) valori identitari. Insomma, avvicinandomi a questa storia della Sardegna "dai nuraghi ai giorni nostri", da una parte volevo semplicemente mettere a profitto gli strumenti di analisi acquisiti in tanti anni di mestiere, dall'altro cercavo un più solido ancoraggio personale.

Nella mia testa, il libro era sin dall'inizio diviso in due sezioni: la prima, dalle origini sino ai primi decenni della dominazione sabauda, doveva soprattutto basarsi sulla vastissima letteratura

storiografica esistente; nella seconda, dall'ultimo decennio del Settecento ai giorni nostri, ritenevo di poter ricorrere a una lunga frequentazione delle fonti primarie. Non è stato certo un caso che nelle numerose presentazioni del volume domande e interventi riguardassero quasi sempre la prima parte, in particolare la "civiltà nuragica", spesso vista come il capitolo iniziale di una storia nazionale. (Nicolò Atzori ha opportunamente notato come i caratteri ideali di uniformità e unicità riconosciuti alla fase nuragica «abbiano contribuito a definire una narrazione permeante i processi di auto-identificazione del sardo contemporaneo»). Al che la mia unica risposta – ho paura scarsamente convincente per il mio uditorio – consisteva nel proporre un salto in avanti di millenni per arrivare alla rivolta antif feudale guidata da Giommaria Angioy: se proprio si voleva una storia nazionale, là bisogna cercarla, quando la parola nazione aveva iniziato ad assumere il significato che in buona parte mantiene oggi.

Parlando poi di nuraghi, di Giganti di Monte Prama, di pozzi sacri e *domus de janas* capitava anche a me di percepire quell'alone di mistero e di fiaba che tanto affascinava il mio uditorio. Salvo poi ricompormi per spiegare come proprio la crisi di quella che chiamiamo "civiltà nuragica" inaugurasse una fase aperta a nuovi promettenti sviluppi. Avrei potuto aggiungere le lucide considerazioni fatte da Tatiana Cossu quando spiega come le celebratissime statue di Mont'e Prama (e le meno celebrate ma altrettanto importanti riproduzioni di nuraghi sotto forma di modelli) mostrano «l'organizzazione della memoria culturale intorno ad un passato divenuto ormai 'altro' e in quanto tale proiettato in una dimensione eroico-mitica».

Continuando a ragionare sulle "strutture dell'identità" non si può che arrivare a Eleonora d'Arborea, la cui figura è ancora oggi centrale in cosmogonie identitarie che trovano inequivoci significati nazionali nella vicenda della "giudicessa", chiamata a essere tale dalla drammatica fine del fratello Ugone III e capace in un baleno di sbarcare nell'isola a rivendicare i diritti della dinastia e a ristabilire l'ordine nel giudicato. Non si tratta insomma, almeno per quanto mi riguarda, di censurare l'uso in chiave identitaria della vicenda degli Arborea e della loro ricorrente aspirazione a farsi "signori de Sardinia", quanto di porsi sul terreno dell'analisi storiografica per riportare fasti e nefasti della "nació sardesca" allo specifico significato che assumono nell'Europa del XV secolo.

Quanto alla mitografia che innerva sardismi e indipendentismi non ho mai cercato né di scansarla, giudicandola marginale, né di censurarla previa dotta decostruzione. Capisco che non sia propriamente questo il compito dello storico, ma mia intenzione è stata anche quella di offrire alle diverse e variegate mitografie identitarie in circolazione materiali per raffinare la propria strumentazione o magari arrivare a sempre utili operazioni di autoanalisi. Proprio in questa chiave, mi sono soffermato a lungo sulla "Sarda Rivoluzione", cercando di evitare la trappola della interpretazione univoca. Che sarebbe facilmente smentita dall'atteggiamento contraddittorio della nobiltà e della borghesia cagliaritano, capaci di entusiasmi nazionali nei momenti iniziali del processo rivoluzionario salvo poi, previo piagnisteo, mettersi nelle mani della dinastia sabauda quando la rivolta diventa antif feudale.

Come sottolinea Valeria Deplano, anche il XX secolo è stato ricco di mitografie identitarie. Viene in mente il popolarissimo inno della Brigata Sassari, il cui titolo *Dimonios* riporta alle numerose formazioni di "devils" nate nel corso della Prima guerra mondiale – la brigata Ghurka e i Maori Pioniers, gli esempi più noti – ai cui componenti venivano attribuiti quei tratti di selvaggia ferocia che li rendeva pressoché perfetti come carne da macello e materiale di propaganda.

Ha ragione Pietro Clemente – che qui voglio ringraziare per esserci generosamente assunto l'arduo compito di dimostrare che della *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* valesse la pena parlare, ha ragione Pietro nel suggerire che proprio il dispiegarsi del libro attraverso i secoli, affidato inoltre a un'unica mano, può aiutare una lettura per così dire unitaria della storia dell'Isola. Forse anche Raffaele Cattedra allude a questa possibilità, quando dice di essersi a momenti ritrovato nel libro come in un romanzo, i cui protagonisti e le cui storie non possono che rimandare al quadro unitario che le contiene. E Flavio Soriga, quando parla del fatto che la storia possa essere per il romanziere «un meraviglioso campo da gioco, un parco dei divertimenti», non allude ai mille fili che legano le vite effettivamente vissute a quelle solo immaginate?

Ragionando intorno alla categoria di autonomia subalterna, Costantino Cossu affaccia la convinzione difficilmente contestabile che, tra la fine del Settecento e i giorni nostri, forti tratti di subalternità hanno impedito alle classi dirigenti isolate anche solo di affacciarsi alla prospettiva della nazione. Si può osservare come, a partire dai primi decenni dell'Ottocento, una grande parte di queste classi dirigenti si riconosca convintamente nella prospettiva dell'unità nazionale italiana, un orientamento confermato con la nascita dello Stato unitario. Rimane tuttavia da capire quanto dello spirito subalterno che lungo tutto il Novecento continua a caratterizzare la ricerca dell'autonomia sia il frutto di una incerta (o comunque debole) coscienza nazionale, o quanto invece sia il portato di una ineludibile debolezza economica. In altri termini, le classi dirigenti sarde contano poco (se non pochissimo) non perché incapaci di elaborare ideologie e strategie nazionali efficaci ma per il semplice fatto che, dopo essersi fatte soffiare le miniere, su ben poco possono contare per esercitare una qualche pressione sui centri di potere dello Stato.

Un discorso parzialmente diverso va fatto per il sardismo politico, per il Psd'Az cioè. Che, potendo alla sua nascita mettere in campo la risorsa costituita dal consenso pressoché totalitario che gode tra i reduci sardi, conquista una considerevole visibilità (e un qualche peso politico) a livello nazionale. Un esito estremo e per certi aspetti paradossale di questa fase è il "sardofascismo": che è fenomeno complesso e articolato ma comunque alla base del fatto che buona parte della classe dirigente politica sarda sotto il Fascismo sia di estrazione sardista. Sono venuti poi, per il Psd'Az, alti e bassi, sino al malinconico esito attuale della sua parabola, con il suo leader, Christian Solinas, eletto presidente della Regione, dopo che la sua candidatura è passata al vaglio della Lega e della destra sovranista italiana.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Luciano Marrocu, insegna Storia contemporanea all'Università di Cagliari, dove vive, ed è autore di saggi e romanzi. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Il salotto della signora Webb* (1992), *Orwell. La solitudine* di uno scrittore (2009) e i romanzi *Fàulas* (2000, 2010), *Debrà Libanòs* (2002), *Il caso del croato morto ucciso* (2010), *Affari riservati* (2013). Per la casa editrice Donzelli ha curato il volume *La Sardegna contemporanea* (2015), e per Laterza ha scritto, *Storia popolare deli sardi e della Sardegna* (2021).

La storia, un meraviglioso campo da gioco da raccontare



di *Flavio Soriga*

Non essendo uno storico non posso dire niente sulla qualità scientifica del libro di Luciano Marrocu, devo invece subito confessare che per me, in quanto scrittore di opere di fantasia, rileggerlo è ogni volta un tormento. Dall'epopea nuragica alla conquista romana, dai secoli dei Giudicati a quelli della dominazione spagnola, dai *falsi d'Arborea* alla *perfetta fusione*, ogni pagina, ogni capitolo è un continuo sentirmi in colpa per non aver inventato abbastanza storie.

La storia è, per chi di lavoro scrive romanzi, un meraviglioso campo da gioco, un parco divertimenti, un luogo di possibilità infinite. E dunque io leggo le pagine di Marrocu dedicate ai nuragici che convivevano con le città fenicie e trafficavano con esse e mi viene una gran voglia di far vivere e agire sulla pagina un giovane soldato al servizio del re dei nuragici, un saggio dell'assemblea del villaggio preoccupato per la decadenza della civiltà che da tempi immemori fioriva nell'Isola e che si vede minacciata da altre civiltà mediterranee che prima o poi arriveranno in cerca di conquiste. Immagino la vita di un sardo-punico di qualche villaggio interno che a un certo punto vede arrivare ai confini delle terre che da sempre sono state della sua famiglia una guarnigione romana, e la tragedia delle decine di migliaia di giovani come lui che saranno catturati dai conquistatori venuti dalla città

eterna e li trascinati per essere venduti come schiavi. Immagino la corte di Eleonora, a Oristano, e i suoi dotti consiglieri che passano le giornate a scrivere le bozze della Carta de logu, i suoi uomini di legge che ascoltano i testimoni di un omicidio e cercano di capire se l'assassino ha premeditato o meno il crimine per cui si trova sotto giudizio.

La storia con la S maiuscola, si sa, siamo noi questo piatto di grano, e Luciano Marrocu ha regalato ai sardi, con questo volume, un compendio di tutti i fatti e i misfatti e le tragedie e le tribolazioni dei nostri avi. O almeno di quelli più illustri, ché poi ci sono le contadine, le levatrici, i pastori e i signorotti di paese che nei libri di storia non compaiono e di cui non sapremo mai cosa pensavano e per cosa si preoccupavano, quali speranze avevano per sé e per la loro prole. Queste vite, quelle degli ultimi, dei senza terra, dei senza gloria, Luciano Marrocu le ha raccontate nei suoi romanzi, visto che oltre che storico gli è toccata la sorte di essere anche scrittore, romanziere, inventore di mondi. E che Marrocu sia anche questo, romanziere e appassionato di vite inventate ma verosimili, lo si nota anche in questo lungo tomo di storia con la S maiuscola, lo si nota in tutti i suoi saggi storici, in tutte le sue opere scientifiche.

E dico questo sapendo che in Italia non è sempre ben visto, lo storico che racconta con grande chiarezza, con efficacia, lasciando lo spazio perché a lato delle azioni dei Grandi di tutti i secoli si possano immaginare le vite dei piccoli uomini e delle piccole donne che di quelle azioni hanno subito le conseguenze. Ma per me, questa sua dote è quella che più mi rende orgoglioso di essere suo collega e amico.

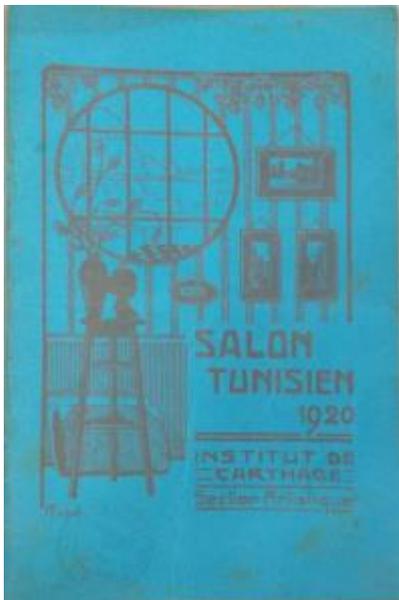
Luciano Marrocu è stato per me in tutti i miei vent'anni di attività di scrittore, insieme all'antropologo Giulio Angioni, al giornalista Giacomo Mameli, alla linguista Cristina Lavinio, allo storico Manlio Brigaglia, una guida e un punto di riferimento continuo. Sono state e sono, queste persone, con le loro opere e con il loro lavoro, alcune delle più importanti voci del Novecento sardo e dell'inizio del ventunesimo secolo. Hanno illuminato spazi prima inesplorati della nostra storia e della nostra cultura, hanno permesso a generazioni di sardi di capire che non siamo, come sardi, né migliori né peggiori di qualunque altro popolo, e anche che immaginare di racchiudere nel concetto di popolo sardo infinite diverse storie e sensibilità è sempre un po' un azzardo.

La storia è un grande campo da gioco per chi inventa, ma è anche, quella rigorosa, attenta alle sfumature, libera da obbiettivi politici o ideologici, un grande antidoto a qualunque deriva suprematista o di discriminazione: se i sardi nel corso della storia hanno accolto, come insegna Marrocu in ogni pagina di questo libro, migliaia e migliaia di forestieri arrivati in armi o in pace, per commerciare o per conquistare, per punizione o in cerca di fortuna, questo rende più difficile definire cosa è stata e cosa è oggi l'identità sarda, salvo accettare che essa è qualcosa di profondamente soggettivo e di continuamente cangiante, aperta a infiniti contributi e pronta ad essere continuamente ridefinita. Che è poi quello che cerchiamo di scrivere anche noi scrittori e scrittrici, nel nostro continuo raccontare personaggi e vite mai esistite, per quel poco che serve.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Flavio Soriga, nato a Uta, in provincia di Cagliari, è uno tra i narratori italiani più premiati e apprezzati dell'ultimo decennio. Nel 2000 ha vinto il Premio Italo Calvino con il romanzo *Diavoli di Nuraidò*; nel 2002 il Premio Grazia Deledda Giovani con il noir *Neropioggia*. Un suo racconto, "Il Nero", è presente nell'antologia di scrittori italiani e statunitensi *Il lato oscuro*. Nel 2003 ha rappresentato l'Italia al progetto Scritture Giovani col racconto *Libera i cani*; nel 2004, con Giovanni Peresson, ha realizzato lo spettacolo e il cd *Meridiani Inquieti*. Scrive su quotidiani e periodici, tra i quali "La Nuova Sardegna", "L'Unità" e la rivista "E" di Emergency. Con *Sardinia Blues* ha vinto il Premio Mondello, mentre *L'amore a Londra e in altri luoghi* gli è valso il Premio Piero Chiara. Nel 2010 si cimenta nella narrativa storica con *Il cuore dei briganti*; è poi la volta di *Nuraghe Beach*, un inusuale on the road lungo le strade della Sardegna, fino all'ultimo libro *Vite. Lives* pubblicato nel 2023.

Arte e artisti italiani a Tunisi prima e dopo l'indipendenza



di *Silvia Finzi*

Il periodo coloniale segna in Tunisia la creazione di scuole d'arte e dei "Salons tunisiens" con l'inaugurazione di una prima mostra, organizzata dall'Associazione delle Lettere, Scienze ed Arti dell'Institut de Carthage (1893) un anno dopo la sua creazione.

Perché l'entità coloniale dopo dodici anni dal suo insediamento percepisce l'importanza politica di dar vita ad un movimento artistico autoctono che completi e sviluppi la dominazione francese in Tunisia? Quali arti intendono promuovere e secondo quale criterio? Chi partecipa a queste mostre? Per autoctono si intende tunisino o chi vive in Tunisia, qualunque sia la sua provenienza geografica, etnica o religiosa?

La volontà del colonizzatore è quella di affermare attraverso la produzione artistica il primato della cultura occidentale e la sua strumentalizzazione a fini di dominazione culturale. Secondo Laurent Houssais e Dominique Jarassé [1] il "tentativo è doppio" poiché da una parte le autorità cercano di far rinascere "un'arte indigena" e dall'altra inducono ad una lettura occidentalizzata di quest'ultima attraverso la diffusione di un'ambigua nozione di modernizzazione che si traduce con l'adattamento di forme e tecniche che interpretano il mondo arabo secondo il gusto europeo. In questo senso possiamo parlare di orientalismo nella misura in cui si vuole esprimere un Oriente che guardi attraverso la lente dell'Occidente, in nome di una sua possibile rivitalizzazione, secondo i prismi europei che tradurrebbe così il successo politico del protettorato, capace di far rinascere un'arte autoctona rivisitata.

Salvare l'arte indigena dalla sua possibile estinzione diventa quindi missione culturale attraverso la creazione di Scuole, Saloni, Esposizioni. Se guardiamo la partecipazione della Tunisia alle varie Esposizioni a Parigi in particolare, vedremo che l'accento è dato ad arti decorative che ricreano architetture moresche in corrispondenza all'esigenza di interpretazione del gusto secondo i canoni dell'esotismo in voga.

Nei padiglioni tunisini allestiti successivamente nel 1925, 1931, 1937 si ricostruiscono ricchi interni tunisini per mettere in valore la produzione artigianale come la lavorazione del marmo, gli stucchi, le ceramiche, il legno.

Seguendo la classica distinzione tra arte e artigianato, Houssais e Jarassé dimostrano che mettere in scena, specie nelle esposizioni, l'artigianato tunisino autoctono o supposto tale deriva da una "visione binaria" che divide le arti cosiddette nobili o creative da quelle applicate o industriali. Questa gerarchizzazione ha come effetto di separare le arti mentali di fattura europea da quelle indigene.

All'inizio del Novecento molti di questi pittori/decoratori erano italiani, generalmente d'origine siciliana. La loro presenza ai Salons Tunisiens sarà sempre più numerosa ma tra di loro vi sarà un folto gruppo di pittori non professionisti. Pochi si distingueranno per la loro arte come Agnello, Mazzotta, Nicosia, Palumbo, Bocchieri. Solo Antonio Corpora e Moses Levy avranno una carriera riconosciuta internazionalmente.

Se artisti italiani parteciperanno alle mostre annuali organizzate dall'Institut de Carthage questa loro presenza diventa importante solo dopo gli anni Venti, salvo pochissimi casi isolati. Anche le testate italiane pubblicate in Tunisia, tra cui il quotidiano *L'Unione* fa pochissimi riferimenti alla produzione artistica italiana in Tunisia, limitandosi ad alcuni articoli che evocano artisti metropolitani. Fino agli anni Venti, in effetti, le preoccupazioni sono altre: rivalità franco-italiana, tentativo di conservare il primato italiano nell'industria e nel commercio, creazione di scuole che perpetuano la lingua e la cultura italiane, alfabetizzazione della massa di migranti giunti in Tunisia, rivendicazioni politiche e patriottiche, fondazioni di istituzioni che dalla Banca di Credito all'Ospedale italiano cercano di mantenere coesa una collettività che si sente minacciata dalla politica assimilazionista della Francia, malgrado una presenza numerica italiana ben superiore a quella francese.

In questo clima di auto-difesa e di auto-protezione, la cultura si esprime attraverso scritti letterari e politici, attività musicali e teatrali mentre la produzione pittorica rimane ancora ancorata al mestiere artigianale, specie nella lavorazione del marmo, degli stucchi, del ferro battuto, dei mosaici. Molti degli artisti che si distingueranno nella prima metà del Novecento sono inizialmente formati nelle scuole d'artigianato poiché solo pochi accederanno ad una formazione artistica specifica, generalmente d'appartenenza borghese. Bisognerà aspettare il secondo dopoguerra per trovare studenti italiani o d'origine italiana che frequentano le Belle Arti.

Nel 23, a Tunisi sarà inaugurato il primo Centro d'Insegnamento artistico separando di fatto le arti applicate o industriali da quelle artistiche, con la creazione di un Istituto delle Arti e dei Mestieri. Nel 1930, il Centro d'Insegnamento artistico diventerà la Scuola delle Belle Arti, sotto la direzione di Armand Vergeaud.

L'Italia, che attraverso la politica fascista, rianimerà la contesa franco-italiana in risposta ad una politica di naturalizzazione promossa dal protettorato francese (1881-1956), troverà nella Società Dante Alighieri, Comitato di Tunisi, l'espressione di una cultura ed arte propriamente italiana attraverso l'organizzazione di una prima Mostra d'Arte Giovanile (1929) che intende promuovere e incentivare giovani artisti anche inaugurando nei suoi locali mostre collettive e personali.

Due anni dopo la creazione della Scuola delle Belle Arti, nel 1932, il Comitato di Tunisi della Dante Alighieri inaugura *La Scuola del Dopolavoro* che contribuirà alla formazione di artisti ed artigiani prettamente "italiani" con mostre annuali, di cui il giornale *L'Unione* in particolare ma anche il *Ghibli* (1930-1933) si faranno attenti portavoce. Borse di studio saranno offerte ai giovani talenti per seguire in Italia corsi d'arte.

Inizialmente, saranno istituite classi d'insegnamento di pittura e disegno e questo già nel primo dopoguerra, che lasceranno libero corso alla creazione artistica. Dagli anni '30 agli anni '40, con la fascistizzazione della Dante Alighieri, la politica artistica si concentra sull'eliminazione della cosiddetta arte degenerata promuovendo modelli neo-classici e futuristi. Il futurismo fa breccia tra gli artisti e intellettuali italiani con la presenza di Giacomo Balla e la visita di Marinetti.

La Dante organizza anche mostre di sculture e di pittura come quella dedicata ad Aldo Ronco nel '32, quella di Casimiro Barbalonga (detto Longobardo), quella di Antonio Corpora, pittori già affermati a Tunisi ma anche di giovani prevalentemente siciliani come Rizzo, Bevilacqua, Amadio nel '33. Altri

come Michele Miranda, nato a Tunisi, oriundo di Alcamo, membro della Scuola di Tunisi, benché distante dalle espressioni di italianità del regime, si associano alle mostre collettive allestite dalla Dante, così come Aldo Ronco, anch'esso d'origine siciliana, la cui funzione di professore di disegno al Liceo italiano di Tunisi e della Goulette, lo costringerà ad una certa prudenza, malgrado le sue posizioni contrarie al fascismo.

Altra figura saliente sarà Salvatore Mazzotta (Tunisi 1919-Parigi 1958) che con Agnello, Ruggiero, Di Prima, Suppa, Palumbo, Galia, Peritore, Antonucci seguiranno i corsi dei professori Lucerni e Prosperi nella sezione dedicata al disegno, pittura, decorazione e ceramica. Mazzotta si iscriverà al Sindacato degli Artisti nel '45 ed esporrà al *Salon Tunisien* tutti gli anni sino al '58. Proseguirà la sua carriera artistica tra Palermo e Parigi dove esporrà regolarmente. Morirà a Parigi all'età di quarant'anni.

La Scuola d'Artigianato del Dopolavoro sarà un fecondo ricettacolo di talenti italiani e in particolare di siciliani poiché, attraverso le mostre organizzate, permetterà a questi di ottenere visibilità e riconoscimenti ma soprattutto una formazione artistica a cui molti di loro, di condizione sociale modesta, non avrebbero potuto accedere.

Malgrado questo tentativo di separazione dei mondi artistici occorre specificare che pochi tra di loro esporranno le loro opere solo ed esclusivamente in ambito italiano poiché se guardiamo la partecipazione italiana ai *Salons Tunisiens*, notiamo una folta partecipazione di artisti italiani alla mostra annuale francese. A titolo d'esempio al *Salon Tunisien* del 1933, 17 sono gli italiani che espongono le loro opere (Caltagirone, Corpora, Longobardi, Ramacciotti, Rombi, Ronco, Santangelo, Soria, Sterchi, Susini, Uzan, Valenzi, Vaschetti, Casalonga e Almanza) e, mentre divampa la Guerra mondiale nel 1942, la partecipazione italiana è altrettanto importante alla mostra annuale dei *Salons* con la presenza di quadri di Corpora, Bocchieri, Rosa, Moses e Nello Levy, Longobardi, Lo Presti, Miranda, Nicosia, Palumbo, Strino, Ramaciotti, Vaschetti, Casalonga, Miglianico, a dimostrazione che gli artisti, seppur italiani, riuscivano a porre la loro arte al di fuori del conflitto in corso.

Alcuni percorsi artistici dei pittori siciliani sono importanti da ricordare per l'impronta che hanno lasciato sul modo di rappresentare la Tunisia, allontanandoci da una visione orientalista di un mondo esotico ed a uso europeo, Paese immaginario in funzione dei gusti dell'epoca ma non reale. Tra questi Filippo Antonucci, nato a Tunisi il 13 novembre 1914, che si trasferisce a Tolosa in Francia negli anni 60. Oriundo di Favignana, frequenta la Scuola del Dopolavoro a Tunisi nel '33, nella Piccola Sicilia di Tunisi. Segue i corsi di Prosperi di scultura. Dipinge molte marine. Nel dopoguerra parteciperà con Bocchieri, Mazzotta e Peritore, alla ricostruzione degli edifici religiosi distrutti dalla guerra.

Casimiro detto Longobardi, che dal 1932 espone regolarmente al *Salon Tunisien* e alla Dante Alighieri a Tunisi. Molti articoli gli sono dedicati sul giornale il "Ghibli", periodico mensile di lettere, scienze e arte edito a Tunisi dal 1930 al 1933, diretto da M. Gioia.

Emanuele Bocchieri, nato a Tunisi nel 1910. Si trasferisce bambino con la famiglia a Ragusa per ritornare a venti anni a Tunisi dove frequenta la Scuola delle Belle Arti. Aderisce a *L'école de Tunis* e fa parte del Gruppo dei dieci che riunisce francesi, italiani, tunisini. Pittore e mosaicista, partecipa regolarmente alle mostre organizzate dalla Dante Tunisi e ai *Salons Tunisiens*. Realizza le vetrate colorate della chiesa San Giuseppe a Biserta, il mosaico della chiesa di San Giuseppe nella *Petite Sicile* di Tunisi. Negli anni 60, si trasferisce in Francia dove proseguirà la sua attività artistica.

Girolamo Nicosia, nato a Licata il 12 dicembre 1911. Con la famiglia si stabilisce a Tunisi. Frequenta la Scuola Artigianale del Dopolavoro. Partecipa regolarmente alle mostre del *Salon Tunisien* (dal 1942 al 1955). Parte per la Francia dopo l'indipendenza della Tunisia.

Antonio Peritore, nato a Tunisi il 18 aprile 1920. Di origine modesta, lavora come tipografo per poter sostenere la famiglia. Si iscrive ai corsi serali della Scuola d'arte e segue i corsi di Prosperi e Lucerni. Partecipa alle mostre del *Salon Tunisien* (52, 53) e risulta iscritto al sindacato degli artisti. Con Antonucci partecipa alla ricostruzione e alle decorazioni delle chiese danneggiate dalla guerra. Nel '57 si stabilisce in Francia dove lavorerà come mosaicista e pittore. Non ritornerà a Tunisi ma la sua produzione francese avrà immagini tunisine che faranno da sottofondo ai suoi quadri.

La Tunisia continuerà ad essere presente nelle opere degli artisti che lasceranno il Paese negli anni '60 attraverso forme e colori. Esempio è l'opera romana dell'astrattista Antonio Corpora che trasporta la luce tunisina in tutti i suoi quadri come se il retaggio di questa terra natia non potesse essere del tutto reciso.

Anche con la chiusura della Dante Alighieri e di tutte le istituzioni italiane nel '41, gli artisti italiani continueranno ad esporre le loro opere ed anzi si potrà osservare un incremento notevole della partecipazione italiana alle mostre annuali, personali o collettive dagli anni '50.

Alla vigilia dell'Indipendenza tunisina e sino agli anni 60, gli artisti italo-tunisini saranno sempre più numerosi e, fatto saliente, molti giovani frequenteranno la Scuola delle Belle Arti. 28 gli artisti italiani che esporranno nel '54 al *Salon Tunisien*, 25 nel 1956 all'indomani dell'Indipendenza.

Di questa folta presenza possiamo evidenziare un primo gruppo di pittori che aderisce alla cosiddetta Scuola di Tunisi nel 1936, inizialmente formata da Boucherle, Corpora, Lellouche, Moses Levy, il Gruppo dei Quattro, che man mano diventerà il Gruppo dei Dieci di cui cinque saranno italiani (Michele Miranda, Emanuele Bocchieri, Nello e Moses Levy, Antonio Corpora) e per la prima volta artisti tunisini con Ammar Farhat, Turki Yahia, Edgar Naccae, Jules Lellouche, a riprova del cosmopolitismo artistico promosso e difeso dal gruppo fin dal '47 [2]. Una mostra collettiva di questi artisti nel '48 segnerà la loro volontà di affermare l'autonomia dei pittori dalle istituzioni pubbliche alla quale seguirà nel '51 una prima mostra della Giovane Pittura Tunisina. Anche l'Italia organizzerà nei saloni del Consolato di Tunisi, una mostra, nel marzo del '54, dal titolo "Mostra del Gruppo Mediterraneo" con pittori francesi, italiani, tunisini.

L'École de Tunis segna l'inizio di un percorso autonomo tunisino degli artisti che proseguirà dopo l'indipendenza del Paese e che costituirà il primo nucleo artistico anche se dopo gli anni 60 e la progressiva partenza degli italiani, dei francesi e degli ebrei tunisini, si tenterà di dare una lettura della storia dell'arte e dell'École de Tunis in chiave patriottica e nazionalista, cancellando la presenza multietnica e multi-confessionale che ne aveva caratterizzato la nascita.

Molti gli italiani che salutano con sollievo l'indipendenza tunisina nel '56. Il neonato Corriere di Tunisi spinge nel suo primo editoriale a collaborare con il neo-governo di Bourguiba, che avrebbe dovuto inaugurare dopo la Liberazione italiana quella tunisina alla quale si esortava di partecipare e di collaborare. Le cose andarono diversamente e nell'intento di purificare il Paese dall'impronta coloniale, come spesso accade, si colpì indistintamente tutti gli europei con leggi che seppur non li espellevano, li mettevano in condizioni di dover partire. Negli anni '60 cominciarono le ondate di partenze e con loro degli artisti rimasti. Qualche eccezione tuttavia ci fu: alcuni artisti presa la nazionalità tunisina continuarono a vivere in Tunisia. Tra questi ricordiamo Maria Linda Giglio e Carlo Caracci i quali, in rottura con i canoni rappresentativi della pittura dell'École de Tunis, vollero innovare nelle forme e nei colori, con un avvicinamento all'astrattismo. Costituirono in polemica ad una pittura che a dir loro riproduceva ma non creava, il *Gruppo dei Sei* con pittori tunisini. Non lasciarono mai la Tunisia. Oggi, l'unico pittore, che ha formato generazioni di artisti tunisini e che ha scelto di rimanere in Tunisia è Silvano Monteleone. Nato a Tunisi, di genitori oriundi dalla provincia di Trapani, continua la sua attività artistica nel Paese, dove gode di indiscussa notorietà. Per più di un decennio ha animato l'atelier di pittura della rinata Società Dante Alighieri, Comitato di Tunisi, dove annualmente organizzava mostre di giovani talenti. Sostituì il professore Ruggiero che negli anni 80, partì per Nizza a seguito dei figli.

Vi sarà un domani per l'arte italiana in Tunisia? Così non sembra ma la storia dell'emigrazione ci insegna che laddove i migranti siciliani hanno lasciato il loro sguardo sulla Tunisia, i migranti tunisini in Sicilia potranno, a loro volta, costruire un loro proprio immaginario creativo sulla Sicilia.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] *Expositions et culture coloniale*, sous la direction de Laurent Houssais et Dominique Jarassé, Editions Esthétiques du divers, Bordeaux, 2020.

[2] Vedi *Pittori italiani di Tunisia*, a cura di S. Finzi, Finzi editore, Tunisi, 2000.

Silvia Finzi, professore ordinario di Civiltà italiana nel Dipartimento d'italiano della Facoltà di Lettere, Arti ed Umanità della Manuba, Tunisi. Direttore di "Il Corriere di Tunisi", mensile pubblicato in Tunisia, redatto in lingua italiana. Presidente del Comitato di Tunisi della Dante Alighieri per la diffusione della lingua e cultura italiane. Dal 1998, insieme ad alcuni studiosi tunisini, italiani e francesi crea il gruppo "Memorie italiane di Tunisia" con Ahmed Somai, Marinette Pendola, Adriano Salmieri. Pubblicano vari volumi tra cui *Memorie italiane di Tunisia* (1998) *Pittori italiani di Tunisia* (2000), *Architetti ed architetture italiane di Tunisia* (2002) *Mestieri italiani di Tunisia* (2003), *L'alimentazione degli italiani di Tunisia* (2005), *Poeti e scrittori italiani di Tunisia*, *Storia e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia* (2008). Dal 2018 con l'ausilio di Laura Faranda, Rim Lajmi, Rosy Candiani, Carmelo Russo, ha creato un piccolo archivio della memoria italiana a Tunisi, inizialmente costituito con il lascito documentario di Elia Finzi che negli anni è stato ampliato da libri, foto, documenti, interviste, testimonianze, testate.

The new Contemporary Art Scene in Tunisia



Atef Matallah, *Les Bâisseurs*, fresco on the facade of 32bis, 2022, source: lapresse.tn

di *Roberta Marin* [*]

The Tunisian art scene has changed after the social uprising of 2010-2011, when the second president, Zine El-Abidine Ben Ali (1936-2019) was forced to leave the country and find exile in Saudi Arabia. 2011 became the watershed for many young artists who were able to express themselves with greater freedom and managed to be recognized on the international scene, while remaining in their country of origin.

If in the years of Ben Ali's presidency many artists felt the need to abandon their homeland and as a consequence became part of the so-called diaspora, they now find fertile ground represented by new cultural centres, festivals and events, which allows them to meet not only fellow artists but also art professionals, potential buyers and ordinary people. Tunis has become the hub for artists, but smaller towns, already famous as art centres before the Arab Spring, such as Sidi Bou Saïd and La Marsa, continue to play an important role in promoting the work of emerging and established artists. New cultural centres and galleries have opened the doors in recent years and they continue to thrive. Located in the former Philipps's headquarter in Tunisia, 32bis is a 43,000 square foot contemporary arts centre, which offers residencies to Tunisian and international artists and organises exhibitions (*Guide: Tunisia's Art Scene*, 2023). The centre welcomes researcher and scholars from all over the world, who can make good use of the multimedia contemporary art library and attend the rich cultural programs, such as the Séances Jeunes Artistes ('the Young artists sessions') lecture series. The façade of the building is decorated with a fresco by famous artist Atef Matallah, entitled *Les Bâisseurs* ('the builders') and inaugurated in 2022.

B7L9 Art Station is located in Bahr Lazrag, a rural area of La Marsa. It was launched by the Kamel Lazaar Foundation for Art and Culture in 2019 and is an experimental contemporary art space, with the mission of building a bridge between local and international artists, and engaging the public with a free of charge annual programme of artistic and cultural events. Among other initiatives, the KLF

supports Artistes de Tunisie ('Artists from Tunisia'), a publication dedicated to artists active from the 19th century to present, and organises three to four exhibitions each year.

Following in the footsteps of B7L9 art station, Yosr ben Ammar gallery inaugurated a new space in Bahr Lazrag in October 2022. This was only the latest step in a broader programme of promoting national and international modern and contemporary art, which began in 2005 when the Yosr ben Ammar gallery originally opened as Kanvas Art Gallery in Gammarth, not far from Tunis. Since 2015, street and urban arts have been also represented and have quickly become one of the gallery's hallmarks, helping to maintain its connotation as an avant-garde space. In 2019 a new gallery was established also in Sousse.

A good number of galleries have opened in Sidi Bou Saïd, from Le Violon Bleu to Selma Feriani Gallery and A. Gorgi Contemporary Art Gallery. Le Violon Bleu was founded by the intellectual Essia Hamdi in 2003 (H. Smitshuijzen AbiFarès, 'Le Violon Bleu', undated). She began her career in the art world as an antiquarian with her first gallery, Atyqa ('Antique'). The meeting with Arman (1928-2005), one of the leaders of the *Nouveau Réalisme* ('New Realist') movement, was the trigger to develop a profound interest in modern and contemporary art and to dedicate her professional life to the promotion of Tunisian and international artists. Another crucial figure in the art scene is Selma Feriani, founder of the homonymous galleries in Sidi Bou Saïd and London, and daughter of Essia Hamdi (Brownell Mitic, 'A Voice for Art from North Africa and the Middle East', 2018). The mission of this young but very motivated gallery owner is to bring artists from Tunisia, the MENA region and Africa together with young international artists to the attention of the art market. Feriani is also committed to building a sense of community by offering residencies and free studio spaces to artists. The latest ongoing project, due to open at the end of 2023, involves the creation of a large space north of the capital where artists will have the opportunity to exhibit their works. The goal is to make this place into one of the most important exhibition spaces not only in Tunisia but on the entire African continent. Aicha Gorgi is the daughter of the famous Tunisian artist Abdelaziz Gorgi and one of the most established gallery owners in Tunisia. The gallery she runs was originally opened by her father, who named it after his lifetime friend and fellow artist Ammar Farhat. In 2010 she took it over, changed its name to the memory of her father, A. Gorgi Gallery Contemporary Art Gallery, and made it one of the most interesting spaces for emerging Tunisian artists (<https://agorgi.com/galerie/>).

In addition to privately owned cultural centers and art galleries, an important public institution, such as the Musée National d'Art Moderne et Contemporain (MACAM Tunis, Museum of Modern and Contemporary Art), opened its doors in Tunis in 2018 at the City of Culture 'Chedli Klibi'. Housed in a large building covering an area of 5,000 square meters, MACAM not only promotes all forms of plastic and visual arts in Tunisia and organizes national and international exhibitions, but carries out a programme of study, cataloguing, management and restoration of the works of art that make up the permanent collection. Attached to the museum there is also a research and documentation center on visual arts. (<https://www.macam-tunis.tn/>)

Soon after the end of the Jasmine Revolution, another famous public institution, the National Museum of Carthage opened in its east wing an exhibition of contemporary works, the first of this kind in its premises (Larkins, 'Chkoun Ahna opens Tunisia's Contemporary chapter', 2012). The show entitled 'Chkoun Ahna' (a term that can mean both 'who are we' and 'about us') was organised by Timo Kaabi-Linke, a writer, philosopher and art critic, based in Berlin, and Khadija Hamdi-Soussi, an art advisor and independent curator. Tunisian, Arab, Turkish and international artists displayed their works next to each other, testifying how artists from different backgrounds and geographical areas can dialogue through the common language of art and how the Tunisian artistic and cultural scene has undertaken a new path and become in all respects a hotbed of new talents whose work is now recognized internationally (Downey, 'Where to Now: Chkoun Ahna at the National Museum of Carthage, 2012). The exhibition 'Chkoun Ahna' inaugurated the JACC, Journées d'Art Contemporain de Carthage (Carthage Contemporary Art Days), whose aim is to regularly stage art exhibitions in different sites in the country and to create a bridge between the ancient past of Tunisia and the contemporary scene. The next festival was inaugurated in 2019 and took place in the halls of

the Tunis City of Culture, the Museum of Bardo and the Palace of El Abdelia. Also in this case a selected group of Tunisian and international artists were invited to exhibit their works, but in this edition the organizers added some workshops to the program, which focused on graffiti and street art, in collaboration with art schools sites of Kasserine and Tataouine, and on the mapping of archaeological sites in Sbeitla and Ksour. Because of covid pandemic, the new edition of JACC, 'L'Art, un chemin' ('Art is a path'), took place in May 2023 (Monia, 'Journées d'Art Contemporain de Carthage (JACC) – 3ème Session (26 – 30 Mai 2023)', 2023) About 200 artists were part of this celebration of art at the Cité de la Culture and the Maison des Arts du Belvédère. 150 were Tunisians, the others came from 23 different countries. There was also a special pavilion dedicated to the famous Ecole de Tunis (The Tunis School), whose artists brought the Tunisian artistic scene to the international arena and are still remembered today as the Pioneer of Modern Art in Tunisia.

Among the artists of the new generation who have established themselves in recent years, Nicene Kossentini is one of the most accredited. Born in Sfax in 1976, she graduated at the Fine Art Institute in Tunis and continued her postgraduate studies at Marc Bloch University in Strasbourg. Kossentini explores themes of memory and identity in her photography, videos, installations and paintings. She is represented by Selma Feriani Gallery, where she has exhibited in few occasions in solo and group exhibitions. The last solo exhibition was entitled 'Tumadhir's walk' and was held from the 5th December 2022 to the 21st January 2023. The minimalist works of art on display were made using ink on paper which created variations of black and white contrasts. At a closer look a viewer would realise that the artist has written down an endless series of lines, formed by Arabic words (Kossentini, 'Tumadhir's walk', 2022). The main source of inspiration are the elegies by the Arab poetess Al-Khansā', *laqab* (honorific title) of Tumāḍīr bint 'Amr (Najd, circa 575 – 644 or 661), who converted to Islam late in life but whose work was mainly imbued by purely pagan and Bedouin traditions. Kossentini together with the singer and performer Alia Sellami found in Al-Khansā's elegies a way to emphasize the link between the tangible and intangible worlds as well as the connection between the written and sung words, the invisible connectivity between generations as well as the expressiveness of poetry and beauty in contemporary societies, too often characterised by violence, oppression and inability to communicate.

Héla Lamine was born in Tunis in 1984. She studied at the Fine Arts Institute in Tunis and at the University Paris I Panthéon –Sorbonne in Paris. Lamine is a multimedia artist and a teacher at the Institute of Fine Arts in Sousse. In her practice, the artist experiments with many different types of materials and techniques (drawing, engraving, painting, collage, fresco, virtual reality) (<https://helalamine.com/>). This allows her to investigate what is accessible on a superficial level to the people who look at her works, depending on their personal experience, training and sensitivity, as opposed to what is hidden on a much deeper, intrinsic level. Her 'method' of revealing secret and unknown aspects of contemporary life can apply to human beings as individual subjects and as a society. A reflection of her artistic world can be found in the ongoing Still life (work in constant expansion) (2020-2023), which is a virtual reality experience, organised into a series of different ecosystems and populated by animals, humans and hybrid creatures, which interact with each other. All the ecosystems are connected and form a sort of microcosm that take the viewers into other annexed microcosms. The entire virtual universe is a mirror of the relationships within families and societies and between living beings and the natural environment. At the core of the complex virtual reality experience there is the *zaouia*, a place where the viewer can reconnect with his inner self, a place of spirituality, harmony and transformation.

Born in Tunisia in 1976, Ymen Berhouma is a self-taught artist, whose work mainly focuses on painting, sculpture and installation. She lives between Paris and Tunis. At the beginning of her career, her artistic world was full of dreamlike figures that populated a sort of children's fairy tale world. Along the years, however, her practice has become more intimate and to a certain extent darker (Soltane, 'Breath of Freedom / Tunisia Critical art from Tunisia, created before and after the revolution. Virtual group exhibition', 2011). She has not abandoned her dreamlike creatures, but

through them she expresses her vision and interpretation of the current political situation and the role of women in contemporary societies.

We already came across the work of Atef Maatallah in this article. He is the artist who decorated the façade of 32bis with the fresco *Les Bâisseurs* ('the builders'). Born in al Fahs in 1981, he graduated at the Institut Supérieur des Beaux-Arts of Tunis, where he studied sculpture, and pursued his training at the Cite internationale des arts in Paris. He was twice awarded the Prize of Paris Contemporary Drawing for his undisputed talent and sharp eye in depicting the extraordinary daily life of ordinary people. Most of the time in his drawings and paintings, the artist portrays men and women engaged in all sort of activities.

They are often accompanied by objects easily recognisable by all viewers, which indicate the universality of human conditions in modern society. In a series of drawings for his first solo exhibition in Dubai in 2019, entitled *Les bruissement de la pierre* ('The rustling of stone'), Maatallah concentrated on reproducing on paper some views of the important archaeological site of Thuburbo Majus (Arundhati-Thomas, 'Atef Maatallah', undated). The drawings are full of faithful details of the architectural remains, to which, however, everyday objects or snapshots of daily life have been added, as in *Les Linges de Junon* ('Juno's linens'), where some clothes are hung out to dry among the ruins of a temple. In this series the artist underlines the role played by time and memory in the life of human beings and humanity as a whole and underlines the dichotomy between the short personal history of a single generation and the millennial history of the world in its entirety.

What emerges from this short article is that there is no doubt that the Tunisian art scene is in full expansion and there are all the conditions for it to continue to be so in the future. Thanks to the opening of new public and private institutions and the awareness of the important role played by art and culture in contemporary societies, both emerging and established artists have found the perfect humus for their practices to be recognised in Tunisia and abroad.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Abstract

La scena artistica tunisina è cambiata molto nell'ultimo decennio, specialmente dopo la cosiddetta Primavera Araba, che come è noto fu quell'ondata di rinnovamento politico e sociale che tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011 investì l'intero Medio Oriente e che trovò il suo punto di origine proprio in Tunisia con la Rivoluzione dei Gelsomini. Artisti, galleristi e professionisti del settore erano già noti e molto attivi ben prima di questo cruciale momento storico, ma certamente le conseguenze della Rivoluzione hanno fatto sì che lo Stato comprendesse nuovamente l'importanza dell'investire nell'arte e più in generale nella cultura e si dimostrasse favorevole all'apertura e al potenziamento di musei e centri culturali. Da quest'aria di rinnovamento hanno tratto profitto gli artisti, che grazie ad una maggiore libertà di espressione hanno raggiunto fama e riconoscimenti a livello nazionale, ma anche internazionale, in tempi relativamente brevi. In questo articolo si rappresenta come la scena artistica tunisina è cambiata, sottolineando alcune delle maggiori realizzazioni a livello pubblico e privato e ponendo l'accento su alcuni degli artisti più rappresentativi del momento.

Riferimenti bibliografici

S. Arundhati-Thomas, 'Atef Maatallah', *ARTFORUM*, undated, <https://www.artforum.com/events/atef-maatallah-246200/> (accessed October 13, 2023)

A. Downey, 'Where to Now: Chkoun Ahna at the National Museum of Carthage, Tunis, 2012'. *Ibraaz*, 30 May 2012 <http://www.anthonydowney.com/2012/05/30/where-to-now/> (accessed September 26, 2023)

G. Brownell Mitic, 'A Voice for Art from North Africa and the Middle East', *The New York Times*, December 4, 2018 <https://www.nytimes.com/2018/12/04/arts/selma-fariani-gallery-art-basel-miami-beach.html> (accessed September 16, 2023)

A. Gorgi Contemporary Art Gallery, website of the gallery: <https://agorgi.com/galerie/> (accessed October 13, 2023)

Guide: Tunisia's Art Scene, April 2023 <https://soukra.co/guide-tunisia-art-scene/> (accessed September 13, 2023)

S. Kossentimi, 'Tumadhir's walk', exhibition press release, Selma Feriani Tunis, November 2022 https://www.selmaferiani.com/exhibitions/54-tumadhir-s-walk-nicene-kossentini/press_release_text/ (accessed October 13, 2023)

Hela Lamine, artist website: <https://helalamine.com/> (accessed October 14, 2023)

Z. Larkins, 'Chkoun Ahna opens Tunisia's Contemporary chapter', *Art in America*, May 2, 2012 <https://www.artnews.com/art-in-america/features/tunis-chkoun-ahna-58841/> (accessed September 18, 2023)

MACAM Musée National d'Art Moderne et Contemporain, museum website: <https://www.macam-tunis.tn/> (accessed October 13, 2023)

Monia, 'Journées d'Art Contemporain de Carthage (JACC) – 3ème Session (26 – 30 Mai 2023)', *Tunisie-Tribune*, May 23, 2023 <https://www.tunisie-tribune.com/2023/05/23/journees-dart-contemporain-de-carthage-jacc-3eme-session-26-30-mai-2023/> (accessed October 10, 2023)

H. Smitshuijzen AbiFarès, *Le Violon Bleu*, undated <https://www.khht.net/en/page/9114/le-violon-bleu#> (accessed October 13, 2023)

M. Ben Soltane, 'Breath of Freedom / Tunisia Critical art from Tunisia, created before and after the revolution. Virtual group exhibition', *Nafas Art Magazine*, September 2011 <https://universes.art/en/nafas/articles/2011/breath-of-freedom> (accessed October 13, 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.

Come folate di vento. Come le nuvole



Tunisi, Café La Marina (ph. Enrico Montalbano)

di *Enrico Montalbano*

«Come folate di vento si muovono le persone. Il vento alza polveri, trasforma, rimodella. Ecco la metafora da cui voglio partire. Un vento passa e ripropone. Ricompono mentre muove. Le migrazioni sono come il vento. Mutano gli assetti, modificano i paesaggi. I paesaggi sono le cose e le persone. Il loro modo di vivere, di pensare. Un cambiamento lento e inevitabile si ripropone» (www.filmvento.blogspot.it).

Quando nel 2012 iniziai questo percorso di scoperta e ricerca di una vicenda umana spesso sottovalutata, quella della migrazione siciliana in Tunisia, queste brevi righe scritte di getto mi diedero la spinta per entrare dentro questa storia attraversandola. Sì, perché le storie non si leggono soltanto ma si attraversano. Per me che faccio il documentarista, attraversare significa prima di tutto provare a vivere le storie degli altri entrandoci senza invadere. Farne parte, in qualche modo, è ciò che mi interessa.

La Tunisia è un posto che ho sempre sentito vicino. Sarà perché realmente lo è, vista la poca distanza dalla Sicilia; sarà perché da bambino dalle coste agrigentine, dalla spiaggia, guardavo quell'orizzonte di mare oltre il quale potevo percepire frammenti di un dialogo per me fino ad allora sconosciuto: una terra al di là del mio mondo, un continente con le sue coste e i suoi paesi che si affacciano sul Mediterraneo, luogo millenario di scambi di culture, traffici di merci, campo di battaglia di popoli che nel passato hanno conquistato "l'Isola più ambita", la Sicilia, strategica per molteplici interessi politici ed economici, oggi contenitore di un enorme patrimonio storico, eredità di dominazioni che si sono susseguite nei secoli.

C'era un "mulunaru" (venditore di angurie) ad Agrigento con la sua capanna in legno e paglia lungo la strada, che puntualmente era una sosta obbligatoria al ritorno dal mare con la mia famiglia. Eravamo negli anni settanta e ottanta del secolo scorso. Si comprava da lui una bella anguria rossa e dolce. La sua faccia, come quella di tanti siciliani, era araba, tunisina appunto. Ma anche la sua conformazione fisica, l'asciuttezza e il colore della pelle, il suo modo di fare e atteggiarsi. A volte, con la sua famiglia

sedevano all'ombra di un albero e mangiavano l'anguria, come tanti che ho veduto in Tunisia lungo le strade secondarie. Ma lui era agrigentino da generazioni, e non credo avesse questa consapevolezza o potesse eventualmente importargliene più di tanto. Pure mio nonno aveva una faccia araba. I lineamenti, le gestualità, le differenze mi hanno da sempre interessato. La Sicilia d'altronde è stata dominata dagli arabi per diversi secoli, e successivamente altri avvenimenti contribuiranno a mischiare il sangue tra le due rive opposte.

Ho scoperto la storia dei "Siciliani di Tunisia" leggendo un articolo su un giornale che annunciava l'uscita di un libro. Un elenco di dati e statistiche sulla presenza siciliana durante il Protettorato francese, dalle prime partenze appena dopo l'Unità d'Italia fino all'indipendenza tunisina. Una emigrazione durata poco meno di un secolo che ha segnato la storia della Tunisia. Una vicenda umana, politica ed economica in parte dimenticata in Italia, sconosciuta dai più giovani così come dalle nuove generazioni tunisine che si imbarcano dalle coste del loro Paese per compiere un viaggio al contrario verso la Sicilia, sognando un'Europa in grado di dare loro prospettive altre e una vita migliore.

Un breve viaggio di mare, dove le traversate in questi ultimi decenni hanno avuto troppe volte esiti drammatici a causa delle dissennate politiche migratorie dell'Occidente e degli stessi Paesi arabi. Come racconta Fausto Giudice (anche lui siciliano di Tunisia) nel cortometraggio "*Kif Kif – Siciliani di Tunisia*" (realizzato con Laura Verduci nel 2012 e visibile su Youtube), a quel tempo, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, si lasciava la Sicilia perché «non c'era più che l'erba del fosso da mangiare». Questa frase mi ha restituito immediatamente un'immagine precisa. La fame, la «disillusione per ciò che non avevano ottenuto», dice ancora Fausto, li spinge a lasciare la propria terra con l'idea di non tornarci più. Per le stesse motivazioni spesso, o per cause diverse, come guerre, persecuzioni religiose o politiche, molti migranti provenienti da tanti Paesi africani giungono oggi nelle coste della Tunisia e della Libia, vivendo esperienze dolorose, terrificanti, traumatizzanti, pronti a fuggire, aggrappati all'ultima possibilità: la speranza. Non sanno cosa succederà, ma sanno che sarà sempre meglio provarci rischiando, fino a sfidare la morte. Quando i siciliani attraversarono il canale di Sicilia non c'erano trafficanti e organizzazioni, si pagava un pescatore per raggiungere in una notte l'altra riva.

Siamo nel 2023 e a distanza di più di cento anni le storie si ripetono, si somigliano tra di loro, al di là delle diverse dinamiche e connotazioni storiche e sociali. Contengono le stesse parole, hanno le stesse voci, gli stessi volti, le stesse lacrime e fatiche. Quando nel 2012 io e Laura siamo partiti per la Tunisia, dopo una prima sommaria ricerca in Italia, tra letture di libri e spunti sul web, ci siamo mossi su due direzioni temporali: cercare le tracce di quella antica emigrazione siciliana e al contempo spingerci a sud fino al confine libico per raggiungere Shousha Camp, un grande campo profughi (oggi non più esistente) gestito dall'UNHCR, con l'intento di realizzare un reportage sui richiedenti asilo politico che vivono all'interno di una enorme tendopoli ai piedi del deserto ("*Shousha Camp – profughi nel deserto tunisino*" 2012, visibile su Youtube).

Questo alternare tra passato e presente ci porterà ad approfondire la complessa realtà dei flussi migratori per comprenderne le dinamiche e registrare le testimonianze. Due storie diverse ma, come dicevo, legate dalle stesse motivazioni. Da una parte le letture dei libri di Marinette Pendola (anche essa protagonista del cortometraggio sopracitato), che narra del suo bisnonno siciliano fuggito da Sciacca con tutta la famiglia su una piccola barca verso Tunisi perché testimone di un omicidio mafioso, dall'altra la realtà della condizione di chi spera pazientemente di ottenere lo status di rifugiato che gli permetterà di proseguire il viaggio della fortuna con le carte in regola, «per apparire più accettabile e non un pericoloso clandestino».

L'esperienza a Shousha Camp somiglia a una trama di un film d'avventura, poiché per accedervi è necessario intessere una serie di relazioni con diversi mediatori, già alcuni giorni prima, e successivamente improvvisare un dialogo con il check-point dei militari tunisini, comprenderne velocemente le piccole provocazioni, far buon viso a cattivo gioco, rispettare i tempi concessi (30 minuti) per poter filmare, assecondare la guida che ci accompagna su un pick-up che corre velocemente tra le dune di sabbia del campo rendendo complicate le riprese. All'interno del campo incontriamo persone arrabbiate, disperate, rassegnate, alle quali è stato rifiutato lo status di rifugiato,

che denunciano l'UNHCR per aver consentito l'accesso a diversi rappresentanti politici dei Paesi dai quali molti profughi fuggono.

Così una famiglia che ci ospita nella loro tenda, unico rifugio di fronte al nulla, ci racconta della fuga dal loro Paese, della persecuzione religiosa e del razzismo per il colore della pelle, mentre fuori spira un vento fortissimo che cancella i percorsi polverosi e sabbiosi che diventeranno dei veri e propri pantani con l'arrivo delle prime piogge. Per quel poco tempo che ci è concesso guardo e filmo tutto. Un uomo cammina al contrario per affrontare la potenza del vento che lo sospinge. I bambini tutti raffreddati, in preda ad allergie e asma, corrono inventandosi giochi. Si fanno code interminabili per ogni cosa: cibo, docce, ambulatorio. Dentro e fuori il campo si vende di tutto, tra forme diffuse di illegalità e compromessi inevitabili. Per molti di loro, come quella famiglia, non ci sono prospettive, soltanto un limbo, una sospensione, un futuro senza futuro.

La Goulette, il porto di Tunisi, era il primo approdo per i tanti siciliani che notte tempo sbarcavano. Quando ci ritroviamo per quelle strade tra vecchie palazzine coloniali con le persiane e le porte azzurre e dai prospetti decadenti, emerge da ogni angolo un passato lontano, ma non troppo, ricco di attività umane, di lingue diverse che si mescolano, di religioni che si incontrano e si tollerano nel rispetto delle differenze, e talvolta si incrociano nel sincretismo di un sentire religioso. Oggi rimane poco o nulla, «la proiezione di un vecchio film da restaurare».

Mi sono soffermato a guardare, a prendermi il tempo per farlo, senza fretta. Quando, lasciando Tunisi, ci siamo spinti verso le campagne per cercare i resti della casa di Marinette Pendola e della sua famiglia, che in quel viaggio significava scoprire simbolicamente un tesoro, sentivo che stavo entrando dentro una Sicilia che esisteva oltre la Sicilia ma a poca distanza da essa, dentro un paesaggio mediterraneo che cambia radicalmente se ci si sposta più all'interno, fino a diventare desertico. Incontriamo fichi d'india, olivi e vigne, e ci sembra in alcuni tratti di attraversare il paesaggio delle province di Palermo, Trapani, Agrigento. Molti alberi sono stati piantati dai primi emigranti giunti nel Paese nordafricano che da impiegati nelle "ferme" francesi (le fattorie) si sono emancipati, hanno comprato le terre, creando piccole aziende familiari, assumendo manodopera locale e impiegando i tunisini che abitavano nei villaggi circostanti.

La casa Pendola la troviamo dopo diverse vicissitudini e diversi ritorni a Oued-el-Khadra, dopo aver superato, non senza difficoltà, strade impraticabili e piene di fango. "Eccola finalmente! è quella con le tegole rosse" esclamiamo, distinzione importante, secondo quanto ci raccomanda Marinette, per identificare le vecchie case dei siciliani da quelle arabe senza tetto spiovente. Intorno ne scopriamo di altre che portano nomi e cognomi a noi familiari. Le tegole rosse adesso sono tutte cadute, ma ci sono gli ulivi che il padre aveva piantato. E quando l'anno successivo ritorniamo in Tunisia con Marinette e suo marito Edouard, filmiamo questo "ritorno" nei suoi luoghi natii, perché si torna sempre per riallacciare i legami, per ritrovare le voci. (*"Marinette torna a casa"*, 2013, visibile su Youtube).

Il tema del ritorno è un tema vasto che "ritorna" (in questo voluto bisticcio di parole) più volte nella mia esperienza. In *"Kif Kif – siciliani di Tunisia"*, Marinette al termine dell'intervista dice: «una cultura migrante esiste? Ma non appare da nessuna parte, perché la cultura migrante copre più mondi, è una cultura che fluttua nel vento. L'emigrante lascia, e lascia per sempre, poi trova, ma non trova definitivamente niente». Il ritorno è un atto doloroso come la partenza, e in mezzo c'è un mondo di sofferenze e fatiche, di gioia e dolore, mitigati dalla riuscita o meno di quanto sognato e progettato. Marinette aveva 15 anni quando con la sua famiglia fu costretta a lasciare il suo mondo, la sua campagna tunisina, le mille storie che ogni giorno la sua fantasia di bambina elaborava e che da adulta è divenuta materia prima per i suoi libri.

L'indipendenza tunisina aveva in un sol colpo distrutto tutto ciò che faticosamente quei siciliani avevano costruito in cinquant'anni: si nazionalizzano le terre e gli italiani si ritrovano al punto di partenza, quello dei nonni quando lasciarono la Sicilia per arrivare in questa terra che adesso loro devono abbandonare, una scelta obbligata, come quella di tanti emigranti in cerca di un futuro altrove. L'esodo degli italiani di Tunisia spacca la comunità e le stesse famiglie a loro interno: c'è chi sceglierà la Francia e chi invece l'Italia, la patria d'origine, che scopriranno poi essere un mondo sconosciuto

e per molti versi differente dal loro. In Italia, ad “accogliere” questi siciliani “rimpatriati” sono i campi profughi sparsi tra sud e nord, non dissimili, sotto certi aspetti, da quelli istituiti in questi ultimi decenni dai governi italiani ed europei. A partire da ieri fino ai nostri giorni le problematiche sono rimaste pressoché le stesse, riguardano le politiche migratorie adottate dagli Stati e il conseguente trattamento disumano a cui sono sottoposti centinaia di migliaia di uomini, donne, bambini costretti a vivere condizioni oltre l'accettabile. La stampa dell'epoca si occupò di quegli “strani italiani”, ammassati in quei campi e leggendo gli articoli si ha l'impressione di ritrovarsi nell'inferno dell'odierno Hotspot di Lampedusa, tema attuale di un infuocato dibattito.

Tuttavia, malgrado la maggioranza delle famiglie lascerà definitivamente la Tunisia, una parte di quella comunità che si sentiva fortemente radicata è rimasta, specialmente quanti ritengono di poter continuare a lavorare in una rinnovata situazione politica. Jean e Berta Mulè sono tra quelli rimasti, a cui ho dedicato in questi giorni un piccolo ritratto nel breve documentario “*Jean e Berta – siciliani di Tunisia*” (visibile su Youtube). Parte di questo materiale lo avevo girato nel 2012 ma non era mai stato montato. Fratello e sorella vivevano a Ben Arous, un comune a pochi chilometri da Tunisi. La casa da fuori era diversa dalle altre tutte bianche: aveva il tetto spiovente e le tegole rosse e ocre. Entrare nella loro casa è stato come essere catapultati improvvisamente in un'altra epoca, negli anni '50 del secolo scorso. All'interno, per quanto erano presenti alcuni elementi arabi, la casa era come quella delle nostre nonne siciliane. C'era un cortile all'interno, una sorta di piccolo baglio. L'orto di pochi metri quadri, un bel po' di galline, le uova sempre fresche, tante cose affastellate in mezzo, un tavolaccio con i pomodori ad essiccare, qualche grappolo d'uva penzolante dalla tettoia in canne che faceva quell'ombra ristoratrice nelle giornate afose. Questo piccolo spazio racchiudeva tutta la loro esistenza di contadini. Poi Jean ci ha mostrato una cosa di cui andava orgoglioso e che teneva gelosamente custodita all'ombra di un box: era la Fiat 500 che sembrava appena uscita dalla fabbrica. Quando li incontrammo ciò che più ci colpì fu scoprire che il loro parlare in italiano era fortemente intercalato da un siciliano antico che si mescolava a parole arabe e francesi. Per tutta la vita hanno lavorato la terra per conto di padroni senza mai riuscire a possederne una. Sono racconti semplici di una vita in campagna dove le tradizioni della terra d'origine, il prezioso tesoro che viaggia sempre con l'emigrante, si ritrasformano nello scandire dei rituali quotidiani, dando vita a espressioni e comportamenti nuovi, una contaminazione inevitabile in cui la cucina svolge un ruolo centrale. Nasce una lingua non scritta, il siculo-tunisino, sia nelle zone rurali che a Tunisi.

Le migrazioni sono un Vento che, più o meno forte, porta cambiamenti che si sedimentano e nel tempo trasformano i luoghi e i rapporti sociali. Accade già da tempo specialmente nei grandi centri urbani. Mi interessa osservare la trasformazione di alcune zone del centro storico di Palermo, la città in cui vivo. Molte comunità di stranieri immigrati abitano tra l'Albergheria, il mercato di Ballarò, e il groviglio di stradine che costituiscono l'antico quartiere ebraico del periodo arabo, all'interno del perimetro delle non più esistenti mura della città. È interessante notare come negli ultimi anni parte della via Maqueda, che dalla facoltà di Giurisprudenza arriva fino alla porta ottocentesca (non più esistente) in direzione Stazione Centrale, è ulteriormente mutata fino a somigliare al Corso principale di una città mediterranea, mediorientale e asiatica al tempo stesso, in cui coesistono mondi diversi, gesti, usanze, atteggiamenti, socialità che fino a poco tempo fa era più facile scorgere nei vicoli meno trafficati. Un piccolo spaccato di una trasformazione lenta avvenuta negli anni e poi esplosa nella “pacifica conquista di uno spazio”.

Naturalmente le domande sono tante, e non eludono le problematiche connesse alla condizione sociale nella quale molti stranieri vivono, ai tanti aspetti positivi e negativi che rappresentano e che si intrecciano nella complessa trama sociale ed economica di Palermo, città di attraversamenti da sempre di culture ma anche di diffusa illegalità, di mafia, di arte dell'arrangiarsi, di assenza di visione politica delle istituzioni, dentro un momento storico in cui la paura di un presente-futuro precario e incerto coinvolge le diverse società messe spesso in contrapposizione e competizione da retoriche politico-mediatiche, ma anche da resistenze frutto di pregiudizi che soffiano sul fuoco di nuovi radicalismi, che creano ancora muri fisici, ideologici, religiosi, e che infine nascondono grandi interessi e profitti economici.

Sulla storia della comunità siciliana in Tunisia emergono letture diverse e contrastanti anche tra i protagonisti di quella esperienza, discendenti dei primi arrivati. Spesso prevale la narrazione di una convivenza pacifica e solidale tra le classi più povere di quel tempo, stranieri e tunisini, che sicuramente riguarda il periodo di flussi migratori più intensi tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento quando a sbarcare su quelle coste erano i poveri tra i più poveri. Tuttavia altri sostengono che le differenze negli anni diventarono più marcate, a seconda se si visse in aree urbanizzate o nelle zone rurali. Fausto Giudice (sempre in *"Kif Kif – siciliani di Tunisia"*), cresciuto a Tunisi, parla di una "società compartimentata", in cui le diverse comunità mantenevano le proprie tradizioni e le proprie regole, in un contesto sociale in cui i tunisini erano gli ultimi della scala sociale, relegati per la maggior parte a vivere dentro le mura della medina. Certamente queste poche righe non bastano a delineare gli aspetti complessi di una comunità e di una società intera, le cui trasformazioni sono strettamente legate anche ai cambiamenti storici e politici che si susseguivano in Europa, che condizionarono in parte le scelte di chi viveva all'interno della colonia.

Una storia affascinante e tragica al tempo stesso è quella di Mario Scalesi, un poeta poco conosciuto ancora oggi in Italia, recentemente rivalutato in Francia. Tunisi sin dai primi anni del Novecento viveva un grande fermento culturale in cui, oltre alle élite francesi, anche una certa classe colta italiana, già presente ben prima del protettorato, partecipava attivamente. La vicenda di Scalesi (1882-1922) è espressione del tentativo di chi vuole affrancarsi dalla miseria e dalla subordinazione. Proveniente da una famiglia povera, per metà siciliana e per l'altra maltese, ha cercato di farsi largo tra gli intellettuali francesi. Fisicamente sofferente a causa di un grave incidente da bambino che lo aveva menomato, si muoveva a fatica tra i vicoli di Tunisi, deriso da folle di bambini che lo insultavano. Mario aveva però le idee chiare: voleva a tutti i costi essere riconosciuto da quei francesi che contavano e che rappresentavano la sua speranza. Il suo progetto riuscì ma ebbe una durata breve come la sua vita. A causa dell'aggravarsi delle condizioni fisiche e psichiche, considerato schizofrenico dai referti medici dell'epoca, fu trasferito a Palermo presso la Real Casa dei Matti della Vignicella dove morì solo e disperato di lì a poco.

Dalle pochissime foto esistenti, quella scattata al momento del ricovero mi ha colpito di più. L'ho guardata tante volte per cercare di stabilire una sorta di contatto, di empatia. Un bel ragazzo, con uno sguardo intelligente, vivo, un volto intrigante. Giovane e scapigliato sogghigna, come a sfidare chi lo ha portato a forza in un luogo a lui sconosciuto. Forse comprende immediatamente che da lì non uscirà più, non vedrà più la sua "Ville Blanche", Tunisi la città amata. Grida, fa sentire la sua voce, perché lui è un poeta, ma per tutti è soltanto un povero matto da gettare presto in una fossa comune. *Le poèmes d'un Maudit* ("I poemi di un maledetto"), l'unico libro che raccoglie le sue poesie verrà pubblicato postumo da quei suoi amici letterati francesi di Tunisi che videro nei suoi occhi profondi e scuri e nei suoi versi qualcosa di speciale. Mi piace immaginarlo tra questi passaggi strettissimi dei mercati di Tunisi che per certi versi somigliano ai mercati storici di Palermo, il Capo e Ballarò. Vorrei farci un film, a metà tra documentario e finzione. Scrivevo qualche anno fa in una bozza rimasta sospesa:

«Il racconto del film si snoda attraverso un percorso atipico in cui la vicenda personale e poetica di Scalesi è re-immaginata attraverso "il ritorno sognato" del poeta a Tunisi (desiderio ardente negli ultimi giorni della sua vita nel manicomio di Palermo), che ricerca se stesso attraverso i cambiamenti e la storia recente della Tunisia. Il poeta non si vede, ma se ne avverte costantemente la presenza, come il reporter in cerca di qualcosa su cui costruire un racconto, come il volto stesso dei luoghi vissuti e in fondo non troppo cambiati, come il microfono delle voci dei personaggi disperati che incontra, in cui si riconosce, come l'occasione interrotta di un sogno spezzato.

Gli occhi di Mario scrutano il paesaggio fisico e umano della Tunisia, dei quartieri di Tunisi, si imbattono nelle speranze di chi si imbarca per la Sicilia, (così come al contrario, due secoli prima, fecero i suoi genitori, e migliaia di altri siciliani), cercano i resti della Rivoluzione dei Gelsomini, i sogni infranti e le prospettive sospese, attraversano i muri di periferie spruzzate di vernice, di bit digitali e rabbia, incontrano i loro autori, giovani artisti che resistono, orecchi che si prestano all'ascolto e miscelano i suoni al canto della sua poesia in voice-over dentro strade strettissime, quelle che percorreva cercando di sfuggire alle cattiverie dei monelli che

lo irridevano e lo ingiuriavano. Infine bisogna fermarsi in qualche luogo, guardare il mare, sentirlo, scrutarne l'orizzonte, calmarsi».

Non vado in Tunisia da diversi anni e non conosco l'attuale stato delle cose, se non attraverso le informazioni di amici che ci vivono o dalla lettura di articoli più o meno approfonditi. Non sarò certamente io a dire cosa sia la Tunisia oggi, ma certamente posso dire cos'è l'Europa. Anni fa realizzai un breve reportage sull'arrivo a Porto Empedocle delle bare di centinaia di persone affogate nel Mediterraneo il 3 ottobre del 2013, uno dei più grandi naufragi di questo quarto di secolo, che intitolai "*Superstiti e bare: il tradimento dell'Europa*". In quella giornata di dolore carica dell'odore di morte che proveniva dalle bare sistemate sul ponte di una nave militare non perfettamente sigillate, scaricate da alcuni muletti industriali e ricaricate su un camion, nella cadenza ritmica e spietata di una ritualità senza vergogna, l'Europa mostrava al mondo intero l'ipocrisia e il volto bieco del tradimento. A distanza di anni le cose non sono cambiate, semmai peggiorate dalla crudeltà e dal cinismo di un'umanità smarrita, perduta, in preda ad angosce e paure.

L'esperienza della comunità siciliana in Tunisia certamente appare come una storia piccola in confronto alla complessità dei massicci movimenti migratori che si spostano oggi da ogni parte del mondo e che incontrano nel loro cammino più muri e fili spinati, più guardie di confine e di polizia, più trafficanti e assassini, più centri di concentrazione di carne umana che ancora ci ostiniamo a chiamare d'accoglienza e che di fatto sono immense gabbie dove vengono ammassate persone, qualsiasi sia l'età e il sesso, costretti a vivere nelle peggiori condizioni in nome di leggi e norme che prima o poi la storia condannerà come criminali.

Ma le migrazioni sono come il vento che nessuno può arrestare. Si possono fermare le nuvole? «Vanno, vengono, a volte si fermano...vanno, vengono, ritornano», scriveva De André.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Enrico Montalbano, nato ad Agrigento, vive e lavora a Palermo. Filmmaker e reporter freelance, ha realizzato, tra gli altri, diversi reportage e documentari sulla tematica delle migrazioni. Sulla storia dei Siciliani di Tunisia ha girato alcuni cortometraggi che sono stati selezionati e premiati in svariati festival. Ha collaborato con diverse emittenti televisive italiane e straniere, con testate giornalistiche, realizzando immagini sugli sbarchi, sui centri di accoglienza e sulla raccolta stagionale della manodopera migrante in Sicilia. Ha un canale su youtube dove sono visibili molti lavori realizzati: www.youtube.com/enricomontalbano.

Une vie dédiée aux enfants tunisiens: entretien avec Madame Nébiha Kammoun Tlili



di *Elena Nicolai* [*]

Le 15 septembre 2023 le Gouvernement Tunisien a lancé une consultation nationale sur la réforme du système de l'éducation et de l'enseignement.

Il s'agit de recueillir les opinions des citoyens tunisiens pendant 3 mois, dans le cadre de la réforme du système éducatif à ses différentes étapes (préscolaire, éducation de base, enseignement secondaire, formation professionnelle et enseignement supérieur).

Alors, on s'est interrogé sur le rôle que jouent les jardins d'enfants et les crèches dans l'éducation préscolaire tunisienne: en fait, on sait bien que la petite enfance représente un moment fondamental dans le développement et la formation des enfants; le rôle fondamental de l'éducation préscolaire en italien est souligné aussi par la dénomination «scuola dell'infanzia» ou bien la veille expression «scuola materna», qui suggèrent la ligne de continuité entre cette étape et les niveaux de scolarité suivants.

Madame Nébiha Kammoun Tlili, Fondatrice et Directrice du jardin d'enfants Mistigri, établissement bilingue (français/arabe) agréé par le ministère de l'Enfance depuis 1993 et première et actuelle Présidente de la Chambre Régionale des Jardins d'Enfants et des Crèches au sein de l'UTICA (dès 2019), nous a accordé un rendez-vous pour discuter du rôle des jardins d'enfants et des crèches par rapport au système éducatif tunisien.

Madame Nébiha a donné toute sa vie à travailler avec les enfants les plus petits et à défendre éducateurs et travailleurs du secteur en sein du syndicat; en plus, elle a été Présidente de l'Union des Educateurs Arabes, rattachée à la ligue des Etats Arabe le 29 juin 2017 et membre chargé de représenter l'UTICA (UNION TUNISIENNE DE L'INDUSTRIE DU COMMERCE ET DE L'AGRICULTURE) aux négociations de la 1ère convention nationale sectorielle des jardins d'enfants avec l'UGTT (UNION GENERALE DES TRAVAILLEURS TUNISIENS).

Par ailleurs, elle a participé à l'élaboration du projet de la constitution tunisienne de 2014 dans son volet relatif à l'éducation et notamment la reformulation de l'article 39 et de la nécessité de mettre l'accent sur l'ouverture des enfants aux langues étrangères.

On s'est rencontré à Mutuelleville, Tunisie, dans les locaux de Mistigri et on a pu poser les questions suivantes:

Madame Nébiha, Vous êtes engagée depuis longtemps dans le domaine de l'éducation et des syndicats: d'où vient ce choix d'un double effort, cette passion?

«Mon implication dans le domaine de l'éducation et des syndicats, trouve sa source dans mon amour pour mon travail en tant qu'institutrice et de la nécessité de défendre les intérêts de la petite enfance tunisienne».

Quels sont, selon vous, les points forts du système éducatif tunisien?

«Le système éducatif tunisien permet à tous les enfants d'accéder à l'enseignement à travers les écoles publiques, cette politique a été mise en place depuis l'indépendance et les gouvernements successifs veillent à ce que l'école publique généralisent l'accès à l'éducation gratuite et ce nonobstant le statut social des familles».

Quelle est l'importance de l'école de la petite enfance dans le système éducatif tunisien?

«Le secteur de la petite enfance (préscolaire) en Tunisie n'a toujours pas atteint le niveau que nous espérons comparativement au système scolaire, sachant que 62 % seulement des enfants sont encadrés dans le système préscolaire qui sont répartis comme suit:

* 43%: jardins d'enfants

*19%: répartis entre kotab (écoles coraniques) et classes préparatoires (rattachées aux écoles primaires)».

Selon votre expérience, quels sont les problèmes les plus importants dans le domaine de l'éducation de la petite enfance en Tunisie?

«Les problèmes que nous pouvons soulevés sont les suivants:

- conflit relatif à l'encadrement des enfants appartenant à la tranche d'âge 5ans-6 ans, qui normalement devrait intégrer les jardins d'enfants, cependant la politique mise en place par l'Etat depuis 2001 vise à ce que cette tranche d'âge soit prise en charge et intègre les écoles primaires, non pour des raisons éducatives mais pour procéder au remplissage des écoles et lutter contre le chômage des instituteurs du primaire non formés dans l'encadrement de la petite enfance, privant ainsi les jardins d'enfants de 37% de leurs effectifs chose qui sur le court/moyen terme mènera au chômage des éducateurs spécialisés dans la petite enfance.

Il faut par ailleurs préciser que les enfants encadrés représentent 62 % des enfants en âge d'intégrer le système préscolaire qui sont répartis comme suit:

- 94 % encadrés par le secteur privé
- 6% uniquement de l'éducation assurée par l'Etat.

Actuellement l'existence du secteur privé est menacée par:

Les écoles primaires privées en sus de ce que nous venons d'exposés accueillent les enfants dès l'âge de 4 ans.

Les centres de loisirs gérés par le ministère de la Jeunesse et du Sport ont participé à l'aggravation de la situation. Sans omettre de mettre le doigt sur le phénomène des espaces anarchiques qui accueillent les enfants en dehors de tout cadre légal».

Quel rôle joue le syndicat dans l'amélioration du système éducatif tunisien, en particulier dans l'éducation de la petite enfance?

«La Chambre Nationale des Jardins d'Enfants et des Crèches, joue un rôle fondamental à travers les campagnes de sensibilisation et de la nécessité à ce que les enfants ayant atteint l'âge d'intégrer le système préscolaire soit pris en charge par les établissements agréés.

Par ailleurs, le syndicat a pour mission de veiller à ce que le cadre pédagogique bénéficie d'un cadre légal qui protège les intérêts des promoteurs et des travailleurs à travers la mise en place de la convention nationale sectorielle des jardins d'enfants y assurer la formation continue des éducateurs en participation avec les acteurs publics.

Il faut également préciser que le rôle de notre syndicat s'étend à la mise en place et la négociation avec le Ministère de Tutelle des cahiers de charges relatifs à l'ouverture des jardins d'enfants, des crèches et des garderies scolaires.

Notre rôle s'étend également à la participation aux commissions d'études telle que le projet de la stratégie pluridisciplinaire visant à la promotion du secteur de la petite enfance.

Le Syndicat a pour mission également de:

- Protéger les enfants contre toute forme de violence et veiller à sensibiliser les promoteurs ainsi que le cadre éducatif dans ce sens. C'est ainsi qu'en 2016 nous avons participé en collaboration avec l'Association Femme Leadership et l'Association Tunisienne des Droits de l'Enfant à un programme de formation et de sensibilisation contre toute forme d'agression physique ou sexuelle sur les femmes et les enfants en vue de diffuser les acquis de cette formation de manière pédagogique auprès des enfants et de leur apprendre à se protéger contre forme d'atteinte à leur intégrité physique.
- Améliorer les prestations des établissements privés à travers une formation sur «la qualité» assurée en collaboration avec l'Union des Educateurs Arabes rattachée à la Ligue Arabe.
- Protéger les jardins d'enfants agréés contre toute procédure abusive de la part du Ministère de Tutelle».

D'après votre expérience, quelles sont les principales difficultés rencontrées par les enseignants et les éducatrices ?

«Les difficultés majeures peuvent être résumées comme suit:

- Difficulté à trouver un emploi sur le marché du travail
- Manque de reconnaissance vis-à-vis du rôle de l'éducatrice de la petite enfance, compte tenu du fait que l'on estime que la phase préscolaire n'est pas aussi importante que l'école, alors que l'étape préscolaire est primordiale surtout que la personnalité de l'enfant est forgée avant l'âge de 6 ans. «tout se joue avant 6 ans» – FITZHUGH DODSON»

Comment décririez-vous l'évolution de la lutte syndicale en Tunisie au cours des années de votre engagement?

«Il faut préciser que le secteur préscolaire a enregistré des progrès durant ces dernières années grâce à la persévérance de la chambre syndicale. Cependant, nous souhaiterions une meilleure implication de l'Etat dans tout ce que nous entreprenons à travers des aides et des financements ainsi que l'allégement des charges fiscales et patronales».

Quels sont les prochains défis pour l'éducation de la petite enfance et les syndicats, face aux changements constants de la société «globale» et au phénomène croissant de l'immigration ?

«Les défis sont nombreux et feraient l'objet d'une étude en elle-même ; mais selon notre opinion il faut veiller à:

- Sensibiliser les parents à l'importance de l'encadrement de la petite enfance via les moyens de communication actuels (réseaux sociaux...)
- Sensibiliser les politiciens de l'importance du secteur de la petite enfance qui doit être pris en considération dans leurs programmes politiques.
- Veiller à ce que l'Etat s'investisse davantage en accordant à la petite enfance les outils et le budget nécessaires afin d'améliorer le secteur.
- Développer chez l'enfant le sentiment d'appartenance à son pays, sa culture, ses origines, son identité ; lui inculquer des valeurs fondamentales telle que la tolérance, l'acceptation de l'autre et stimuler l'esprit d'ouverture vers le monde extérieur et que l'on ne peut pas vivre dans un univers reclus».

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Abstract

Madame Nébiha Kalloum Tlili, prima donna presidente dal 2019 della “Chambre Régionale des Jardins d’Enfants et des Crèches” del sindacato tunisino UTICA (Union Tunisienne de l’industrie du commerce et de l’agriculture), carica che attualmente ancora ricopre, e direttrice della scuola per l’infanzia “Mistigri”, accetta di rispondere ad alcune domande riguardo il sistema educativo tunisino e, in particolare, sulla “scuola dell’infanzia” e sul ruolo del sindacato di categoria. Emergono alcuni dati cruciali per comprendere non solo la visione della prima infanzia in Tunisia ma anche le sfide di chi lavora nel settore. Questo, alla luce della recente consultazione nazionale promossa dal governo tunisino per elaborare una riforma del sistema educativo tunisino.

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

Da una riva all'altra del Mediterraneo: viaggio fra memoria e scrittura



Marinette, 1954 (Archivio M. Pendola)

di *Marinette Pendola*

La storia non è poi/La devastante ruspa che si dice,) lascia sottopassaggi, cripte, buche/e nascondigli. C'è chi sopravvive (Montale)

Scrivere storie, avviarsi verso sottopassaggi mai percorsi prima e penetrare in cripte, buche e nascondigli, attraversare un mondo sommerso sconosciuto ai più e portarlo alla luce affinché i sentieri poco battuti diventino parte della Storia: questo mi è toccato in sorte dalla vita. Attraverso il racconto, un intero mondo prende vita e nasce in qualche modo alla Storia. Scrittura come testimonianza dunque, ma anche come approdo ultimo di un'esperienza umana, sociale e linguistica che copre circa due secoli.

Tutto ebbe inizio negli ultimi anni del diciannovesimo secolo. Fra le tante famiglie che lasciarono la Sicilia per la Tunisia, so di quattro, i miei antenati conosciuti attraverso le leggende familiari e i loro figli che divennero i miei nonni. Ci fu la nonna paterna arrivata a Tunisi tredicenne, la cui madre non si rassegnava allo sradicamento e consumava i pochi risparmi per ritornarsene ogni tanto a respirare l'aria di Alcamo. Ci fu il nonno paterno che aveva appena sei anni e attraversò quel lembo di mare da Sciacca su un barcone di pescatori, insieme alla madre, la nonna, il fratello minore e il padre in fuga dopo aver assistito a un delitto di mafia. Ci fu anche il nonno materno arrivato a Tunisi diciassettenne insieme alla madre, partito da Giarratana dopo la morte del padre, lui ormai uomo e

capofamiglia. E poi non dimentico la nonna materna, l'unica nata a Tunisi pochi mesi dopo l'arrivo della famiglia da Villalba, figlia di fornai rovinati dalla crisi del grano di fine Ottocento.

Tutti si lasciarono alle spalle le vecchie storie di Sicilia senza mai dimenticarle e approdarono nella nuova terra con il solo carico di miseria e buona volontà. Delle loro sofferenze, dei legami definitivamente recisi, degli adattamenti faticosi, a noi bambini giunse solo un'eco lontana, come di leggenda in cui i dolori, le paure, le ansie erano a tal punto stemperati da non cogliersi più. Soltanto ora, da adulta e con un'esperienza simile, posso capire la fatica del ragazzo Giovanni che scende a piedi da Giarratana con la vecchia madre in cerca di un porto da cui imbarcarsi, il terrore del bisnonno Baldassarre che lo porta a fuggire, la nostalgia della bisnonna Rosaria che non può strapparsi Alcamo dal cuore, l'impellente bisogno del bisnonno Michele di ricominciare da capo dopo la distruzione del suo forno. Ora che ho conosciuto i loro luoghi, dopo un iniziale stupore, capisco. Capisco il coraggio che fortificava ogni loro fibra. Capisco la potenza della disperazione e la forza che dà.

Tutte queste persone finiscono casualmente in un lembo di terra ai piedi del monte Zaghouan, Bir Halima, che diventerà paese grazie anche a loro. Trovano lavoro presso grandi proprietà terriere acquisite con facilitazioni coloniali dai francesi Chevallard, Grémaud, Ducroquet, Janel e Roquerol, i quali intendono valorizzare quei terreni coperti di boscaglia per trasformarli in campi coltivabili. Perciò diventano facilmente punto di approdo di famiglie siciliane disperate, sbarcate da poco e stipate in qualche fondaco della capitale in attesa di un qualsiasi sbocco. I miei antenati si mettono a disboscare, trasformano la legna raccolta in carbone che vanno a vendere a Tunisi per procurarsi l'essenziale: olio, farina, sale, qualche volta caffè e zucchero, in quantità sempre modeste.

Che cosa facciano le donne non so. Posso soltanto immaginare il loro percorrere la campagna in cerca di erbe da bollire e portare a tavola, il loro lavoro quotidiano per tenere in ordine il misero gurbino, quella casupola costruita con materiali scadenti, che chiamano con lo stesso termine indicante la casa del contadino tunisino fatta con mattoni di fango e paglia. E ancora il loro strenuo zappare il poco terreno disponibile intorno a casa per seminare quel po' di fave che renderà la terra più fertile e i pasti meno monotoni, il loro estenuante tornare dalla fontana con il carico di acqua necessario al fabbisogno quotidiano. D'altronde l'acqua non manca come fa intuire il toponimo: Bir Halima significa *Pozzo di Halima*. E la leggenda narra di una certa Halima che vi si buttò non si sa perché né quando, proprio come fece il fratello del nonno Giovanni, che, in pieno delirio da febbre malarica acuta, cercò refrigerio nel pozzo in cui annegò, pagando così il primo tributo di sangue a quella terra selvaggia.

So perfettamente quello che non fanno i bambini: non vanno a scuola, non giocano. Non ne hanno il tempo. Devono contribuire con le loro modeste forze all'economia familiare: i maschi, finché sono piccoli, sorvegliano le carbonaie; quando superano i dieci anni, prendono la zappa e, con le mani non macchiate d'inchiostro ma indurite dai primi calli, vanno con i padri a disboscare. Le femmine hanno un carico di lavoro pari a quello delle madri, ma soprattutto si occupano dei fratelli minori. Questo è il motivo per cui sono analfabeti. A Bir Halima, una scuola viene costruita nel 1906, ma pochissimi siciliani la frequentano.

Non so molto altro. I primordi della vita a Bir Halima sono avvolti nelle leggende. L'infanzia dei nonni emerge casualmente dai loro racconti, come incidenti del narrare. Tento di ricostruire un mosaico possibile cercando i tasselli sparpagliati fra aneddoti e favole. La durezza di quegli anni, o forse ancora di più il tempo, ha levigato le sofferenze, lasciando emergere un vissuto di leggende in cui i morti convivono con i vivi, a volte aiutandoli, molto più spesso sfidandoli. Vi sono tesori sepolti sotto alberi di carrubo o nelle fondamenta di una certa casa, nascosti dagli antichi romani oppure dai pirati e custoditi dalle anime di schiavi sacrificati all'uopo. Per dissotterrarli, queste anime vanno blandite con l'aiuto di qualche stregone africano arrivato da oltre il deserto. Il prezzo è molto alto e richiede a volte rinunce impossibili come il sacrificio di un figlio. Tutti sanno dove sono nascoste le *truvature* ma, a queste condizioni, nessuno ha più voglia di trovarle. Perciò rimangono sepolte continuando ad alimentare le leggende. E diventano metafora dell'agire. Voltando e rivoltando pazientemente la terra con la zappa, come gli eredi di quel contadino di La Fontaine la cui poesia

studiai a memoria nella scuola francese di Zaghouan, quei poveri contadini trasformano quella boscaglia in un tesoro di fertilità.

A Bir Halima o nei dintorni, i miei quattro nonni si conoscono, si riconoscono e si sposano. Pochi anni dopo, si trasferiscono come mezzadri a Draa-ben-Jouder, grande latifondo appartenuto fino agli inizi del XX secolo al principe di Baucina e passato poi a una società francese. Qui comincia l'ascesa economica della famiglia paterna che, nel giro di una ventina d'anni, riesce a diventare proprietaria di due aziende agricole. La famiglia s'imborghesisce: la terra è lavorata da braccianti e macchinari. Gli uomini assumono funzioni direttive, le donne si dedicano a mansioni casalinghe, al ricamo del corredo e alla vita sociale. La famiglia materna, composta da uno spirito artistico poco incline all'imprenditoria e da una donna intraprendente a cui è lasciato poco spazio, vivacchia.

Venuti dai quattro angoli della Sicilia, come molti loro conterranei, per intendersi creano nel tempo un linguaggio comune. Non so chi di loro usasse il termine *catu*, chi *bagghiolu*, per indicare il secchio. So per certo che insegnarono ai miei genitori, e di conseguenza anche a me, a chiamarlo *stallu*, come fanno i tunisini. Non so come i miei nonni chiamassero il quaderno. Soltanto il nonno Giovanni aveva imparato a leggere e a scrivere andando alla scuola serale che il bisnonno Michele, suo futuro suocero, aveva istituito nella sua misera casupola. So per certo che i miei genitori lo chiamavano *cahier*, come avevano imparato nella scuolettina francese che frequentarono.

Nei loro ricordi ho cominciato a scavare come un archeologo che non sa ancora quel che troverà. Di certezze ne ho trovate poche, ma alcune ipotesi credibili hanno acquisito robustezza. Ho potuto collocare in un tempo preciso alcuni aneddoti, confrontarli con i ricordi di altri, trarne una visione d'insieme più che plausibile. Ho potuto dedurre alcuni meccanismi che hanno trasformato le varie parlate siciliane in siculo-tunisino. Ho capito quando e come alcune specialità culinarie locali sono entrate nell'uso comune adattando e trasformando la tradizione fino a crearne una nuova.

Ho vissuto un'infanzia serena, ricca di stimoli, in totale equilibrio con l'ambiente e le persone, accumulando ricordi felici. E di tutto ciò, sebbene sia stato un nutrimento inconsapevole perché a lungo ignorato, ho fatto tesoro negli anni bui che sono arrivati con la nostra partenza avvenuta alla fine della colonizzazione.

Le giovani nazioni, sostiene lo scrittore Albert Memmi, sono gelose della libertà appena conquistata e, aggiungerei, ne sono inebriate al punto da mettere nello stesso fascio come malerbe i colonizzatori e gli altri europei. Di queste considerazioni non c'era ombra allora nel nostro sentire. Nelle conversazioni quotidiane, tutti accompagnavano il sostantivo *partenza* con l'aggettivo *definitiva*, come se si trattasse dell'ultimo viaggio, quello della morte. Questo sentivamo tutti. Il nostro mondo si sgretolava sotto i piedi, inesorabilmente. E un giorno la nostra casa non fu più nostra, la nostra terra nemmeno. Non volevamo partire ma abbiamo dovuto. Siamo saliti su una nave tutta bianca in un pomeriggio grigio. Ci hanno fatto scendere scale a non finire, oltre le suite, oltre le cabine di prima classe, giù, giù fino alla terza, quella dei grandi cameroni con i letti a castello su cui le vecchie non volevano salire. Mi sono arrampicata in alto. Toccavo i bulloni bianchi del soffitto allungando appena la mano. Ero schiacciata fra letto e soffitto. Mi mancava l'aria, ma avevo un posticino tutto per me, lontano dai pianti e dai lamenti. Bastò chiudere gli occhi per sciogliere un po' – solo un po' – l'oppressione che stringeva la gola. E adattare il respiro al ritmo della nave che beccheggiava, guscio di noce smarrito nel mare grosso di gennaio. In obbedienza cieca a quel movimento attraversammo il mare fino a Palermo prima e a Napoli dopo, e agli sguardi di commiserazione, di curiosità, di distanza, che d'improvviso ci fecero miserabili, strani, altri.

Poi venne il campo profughi con il vento glaciale dei monti della Ciociaria, una stanzetta per nucleo familiare, uno scaldino minuscolo sopra la porta, gli spifferi crudeli e ostinati, e i maglioni di lana uno sull'altro, di giorno come di notte.

Venne anche il tempo di Bologna e dello stupore della gente. Esistevano allora due categorie di umani: loro e i *terroni*. Loro erano la maggioranza, erano quelli giusti, quelli che rispondevano: «Altro!» all'ultima domanda del negoziante. I *terroni* rispondevano: «No, grazie, basta così!» con accento pesante e i soldi contati in mano. Il negoziante tollerava, le massaie anche, purché si rispettasse la fila. Loro si distinguevano dagli altri che camminavano a testa china, avevano la pelle

un po' più chiara e i gesti disinvolti, ma ai nostri occhi erano molto simili. Forse non mangiavano le stesse cose, ma vestivano e pregavano allo stesso modo. Noi eravamo più altri degli altri. Eravamo una scheggia conficcata in un deserto di uniformità.

Vennero i tempi duri della conquista della lingua. Indicavamo con il dito puntato quello che volevamo, acquistando a volte, per timore di contraddire il negoziante, cibi che non conoscevamo. Scoprimmo le mele asprigne e il radicchio amaro come l'esilio. Imparammo con pazienza a nominare ogni cosa, a fare dialoghi cantilenanti, ad avere un accento insospettabile.

Con gli anni e la pazienza, venne il tempo del mimetismo che ci rese simili a tutti gli altri, indistinguibili. Solo ci rimase piantata nel cuore la freccia acuminata della nostalgia, come una pena segreta che nessuno avrebbe mai capito, nemmeno i nostri figli. Sapevamo che sempre nella nostra vita avremmo camminato su un doppio binario, con un piede ben saldo su questa riva e l'altro conficcato in quell'altra.

In me, il peso dell'esperienza vissuta dai miei ascendenti e da me stessa bambina era un fiume carsico che chiedeva di emergere a volte con prepotenza, esplodendo in emicranie cicliche: la mia testa non era in grado di canalizzare le due vite, il prima e il dopo, in un unico fluire. Per lungo tempo ci fu un prima gelosamente sepolto nelle pieghe dell'anima, nascosto da strati inamovibili di polvere, segreto quasi come una colpa. E ci fu un dopo saldamente ancorato al vivere quotidiano, proiettato verso il futuro e cocciutamente dimentico del passato.

Due vite, due mondi apparentemente inconciliabili. Un lungo percorso psicoterapeutico gettò ponti sull'abisso che li separava e incanalò quelle acque oscure verso la luce che le illuminò di nuova freschezza e le condusse in un unico alveo. E fu un lento nuotare fino alla scrittura e a una nuova consapevolezza. Non portavo colpe in me, poiché la diversità colpa non è. Molteplici culture avevano attraversato il mio vivere e il mio sentire. Ero ricca di tutti questi mondi e dell'eredità degli antenati, delle loro sofferenze e del loro coraggio. Era – ed è – un mio dovere di gratitudine testimoniare per loro e, nel portare alla luce le loro storie, restituire loro dignità.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Marinette Pendola, scrittrice, è nata a Tunisi da siciliani nati a loro volta in Tunisia. Partita da Tunisi nel 1962, da allora vive a Bologna. Ha pubblicato: *L'alimentazione degli italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, 2006; *Gli italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX-XX secolo)*, Gualdo Tadino, 2007. Per la narrativa, i romanzi: *La riva lontana*, 1° ed. Sellerio, 2000; 2° ed. Arkadia 2022; *La traversata del deserto*, Arkadia, 2014; *L'erba di vento*, Arkadia, 2016; *Lunga è la notte*, Arkadia, 2020.

Lares e la svolta post-demologica



Enos Lares iuvate

di *Fabiana Dimpflmeier e Dario Nardini*

Lares è la più antica fra le riviste italiane di studi demoetnoantropologici oggi esistenti. Fondata nel 1912 da Lamberto Loria, dal 1949 è pubblicata dalla casa editrice Leo S. Olschki di Firenze, ed è oggi distribuita, oltre che in cartaceo, in versione digitale sulla piattaforma Torrossa dell'editore Casalini e tramite la banca dati JSTOR. Totalmente rinnovata da Pietro Clemente (Università di Firenze) a partire dal 2003, dal 2018 è diretta da Fabio Dei (Università di Pisa), coadiuvato da un ampio gruppo redazionale e da un comitato scientifico internazionale (<https://lares.cfs.unipi.it/>). *Lares* ha uscita quadrimestrale ed è classificata tra le riviste di Classe A del settore M-DEA/01 dell'ANVUR.

Un po' di storia

Parlare della storia di *Lares* è un po' come parlare della storia degli studi italiani sul folklore e sulle tradizioni popolari – che sono d'altronde i principali ambiti di interesse della rivista. Dalla sua fondazione a opera di Lamberto Loria, per passare alla guida di Paolo Toschi (1930-1932 e 1949-1974), arrivare a Giovanni Battista Bronzini (1974-2001) e Vera Di Natale (2002), e infine a Pietro Clemente (2003-2016) e Fabio Dei, nel succedersi delle sue diverse direzioni *Lares* ha incarnato i principali orientamenti teorici che hanno caratterizzato lo studio della cultura popolare in Italia negli ultimi cento anni: dal periodo positivista a quello fascista, per procedere lungo le fasi “folklorica” (1948-1973), “demologica” (1974-2003) e “antropologico-patrimoniale” (2003-2017) (Dei 2020: 3). Lamberto Loria crea *Lares* nel 1912 a coronamento del suo progetto di rifondazione etnografica dello studio degli usi e costumi delle genti italiane. Dopo aver passato diversi anni in Nuova Guinea britannica (1889-1890; 1891-1896), al suo ritorno – folgorato sulla via di Circello nel Sannio – decide di dedicarsi a quelli che allora erano considerati i nostri “selvaggi interni”, applicandovi tuttavia il rigore e l'approccio metodologico sviluppato sul campo tra i popoli esotici. Sin dai primi anni del Novecento Loria si era fatto propugnatore di un orientamento etnografico allo studio delle culture contadine che voleva andare oltre l'impostazione folkloristica classica – incentrata per lo più sulla

produzione orale – allargando l’interesse anche alla cultura materiale, ma soprattutto cercando di restituire a tutto tondo usi, costumi e credenze della penisola inserendoli in un quadro teorico e comparativo più ampio: «bisogna – sostiene Loria – che i folkloristi si convertano in etnografi» (Loria 1912: 19).

Inizialmente impegnato nella creazione del Museo di Etnografia Italiana di Firenze, a partire dal 1908 Loria viene cooptato nell’organizzazione della prima Mostra di Etnografia Italiana tenutasi nel 1911 in occasione delle celebrazioni del primo cinquantenario dell’Unità d’Italia. Lo sforzo è funzionale alla raccolta di documenti e oggetti che possano illustrare la vita delle itale genti nella ricchezza delle loro diversità e alla creazione di un Museo Nazionale di Etnografia Italiana che le accolga in tutta la loro rappresentatività. Nel portare avanti questo progetto, poi rimasto incompiuto, Loria è conscio della necessità di creare nuovi spazi di incontro, confronto e aggregazione atti a favorire «tutto un movimento di nuove indagini» e il costituirsi di una comunità scientifica che possa discutere e «fissare i metodi da seguirsi nei nostri studi» (ivi: 21). Proprio a questo scopo, crea nel 1910 la Società di Etnografia Italiana, organizza il primo Congresso di Etnografia Italiana nel 1911 e fonda appunto *Lares*, a cui sarebbe dovuta seguire tutta una serie di pubblicazioni etnografiche utile a costituire «con l’andare degli anni un ricco materiale di studio per chi volesse conoscere la vita e l’anima del nostro popolo» (ivi: 22).

L’improvvisa morte di Loria (1913) e lo scoppio della Prima Guerra Mondiale interrompono la pubblicazione del periodico, mettendo fine alla prima fase di esistenza della rivista. Lo sforzo di definizione e rifondazione etnografica dello studio delle tradizioni popolari italiane viene ripreso da Raffaele Pettazzoni solo alla fine degli anni Venti, rilanciato nei primi due Congressi Nazionali di Tradizioni Popolari di Firenze (1929) e Udine (1931), organizzati dal Comitato Nazionale delle Tradizioni Popolari (CNTP). Pettazzoni, pur abbandonando l’etichetta di Etnografia italiana per quella anglosassone di Folklore, concepisce lo studio della cultura popolare quale “etnografia dei popoli civili”, andando a recuperare l’impianto della lezione lorianiana. *Lares* rinasce proprio sotto questi auspici, come organo del CNTP, con Paolo Toschi alla direzione, per avere però brevissima attività indipendente: al volgere del decennio il processo di cooptazione del folklore nel regime fascista si fa più intenso, e nel 1932 il CNTP, così come *Lares*, sono assorbiti dal Comitato Nazionale per le Arti Popolari, controllato direttamente dall’Opera Nazionale Dopolavoro. La direzione della rivista passa a Emilio Bodrero, esponente di spicco della politica fascista, che la mantiene fino allo scoppio della Seconda guerra mondiale.

Lares, per oltre dieci anni, corrispondenti alla sua seconda serie, è segnata «dalla costante tensione fra una postura ‘scientifica’, quella della neutrale raccolta di dati e documenti della vita popolare, e l’adesione al programma ideologico del fascismo» (Dei 2020: 11), che spinge verso una esaltazione nazionalista dell’italianità e dei valori più conservatori del mondo contadino tradizionale. Con Toschi, vice-direttore (o, se vogliamo, direttore scientifico) fino al 1943, il folklore perde la sua connotazione etnografica e viene circoscritto a «repertorio di forme di estetica popolare: documenti o ‘reliquie’ viventi di antiche fasi della letteratura e dell’arte» (ivi: 10) che vanno raccolti filologicamente.

A guerra terminata, nel 1949, Toschi vince a Roma la prima cattedra di Letteratura (da lui ribattezzata Storia) delle tradizioni popolari, affermandosi come folklorista di spicco del periodo post-bellico. Nello stesso anno ricostituisce la Società di Etnografia Italiana e dà vita alla terza serie di *Lares*, che dirige fino al 1974 per i tipi della casa editrice Leo S. Olschki di Firenze. In questa fase “folklorica”, la rivista si mostra quasi completamente impermeabile sia agli indirizzi internazionali che in quegli anni procedono a un definitivo abbandono degli approcci positivisti ed evolucionisti, sia ai nuovi fermenti e dibattiti che fioriscono nel primo dopoguerra in Italia a partire dalle riflessioni sul mondo magico di Ernesto de Martino e da quelle etico-politiche dei *Quaderni dal carcere* di Antonio Gramsci. In particolare, di fronte al dischiudersi di un modo alternativo di concepire il popolo come classe e il folklore quale espressione dinamica e propulsiva della cultura delle classi subalterne, Toschi si chiude in una tradizione filologico-folklorica di impianto ottocentesco che, continuando a rifarsi a Comparetti, D’Ancona, Novati, Barbi e Pitrè, guarda ancora al popolo quale perenne, inconsapevole e immoto custode di tesori culturali del passato.

Alla morte di Toschi la direzione della rivista passa a Giovanni Battista Bronzini, suo allievo, che la mantiene fino al 2002, spostandone la redazione a Bari, dove insegna Storia delle tradizioni popolari. In una fase cruciale dello sviluppo delle discipline demoetnoantropologiche italiane, Bronzini tenta un accostamento tra la nostrana tradizione folklorica di impianto filologico-letterario e i nuovi orientamenti internazionali, prestando particolare attenzione alle diverse forme di ricerca sul campo, così come agli studi sulla cultura popolare legati a De Martino e Gramsci. Lo studioso segue da vicino la nuova rifondazione demologica degli studi folklorici promossa da Alberto M. Cirese, arrivando a adottare un nuovo concetto antropologico di cultura. Negli anni che vedono la cultura popolare godere di una certa fortuna anche al di fuori del mondo accademico e l'università rafforzarsi ed espandersi numericamente, abbandonato l'impianto ottocentesco, *Lares* si ritrova finalmente proiettata nel dibattito antropologico contemporaneo, quale potenziale punto di riferimento per la nuova comunità scientifica di demologi e antropologi culturali. Tuttavia la rivista rimane piuttosto isolata, arroccata «nella sua appartenenza accademico-territoriale, quella dell'Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Bari» (Dei 2020: 28).

Alla morte di Bronzini, *Lares* rimane per un anno nelle mani del gruppo barese, sotto la direzione di Vera di Natale, per poi tornare a Firenze per decisione dell'editore Olschki, che ne affida nel 2003 la direzione a Pietro Clemente. È l'inizio della fase più attuale di *Lares*, quella antropologico-patrimoniale, per molti aspetti considerabile come diametralmente opposta a quella bronziniana, sia per impostazione teorica che per impianto organizzativo. Formatosi nell'ambito del progetto demologico ciresiano e degli approcci marxisti degli anni Sessanta e Settanta, Clemente si interessa principalmente alle storie di vita e ai problemi di museografia etnografica da una prospettiva che dalla fine degli anni Ottanta vira verso il post-modernismo e l'antropologia interpretativa, abbracciando forme sperimentali di ricerca e scrittura etnografica, e che presta particolare attenzione ai nuovi processi di ibridazione culturale e patrimonializzazione. La rapida scomparsa delle tradizioni contadine che segue la modernizzazione della penisola segna d'altronde il tramonto dell'impianto demologico, svelandone le contraddizioni interne, così come la possibilità stessa di pensare la cultura popolare come indipendente e/o contrapposta a quella egemonica. Oltretutto, la riforma dell'università del 1990 porta all'accorpamento di Storia delle tradizioni popolari, Etnologia e Antropologia culturale in un unico settore scientifico disciplinare, marcando la fine dell'autonomia disciplinare della demologia.

Al volgere del nuovo millennio, sotto la guida di Clemente, *Lares* si focalizza dunque sull'antropologia del patrimonio, su riflessioni inerenti pratiche e politiche di valorizzazione promosse dall'Unesco e in particolare sul dibattito sull'Intangible Cultural Heritage (ICH). Allo stesso tempo, cerca di superare la dimensione esclusivamente folklorica degli anni precedenti, riproponendo in chiave attuale temi classici degli studi sulle culture popolari e affrontando tematiche di antropologia contemporanea che recuperano l'iniziale vocazione etnografica della rivista. *Lares* si apre ora a tutto l'insieme degli studi di settore, come chiaramente indicato dal nuovo sottotitolo: «Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici». Come ricorda Clemente, gli «premeva ritrovare la connessione comune tra le tre discipline DEA intorno e dentro la rivista [...], accentuando e innovando [...] lo spazio che Alberto M. Cirese aveva chiamato 'demologico'» (Clemente, Dei 2018: 3). Nel contempo, va delineandosi anche una particolare attenzione alla storia degli studi e al ripensamento di figure, correnti e aspetti della riflessione disciplinare.

L'assetto redazionale viene completamente rivoluzionato, a favore di una gestione e programmazione scientifica corale della rivista: attorno a Clemente si viene a creare un'ampia redazione e un comitato scientifico internazionale che si rinnova nel corso degli anni e che annovera studiosi appartenenti a scuole e correnti differenti. Da quattro, i fascicoli editi annualmente divengono tre, uno dei quali assume carattere monografico. Compaiono le rubriche *Archivio*, dedicata alle fonti e ai documenti della storia della disciplina, e *Istituzioni e ricerche*, riservata a musei ed enti di ricerca che operano sul/nel campo del patrimonio etnografico. *A veglia*, originariamente creata da Toschi, viene rinnovata per accogliere per lo più fonti orali soggettive (storie di vita, commemorazioni, trascrizioni, ecc.). Frequenti sono le forme di scrittura e di dibattito sperimentali.

La fase “post-demologica”

A partire dal 2018 *Lares* passa nelle mani di Fabio Dei (Università di Pisa) che, in continuità con Clemente, ne riprende l’apertura a tutte le dimensioni della disciplina antropologica, tentando al contempo di stabilirne un programma scientifico che, in linea con la tradizione di studi italiani sulla cultura popolare che da sempre la caratterizza, le possa dare una fisionomia propria e riconoscibile nel panorama delle oramai numerose riviste italiane di settore e alla luce di un necessario ripensamento della disciplina.

Questa direzione di ricerca è esplicitata nel *Manifesto per una post-demologia*, pubblicato in apertura al numero monografico 2-3/2015 di *Lares* dedicato a *La demologia come “scienza normale”? Ripensare ‘Cultura egemonica e culture subalterne’* (a cura di F. Dei e A. Fanelli). Il documento programmatico condensa i frutti delle riflessioni maturate nell’ambito del convegno tenutosi a Matera dal 19 al 21 giugno 2014, “La demologia come scienza normale: quarant’anni di Cultura egemonica e culture subalterne”, dove un numeroso gruppo di studiosi si è confrontato sulle ragioni dell’esaurimento del paradigma demologico proposto da Cirese, interrogandosi sulla sua attuale frammentazione ed eterogeneità di indirizzi e soprattutto sul possibile futuro degli studi italiani sulle culture subalterne. In particolare, ci si è chiesti se fosse «possibile trovare ancora momenti di collegamento con la stagione Gramsci-De Martino-Cirese, che così a fondo e in modo originale ha caratterizzato la tradizione degli studi antropologici italiani» e se abbia senso «lavorare ancora sulle categorie di egemonia e subalternità, e sulle relazioni tra differenze culturali e differenze sociali» (Dei et alii 2015: 203).

Il *Manifesto per una post-demologia* afferma la necessità di:

- a) assumere una «prospettiva riflessiva sulla storia e sull’oggetto della disciplina: vale a dire la consapevolezza di lavorare all’interno di un campo costituito storicamente e politicamente» e di conseguenza di «praticare una storia degli studi non solo ‘interna’ (intesa cioè come successione di opere, autori, teorie e ricerche), ma anche ‘esterna’, volta cioè a ricostruire il modo in cui gruppi intellettuali si posizionano socialmente, si rapportano alle istituzioni e al potere, gestiscono strategie di distinzione etica ed estetica»;
- b) ripensare l’“oggetto” degli studi post-demologici, abbandonare i “repertori ‘naturali’ di folklore o di patrimonio intangibile” e aprirsi ai «processi di folklorizzazione e patrimonializzazione per il cui tramite quegli stessi repertori si sono costituiti e continuano a costituirsi»;
- c) ampliare il campo degli studi agli «aspetti non patrimonializzati della cultura: le *routines* quotidiane che non sono oggetto di esplicita valorizzazione etica o estetica, i ‘mucchi di rifiuti’ (secondo la più classica vocazione antropologica), le estetiche del cattivo gusto, del consumo materiale e immateriale di massa, etc. E, ancora, le culture che non sono costitutivamente patrimonializzabili, perché non enunciabili, sotterranee, informali o segrete»;
- d) esplorare le possibilità euristiche delle categorie di egemonia e subalternità nell’analisi di «nuove dinamiche di disuguaglianza sociale, ad esempio quelle di gruppi marginalizzati, nonché [d]i momenti di emergenza esplicita della conflittualità, come nel caso dei nuovi movimenti sociali e delle dinamiche di potere legate, oltre che alle classi, anche al genere, alla generazione, all’etnicità»;
- e) recuperare un confronto «esplicito e sistematico con altre tradizioni di studio internazionali che hanno attraversato una analoga ‘crisi del folklore’»;
- f) rinnovare le metodologie di ricerca e gli approcci etnografici (ivi: 203-204).

In *Lares* questo programma scientifico si intreccia e fortifica nell’apertura alle diverse anime e correnti dell’antropologia contemporanea già voluta da Clemente: l’idea fondante è anzi quella che la svolta post-demologica non possa realizzarsi senza un assiduo confronto critico con i livelli più avanzati della ricerca e del dibattito in antropologia e in discipline affini (quali la sociologia, la storia, gli studi culturali). Per questa ragione, la rivista accoglie sia riflessioni in linea con questo impianto

post-demologico, che saggi e numeri monografici che propongono tematiche di grande attualità antropologica basate su ricerche di campo sia in ambito europeo che extraeuropeo. Per questa stessa ragione, dal 2018 è stata fortemente voluta una sezione Forum, espressamente dedicata a momenti di più ampia discussione su opere o correnti teoriche recenti.

Così, sulle pagine di *Lares* degli ultimi cinque anni, in linea con una prospettiva riflessiva sulla storia degli studi, ampio spazio è dedicato a indagini storiografiche di impianto critico volte a una rilettura di personaggi e momenti significativi della storia dei nostri studi. Ne sono un esempio il monografico dedicato al carteggio inedito tra Cirese e de Martino, curato da Antonio Fanelli (2018) e arricchito dai commenti di Gino Satta, Marcello Massenzio, Enzo V. Alliegro e Pietro Angelini, da cui emerge la tensione, la ricchezza e l'impegno del dibattito intellettuale in campo antropologico del periodo postbellico, o la sezione Archivio curata da Fabiana Dimpflmeier (2019), che restituisce e commenta nuove fonti relative al soggiorno di Lamberto Loria in Australia.

E ancora, e soprattutto, il numero doppio dedicato ad *Antropologia italiana e fascismo. Ripensare la storia degli studi demotnoantropologici* (Dimpflmeier 2021), con cui si è cercato di colmare, almeno in parte, lo scandaloso “vuoto conoscitivo” che ha caratterizzato la storia degli studi antropologici italiani tra le due guerre e che ha segnato «le (pochissime) ricostruzioni storiografiche della nostra disciplina, a partire da *Cultura egemonica e culture subalterne* di Alberto M. Cirese, [...] rendendo il fascismo invisibile» (ivi: 177). Nel monografico si ripercorrono le dinamiche e i processi che hanno portato alla rimozione del folklore di regime nella storia degli studi (Fabio Mugnaini), soffermandosi su alcuni dei protagonisti di quella temperie politico-intellettuale – Paolo Toschi (Stefano Cavazza), Raffaele Pettazzoni (Dimpflmeier), Giuseppe Cocchiara (Antonino Blando e Rosario Perricone; Alessandro D'amato), Gaetano Pieraccini (Claudio Pogliano), Vinigi Lorenzo Grottanelli (Antonino Colajanni) – e su alcune realizzazioni significative del periodo, quale la Missione al lago Tana del 1936 (Gianni Dore) e la stesura – nelle sue varie versioni – del Manifesto della razza (Leonardo Piasere). Il proposito è quello di fare luce sull'antropologia italiana tra le due guerre, prestando attenzione alle diverse modalità di costruzione e partecipazione alla cultura fascista. Sempre in quest'ottica di riesame storiografico, benché nati come parte di un progetto autonomo che vedrà un suo compimento postumo, non possiamo non ricordare anche i due saggi di Alberto Sobrero (2018, 2019) incentrati su una rilettura originale e complessiva de *L'invention du quotidien* di Michel De Certeau.

In linea con il ripensamento di temi e concetti classici della demologia è invece la sezione monografica incentrata sulla medicina popolare del numero 3/2019, dedicato a Tullio Seppilli, che contiene alcuni interventi presentati al secondo convegno della SIAM (Società Italiana di Antropologia Medica) e che ragiona sulla possibile applicazione della categoria di medicina popolare, radicata nella contrapposizione tra cultura egemonica e culture subalterne, nell'attuale panorama di pluralismo medico. Si torna poi su uno dei temi su cui la “post-demologia” si è soffermata di più in tempi recenti – quello delle campagne, delle “economie informali” legate al cibo e all'agricoltura, del mondo contadino e mezzadrile nell'Italia centrale e della sua memoria e delle sue trasformazioni in termini “patrimoniali” – con il primo numero del 2023 (in uscita mentre scriviamo questo resoconto), curato da Fabio Dei e basato su una parte dei risultati del Prin 2017, “Rethinking urban-rural relations for a sustainable future: case studies of informal food value chains in Central Italy”, coordinato dall'Università di Macerata con la partecipazione delle unità locali di Pisa e Perugia.

Anche in questo caso, il focus su un tema “classico” si sviluppa in aperto e continuo dialogo con il dibattito antropologico contemporaneo sulla definizione degli aspetti “informali” dell'economia legata al cibo, sulla “nostalgia”, sui processi di deruralizzazione e industrializzazione delle campagne, sulla patrimonializzazione di alcune produzioni “tipiche” e sulle sue conseguenze, e su esperienze alternative di ripensamento radicale del rapporto con la produzione e il consumo di prodotti alimentari. In questa direzione, lungo assi indipendenti e originali, vanno ricordati anche i saggi apparsi nella sezione miscelanea di Valentina Porcellana e Cristian Campagnaro sulle possibilità interpretative e applicative di design e antropologia nei percorsi dell'etnografia dell'abitare incentrati sugli oggetti domestici (2018), l'approccio micro-etnografico sugli oggetti della vita quotidiana di

Valentina Vinai (2018), nonché l'analisi, su un piano del tutto diverso, della produzione di "località" tra immaginazione, desiderio e patrimonio di Emanuela Rossi (2019). Particolare importanza ricoprono anche tentativi italiani ed europei di affrontare la "crisi" degli studi sul folklore: ricordiamo in questa sede il ripensamento del lavoro di Christian Bromberger, figura centrale dell'antropologia francese degli ultimi decenni, proposto da Lia Giancristofaro (2019), il rilevante contributo di Hizky Shoham sulle prospettive antropologiche sulla tradizione (2022) e la ricostruzione di Reinhard Johler (2022) della vita e del percorso scientifico di Hermann Bausinger, studioso di riferimento nell'ambito degli studi europei degli ultimi cinquant'anni sulla cultura popolare nella società tecnologica e globalizzata.

L'apertura a tematiche antropologiche ampie e di attualità sul piano internazionale, anche grazie al recente coinvolgimento di forze "giovani" nella redazione, è evidente nei saggi di Luigigiovanni Quarta su Didier Fassin e l'*attitude critique* in antropologia (2019), di Lorenzo Urbano su quella che è stata definita l'*Ethical turn* (2020), di Dario Nardini sul tema dello sport, delle pratiche fisiche e del "corpo-in-movimento" (2020), e di Francesco Aliberti sul lavoro del *Centre for Digital Anthropology* (2021). Ma emerge con chiarezza anche nell'etnografia dell'emergenza Coronavirus di Fulvio Cozza (2019) e nel saggio di Martino Rossi Monti (2020) che analizza il rapporto tra intellettuali e pandemia, così come in quelli sull'antropologia del cibo di Martina Giuffrè (2019), sulla lettura della mafia come sistema basato sul dono di Marco Santoro (2020) e sul rapporto tra guerra, immagini e social media di Pietro Meloni (2022). Ancora, è alla base dei due importanti monografici ospitati dalla rivista nel 2020 e nel 2022. In *Economie umane, economie intime. Né per Dio né per denaro*, a cura di Matteo Aria (2020), si evidenzia la necessità di superare alcuni dei confini disciplinari che hanno spesso limitato il dialogo tra l'antropologia economica e gli studi sul dono e quelli sulla stregoneria, sulla magia e sulla religione. I saggi raccolti, che mettono in relazione alcune delle voci più autorevoli dell'antropologia internazionale con le ricerche di giovani studiosi italiani, mostrano a partire da esempi etnografici concreti o da riflessioni più marcatamente teoriche la necessità di leggere le pratiche spirituali e quelle economiche sullo sfondo «di un medesimo insieme di norme culturali che governa l'intero sistema di vita tanto nei paesi interni della Sardegna quanto negli insediamenti sparsi intorno alle pendici meridionali del Monte Camerun» (Aria *et alii* 2020: 185).

Il monografico curato da Marco Gardini e Aurora Massa propone invece resoconti etnografici, spunti e riflessioni per una *Antropologia dei futuri passati* (2022). I saggi raccolti spaziano tra le possibilità di un'antropologia del "Noi" (con Luca Rimoldi, che scrive degli ex-lavoratori della Pirelli-Bicocca, e Maria João Bracons Fernandes, impegnata invece nella restituzione della percezione del futuro nel sistema educativo portoghese) e quelle offerte invece dallo studio di aree geografiche più frequentate dall'antropologia "classica" (varie regioni dell'Africa nei saggi di Gardini, Zingari e Napoli, Massa, e Maddaluno, e l'Oceania in quello di Marta Gentilucci). Con un saggio conclusivo di Luca Jourdan, che riflette sulla nozione di tempo nel campo dell'antropologia, il volume nel suo complesso mostra l'importanza di lavorare sulle memorie di "futuri passati" come ambiti da cui osservare i processi di cambiamento sociale e la perpetuazione di diseguaglianze e conflitti, considerando il «ruolo attivo dei soggetti nel ridisegnare, accettare o rimettere in discussione le condizioni strutturali che li vincolano» (Gardini, Massa 2022, 196).

Con la stessa finalità di rilanciare momenti di discussione su opere recenti o correnti teoriche emergenti, la sezione Forum si è aperta nell'1/2018 con una riflessione sulla nuova edizione francese de *La fin du monde* di Ernesto de Martino, tradotta e curata da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Nel numero successivo ci si è soffermati sul volume curato da Goffredo Plastino, *La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia* (Milano, Il Saggiatore, 2016) agevolando una discussione sul fenomeno del "folk revival" e sull'influenza quasi paradigmatica che ha esercitato per vent'anni sia nello specifico settore disciplinare della post-demologia che, più in generale, nel dibattito intellettuale nazionale ed europeo, fondendo una nostalgica "estetica del 'popolare' con il linguaggio dell'impegno politico 'rivoluzionario'" e di sinistra (Dei 2018, 363).

Nel 2019 il Forum si è soffermato sul caso del molto discusso e provocatorio libro di Berardino Palumbo, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, uscito nel 2018 per le Edizioni del Museo Pasqualino di Palermo, che descrive alcune delle questioni, divisioni e prassi che hanno caratterizzato (e caratterizzano) il mondo accademico dell'antropologia ma che difficilmente vengono esplicitate nel discorso pubblico. Nel numero 1/2021, Lorenzo Bartalesi e Alessandro Lupo discutono e ripensano in maniera approfondita, con un'impostazione più teorica il primo e più marcatamente etnografica il secondo, il testo *L'oggetto persona. Rito memoria immagine* di Carlo Severi, originariamente scritto in francese e tradotto in italiano nel 2018 da Einaudi. Nel fascicolo 1/2022 ci si sofferma sulla traduzione italiana de *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima*, di Didier Fassin e Richard Rechtman, curata da Luigigiovanni Quarta (Meltemi, 2020). Qui, alle voci di alcuni antropologi italiani, che chiariscono le ragioni della centralità di una riflessione tradotta con ritardo nella nostra lingua, rispondono quelle degli autori dell'opera, con la volontà di rinnovare un dibattito fondamentale «sui rapporti tra ricordo e sofferenza, tra politica e psichiatria, tra *policies* e ragione umanitaria» (Quarta 2022, 115).

Cosa prevede la programmazione dei prossimi numeri? Un monografico su insularità, mutamenti sociali e processi identitari a Capo Verde (a cura di Martina Giuffré e Giacomo Pozzi), uno sul tema della “responsabilità” in chiave di antropologia della morale (a cura di Lorenzo Urbano), un forum incentrato sulle “politiche del riconoscimento”, la pubblicazione del carteggio tra Giuseppe Cocchiara ed Ernesto de Martino (a cura di Antonio Fanelli e Rosario Perricone), nonché saggi sulla religione degli immigrati pakistani a Palermo, sulle apparizioni dei fantasmi in Sardegna, sul rapporto fra ricerca sul campo e engagement etico-politico, sul teatro popolare... e molto altro. Insomma, *Lares* continuerà a riflettere attorno a questioni e problematiche che, per attinenza tematica diretta o per affinità teoriche, metodologiche o epistemologiche, appaiono cruciali per l'affermazione in Italia di un paradigma post-demologico che dialoghi apertamente con le più attuali riflessioni in campo antropologico e oltre.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

- Aliberti, F., 2021, *Perché postiamo? Una riflessione sul lavoro del Centre for Digital Anthropology (UCL)*, «Lares», LXXXVII, 1/2021: 131-146.
- Aria, M. (a cura di), 2020, *Economie umane, economie intime. Né per Dio né per denaro*, «Lares», LXXXVI, 2/2020, numero monografico.
- Aria, M., Draicchio, C., Gentilucci, M., Grossi, A., 2020, *Per un'antropologia delle convivenze: spiritualità e materialità della religione*, «Lares», LXXXVI, 2/2020: 181-202.
- Clemente P., Dei, F., 2018, *Editoriale*, «Lares», LXXXIV, 1/2018: 3-6.
- Cozza, F., 2019, *Condividere l'immunità. Etnografia dell'emergenza Coronavirus in Italia*, «Lares», LXXXV, 2/2019: 537-558.
- Dei, F., 2018, *Ripensando il folk revival: l'avvenire di un'illusione*, «Lares», LXXXIV, 2/2018: 359-364.
- Dei, F., 2020, *Lares: una rivista nella storia dell'antropologia italiana (1912-...)*, «Lares», LXXXVI, 1/2020: 3-37.
- Dei, F., Fanelli, A. (a cura di), 2015, *La demologia come “scienza normale”? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», LXXXI, 2-3/2015, numero monografico.
- Dei, F. et alii, 2015, *Manifesto per una post-demologia. Il futuro della tradizione di studi italiani sulle culture subalterne*, «Lares», LXXXI, 2-3/2015: 203-204.
- Dimpflemeier, F., 2019, *One who knows. Lamberto Loria testimone d'eccezione in terra australiana (1896)*, LXXXV, 1/2019: 111-133.
- Dimpflemeier, F., 2021, *Note introduttive*, «Lares», LXXXVII, 2-3/2021: 177-182.
- Dimpflemeier, F. (a cura di), 2021, *Antropologia italiana e fascismo. Ripensare la storia degli studi demoeoantropologici*, «Lares», LXXXVII, 2-3/2021, numero monografico.
- Fanelli, A. (a cura di), 2018, *Una “difficile alleanza”: il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, LXXXIV, 3/2018, numero monografico.

- Gardini, M., Massa, A., 2022, *Introduzione: Antropologie dei futuri passati*, «Lares», LXXXVIII, 2/2022: 183-198.
- Gardini, M., Massa, A. (a cura di), 2022, *Antropologia dei futuri passati*, «Lares», LXXXVIII, 2/2022, numero monografico.
- Giancristofaro, L., 2019, *Ordine corporeo, disordine mediterraneo. Per una essey-review di Christian Bromberger*, LXXXV, 2/2019: 287-306.
- Giuffrè, M., 2019, *Il cibo come “fatto sociale totale” nella diaspora eoliana in Australia*, LXXXV, 2/2019: 233-270.
- Johler, R., 2022, *Prof. Dr. Hermann Bausinger (1926-1921)*, «Lares», LXXXVIII, 1/2022: 109-112.
- Loria, L., 1912, *Due parole di programma*, «Lares», 1/1912: 9-24.
- Meloni, P., 2022, *Apocalissi visuali. Guerra, immagini e social-media*, «Lares», LXXXVIII, 1/2022: 41-54.
- Nardini, D., 2020, *Un punto sullo sport. Antropologia del corpo-in-movimento*, «Lares», LXXXVI, 3/2020: 537-554.
- Porcellana, V., Campagnaro, C., 2018, *Dalla strada alla casa. Oggetti e spazi domestici nei percorsi di inserimento abitativo di persone senza dimora*, «Lares», LXXXIV, 2/2018: 265-283.
- Quarta, L., 2019, *‘Qu’est-ce que la critique?’ Didier Fassin e l’attitude critique in antropologia*, «Lares», LXXXV, 1/2019: 85-108.
- Quarta, L., 2022, *Introduzione*, «Lares», LXXXVIII, 1/2022: 115-116.
- Rossi, E., 2019, *Produrre località tra immaginazione, desiderio e patrimonio. Sulle performance patrimoniali alla Querciola in Toscana*, «Lares», LXXXV, 2/2019: 207-232.
- Rossi Monti, M., 2020, *In the name of virus. Intellectuals and the pandemic*, «Lares», LXXXVI, 3/2020: 407-439.
- Santoro, M., 2020, *Il dono del don. Frammento di una teoria politico-culturale della mafia*, «Lares», LXXXVI, 3/2020: 477-515.
- Shoham, H., 2022, *Ripensare la tradizione. Da realtà ontologica a significato temporale assegnato*, «Lares», LXXXVIII, 1/2022: 3-29.
- Sobrero, A., 2018, *La macchina antropologica. Michel de Certeau: l’invenzione del quotidiano (prima parte)*, «Lares», LXXXIV, 2/2018: 229-264.
- Sobrero, A., 2019, *La macchina antropologica. Michel de Certeau: l’invenzione del quotidiano (seconda parte)*, «Lares», LXXXV, 1/2019: 17-47.
- Urbano, L., 2020, *Una svolta etica? Prospettive e criticità dell’Ethical turn*, «Lares», LXXXVI, 1/ 2020: 107-136.
- Vinai, V., 2018, *Le cose in casa. Per un’antropologia della domesticità in situazioni di emergenza abitativa*, «Lares», LXXXIV, 2/2018: 285-307.

Fabiana Dimpfleier insegna Antropologia culturale presso l’Università ‘Gabriele D’Annunzio’ di Chieti-Pescara. Formatasi presso La Sapienza Università di Roma e la Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, si occupa di storia dell’antropologia italiana e anglosassone, di letteratura di viaggio e d’evasione e studia i processi di costruzione identitaria nazionale e regionale con particolare riferimento alle formazioni discorsive italiane del periodo coloniale e fascista. Coordinatrice redazionale di *Lares* (Olschki) e *Rivista di antropologia contemporanea* (Il Mulino), dal 2020 è co-convenor dello History of Anthropology Network (HOAN) della European Association of Social Anthropologists (EASA) e dal 2022 è parte del direttivo della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) e fellow del Royal Anthropological Institute. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo le curatele *Folklore, razza, fascismo* (Olschki, 2023) e *“Il coro disvela una legge segreta”. James G. Frazer fra antropologia, letteratura e studi classici* (Carocci, 2022, a cura di) e le monografie *Il giro lungo di Lamberto Loria. Le origini papuane dell’etnografia italiana* (Cisu, 2020) e *Nelle mille patrie insulari. Etnografia di Lamberto Loria nella Nuova Guinea britannica* (Cisu, 2018, con S. Puccini).

Dario Nardini, dottore di ricerca in Antropologia Culturale e Sociale, è assegnista all’Università di Siena, e insegna all’Università di Milano-Bicocca. Ha condotto ricerche etnografiche sulla lotta bretone, sul surf in Australia, sul Calcio Storico Fiorentino e sulle economie informali legate al cibo in Toscana. In questi studi, ha approfondito questioni al cuore delle discipline demotnoantropologiche, con particolare attenzione per temi quali il corpo, l’identità culturale, il patrimonio, l’immaginario e le metodologie della ricerca. È coordinatore editoriale di *Lares*, e direttore della collana “Sport, corpo, cultura” di Ledizioni. Tra le sue

pubblicazioni, “Being Bretons through wrestling. Traditional *gouren* as a distinctive Breton activity”, *Ethnography* (2021, con Aurélie Epron); la curatela “Vivere il dolore” per *ERQ* (2022, con Federica Manfredi); le monografie *Surfers Paradise. Un’etnografia del surf sulla Gold Coast australiana* (Ledizioni, 2022) e *Il Calcio Storico Fiorentino: La rievocazione tra patrimonio e “identità”* (Olschki, 2023); il capitolo “Demotic Sports in Europe”, nel volume *Cambridge History of Sport* (a cura di Fiona Skillen e Malcolm MacLean, Cambridge University Press, 2024).

La vivacità della storia orale nell'epoca della crisi delle riviste



IL DEMARTINO

STORIE VOCI SUONI

31²⁰²¹



di *Antonio Fanelli*

L'Editoriale del n.31

«La rivista “Il de Martino” è nata nel 1992 per rafforzare il rilancio dell’Istituto Ernesto de Martino nel momento del trasferimento da Milano a Sesto Fiorentino. Dopo 30 numeri, e in vista del suo trentesimo anniversario di vita, inaugura un nuovo ciclo che raccoglie e sviluppa l’eredità del lavoro fin qui svolto e apre nuove prospettive di ricerca e di intervento, grazie alla sinergia con l’AISO (Associazione italiana di storia orale), con il Circolo Gianni Bosio di Roma e la Lega di cultura di Piadena e con l’IRES (Istituto di ricerche economiche e sociali) Toscana.

Questo gruppo si è ritrovato agli incontri alla Festa della Lega di cultura di Piadena. Si è consolidato condividendo idee, letture e temi di ricerca nei seminari organizzati presso la Casa della memoria e della storia di Roma, presso l’Istituto Ernesto de Martino e poi negli spazi sempre più pervasivi della rete. Ha lavorato quasi due anni – in gran parte forzatamente a distanza – alla progettazione della nuova vita della rivista, costruita da una redazione vasta e plurale, che si è impegnata a fondo per trovare un assetto editoriale adeguato. La periodicità diventa semestrale. Cambia il sottotitolo: «storie voci suoni». Viene dato spazio sia ad articoli e interventi brevi, sia a saggi più corposi. L’obiettivo è offrire uno spazio di visibilità, confronto e dibattito fra coloro che lavorano con le fonti orali, le storie di vita e la memoria, con le scritture e le fonti autobiografiche, con gli archivi sonori, audiovisivi, multimediali, e con i media contemporanei.

La storia orale farà da guida alla nostra esplorazione del presente e del passato, delle memorie e dei futuri possibili, del mondo del lavoro e delle culture popolari, delle soggettività migranti e dei contesti e movimenti sociali e politici, delle forme di espressività musicale e dei canali di diffusione e fruizione della cultura. Le interviste, il dialogo e l’ascolto delle storie, delle voci e dei suoni ci aiuteranno a pensare alle forme contemporanee di intervento culturale, di ricerca-azione e di uso pubblico della ricerca. La valorizzazione del patrimonio culturale e archivistico farà da collante fra generazioni ed esperienze diverse, accomunate dalla passione per la ricerca e da una particolare sensibilità etica, civile e politica e, soprattutto, dallo sforzo costante per un uso critico e rigoroso delle fonti orali e autobiografiche.

C’è una tradizione da rinnovare e c’è tanto da fare per raccontare l’Italia, il mondo e le loro storie, rimettendo occhi e orecchie sui territori, disseppellendo talvolta radici lunghe e talaltra documentando tagli, strappi e nuovi inizi, che spesso non conosciamo anche perché ormai quasi nessuno sembra interessato a raccontare le realtà locali, le vaste periferie sociali, i soggetti non egemoni. Che cosa sia successo nelle nostre società negli ultimi quarant’anni è tema con cui la ricerca storica, antropologica e sociologica deve ancora largamente misurarsi.

Se pensiamo a una rivista di ricerca scientifica e di intervento civile, in cui le armi critiche delle discipline (che si sono raffinate in questi ultimi quarant’anni di svolta linguistica ed ermeneutica) tornano a ingaggiar battaglia con i temi grossi del nostro tempo, abbiamo bisogno di tante persone nuove, ma anche di talismani che vengono da altre stagioni e che ci fa piacere ereditare e tenerci vicino. Così intendiamo “Il de Martino”».

Le difficoltà di comunicazione e la crisi delle riviste

Mentre è in corso di stampa il numero 35 proviamo a fare un primo bilancio di questa nuova esperienza. La gestazione del nuovo corso della rivista ha consolidato un gruppo di lavoro molto solido e ben affiatato (coordinato da Mariamargherita Scotti) e una vasta rete di scambi, dialoghi e amicizie che si sono consolidate grazie alla presidenza dell’Aiso di Alessandro Casellato, al prezioso ruolo di collante tra più mondi svolto da Stefano Bartolini (responsabile dell’archivio storico della Cgil Toscana) e al contributo decisivo del Circolo Gianni Bosio e della Ires Toscana presieduta da Gianfranco Francese. Si è creato un certo fermento attorno alla rivista, come si evince in maniera chiara dall’entusiasmo che anima l’editoriale del numero 31 (un piccolo ‘manifesto’ che abbiamo

ripreso integralmente in questo articolo di bilancio delle prime due annate) e ciò fa ben sperare per il futuro del nostro periodico e, soprattutto, per quello sempre precario delle associazioni che concorrono a realizzare “Il de Martino”. Non è poco per i tempi che corrono, vista la tendenza a chiudersi in orticelli angusti, protetti e autoreferenziali, certo, non basta aver creato una squadra plurale ed efficace per assolvere un compito ambizioso.

Realizzare un progetto editoriale “nuovo” nel solco di una tradizione culturale “antica” non è impresa facile; inoltre, un po’ di entusiasmo è venuto sicuramente meno con il Covid che ci ha fatto lugubre compagnia fin qui. La pandemia – che pure è stata oggetto di riflessione nel primo numero – ha in parte fiaccato l’attivismo culturale che doveva sorreggere la diffusione della rivista e, pertanto, i contenuti dei primi numeri stanno circolando fra i soci e i frequentatori della rete che si è costituita attorno a “Il de Martino” con una particolare lentezza. Del resto, la storia orale e l’etnografia partecipativa hanno poco senso se non si calano nella spirale dei processi di restituzione del lavoro condiviso. Manca ancora al nostro gruppo il riverbero e l’eco della diffusione del lavoro effettuato in tante direzioni e resta ancora da centrare l’obiettivo di attivare nuove forme di circolazione culturale in grado di promuovere con-ricerca e auto-etnografie da parte di soggetti attivi nella scena locale. Restano ancora nel cassetto dei sogni i seminari, laboratori, festival e workshop che avevamo in mente di realizzare per creare in maniera condivisa e reticolare i contenuti della rivista. Inoltre, come spesso e paradossalmente accade, l’innovazione può scardinare le piccole posizioni di rendita e così, nel nostro caso, riscontriamo perfino un passo indietro in termini di vendite.

Può apparire poco elegante iniziare un bilancio scientifico dalla lista dei conti ma si tratta di un aspetto cruciale per valutare il senso effettivo delle operazioni editoriali e la loro ricezione; un aspetto che viene spesso oscurato visto che si dà ormai per assodato che le riviste siano sostenute da finanziamenti pubblici e finalizzate a offrire una vetrina per chi scrive senza tener conto di un pubblico e di una comunità di lettori (che spesso coincide con il comitato di redazione e con i valutatori e i referee). Il nostro caso è diverso: “Il de Martino”, che rientra tra le riviste scientifiche riconosciute dall’ANVUR (è un riconoscimento frutto dell’iniziativa dell’ente di valutazione della ricerca senza che vi sia stata una candidatura da parte del nostro periodico), viene realizzata al di fuori dell’ambito accademico e degli specialismi disciplinari e nell’alveo di una comunità storica di ricercatori, musicisti e attivisti, desiderosa di rinnovarsi e di ampliare il suo raggio d’azione.

Tenere insieme il rigore scientifico e l’impegno civile è il nostro obiettivo principale visto che nel nostro campo è proprio dalle esperienze politiche che sono scaturite le più originali innovazioni metodologiche e scientifiche grazie all’osservazione di scenari fino a quel momento ignorati. Il nostro antenato mitico, Ernesto de Martino, da teorico delle scienze dell’uomo divenne un “cercatore di umane e dimenticate storie” [1] nella veste di segretario del Psiup a Bari visitando le sezioni rurali; incontrando i braccianti poveri pugliesi e lucani, riuscì a fondare una etnologia storicistica rigorosa, innovativa e originale. Nei dibattiti teorici sulla cultura popolare è bene ricordare che il saggio decisivo di Stuart Hall [2] per collegare Gramsci alla società di massa e dare una base teorica forte ai cultural studies è stato veicolato in Italia al momento della sua uscita dalla rivista militante e autoprodotta de “I Giorni Cantati” (mentre la comunità scientifica lo ha scoperto almeno 20 anni dopo). Del resto, la sintesi più efficace della poetica e della politica di Gianni Bosio l’ha offerta il suo amico e sodale Alberto Mario Cirese, maestro e decano dell’antropologia italiana, che condensò efficacemente la formula dell’“intellettuale rovesciato” in «rossi ma esperti» [3], ribadendo che la sinergia tra politica e scienza non doveva mai far perdere di vista l’ordine delle tappe del lavoro culturale per cui «prima vi era la filologia e poi il socialismo»[4].

Se le basi epistemologiche del nostro lavoro sono solide e originali, il problema politico più urgente è la creazione di una nuova comunità di riferimento. Questa resta la sfida più ardua per coronare gli sforzi prodotti finora. Nonostante la rivista abbia, finalmente, un editore e una distribuzione, grazie all’Istituto storico della Resistenza di Pistoia, e sia uscita dal carattere artigianale che finora l’aveva sorretta, le speranze di ricreare in tempi brevi una rete capillare di ‘corrispondenti’ e di realtà locali e di movimento interessate a interagire con il nostro progetto si presenta ardua ma non per questo irrealizzabile visto che alcuni scambi si stanno consolidando. I numeri precedenti, per il loro carattere

monografico, avevano trovato in alcuni casi, un certo riscontro critico, a volte, perfino, in ambito mediatico e politico-culturale.

Infatti, il motore della rinascita della rivista è stato il successo di vendite e di apprezzamenti critici per il numero speciale dedicato a Emilio Lussu [5] e incentrato sulla valorizzazione e l'analisi di una intervista inedita di Gianni Bosio al politico sardo, realizzata a Roma nel 1970 e conservata nella nastroteca dell'Istituto Ernesto de Martino. Ancora oggi continua a circolare questo numero speciale de "Il de Martino" visto che la voce di Lussu, tratta dal cd allegato alla rivista, è al centro un programma radiofonico di Rai Radio 3 Sardegna, grazie a Francesco Bachis e Walter Falgio. Forse ci siamo montati un po' la testa, visto l'interesse della stampa, delle tv regionali e di un vero proprio tour di presentazioni della rivista tra la Sardegna e il continente, sia in dipartimenti universitari, sia presso Istituti della Resistenza e altre associazioni culturali, e, così, abbiamo alzato il tiro puntando su una pluralità di voci, di soggetti e di strumenti per narrare le storie di un Paese in trasformazione, tra riutilizzo dei patrimoni d'archivio e nuove ricerche sul campo.

Il passaggio dal monografico alla miscellanea ha però delle ricadute significative visto che il monografico ha una base potenziale di lettori e si rivolge ad un determinato pubblico grazie alla efficacia del tema prescelto, mentre la miscellanea, seppur ricca di contributi in numerose direzioni, rischia incredibilmente di non intercettare nessuno dei circuiti che lambisce. Quando si prova a navigare in mare aperto, come stiamo facendo noi, il rischio maggiore che minaccia il lavoro culturale è quello di non trovare più una audience sicura, forse, nemmeno quella degli afecionados.

La polverizzazione dell'editoria, della ricerca e dell'attivismo si può constatare anche dal nostro piccolo (ma non piccolissimo) osservatorio, visto che il collante politico che in passato teneva insieme ambiti diversi tra di loro (canto politico, folk revival, storia orale, teatro civile, inchiesta sociale, storia del movimento operaio, memorialistica e letteratura di impegno civile, etc.) è ormai uno sparuto ricordo e la moltiplicazioni dei piccoli mondi che si richiamano a tale eredità assume spesso dei tratti inquietanti di settarismo e di purismo autoreferenziale. Ivan Della Mea lo aveva definito "leghismo mentale" [6] per sollecitare (almeno) gli attivisti della galassia che ruota attorno alla figura di Gianni Bosio a non chiudersi nella propria sfera di attività senza cooperare per una politica culturale di più ampio respiro rivolta alle nuove generazioni e alla restituzione condivisa dei documenti d'archivio nei territori e nelle comunità di provenienza che molto spesso restano ignare dei patrimoni conservati altrove. Ivan Della Mea si scagliava contro la scarsa capacità di unire le forze per realizzare una politica condivisa sulla valorizzazione degli archivi sonori e su questo nodo decisivo vi sono, per fortuna, anche dei segnali positivi e in contro tendenza (come il Vademecum sulle fonti orali pubblicato su "Il de Martino. Storie voci suoni").

La discrepanza tra la ricchezza e l'originalità dei contributi – su cui mi soffermerò tra poco – e la scarsa circolazione del cartaceo (e finanche del pdf scaricabile gratuitamente online) negli stessi ambiti specialistici ci ha posti già di fronte alla sfida cruciale del passaggio non più rimandabile a una versione web della rivista. Non basta inserire un pdf su uno o più siti poiché la materia prima che trattiamo riguarda numerose dimensioni sonore e visuali e necessita di una accurata riflessione sulla complementarità dei codici di comunicazione. Il paradosso delle nostre ricerche resta sempre quello della finalizzazione degli sforzi umani, politici ed etnografici verso la stesura di prodotti scientifici cartacei o comunque testuali dove restano solo poche tracce del paesaggio sonoro e visuale del dialogo. Tracce di scrittura rivolte a un pubblico diverso rispetto a quello dei narratori e redatte spesso in un gergo specialistico il più delle volte inaccessibile ai protagonisti delle storie narrate.

Il disco e lo spettacolo musicale e teatrale avevano offerto una soluzione efficace al paradosso elitario delle ricerche sul campo svolte in nome di una rivoluzione culturale in grado di spezzare la torre d'avorio degli intellettuali, come auspicava Bosio con l'*Elogio del magnetofono* e la creazione di un nuovo "intellettuale rovesciato" [7], ma destinate in gran parte al circuito degli addetti ai lavori. In questa direzione le innovative riviste "Il Nuovo Canzoniere Italiano" e "I Giorni Cantati" – di cui auspichiamo di saper raccogliere il testimone – erano uscite dalla cerchia degli specialisti grazie alla dinamicità dei contenuti e alla pubblicazione di storie, canti, suoni e, perfino, spartiti musicali,

influenzando in maniera profonda la vita culturale di una nuova generazione protagonista dei fermenti creativi e politici del '68 e della stagione dei movimenti.

In questo momento, e già da alcuni anni, la forma rivista è in crisi mentre podcast online e videoclip sui social mostrano delle nuove potenzialità per favorire la diffusione dei documenti della ricerca. Inoltre, si registra un forte ritardo in questa direzione anche in quei settori, come il nostro, che erano stati più innovativi nella stagione delle inchieste sul campo e delle nuove produzioni musicali veicolate da quelle piccole sfere di cera lacca che stanno tornando a conquistare nuove fette di mercato dopo un lungo oblio. Innanzitutto, si tratta di una discrasia tecnologica tra le varie generazioni che spesso non condividono più gli stessi mezzi di comunicazione e di informazione, moltiplicando in tal modo le fratture culturali e l'aumento delle bolle comunicanti e del tutto prive di coesione per operare in maniera sinergica nelle maglie larghe e negli interstizi della rete mediatica (come avevano provato a fare i movimenti no-global agli albori del web). Spesso gli over 40 si avvicinano alle dimensioni multimediali con una mentalità testuale poco incline a cogliere le opportunità della comunicazione visuale e interattiva e con uno spirito pesantemente condizionato da visioni catastrofiste della società contemporanea che risultano poco utili per capire la galassia mediatica dove provare a inserirsi.

Intanto, nel nostro piccolo, per stare su temi più concreti e meno utopici, e, soprattutto, per aggiornare gli strumenti di comunicazione della storia orale, abbiamo iniziato a corredare i testi con dei qr code che rimandano alle fonti sonore e agli archivi dove sono conservate le registrazioni; inoltre, nel prossimo numero un primo modello di scrittura interattiva con file sonori integrati nel testo è stato confezionato, non a caso, da Sandro Portelli, che pone in relazione le voci proletarie create da Pasolini nei suoi romanzi ambientati nelle borgate romane e le voci registrate al magnetofono negli stessi luoghi da Portelli e dagli attivisti del Circolo Bosio. A dispetto delle barriere generazionali l'innovazione si produce, come in questo caso, grazie a uno studioso nato nel '42, quando si ha qualcosa da dire visto che nell'urgenza di comunicare viene sondata ogni strada possibile.

La struttura della rivista e la costruzione di una saggistica scientifica basata su fonti orali, memorie e dialoghi

Mentre la diffusione della rivista necessita di un piano energico di promozione per far fronte alla crisi del "modello" novecentesco di circolazione della cultura e del dibattito civile, la sfida per il rinnovamento dei contenuti è stata in gran parte vinta grazie a una energica proiezione del nostro lavoro verso il mondo contemporaneo. Su "Il de Martino. Storie voci suoni" trovano, finalmente, posto le voci, le storie e i suoni del nostro tempo, offrendo ai lettori un caleidoscopio che altrove non è facile trovare. Dagli operai in lotta della GKN di Campi Bisenzio, alle testimonianze del movimento no-tav alle true-fiction sui giovani immigrati e le palestre della periferia milanese, per fare solo alcuni esempi. Non mancano anche dei temi classici (dal rapporto tra oralità e scrittura in Calvino, al canto del Maggio sull'appennino emiliano, dal femminismo allo speciale per i 100 anni del Pci) ma si segnalano anche esperienze innovative, come la trascrizione della lingua dei sordomuti e della oralità parlamentare, le sperimentazioni della labour public history, l'uso dei podcast e le ricerche sindacali sugli effetti dello smart working nella vita quotidiana dei lavoratori e sullo sfruttamento dei lavoratori pakistani di Grafica Veneta.

Anche la sfida sulle forme di scrittura si è aperta nel migliore dei modi e ci sta offrendo numerosi elementi di riflessione (e di soddisfazione) grazie alla rubrica "Storie" che ospita "finzioni vere", con esperienze che possono trasmettersi soltanto grazie alla fiction e immaginazioni creative che cercano di andare al fondo di questioni dirimenti che la filologia a volta ci fa perdere di vista. Filologi rigorosi che si lambiccano sulle modalità di trascrizione dell'oralità convivono, sulle pagine de "Il de Martino", con autori e autrici che invece scelgono la strada tortuosa ma spesso fertile della restituzione creativa e narrativa di profonde esperienze di vita. Le rubriche de "Il de Martino" si sono ormai consolidate ma non hanno assunto il carattere di griglie obbligatorie entro le quali convogliare gli articoli. Si parte sempre, dopo l'Editoriale, con una rassegna di articoli brevi frutto di esperienze

sul campo, con resoconti di festival (come quello di Collelongo organizzato dal Circolo Bosio) e di ricerche in corso e con brevi reportage etnografici e narrativi che presentano un carattere vasto e plurale di temi (dalla memoria dei moti del macinato a quella recentissima del G8 di Genova, dalla esperienza controversa dei navigator del reddito di cittadinanza alle memorie di maestri e compagni di strada che ci hanno lasciato, come Alberto Sobrero, Paolo Pietrangeli, o di cui ricorre l'anniversario, come nel caso di Giovanni Pirelli).

Due punti fermi del nostro lavoro editoriale sono la presenza delle Interviste e quella dei Saggi. Nel primo caso ci muoviamo su un terreno più abituale nella sfera della valorizzazione delle fonti orali, mentre nel secondo la sfida è più complessa e comporta uno sforzo non indifferente per costruire un modello di scrittura saggistica basato su fonti orali, memorie, suoni e autobiografie. Si tratta di elementi decisivi nel lavoro di tanti ricercatori e studiosi che trovano più facilmente una configurazione chiara ed efficace nella forma della monografia che non nel saggio scientifico. Un libro basato su fonti orali viene accolto con favore, se ben fatto, dalla critica accademica e dai media, mentre nei saggi tali documenti sono relegati spesso alla funzione ancillare di materiali di campo adoperati dagli studiosi e subalterni rispetto al processo critico e interpretativo.

Del resto, le riviste accademiche stanno producendo una standardizzazione dei modelli di scrittura che valorizzano l'ostensione di ingenti apparati bibliografici (posti spesso in note iniziali di apertura e di riverenza nei confronti delle correnti mainstream) a scapito della documentazione, delle narrazioni e dei dialoghi. Un controsenso rispetto alle posture impegnate e alle nuove deontologie professionali che si sono forgiate in anni di intenso dibattito sulla natura ultima del sapere umanistico che si fonda su elementi concreti della vita quotidiana e su un prezioso e faticoso lavoro di ascolto, mediazione e restituzione. Per questo motivo la sezione Saggi, unica ad avere un referaggio anonimo esterno, preceduto da una ampia e collegiale discussione interna alla redazione, rappresenta un fiore all'occhiello della rivista (e tra i Saggi mi piace segnalare il corposo e denso contributo dell'antropologo Toni Pusceddu sulle vicende operaie del brindisino). L'ambizione di questa sezione è quella di favorire un cambiamento nella scrittura saggistica nel campo delle scienze storiche, linguistiche, sociologiche e demo-etno-antropologiche. Perlomeno speriamo di sensibilizzare i periodici più blasonati sul fronte della valorizzazione dei testi orali.

Infatti, riteniamo importante dare spazio a unità narrative, singoli incontri e tappe iniziali di percorsi di ricerca che spesso hanno bisogno di sedimentarsi nel tempo e prima che ciò avvenga rischiano di perdere mordente e legami con l'attualità o di restare nel cassetto degli studiosi. In tale direzione abbiamo pensato anche al senso della rubrica Interviste, senza tralasciare, però, anche la dimensione storica di più lungo periodo. Ci poniamo problemi per l'accesso alla Fascia A? Per adesso no. Anzi, siamo così ben determinati a perseguire nella direzione tracciata che la nostra illusione è che siano i criteri di valutazione del lavoro scientifico a riconoscere la validità del nostro lavoro e che non sia invece il nostro progetto a doversi uniformare.

Stiamo rivolgendo una particolare attenzione alle scritture dei più giovani, degli studenti, degli attivisti e dei ricercatori outsider e non strutturati. Spesso arrivano cose inedite e interessanti, ma in molti casi, il nostro appello alla condivisione dei ruoli rischia di suonare come una beffarda retorica populista che millanta aperture, dialoghi e coinvolgimenti esterni ma poi rischia di non perseguirli. È bene mettere sul tappeto questi problemi e non ammantarsi di eroismi di cartone. Sono queste alcune delle frontiere aperte, stimolanti e controverse sulle quali abbiamo deciso di muoverci, con fatica ma con profonda determinazione. Riteniamo che sia questo uno dei modi più originali per dare un senso alla eredità culturale che ci troviamo a proiettare nel futuro. E in questo senso aver ospitato su "Il de Martino" le liriche del poeta operaio veneto Fabio Franzin con il commento critico della storica Gilda Zazzara ci pare uno dei punti più alti nella riconfigurazione odierna del dialogo tra intellettuali e mondo del lavoro (un tema decisivo per il nostro progetto, grazie alla collaborazione decisiva con la Ires della Cgil Toscana). L'identità della nuova rivista e la sua linea editoriale si ricava anche dalle ricerche originali che sono state ideate dal suo gruppo promotore, come quella sugli effetti del covid sugli anziani, condotta da Francesca Socrate, e quella sulla lotta del collettivo di fabbrica della Gkn di Campi Bisenzio (un progetto nato in seno alla rivista da cui è poi scaturito un film-documentario,

per la regia di Filippo e Lorenzo Gori, con la collaborazione dell'Archivio audiovisivo del movimento operaio e democratico).

Le nuove ricerche non devono farci perdere di vista i nostri archivi e le riletture critiche delle storie che ci hanno preceduto. Un costante esercizio critico e autoriflessivo sulle nostre categorie e metodologie empiriche passa soprattutto per una attenta valorizzazione dei patrimoni che le nostre istituzioni conservano e per una analisi storica e decostruttiva dei concetti e delle nozioni che sono scaturite dalla prassi euristica, creativa e politica dei decenni precedenti. In alcuni casi dagli archivi emergono tesori preziosi per capire anche il nostro tempo e per ricordare e valorizzare i maestri che ci hanno lasciato (nel 2024 ci stiamo preparando a rendere omaggio a Dante Bellamio e al lavoro decisivo delle Edizioni Avanti! per sostenere la lotta contro il salazarismo e i movimenti di decolonizzazione). In questa direzione siamo particolarmente orgogliosi di avere a disposizione per le nostre copertine le foto inedite dell'archivio di Giuseppe Morandi per costruire una cornice iconografica ben riconoscibile e di particolare pregio artistico e sensibilità politica e riflessiva, frutto di una delle esperienze più straordinarie di auto-ricerca del mondo popolare e proletaria come la Lega di cultura di Piadena. Simona Pezzano ci guiderà in questo viaggio tra fotografia, cultura e politica. Mancano ancora all'appello i forum e i dibattiti sui temi che abbiamo enunciato nell'Editoriale del numero 31 ma ci stiamo attrezzando e nel numero 35 vi è uno speciale a più voci sulla esplosione della "letteratura working class" mentre nel numero successivo ci sarà uno speciale sulla "popular music".

La dimensione sonora e musicale della storia e le relazioni che hanno i suoni e i media con le trasformazioni della cultura popolare meritano una messa a fuoco costante a fronte delle trasformazioni che vi sono state e che si susseguono a ritmi incalzanti. Intanto, abbiamo dato voce alle vicende delle Posse bolognesi e della canzone di massa sovietica e abbiamo aperto un dibattito a più voci (Fanelli, Tomatis, Portelli) sull'uso dei dischi nella comunicazione politica. Grazie al reportage di Lorenzo D'Orsi i nostri lettori, appassionati di canto politico, hanno approfondito la dimensione antropologica che alimenta le forme musicali del martirio politico dei turchi Grup Yorum, ma molto resta ancora da fare per capire in che modo i media contemporanei sono adoperati nella vita quotidiana. Un grande nodo critico che ci proponiamo di sviscerare in maniera costante attraverso diversi approcci. Infine, come ogni buona rivista che si rispetti, anche "Il de Martino" si chiude con la rubrica "Note e recensioni" ma nel nostro caso non si tratta di un deposito finale di scritture minori o di omaggi alla solita cerchia di amici, bensì di una componente essenziale, e in alcuni casi anche la migliore, del nostro progetto. Una rubrica affidata alla cura meticolosa di Roberta Garruccio e di Chiara Paris, che mostra in tutte le sue sfaccettature la ricchezza della storia orale e dell'uso di fonti memorialistiche e autobiografiche in varie direzioni, dalle installazioni museali e fotografiche alla graphic novel, senza mai tralasciare le tematiche più classiche come la fiabistica e le storie di vita. Una ricchezza così vasta e ramificata da proiettare nel futuro, oltre la crisi delle riviste militanti e dei formati cartacei. E oltre la crisi degli intellettuali e della politica che va da sfondo nefasto al nostro sforzo editoriale.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 3, 1953: 8.

[2] Si tratta del saggio *Note on deconstructing the «popular»*, in *People's History and Socialist Theory*, a cura di R. Samuel, Routledge, London 1981 la cui prima traduzione in Italia si deve a Sandro Portelli, che aveva incontrato Stuart Hall a un convegno organizzato dal gruppo History Workshop al Ruskin College di Oxford. Con il titolo *Per la critica del concetto di «popolare»*, il saggio apparve nella rivista «I giorni cantati» (1981: 1), nello stesso anno della sua edizione originale. Successivamente è stato ristampato, dopo oltre vent'anni, grazie al lavoro di Miguel Mellino e Giovanni Leghissa, che hanno avuto il merito di introdurre in Italia l'opera di questo straordinario autore, ma hanno ignorato la prima traduzione italiana di Hall che è apparsa, significativamente, su una delle riviste militanti che si occupavano in Italia di storia orale e di canto sociale.

[3] A. M. Cirese, *Responsabilità intellettuale e impegno di classe*, in C. Bermani (a cura di), *Bosio oggi: rilettura di una esperienza*, Provincia di Mantova, 1986: 98.

[4] *Ibidem*.

[5] *La trincea e i pascoli. Il socialismo di Emilio Lussu. Un documento inedito dalla nastroteca dell'Istituto Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli e V. Strinati, in «Il de Martino», n.18, 2018.

[6] Cfr. I. Della Mea, *Il penultimo comunista. Scritti sulla politica (1993-2009)*, a cura di Antonio Fanelli e Mariamargherita Scotti, in «Il de Martino», n. 29, 2019.

[7] G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato: interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione «spontanee» nel mondo popolare e proletario (gennaio 1963- agosto 1971)*, Jaca Book-Istituto Ernesto de Martino, Milano-Sesto Fiorentino, 1998 (I ed., Edizioni del Gallo, Milano 1967; II ed., Edizioni Bella Ciao, Milano 1975).

Antonio Fanelli, insegna Antropologia Culturale e Etnologia Europea presso la “Sapienza” Università di Roma e fa parte della Giunta Esecutiva e del Comitato Scientifico dell'Istituto Ernesto de Martino. Ha svolto ricerche etnografiche sul patrimonio immateriale del Molise e sulle culture popolari, il tempo libero e la subcultura rossa in Toscana e in Emilia-Romagna. Si occupa di archivi sonori, memorie e fonti orali e ha pubblicato diversi saggi sulla storia degli studi demo-etno-antropologici in Italia, e, in modo particolare, sulla vita e le opere di Gianni Bosio, Alberto Mario Cirese ed Ernesto de Martino. Fa parte della redazione di “Lares” e della “Rivista di Antropologia contemporanea” e dirige la rivista “Il de Martino. Storie voci suoni”. Tra le sue pubblicazioni: *A casa del popolo. Antropologia e storia dell'associazionismo ricreativo* (Donzelli, 2014); *Contro canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap* (Donzelli, 2017); *Carlen l'orologiaio. Vita di Gian Carlo Negretti: Vita di Gian Carlo Negretti: la Resistenza, il Pci e l'artigianato in Emilia-Romagna* (il Mulino, 2019).

**Il presente dell'antropologia visiva: una riflessione intorno alla rivista
"Visual Ethnography"**

VOL. 6 | N. 1 | 2017
ISSN 2499-9288

ve
visual ethnography



di *Pietro Meloni*

L'iniziativa di *Dialoghi Mediterranei* rappresenta una preziosa occasione per conoscere meglio il panorama delle riviste di antropologia (e non solo) italiane, per discutere di problemi comuni, per cercare di immaginare possibili soluzioni. Gli interventi che hanno preceduto il mio hanno ben analizzato lo stato di salute delle riviste italiane, evidenziando le difficoltà di sopravvivenza, la necessità di perseguire un rigore scientifico e di condividerne i criteri, la diffusione nazionale e internazionale, la ricaduta nelle comunità scientifiche. Nello spazio messo a disposizione da *Dialoghi Mediterranei* vorrei tracciare un breve profilo della rivista *Visual Ethnography*, di cui faccio parte, e discutere alcuni quesiti sollevati dagli interventi precedenti e farlo attraverso una descrizione dei problemi quotidiani che incontriamo nella gestione della rivista. Come ha già scritto Eugenio Imbriani, parlare delle riviste è un modo per farle conoscere e anche per accogliere suggestioni e suggerimenti per poterle migliorare.

Nel 2012 usciva il primo numero di *Visual Ethnography*, rivista fondata da Francesco Marano, antropologo visivo dell'Università degli Studi della Basilicata. Oggi la rivista è in classe A per il settore M-DEA/01, indicizzata su Scopus e Web of Science.

Sin dalla nascita la rivista si è posta come obiettivo l'attenzione per quella sotto disciplina dell'antropologia culturale e sociale che rientra sotto il nome di antropologia visiva (o visuale, a seconda delle scuole), e di farlo accogliendone sempre i più recenti sviluppi teorici, metodologici e di campo. Al di fuori del circuito degli addetti ai lavori, infatti, si incorre spesso nell'errore di vincolare l'antropologia visiva alla produzione filmica – che, ovviamente, ne rappresenta l'origine.

Questo problema era già stato posto da Jay Ruby (2005), il quale aveva identificato tre fasi principali dell'antropologia visiva: una prima fase legata al film etnografico, una seconda fase sui *pictorial* e gli *indigenous* media e una terza fase che l'autore definisce della comunicazione visuale. Se la prima fase è quella che ha permesso la nascita dell'antropologia visiva, ponendola in dialogo e in contrapposizione con una disciplina che sembrava fondata sull'esclusivo uso delle parole (Mead, 1980), la seconda fase ha permesso lo sviluppo di più ampi studi sulle immagini e sulle rappresentazioni visive delle culture, sia a opera degli antropologi (Bateson, Mead, 1942), sia come forme di autorappresentazione (Adair, Worth, 1972) e strumento di negoziazione politica (Turner, 2002). La terza fase, quella della comunicazione visuale, è ciò che riguarda l'antropologia visiva di oggi e ha come scopo l'analisi dei processi sociali che interessano i mondi visibili, spaziando, come ha scritto Ruby, dalle pitture rupestri allo studio dell'abbigliamento (Ruby, 2005: 165), passando per tutta una gamma di campi e oggetti che sarebbe troppo lungo elencare.

Tre fasi che, ovviamente, non sono da pensare come separate tra loro. L'ultima, quella che oggi ci riguarda e interessa di più, non esclude affatto l'attenzione per la produzione video e filmica né per le immagini fotografiche. Si tratta piuttosto di un ampliamento necessario che l'antropologia visiva ha dovuto operare per rimanere al passo con tutta una serie di studi che negli ultimi decenni hanno messo le immagini al centro delle loro indagini, finendo con l'incrociare temi di interesse antropologico: studi culturali, semiotica, storia dell'arte, sociologia, media e visual studies.

In Italia l'antropologia della comunicazione visuale era stata proposta da Massimo Canevacci (2001), in un testo per certi versi pionieristico per l'epoca, dove l'antropologia si confrontava principalmente con il cinema, la pubblicità e la moda. Si trattava, a ben vedere, di un lavoro ancorato a un'analisi teorica di stampo antropologico e semiotico, con un approccio fortemente decostruttivo e postmodernista. Mancava in qualche modo quell'aspetto peculiare dell'antropologia che le permette di rimarcare una propria autonomia di indagine e una specificità non facilmente replicabile in altre discipline: l'etnografia.

Visual Ethnography, da questo punto di vista, non è un nome scelto casualmente. Sebbene la scelta ci sia stata favorita da alcuni vincoli – volevamo un nome inglese per inserire la rivista in un panorama internazionale e Visual Anthropology (con l'aggiunta di "review" nel caso della rivista dell'American Anthropological Association) era già utilizzato dalle due principali riviste internazionali –, la

necessità di sottolineare l'aspetto etnografico dell'antropologia visiva ci è sembrato essenziale. L'etnografia ci ricorda che il lavoro dell'antropologo visivo non è semplicemente produrre delle immagini ma riflettere, in modo profondo, a partire dal loro uso e dalla loro osservazione, e costruire descrizioni dense (testuali e visive) di come i dispositivi visivi permettono oggi di fare ricerca sul campo.

Già nella produzione filmica il medium visivo era inteso come un modo di stare sul campo, di fare etnografia (MacDougall, 1997). Oggi i diversi dispositivi visivi e digitali sono strumenti essenziali per l'antropologo sul campo (Pink et alii, 2016) e una riflessione sul loro uso, su come cambiano il nostro modo di raccolta, registrazione e interpretazione dei dati è di primaria importanza. L'etnografia visiva, in qualche modo, sottende all'idea che una buona immagine è sempre il risultato di una buona ricerca di campo (Leon-Quijano, 2022) e che una riflessione sui dispositivi visivi permette di comprendere il ruolo che essi giocano come agency distribuito del ricercatore (Luvaas, 2019; Hall, 2020).

Partendo da queste premesse *Visual Ethnography* ha sempre cercato di accogliere proposte capaci di mostrare una marcata propensione verso l'etnografia e la riflessione teorica, e dove le immagini non occupano un ruolo marginale, di corollario al testo scritto ma riescono a mettere in evidenza la profondità etnografica, la rigosità dei metodi e l'ampiezza dell'analisi teorica.

Nel corso dei dieci anni di storia della rivista ci siamo aperti a contributi su un ampio ventaglio di temi, che riportiamo anche sulla home page del nostro sito internet: produzione e uso di immagini e media audiovisivi nelle pratiche socio-culturali; culture digitali; arte contemporanea e antropologia; antropologia dell'arte; sensi e culture; oggetti, design, architettura e antropologia; corpi e luoghi; teorie e metodi. L'obiettivo è sempre stato quello di includere studi relativi non soltanto all'antropologia visiva ma anche all'antropologia dei media, all'antropologia digitale, ai Visual, Film e Media Studies, all'antropologia museale, all'antropologia dei sensi.

In ambito internazionale la *pictorial turn* (Mitchell, 2017) ha ormai inglobato ogni ambito del visivo e del sensibile – è stata Sarah Pink (2006, 2009) a insistere sull'importanza di includere gli studi sensoriali nell'antropologia visiva. Antropologia visiva, digitale, dei media e del design dialogano spesso in modo stretto tra loro, evidenziando l'apporto dell'antropologia nello studio della produzione, della circolazione e del consumo delle immagini (Miller, Slater, 2000; Miller, 2011, 2016; Gunn, Otto, Smith, 2013; Gunn, Donovan, 2012; Young, 2022).

Visual Ethnography è una rivista ibrida, digitale e cartacea. È così sin dalla sua origine, anche se per un certo periodo è uscita soltanto in formato digitale. Il formato ibrido, come è già stato sottolineato da Alberto Baldi in un precedente contributo ospitato su *Dialoghi Mediterranei*, permette di costruire testi multimodali, includendo immagini, video e audio con relativa facilità. La scelta di mantenere anche il cartaceo è dettata non soltanto da accordi editoriali e dalla possibilità di fornire un ulteriore strumento di lettura agli abbonati ma anche dalla volontà di restituire alle immagini una materialità che non sempre il formato digitale può garantire – o trasmettere.

La struttura di *Visual Ethnography* prevede alcune sezioni: articoli (sottoposti a double blind peer review), report, video essay, photo essay, review, fieldwork. Inizialmente i video e i photo essay erano inseriti in formato html così da integrare sia le fotografie (in formato slide show) che i video. Con il tempo, però, si è preferito ritornare al classico PDF che incorpora le immagini o che presenta link o QR Code per la visione dei video sulle relative piattaforme. Ognuna delle sezioni della rivista è stata pensata per rispondere a diverse esigenze e consentire di coinvolgere un ampio numero di autori.

Se quella relativa agli articoli rimane la sezione principale, costruita sul modello classico della rivista scientifica, i photo essay sono certamente un tratto peculiare di *Visual Ethnography*. Come ha avuto modo di notare Leon-Quijano (2022: 585) proprio in relazione alla nostra rivista, la struttura del saggio fotografico permette di andare oltre la consueta restituzione testuale che caratterizza gli articoli accademici. In questi saggi le fotografie sono l'elemento centrale, sul quale il lettore concentra la sua attenzione. Non si tratta, però, di semplici portfolio, messa in mostra delle abilità fotografiche dell'autore. Sono racconti visivi, costruiti sull'idea del reportage o della narrazione artistica ma con l'idea di tenere insieme l'apparato teorico e metodologico dell'antropologia visiva. Il testo, infatti,

non scompare nei photo essay: siamo ben consapevoli che la teoria dell'antropologia visiva non può essere esplicitata con il solo uso delle immagini (Pink, 2006). Prendendo spunto dalle *imagetext* di Mitchell (1995), negli anni abbiamo cercato di privilegiare saggi capaci di far dialogare testi e immagini, capaci di costruire narrazioni visive nelle quali l'intreccio tra i diversi linguaggi produce testi articolati e non più separabili tra loro.

La sezione fieldwork si situa a metà tra l'articolo scientifico e il photo essay. Nello stile della nota di campo, il fieldwork è un lavoro grezzo, per quanto già autosufficiente, che mostra come l'etnografo ha lavorato sul terreno e come le immagini lo hanno aiutato nelle sue ricerche. Non c'è ancora una riflessione teorica strutturata come negli articoli ma si tratta di impressioni, che potranno assumere forme scientificamente più concrete in riflessioni successive. Qui non soltanto le fotografie, ma anche schizzi, disegni e annotazioni rendono il fieldwork uno spazio di costruzione visiva del lavoro dell'antropologo che erode, in qualche modo, l'egemonia della scrittura (Hendrickson, 2008).

All'entusiasmo dell'essere parte di una rivista che si confronta con temi così variegati, importanti, di grande appeal anche per altre discipline, corrisponde la difficoltà di occuparsi di immagini in un momento in cui l'antropologia visiva ha subito un forte ridimensionamento rispetto a una effervescenza durata dagli Ottanta fino ai primi anni Duemila. Gli insegnamenti di antropologia visiva in Italia sono minoritari così come sempre meno sono gli antropologi che si interessano di immagini – negli ultimi anni si assiste, tenuemente, a un rinnovato interesse per le immagini e per la sensorialità. È forse per questo motivo che *Visual Ethnography* è nata come rivista che guarda al panorama internazionale, privilegiando le pubblicazioni in lingua inglese – pur accettando contributi anche in italiano, francese, spagnolo e portoghese. Questo comporta alcuni vantaggi e molti disagi.

Ci troviamo in un momento in cui le riviste scientifiche si sono moltiplicate e dove i criteri di valutazione accademici – la nota formula *publish or perish* – hanno creato un sistema di competizione fondato sulla quantità di pubblicazioni. L'alto numero di riviste scientifiche (nazionali e internazionali) e la richiesta di aumentare le proprie pubblicazioni ha creato un problema di cui si parla poco ma che sembra riguardare molte riviste, relativo alla difficoltà di avere proposte sufficienti per la sopravvivenza delle riviste stesse e di avere proposte valide per la pubblicazione.

In Italia, attualmente, ci sono circa 27 riviste di Classe A per il settore M-DEA/01 – e molte altre riviste antropologiche nell'area scientifica 11. Il numero è molto elevato, soprattutto se consideriamo che l'attuale numero degli strutturati per il nostro settore disciplinare si attesta poco sotto le 200 unità e che il mondo professionale e del precariato accademico conterà forse un numero non troppo superiore a quello degli strutturati per quanto riguarda le persone interessate a pubblicare articoli scientifici. Il rischio diventa quello di avere più riviste rispetto ai potenziali autori. A questo problema si aggiunga l'elevato numero di "prestigiose" riviste internazionali, dove spesso molti autori si indirizzano, anche in virtù di migliori valutazioni in ambito concorsuale.

Il peso di *Visual Ethnography* in ambito nazionale è piuttosto modesto. I contributi di autori incardinati nel mondo accademico o professionale italiano sono relativamente pochi – più facile che le proposte arrivino da antropologi italiani affiliati a enti o università straniere, oltre che da studiosi esteri. Negli ultimi anni abbiamo cercato di promuovere la rivista nei circuiti universitari nazionali, anche coinvolgendo possibili autori a mandare proposte. C'è stato un certo miglioramento.

Essere inseriti in un circuito internazionale aumenta la possibilità di ricevere proposte, nei limiti di quanto una rivista di nicchia come la nostra può consentire. Le riviste internazionali di antropologia visiva, anche le più prestigiose, affrontano i problemi di sopravvivenza comuni a tutte le altre riviste: numeri con pochi articoli, accorpamenti di due numeri in uno per rispettare le uscite annuali e così via. *Visual Ethnography* non fa eccezione. Certo, fino ad oggi siamo sempre riusciti a pubblicare la rivista nei tempi e nei numeri richiesti ma le difficoltà sono comuni ormai all'intero mondo accademico e non soltanto in ambito nazionale.

Una rivista ha problemi di gestione del lavoro. Negli anni ci siamo attestati su un comitato di redazione di cinque persone e solo di recente abbiamo inserito altre due persone per aiutarci in un lavoro a volte difficile da gestire. Selezionare preliminarmente le proposte, decidere quali sono adatte o meno alla rivista, cercare i referees, seguire l'intero processo di revisione, seguire le correzioni delle

bozze sono impegni – varrebbe la pena di ricordare, non retribuiti – che richiedono l’impiego di molto tempo libero e di una dedizione che in tempi di incertezza come quelli che stiamo vivendo spesso rischia di non esser ripagata dai risultati ottenuti.

Una rivista internazionale, però, consente anche di fare importanti esperienze e aumentare il proprio bagaglio di conoscenze. Nel tempo abbiamo avuto la possibilità di verificare che le proposte straniere non sempre sono migliori di quelle degli autori italiani. Abbiamo avuto occasione di confrontarci con le antropologie visive di gran parte del mondo, in special modo le esperienze con autori non anglosassoni e, in qualche modo, posizionati nel sud globale del mondo accademico, che sono sempre particolarmente interessanti.

I processi di peer review, invece, sono particolarmente difficili. Il mondo accelerato della ricerca accademica sembra produrre sempre più individui che guardano alla produzione come forma di promozione sociale e professionale e sempre meno orientati a pensarsi come comunità scientifica. Trovare dei revisori è un lavoro oggi sempre più complicato. In questo caso la rete internazionale non aiuta. Se molte riviste poggiano su una rete di solidarietà tra i diversi antropologi – siamo tutti al contempo autori e revisori – sul piano internazionale la maggior parte delle persone non risponde ai nostri inviti a revisionare articoli, a volte perché oberati da troppi impegni, altre volte perché il lavoro di revisione è poco stimolante o poco utile dal punto di vista curricolare.

Un ulteriore aspetto che merita essere menzionato è quello relativo all’interdisciplinarietà. Le immagini sono un oggetto di studio trasversale a diverse discipline. Nel tempo abbiamo cercato di creare un comitato scientifico interdisciplinare e di coinvolgere nelle proposte autori di formazioni scientifiche differenti. La classe A, in qualche modo, sembra rappresentare un ostacolo insormontabile a livello nazionale, mentre sul piano internazionale è più facile ricevere proposte di studiosi non antropologi. Questa difficoltà rimanda ai problemi già sollevati da Fabio Dei sull’irrigidimento delle riviste che, dovendo adeguarsi a criteri sempre più condivisi e omologanti, sembrano perdere di originalità, da una parte, e di chiudersi dentro le specificità disciplinari, dall’altra. Uno dei grandi sforzi di *Visual Ethnography* è da sempre quello di privilegiare linguaggi visivi e creativi che, ad occhi esterni a questi studi, possono talvolta apparire come meno rigorosi.

Come altre riviste *Visual Ethnography* si è costruita una propria nicchia capace di consentirle una più o meno agevole sopravvivenza e di porsi come riferimento sul tema delle immagini. Confrontarsi con le altre riviste, come suggerito in precedenti interventi, è probabilmente un passo necessario, per tracciare una rotta comune.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

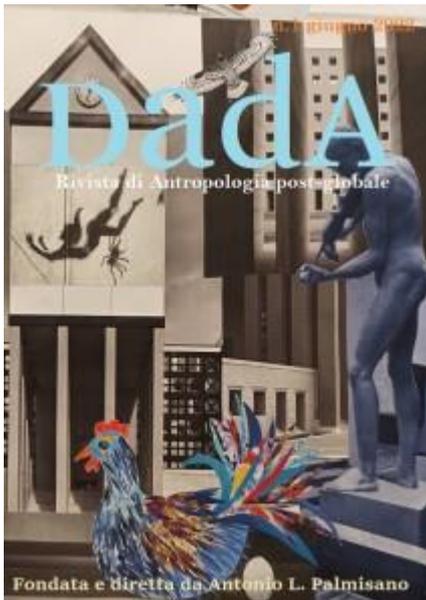
Riferimenti bibliografici

- Adair, J. & Worth, S. (1972), *Through Navajo Eyes. An Exploration in Film Communication and Anthropology*. Indiana Press University, Bloomington.
- Bateson, G., Mead, M. (1942), *Balinese Character. A Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York.
- Canevacci, M. (2001), *Antropologia della comunicazione visuale: feticci, merci, pubblicità, cinema, corpi, videoscape*, Meltemi, Roma.
- Gunn, W. & Donovan, J. (2012), *Design and anthropology*. Ashgate, Burlington.
- Gunn, W., Otto, T. & Smith, R.C. (2013), *Design Anthropology. Theory and Practice*, Bloomsbury, New York.
- Hall, A.C. (Ed.) (2020), *The Camera as Actor: Photography and the Embodiment of Technology* Routledge, London.
- Hendrickson, C. (2008), “Visual Field Notes: Drawing Insights in the Yucatan”, *Visual Anthropology*, 24:117-132.
- Leon-Quijano, C. (2022), “Why Do Good Pictures Matter in Anthropology”, *Cultural Anthropology*, 37:572-598.
- Luvaas, B. (2019), “The Camera and the Anthropologist: Reflections on Photographic Agency”. *Visual Anthropology*, 32:76-96.
- Mead, M. (1980), “L’antropologia visiva in una disciplina di parole”, *La Ricerca Folklorica*, 2: 95-98.

- Miller, D. & Slater, D. (2000), *The Internet: An Ethnographic Approach*, Bloomsbury Academic, London.
- Miller, D. (2011), *Tales From facebook*. Polity Press, Cambridge.
- Miller, D. (2016), *Social Media in an English Village*, UCL Press, London.
- Mitchell, W.J.T. (2017), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, Cortina, Milano.
- Mitchell, W. J. T. (1995), *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pink, S. (2006), *The Future of Visual Anthropology. Engaging the Senses*, Routledge, London.
- Pink, S. (2009), *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London.
- Pink, S. et alii, (2016), *Digital Ethnography: Principles and Practice*, SAGE, London.
- Ruby, J. (2005), "The last 20 years of visual anthropology – a critical review", *Visual Studies*, 20: 159-170.
- Turner, T. (2002), "Representation, Politics and Cultural Imagination in Indigenous Video. General Points and Kayapo Examples", in *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*, (Eds, Ginsburg, F., Abu-Lughod, L. & Larkin, B.) University of California Press, Berkeley: 75-89.
- Young, D.J.B. (2022), What Do Museum Objects Want? Re-Thinking Photographic Conventions In Ethnographic Museums, *Visual Anthropology Review*, 38: 60-84.
-

Pietro Meloni, PhD Università di Siena 2010, insegna Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Perugia. Ha svolto attività didattiche presso le Università di Siena, di Firenze, di Milano Bicocca, dell'Accademia di Belle Arti di Firenze. I suoi interessi di ricerca riguardano i seguenti ambiti: la cultura visiva, popolare, materiale e digitale; l'alimentazione; la sostenibilità; il patrimonio; il tempo; l'abitare; il design. Ha condotto etnografie sul consumo, sulle pratiche di distinzione sociale, sulle culture domestiche, sul neoruralismo, sulla nostalgia e sull'ambiente. Ha condotto ricerche etnografiche e di archivio in Italia e in Francia. Nelle sue ricerche coniuga i metodi classici dell'etnografia e dell'antropologia visiva. Tra le sue pubblicazioni *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli* (2018), *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo* (2023) e *Cultura visiva e antropologia* (2023).

“Dada”. Per un’antropologia aperta ai nuovi linguaggi



di *Antonio Luigi Palmisano Pansini*

In un mondo in cui ormai tutti pubblicano, foss'anche sul semplice facebook o con un X (già Twitter), e pochi leggono, mi pongo spesso la domanda dell'opportunità di tanta fatica per una rivista di antropologia post-globale *ipso facto* critica, che viva indipendentemente dai diktat concorsuali tanto importanti per un numero elevato di giovani autori. Quanti leggono oggi periodi più lunghi di quattro righe, addirittura con coordinate e subordinate? Per non citare la questione del vocabolario disponibile in questa nostra era: in una recente ricerca condotta da Massimo Arcangeli, ben pochi fra i circa 200 studenti universitari intervistati ha saputo trovare un corretto sinonimo per “pusillanime”. Quanti davvero leggono? Quanti leggono fino in fondo un testo iniziato per curiosità o addirittura per dovere? Il mio pensiero si rivolge qui ai professionisti della lettura, per esempio a magistrati che devono trattare anche venti udienze al giorno, per ognuna delle quali il fascicolo consta di 100-200 pagine. E che dire poi di colleghi impegnati in commissioni di concorso con 30-40 candidati per ognuno dei quali non vi sarebbero meno di 500-700 pagine da leggere, possibilmente con attenzione? Dai lavori in cuneiforme pubblicati su pietra agli scritti in demotico pubblicati su papiro e poi alle opere pubblicate su carta, attraverso la stampa, il numero dei testi si è moltiplicato in maniera esponenziale. Fino alla pubblicazione online, vera e propria epifania di ogni testo anche per icona!

In passato avevo già avuto in Germania esperienza di editore per alcuni testi, così nel 2010 in seguito a una banalissima riflessione su costi/benefici ho volto la mia attenzione alla pubblicazione in digitale: costi bassi, alta diffusione. Ecco, dunque, la nascita di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*, una rivista periodica online, internazionale e ad accesso gratuito sul sito www.dadarivista.com

Come riportato sulla prima pagina web della Rivista:

«Welcome to the website of the review *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, a biannual publication with special issues. We mainly publish research papers (and review papers) in full text on scientific and academic issues in the field of anthropology, ethnology, sociology, politology, economy, philosophy as well as current topics in cultural and social affairs. The primary target groups are researchers.

DADA Rivista di Antropologia post-globale is an international review. The contributions are submitted to double-blind peer review quality control. The authors can publish in the main languages of the international community.

DADA Rivista di Antropologia post-globale is an open access journal: it does not charge readers or their institutions for access, it does not charge authors for the submission and publications of their contributions, and the reviewers co-operate on a voluntary basis. All users have the right to “read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of these articles” but the acknowledgement and quotation of authors and papers are mandatory: *DADA* allows third parties to download its works as long as it is credited as the source, but these articles cannot be changed in any way or used commercially (CC BY-NC-ND).

All researchers and young scholars are welcome».

Più precisamente, la Rivista intende focalizzare sui temi dell’antropologia e della filosofia contemporanea per affrontare le questioni classiche e moderne nel contesto sociale, politico e culturale della nostra epoca post-globale in cui i *grands récits* sono nascosti ma tanto più presenti e operanti. Decisamente chiara è la prospettiva epistemologica alla quale fa riferimento la Rivista:

«Poiché siamo convinti che il senso della vita coincida con una ricerca intensa, intesa come sperimentazione gioiosa, anche in quei campi in cui ogni tipo di cambiamento e di sperimentazione sembrano essere fuori discussione, e poiché siamo più che mai consapevoli che l’eredità legata ai *grands récits* dovrebbe essere rimossa dai nostri discorsi, la rivista ha scelto il termine *Dada* per indicare una posizione di apertura strutturale verso la scelta dei metodi di ricerca e l’uso del linguaggio per evitare la dogmatica dei protocolli. Questo lungo cammino è già stato intrapreso da molti studiosi, come per esempio Paul Feyerabend, e vi invitiamo caldamente a unirvi a noi per procedere con risoluzione e ironia».

In questo contesto di totale e concreta apertura intellettuale, i contributi possono essere pubblicati in una delle lingue dell’Unione Europea, secondo il desiderio degli autori, previa revisione da parte di colleghi madrelingua. La lettura multilingue sembra in effetti diffondersi negli ambienti accademici del Continente e questo permette in parte di evitare le traduzioni in lingua franca con i loro ineludibili limiti. Gli autori sono pertanto liberi di adottare uno stile proprio per quanto riguarda le note a piè di pagina e i riferimenti bibliografici, purché rimangano coerenti con i propri criteri.

La Rivista offre anche la possibilità di pubblicare i contributi di giovani studiosi per introdurli nel dibattito nazionale e internazionale sui temi in questione.

Uno dei punti di forza della rivista è senza dubbio la pubblicazione di numeri Speciali, le cui tematiche sono proposte tanto dal Comitato Scientifico della Rivista come dai suoi autori e lettori. Generalmente questi numeri Speciali trovano un notevole riscontro da parte degli autori. Ma non sempre: è accaduto talvolta che il numero speciale abbia avuto una lunga gestione, perfino 3-4 anni, contro 1-2 anni dei numeri semestrali. Certamente per la tempestività della pubblicazione giocano un ruolo fondamentale anche i *reviewers*, ai quali è affidato un compito ovviamente pesante e senza alcuna gratificazione economica. Un aneddoto a questo proposito? Un articolo di circa 12 pagine inviato alla redazione ottenne da un *reviewer* un commento critico di 14 pagine. È da allora che è stato adottato uno schema-griglia da compilare da parte dei *reviewers*!

I numeri Speciali vengono ad essere formati a seguito di una *call*, solitamente costituita da poche righe di tematizzazione, talvolta gentilmente provocatoria, come nel caso di questa *call*, pensata per un tema estremamente complesso e politicamente delicato, *Antropology and the race*:

«“Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!”, esclamava la piccolo borghese Marie-Jeanne Roland de la Platière, divenuta viscontessa, poco prima di essere condotta al patibolo. Già, ecco gli svantaggi, per gli aristocratici di allora, della libertà degli oppressi! Più indiscutibilmente veritiera per tutti – tranne, ovviamente, per coloro che ritengono di appartenere a un gruppo di eletti per nascita – risulterebbe l’esclamazione: “Razza, quanti abomini sono stati perpetrati, si perpetrano e si continueranno a perpetrare in tuo nome!”.

“Razza”: esistono le razze? No. Già da tempo sappiamo che le razze non esistono nella specie umana. Esiste invece il razzismo. Esiste cioè una teoria di gerarchizzazione, ovvero subordinazione e sottomissione socio-politica, economica e etica di gruppi umani sulla base di presunte indiscutibili differenze bio-genetiche. A questa teoria segue purtroppo una immediata ed entusiasta prassi di attuazione ad opera di alcuni, talvolta ad opera di intere nazioni. Buona parte degli antropologi già da decenni ha evitato l’uso del termine “razza”, dubitando fortemente dell’esistenza delle razze, considerando euristicamente del tutto invalide queste

categorizzazioni. E gli studi di biologia e genetica, del resto, hanno poi ampiamente dimostrato l'inesistenza delle stesse.

Ma insieme al razzismo, il termine "razza" continua a essere impiegato in ambito "scientifico", ovviamente dai suoi fautori, come pure nel linguaggio comune e perfino nel linguaggio dell'amministrazione in diversi Paesi. *DADA Rivista di Antropologia post-globale* ha iniziato a dibattere intensamente il tema all'interno del Comitato scientifico, coinvolgendo poi nella discussione un sempre crescente numero di studiosi e ricercatori in antropologia, filosofia, sociologia, politologia, economia, genetica e giurisprudenza. Siamo così giunti a considerare l'opportunità di proporre alla Organizzazione delle Nazioni Unite e ad altri Organismi internazionali una moratoria sull'uso del termine "razza" in tutti i documenti ufficiali. In questo contesto d'analisi invitiamo quanti interessati al dibattito a partecipare alla realizzazione di un numero speciale della Rivista dal titolo *Antropologia e razza*, con deadline fissata al 30 settembre 2024».

Attualmente *DADA Rivista di Antropologia post-globale* ha svolto il suo XIII anno di attività. A distanza di oltre un decennio dall'inizio di questa avventura scientifica, epistemologica e culturale, ecco alcune delle considerazioni e riflessioni che possiamo proporre e, spero, condividere con tutti gli autori e i lettori.

DADA ha pubblicato oltre 300 articoli a opera di più di 220 autori, e numerose recensioni. Sono stati editi puntualmente 24 numeri semestrali e 11 numeri speciali (Speciale n. 1, 2011 – *Antropologia del viaggio*; Speciale n. 1, 2012 – *Utopia e Contro-utopie*; Speciale n. 1, 2014 – *Visione, possessione, estasi*; Speciale n. 2, 2014 – *Antropologia applicata*; Speciale n. 1, 2015 – *Sombart's thought revisited*; Speciale n. 2, 2015 – *Antropologia e religione*; Speciale n. 1, 2017 – *Violenza e conflitto*; Speciale n. 1, 2018 – *Debito e dono*; Speciale n. 1, 2020 – *Antropologia del cibo*; Speciale n. 2, 2020 – *Corpo, potere, diritti*; Speciale n. 1, 2023 – *Antropologia dell'agricoltura*).

La pagina web, www.dadarivista.com, ha ricevuto fino a oggi oltre 50 mila visitatori, in crescita costante. La rivista, presente nello ACNP, il Catalogo Italiano dei Periodici, si trova dal 2011 nella cosiddetta "fascia A" delle riviste scientifiche in Italia (valutazione ANVUR) per l'Area 11 A5, ed è rivista scientifica per l'Area 10, 11, 12 e 14. Dal 2015, inoltre, è stata accolta nel sistema DOAJ: «The Directory of Open Access Journals (DOAJ) is a website that lists open access journals and is maintained by Infrastructure Services for Open Access (IS4OA). The project defines open access journals as scientific and scholarly journals that meet high quality standards by exercising peer review or editorial quality control and "use a funding model that does not charge readers or their institutions for access"». Ciò consente ora alla rivista di garantire una elevata diffusione dei numeri semestrali e degli Speciali e, soprattutto, di fornire una diversa e decisamente più efficace indicizzazione degli articoli, ovvero possibilità di citazioni ai suoi autori.

Grazie al lavoro svolto da tutti noi, in particolare dagli autori, la rivista è sempre più diffusa e, aspetto fondamentale, è sempre più seguita e letta. Lo dimostrano del resto le ormai numerose mail di commento, sostegno e stima che giungono alla redazione, anche con proposte costruttive – a proposito del discorso sul "post-globale" – e propositive per i prossimi numeri speciali. In questo contesto segnalo le *calls* riguardanti i prossimi numeri speciali, invitando a diffonderle eventualmente fra i colleghi interessati ai temi specifici in questione, come pure a pubblicare articoli nei prossimi numeri semestrali. Ecco dunque le *calls* attuali:

- *Anthropology of law* (deadline for the contributions: March 30, 2024),
- *The good and the evil* (deadline for the contributions: June 30, 2024),
- *Anthropology and the race* (deadline for the contributions: September 30, 2024).

Gli autori sono sempre invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse a partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e ricerca come pure a partecipare al dibattito informale e al dialogo con gli autori e con quanti impegnati nella realizzazione di ogni numero della rivista.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Antonio Luigi Palmisano Pansini, ha lavorato in università italiane e straniere e condotto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa e Asia. Si occupa di teoria dell'antropologia, società segmentarie, antropologia politica e del diritto, *Mythenforschung*, trance. Ha condotto e diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti, sulla relazione fra diritto consuetudinario tribale e diritto statale, e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Africa, Asia e America Latina. Fra le sue opere *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico* (2006) e *Antropologia post-globale* (2017). Per Palmisano il *fieldwork* è uno stile di vita.

Favole in viaggio. “Io Capitano” tra racconto e politica



di *Giovanni Cordova*

Mentre metto in ordine i pensieri per annotare considerazioni ispirate dalla visione del film *Io Capitano* di Matteo Garrone, non riesco a isolare la mente da due eventi che hanno catturato l'interesse di tante e di tanti negli ultimi giorni. In realtà non si tratta di due episodi improvvisi o imprevisti, ma rientranti l'uno in una tetra articolazione di *longue durée* mediterranea e medio-orientale; l'altro in una stagionalità politica che ha letteralmente messo a processo la solidarietà.

Il primo è la ripresa di elevata intensità del conflitto israelo-palestinese, al punto che si parla di una nuova guerra che presenta uno spiccato rischio di allargamento ad altri fronti (ben oltre gli scenari regionali). Atrocità, massacri, violenza che genera violenza, stratificazioni dell'orrore innestato su scenari coloniali e che richiederebbero una comprensione più approfondita dei fatti sanguinosi di cui i media riportano immagini e notizie. Una comprensione ostacolata da interessi strumentali, mancata diffusione di adeguate coordinate storico-politiche, pigrizia e ignavia intellettuale e incapacità di muovere ragionamenti che oltrepassino la pur necessaria soglia dello shock emotivo e del teatro delle emozioni. La pace è lontana.

Il secondo è la positiva risoluzione del processo intentato contro Mimmo Lucano e il modello di accoglienza immaginato e realizzato nel paese calabrese di Riace. Il teorema accusatorio che aveva individuato una panoplia di reati, commessi da Lucano e altri 17 imputati, tali da determinare una sentenza di primo grado di portata abnorme è stato pressoché interamente smantellato. Al di là delle considerazioni di carattere giudiziario, che pur andrebbero sollevate, lo stato d'accusa contro Lucano e Riace ha rappresentato il frutto avvelenato di una stagione politica in cui la pornografia della violenza contro i migranti – una violenza brandita con sciatta noncuranza, delittuoso candore e compiaciuto esibizionismo – iniziava a farsi diktat di governo oltre la soglia del pudore con cui da decenni il governo delle migrazioni si compie e continua a compiersi attraverso l'esternalizzazione delle frontiere, l'appalto della sicurezza ad agenzie e integrati sistemi di governance transnazionale, le necropolitiche, il razzismo istituzionale e la sospensione del diritto internazionale. Ma la sentenza emessa dal Tribunale di Reggio Calabria è senz'altro una buona notizia.

Lo scenario mediorientale e la solidarietà rappresentano tasselli di un mosaico certamente più complesso ed esteso – al quale andrebbero aggiunte ulteriori componenti – del quale partecipa la trama storica, geopolitica, sociale e culturale che il film di Matteo Garrone prova a cogliere e a raccontare nella sua visione del Mediterraneo “allargato” contemporaneo.

Questi svariati tasselli non hanno in comune solo la messa in forma di consequenzialità e nessi causali piuttosto facili da individuare (ad esempio la definizione di flussi migratori in seguito a conflitti e potenti mutamenti geo-politici), ma condividono soprattutto registri politici e morali per i quali si snodano la vita sociale e i repertori affettivi delle società in cui la mobilità si articola. L’odio, l’indifferenza, l’esclusione, l’ostilità. Siamo davvero sprofondati nella società dell’inimicizia, in cui il rigetto dell’Altro e la fascinazione paranoica procurata dalla permanente minaccia di insicurezza che il non-familiare ci procura generano la negazione di ogni possibilità di relazione e l’estensione indiscriminata della guerra come “fine” e “necessità”, seguendo la lugubre ma realistica analisi sviluppata da Achille Mbembe (2019)?

In vari studi di taglio storico-antropologico dedicati alla comprensione della politica e delle sue matrici simboliche, indipendentemente dalla specificità del focus prescelto da studiosi e studiose, è possibile prendere atto di una critica della retorica modernista e modernizzatrice che tende a eleggere l’avvento dell’ordine nazionale/nazionalista e del suo correlato ontologico – la razionalità burocratica – nel corso del XX secolo, entro un inarrestabile movimento che da un centro europeo si irradia invincibile nel mondo (Chakrabarty 2004). Piuttosto che il raggiungimento di magnifiche sorti e progressive che questo tipo di retorica non cessa tutt’oggi di indicare, abbiamo assistito semmai alla proliferazione dei confini sociali e alla loro trasfigurazione in confini morali, assai più rigidamente sensibili agli sconfinamenti; alla moltiplicazione degli idiomi locali che foggiano il senso identitario proprio e altrui all’insegna del ripiego e della chiusura; nonché alla riduzione confessionalistica dello spettro delle soggettività, delle definizioni del Sé e delle posizioni che individui e gruppi ricoprono nello scacchiere sociale (Herzfeld 2022).

Ampiamente strumentalizzati dagli imprenditori dell’odio, da coloro cioè che speculano e promuovono la propria carriera politica – se non esplicitamente i propri interessi economici – soffiando sul fuoco del risentimento conseguente alla decomposizione ad opera della fase neoliberista della globalizzazione capitalistica dei quadri sociali, degli schemi di significazione e degli idiomi culturali “tradizionali” che mediavano la differenza e le gerarchie instillando dosi e prospettive di giustizia sociale a beneficio delle classi popolari (Holmes 2020), questo condensato di sentimenti, disposizioni e rappresentazioni che si fanno strada nel discorso pubblico e nell’interiorità delle persone agisce e viene manipolato in ambiti svariati. Esso muove la proclamazione di nuove crociate – è questo l’orizzonte culturale che permea le parole con cui un noto giornalista italiano può affermare in prima serata, ospite di una delle principali emittenti televisive nostrane, che Israele ha tutto il diritto di distruggere Gaza e i suoi abitanti, stante la violenza perpetrata da Hamas, per evitare la “caduta di Gerusalemme”. Ed è ampiamente rinvenibile nelle retoriche, nelle pratiche e nelle politiche che hanno caratterizzato l’accoglienza e il rifiuto di esseri umani negli ultimi anni, tema che abbiamo sviscerato più volte nelle pagine di *Dialoghi Mediterranei* (Cordova 2023).

Conoscere per intervenire

Il film di Matteo Garrone non si colloca direttamente ed esplicitamente all’interno di questa cornice, se non in alcune scene nelle quali viene riportata l’indifferenza degli organismi statuali europei di soccorso che si rimpallano tra loro le responsabilità di intervento nelle acque in cui i migranti stanno per divenire naufraghi, condannandoli a morire di stenti e di fatica prima ancora di affondare negli abissi. Eppure partecipa di uno “spirito dei tempi” rispetto al quale sollecita un’interrogazione sincera e amara, rivolta tanto al potere quanto alle persone comuni, e che a mio avviso costituisce la cifra più intimamente politica del film: cosa abbiamo fatto e cosa stiamo facendo di fronte a fatti dei quali non possiamo più negare di essere a conoscenza? Se fino a un decennio fa la conoscenza dettagliata delle dinamiche e dei processi che compongono il fenomeno migratorio in area mediterranea era esclusivo

appannaggio di competenze specialistiche, ciò che accade tra contesti di origine ed Europa è oggi molto più diffuso e addirittura fruibile a un'ampia platea, che può prendere visione di filmati, molti dei quali prodotti dagli stessi migranti, testimonianze, immagini, reportage di pregevole fattura giornalistica.

Le considerazioni che propongo in queste pagine non compongono una recensione, né il delineamento sistematico dell'intreccio narrativo entro il quale prende forma *Io Capitano*. Allo stesso modo, non propongo in alcun modo un commentario estetico o una critica cinematografica, per elaborare i quali sono necessarie competenze, qualità e passioni di cui non dispongo. Mi limito invece ad annodare delle riflessioni che la visione del film mi ha suscitato, entrando in connessione con saperi, sensazioni e conoscenze che si sono sedimentate in alcuni anni di pratica (da osservatore, attivista e operatore sul campo) e approccio scientifico alla questione migratoria.

Inizio da una considerazione che potrà apparire banale ma che influenza la ricezione e il commento del film. *Io Capitano* non rivela nulla di particolarmente nuovo o di originale a chi, anche solo negli ultimi anni, ha maturato una discreta conoscenza del fenomeno o si è direttamente confrontato con coloro che hanno attraversato il Mediterraneo, ascoltandone le testimonianze, i silenzi, le allusioni. Del resto, non credo fosse questo l'obiettivo di Garrone, più interessato – coerentemente con altri suoi lavori – alla strutturazione di un racconto e alla sua trasposizione cinematografica. Come narrare l'orrore? Come produrre la resa estetica del dolore? Non sono mai questioni banali, con cui il cinema – ma anche le altre declinazioni dell'arte e, per quanto mi riguarda, anche l'etnografia – è chiamato di volta in volta a confrontarsi, producendo risposte sempre diverse. In questo senso, Garrone lascia parlare le storie dei personaggi “in partenza” ai quali ci leghiamo sin dai primi *frame*; fa in modo che risaltino il potere evocativo e immaginifico dei luoghi, della sofferenza, dell'addio e della speranza, senza introdurre commentari dal taglio espressamente politico che avrebbero avuto una qualche ragion d'essere ma che avrebbero comportato una inevitabile deviazione dalla cifra stilistica dell'autore. Il marchio dell'autorialità è comunque evidente.

Io Capitano non è un documentario. Dal punto di vista dell'artigianalità, i suoni, le luci e i colori che danno forma alle drammatiche sequenze nel deserto del Sahara e in Libia possiedono una potenza estetica ed evocativa da cui non è facile non lasciarsi impressionare. Inoltre, la creatività intellettuale e narrativa dell'autore si affermano nitidamente nella commistione di fabula e di crudo realismo – tema su cui tornerò oltre – che accompagna l'intero film, dal principio alla sua conclusione. Ecco, lo ribadisco: è difficile astrarre un film sulle migrazioni dai contenuti sociali e politici che accompagnano il fenomeno, declinandolo molto spesso nella direzione della violenza, dell'esclusione, del razzismo. Non che *Io Capitano* sia un film avulso da qualsivoglia connotazione politica. Il solo parlare di ciò che accade nel Mediterraneo è un fatto politico – qualità del resto esplicitata dallo stesso Garrone nelle parole pronunciate al momento della premiazione con il Leone d'argento al Festival del cinema di Venezia. Anche lo sguardo indulgente e clemente – ma come potrebbe essere altrimenti? – con cui si dà voce e corpo ai protagonisti del viaggio riflette una postura politica molto chiara che orienta e non poco il nostro sguardo alle vicende – e anche alle incertezze e agli umani errori di valutazione – che orbitano intorno ai giovani senegalesi Seydou e Moussa. Ma le qualità da apprezzare in *Io Capitano* sono altre. Il regista ha scelto di ricostruire, seguire e accompagnare la tragica epicità che questi viaggi già condensano “naturalmente” in sé. Lo ha fatto attribuendo una voce, una corporeità e delle azioni concrete a processi troppo spesso descritti – supportati o contestati – in termini di teoremi disincarnati e astratti, di equazioni geopolitiche “buone da pensare” ma slegate dai soggetti e dalla carne. Il film è vivo, come lo sono i personaggi attraverso la loro stessa storia. Vivi alla stessa stregua della morte e del dolore che affliggono un'umanità mai rassegnata, anche e soprattutto fuori dal raggio visivo delle camere da presa.

Da dove si parte

Le scene del film che descrivono, raccontano e illustrano le fasi che precedono il viaggio nel Mediterraneo sono particolarmente interessanti, perché provano a rendere conto di contesti sociali –

quelli dei Paesi da cui i migranti provengono – che sono spesso oggetto di riduzionismo, destoricizzazione, banalizzazione. Anche nei villaggi dell’Africa occidentale si scherza, si gioca, si fa musica, si delineano aggregati di sentimenti, affetti e complicità all’interno dei gruppi domestici, nei gruppi di pari – e nelle classi d’età – e nelle affiliazioni di carattere volontario. Al punto che le “cause” che spingono i protagonisti alla partenza possono sembrare persino irrisorie rispetto alla drammaticità che il viaggio sovente porta in conto. È legittimo partire anche se non si muore di fame? Come rapportarsi al desiderio dell’altrove quando non emerge da un potente fattore espulsivo di tipo materiale? Eppure quanta insostenibile superficialità e quanta iniquità nel derubricare a irrilevanti i mondi che esplodono nella soggettività degli esseri umani – terreno d’incontro tra idiosincrasie e rappresentazioni collettive?

Da questo punto di vista, lo spettatore che non possiede particolari competenze areali o che non ha avuto la possibilità di conoscere e imbastire relazioni con persone provenienti da quei contesti può avere la possibilità di pervenire a un quadro verosimile e sincero, pur condensato in rapidi e semplici frame filmici, dell’andamento della vita quotidiana in quei territori.

Mancano all’appello la violenza, lo sfruttamento, l’eredità del colonialismo sostanziato in conseguenze tangibili nella vita di fasce molto ampie della popolazione, certo. E la grammatica dei sentimenti – come una ormai lunga e assai stimolante tradizione di ricerca antropologica testimonia – segue sentieri non uniformi. Ma restituire un livello di analisi che rifiuta la mono-causalità è senz’altro un merito della pellicola, pur alimentando il rischio correlato di obliare la crucialità di fattori economici e politici che incidono sul sottosviluppo, sull’extra-versione dei processi commerciali, industriali ed economici, sulla miseria da cui ogni individuo ha il diritto di evadere. Eppure, di fronte al venir meno di quella capacità di risonanza e di immedesimazione empatica nell’altro cui abbiamo assistito negli ultimi anni – la disumanizzazione di cui i migranti sono stati oggetto, la stessa di cui sono investiti i palestinesi – riconoscere la condivisione di sentimenti e disposizioni affettive con persone e luoghi “lontani” non è qualcosa di secondario o superficiale. Si tratta invece del preludio al riconoscimento di una piena e irriducibile umanità, che la negazione della capacità altrui di provare sentimenti – evidente in epiteti animalizzanti rivolti ai e alle rappresentanti dell’alterità – prova sempre a smentire.

Inoltre, anche la parte del film che racconta l’inglobamento dei protagonisti nelle reti sociali che dal Sahel si spingono fino al mar Mediterraneo merita una valutazione positiva. Ancora una volta, nulla di inedito per chi abbia prestato ascolto alle testimonianze e alle voci dei migranti in questi anni. Ma grazie a *Io Capitano* adesso anche il grande pubblico raggiunto dal film può avere coscienza della complessità che il fenomeno migratorio reca con sé; una rappresentazione ben lontana dalla corrente semplificazione per cui la mobilità altro non sarebbe che un cataclisma il cui impatto investe esclusivamente i Paesi di arrivo. Le culture della migrazione, invece, attraversano trasversalmente luoghi e gruppi sociali, generando solidarietà, ostilità e anche capacità di manipolazione dei flussi di persone per generare profitto. Le scene in cui gli aspiranti migranti vengono ricercati e inclusi nelle reti del viaggio come accadrebbe a un turista coinvolto nella visita a un luogo attrattivo (con ben altre conseguenze, si intende), attraverso il deserto (prima) e il mare (dopo), contribuiscono a scalfire la retorica statica che attribuisce al “trafficante di esseri umani” la responsabilità se non l’invenzione delle migrazioni.

La pluralizzazione delle figure che si contendono la gestione, se non il governo, della mobilità è una dinamica ben nota a studiosi e studiose. Questi circuiti ereditano, mutandone finalità, personale e talvolta struttura, le grandi reti sociali che hanno gestito la mobilità delle persone e delle merci, funzionando anche da infrastruttura per i sistemi di idee, in vaste aree in cui lo Stato esiste ma assume forme e configurazioni diverse da quelle centralizzate e iper-razionali che la tradizione weberiana ha contribuito illusoriamente a ipostatizzare. Pur senza intaccare il potere e l’efficacia degli organismi politici e burocratici che definiscono le prassi e le politiche, tanti altri attori – con diverse mansioni e responsabilità e con vari gradi di sfumature nei margini di guadagno e nel collegamento alle grandi organizzazioni “criminali” o parallele all’azione quotidiana degli Stati – orbitano intorno a un fenomeno dalle dimensioni non trascurabili, nei grandi mercati saheliani così come nelle piazze delle

grandi e piccole città del Maghreb. Anche l'evocazione di questa complessità sociologica del fenomeno migratorio contribuisce a dotare di lenti nuove la visione sulla mobilità che, ribadisco, rischia di essere ridotta a polarizzazioni geografiche e identitarie. Sempre da questo punto di vista, le scene girate in Libia meritano quanto meno un cenno.

Non penso soltanto alla violenza che va in scena nei lager in cui, con la complicità dell'Occidente, vengono reclusi, torturati e ricattati i migranti appena giunti nel Paese nordafricano, ma a quelle che raccontano le lunghe (in molti casi) fasi che precedono il viaggio in mare. Temporalità in cui i migranti possono in alcuni casi inserirsi nelle maglie di un'economia nazionale ristagnante, abitare i quartieri periferici di grandi città della Tripolitania dando vita a molteplici e imponenti ghetti uniformi dalla matrice etno-nazionale, rendere più duraturo il transito in Libia fino alla maturazione del capitale necessario alla partenza. Lo stesso andrebbe detto per i dettagli proposti in merito alle relazioni che legano i "candidati" alla partenza per mare e lo stuolo di intermediari che ne controlla con tecniche violentemente efficaci il possesso di denaro o di capitale sociale da (s)fruttare. Garrone trasferisce su pellicola un patrimonio di dati e informazioni di cui siamo venuti in possesso negli ultimi anni. Anche queste sequenze di *Io Capitano* aggiungono complessità, dati, suggestioni per una percezione – se non una comprensione – più sfaccettata del fenomeno migratorio. Un contributo necessario, dato che la presenza del tema nel discorso di senso comune così come nei media e nella retorica politica è inversamente proporzionale all'approfondimento che gli viene garantito. E dunque al progetto di Garrone può essere facilmente attribuito, al di là del suo innegabile pregio estetico e artistico, valenza di servizio pubblico.

Il magico. Struttura e sovrastruttura

Alcuni commenti critici nei confronti del film sono stati indirizzati alla presenza di figure, linguaggi ed espressioni ricadenti tanto nelle proiezioni oniriche e allucinatorie dei protagonisti della vicenda (e del regista, che le fa sue condividendole con spettatori e spettatrici) quanto nel patrimonio culturale condiviso all'interno dei contesti sociali. Tralasciando gli aspetti più propriamente "fiabeschi" della narrazione – intendendo con ciò quegli elementi rispondenti perlopiù a una decisione stilistica e personale del regista piuttosto che quelli più esplicitamente ancorati a una condivisa matrice socio-culturale – in non pochi hanno storto il naso rispetto alla presenza di una incoerente coloritura magico-religiosa nelle pieghe dello sviluppo del film. Affermare l'incongruenza o la superfluità del tema 'magico' in un film che racconta, da una prospettiva che si vuole autentica, sincera, documentata, l'epica del viaggio ripropone la contrapposizione dialettica tra struttura e sovrastruttura.

È davvero necessario attingere al serbatoio incantatorio e velenoso del "folklore" se l'obiettivo è raccontare il dolore e la sofferenza e riflettere sulle cause strutturali del fenomeno migratorio? Cosa aggiungono al racconto del viaggio e alla sua ricezione presso il vasto pubblico la menzione delle occorrenze festive senegalesi, la visione/rimozione di una donna che muore di stenti nel deserto, l'evocazione di figure che ammiccano a ibridazioni dinamiche tra monoteismi e religioni "tradizionali" – mi si perdoni la sintesi piuttosto brutale e imprecisa – così come gli scenari oracolistici che possono incoraggiare o scoraggiare l'impresa migratoria?

Tali domande sono fuori luogo e pongono un falso problema. Immaginiamo davvero che queste dimensioni, cruciali nell'espressione individuale e collettiva del Sé, manchino di attraversare fasi determinanti nella vita personale – come il viaggio, lo sconfinamento, il passaggio? E quali momenti dell'esistenza dovrebbero accompagnare se non quelli che più di altri sono caratterizzati dall'incertezza, dalla precarietà, dal pericolo? Una vasta letteratura ormai certifica come in ogni dove (dall'Africa all'Europa "secolare") i fatti religiosi presentano connessioni impossibili da trascurare con quelli politici, al punto che i primi possono rappresentare la cornice simbolica e configurare le infrastrutture sociali nell'ambito delle quali il mutamento politico si manifesta. L'affidamento ai "dottori" e alle varie espressioni dei saperi locali per propiziare la partenza può apparire fuorviante e incoerente a primo acchito, ma chi non è in cerca di conferme quando si approssima al cambiamento e al disorientamento?

In un testo volto a indagare la genealogia intellettuale dei concetti di matrice illuminista che hanno plasmato la modernità politica al di fuori del contesto europeo – e in Asia meridionale in particolare – lo studioso indiano Dipesh Chakrabarty invita a non applicare una lente eccessivamente durkheimiana alla condivisione dei mondi sociali tra esseri umani, divinità e spiriti, laddove questi ultimi vengono troppo facilmente sussunti all'interno di “fatti sociali” che li precedono e determinano. In un passaggio molto conosciuto, egli scrive che
«non esiste alcuna società conosciuta in cui gli esseri umani non siano vissuti in compagnia di spiriti e divinità. Benché il Dio del monoteismo abbia subito qualche colpo – se non è addirittura “morto” – nella storia europea ottocentesca del “disincanto del mondo”, in altri luoghi le divinità e gli altri agenti che intervengono nelle pratiche della cosiddetta “superstizione” non sono mai morti. Io credo invece che gli dèi e gli spiriti esistano fianco a fianco agli esseri umani e parto dal presupposto che essere uomini comprenda la questione della nostra relazione con le divinità e gli spiriti» (2004: 33).

E ancora:

«[C]ome noi scienziati sociali dimentichiamo spesso, l'esistenza di dèi e spiriti non dipende dalle credenze degli esseri umani; ciò che li porta all'essere sono le nostre pratiche. Sono parte delle diverse modalità dell'essere con cui rendiamo il presente multiforme; sono proprio le disgiunzioni del presente che ci permettono di stare con loro» (Ivi: 153).

Benché Chakrabarty avesse in mente un contesto specifico (il sub-continente indiano) credo sia possibile estendere la portata delle sue considerazioni. Le relazioni con la dimensione meta-umana non sono solo simbolo di una realtà sociale il cui radicamento nel “qui” e “ora” sfugge a coloro che sono intrappolati in un'arcaicità irrimediabile o in evoluzione. La Terra può essere mondeggiata secondo principi altri da quello del “disincanto” (*ibidem*). La storia, anzi le storie percorrono ugualmente, intrecciandosi, gli itinerari del presente, generando movimenti diastolici che irradiano la multiformità dei mondi sociali e dei rapporti di potere.

Conclusioni. Lo spazio della politica?

Al netto degli elementi che mi portano dunque a valutare positivamente il film di Garrone, è tuttavia innegabile intravederne e sottolinearne alcuni rischi. La storia di Seydou e Moussa volge a un lieto fine. Entrambi, pur tra mille difficoltà e rischiando più volte la pelle, riescono ad arrivare in Italia. Da qui inizia un percorso irto di complicazioni nelle maglie dell'accoglienza, in cui il respingimento – sociale, economico e politico – cui tante e tanti migranti vanno incontro non è meno violento di quello che la guardia costiera maltese, ad esempio, mette in atto quando non presta le necessarie operazioni di soccorso.

Seydou e Moussa, dicevamo, ce la fanno. Due giovanissimi uomini che sognavano di far coincidere la piena maturità sociale con la concretizzazione dell'esperienza dell'altrove riescono a superare indenni il mare di morte che si frappone tra essi e la realizzazione dei loro obiettivi esistenziali. Il rischio di una introiezione autoconsolatoria dei significati e delle configurazioni sociali della mobilità è reale. Di fronte alla complicità con cui la fortezza-Europa abdica alla solidarietà ed esternalizza sempre più il presidio delle sue frontiere, l'avvincente epica del viaggio raccontata da Garrone ci assolve. Alla fine del film, poi, sono le imbarcazioni battenti bandiera italiana a salvare i migranti. E le tracce del colonialismo, nelle sue tangibili conseguenze e nei suoi perduranti effetti anche laddove cripticamente evoluti nel governo finanziario di vaste regioni dell'Africa occidentale, non sembrano pervenire.

La mancanza più grave, dal punto di vista di chi scrive, riguarda l'assenza di un minimo riferimento all'annosa ed emblematica questione del rilascio dei visti e, più in generale, dei documenti. I migranti sono costretti ad affidarsi a reti di intermediazione dalla matrice spesso criminale e comunque estorsiva perché non hanno altri modi di giungere in Europa. Anche le persone più titolate e in

possesto di adeguate garanzie finanziarie sono costrette ad addentrarsi nella roulette russa delle ambasciate e delle reti consolari dei Paesi europei, che elargiscono i visti applicando in modo arbitrario e discrezionale norme e regolamenti già estremamente rigidi e che limitano all'inverosimile le possibilità di percorrere vie 'legali' per la mobilità, come testimonianze, inchieste e ricerche etnografiche ormai dimostrano ampiamente.

Salire su un barcone non è una scelta ma una necessità. I tanto famigerati scafisti sono la creazione collaterale di un governo paranoico della mobilità umana che rende legittimo l'ingresso nello spazio europeo solo attraverso modalità che accrescono la vulnerabilità di soggetti costretti a vagare per il deserto, sottomettendosi alle grinfie di gente senza scrupoli. Ecco, forse sarebbe stato sufficiente inserire anche un solo *frame* che evocasse l'impossibilità di ottenere un qualsiasi tipo di documento per avviare un movimento "regolare" e protetto nelle ampie sequenze in cui i due protagonisti sono alle prese con la produzione di documenti (falsi) e nuove identità che permettano loro di spostarsi nel Sahel e poi in Africa del nord. In pochi secondi, probabilmente, anche lo spettatore meno informato avrebbe potuto quanto meno sospettare dell'esistenza di una falla rilevante nella gestione della mobilità internazionale diretta in Europa.

Tuttavia, ogni racconto implica una selezione. E ogni scelta comporta rinunce. Garrone fa risuonare la "fabula", la cui presa emozionale e sensoriale può incidere con maggior vigore su platee non aduse al linguaggio documentaristico o all'approfondimento. Allo stesso tempo, però, rileva, fissa (e documenta) informazioni, strutture e processi che nessuno potrà più dire non conoscere. Senza rinunciare a criteri e scelte dalla fattura estetica ragguardevole (oltre che gradevole), *Io capitano* popolarizza il discorso "informato" sulle migrazioni. Uno sguardo sulla società dell'inimicizia che sceglie di incrociare ricezioni trasversali che, ci auguriamo, potranno influire su percezioni, rappresentazioni e politiche del confine.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

Chakrabarty D., 2004 (2000), *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi.

Cordova G., 2023, *Il riflesso della solidarietà tra accoglienza, etica e politica*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 60, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-riflesso-della-solidarieta-tra-accoglienza-etica-e-politica/>.

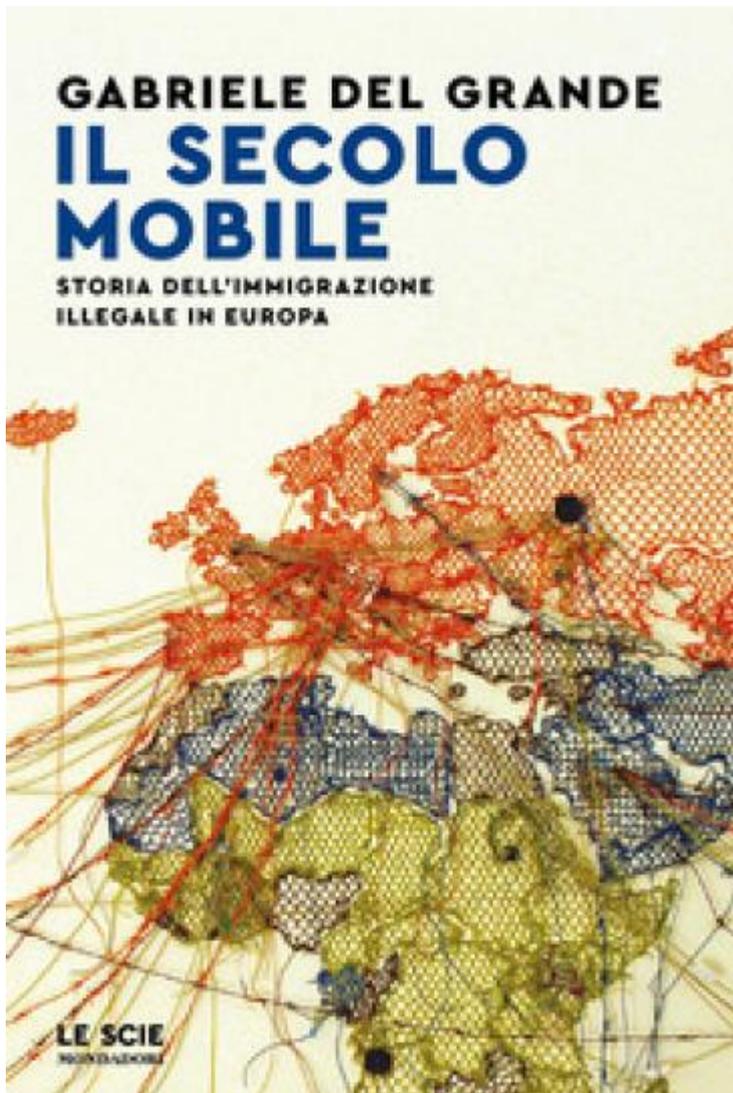
Herzfeld M., 2022 (1992), *La produzione sociale dell'indifferenza. Esplorando le radici simboliche della burocrazia occidentale*, Milano, FrancoAngeli.

Holmes D., 2020 (2000), *Integralismi europei. Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*, Milano, Meltemi.

Mbembe A., 2019, *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Roma-Bari, Laterza.

Giovanni Cordova, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia, Antropologia, Religioni (curriculum etno-antropologico) 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*.

Mediterraneo, mare della speranza



di *Vincenzo Guarrasi* [*]

Tutto ebbe un inizio, tutto avrà una fine

«Tutto ebbe un inizio, tutto avrà una fine». Così inizia *Il secolo mobile*, il bel volume di Gabriele Del Grande dedicato a *La storia dell'immigrazione in Europa* (2023). Qui in Sicilia, questa frase riecheggia quanto diceva Giovanni Falcone a proposito della mafia – «un fenomeno umano e come tutti i fenomeni umani ha un principio, una sua evoluzione e avrà una fine» – una frase che, aldilà di ogni evidenza, continua ad alimentare la nostra speranza di poterci proiettare un giorno in un futuro non dominato da tale nefasta organizzazione criminale.

Il tema di cui tratta Gabriele Del Grande è diverso, ma la constatazione iniziale, nella sua apparente banalità, è la stessa: non disperiamo, tutto questo avrà fine. Ma ciò non avverrà per inerzia, né per fatalità, avverrà soltanto se i nostri sforzi – come auspica, ad esempio, papa Francesco – convergeranno verso tale obiettivo.

A prima lettura, il sottotitolo in questione – *Storia dell'immigrazione illegale in Europa* – mi aveva fatto sobbalzare. Se non avessi conosciuto l'Autore, avrei potuto pensare che l'illegalità dell'immigrazione fosse data per scontata. Ma l'Autore lo conosco bene: dai tempi di *Fortress*

Europe, il primo osservatorio sulle vittime della frontiera, da lui creato nel 2006. L'ho pure incontrato in occasione della presentazione a Palermo del film-avventura di cui è stato coregista, *Io sto con la sposa* (2014). Quando, insieme a tanti altri, anch'io ho gridato pubblicamente: "Io sto con la sposa". Ma appena girate il risvolto di copertina, l'arcano si svela e l'intento dell'Autore si rivela in tutta la sua dirimpente verità: «Cent'anni fa non esistevano passaporti, si viaggiava senza permessi né lasciapassare». Ce n'eravamo quasi dimenticati. È cambiata da allora la natura del nostro viaggiare: oltrepassare la frontiera richiede la presentazione di un documento di riconoscimento valido per l'estero e la disponibilità di un'autorità di frontiera a lasciarci passare. Il mosaico degli Stati Nazionali – altro fatto che diamo ormai per scontato – ha introdotto nel mondo una disparità di trattamento tra gli esseri umani. Gli Stati il cui accesso, senza visto, dagli Emirati Arabi e da tanti Paesi europei, tra cui l'Italia, sono più di 175; all'altro estremo troviamo, ad esempio, gran parte degli Stati africani cui è garantito l'accesso senza visto a non più di una sessantina di Stati (cfr. il *Global Passport Power Rank* del 2023).

Approdo Italia

Anche per entrare in Italia – un Paese che nel primo secolo della sua storia (1861-1961) ha espresso ben 28 milioni di emigrati all'estero – se si proviene dall'Africa o dall'Asia bisogna affrontare un viaggio molto pericoloso: superare catene montuose, attraversare deserti, affrontare una traversata del Mediterraneo con imbarcazioni, che definire di fortuna appare oggi un eufemismo.

La bella trasmissione di Riccardo Iacona – *Approdo Italia* trasmessa su *Preso Diretta* dell'11 settembre 2023 – ha messo a fuoco soprattutto la diaspora africana. Aiutiamoli a casa loro? Non scherziamo:

«Seicentosessantasette milioni di euro del budget destinato al piano 2021-2027 dello strumento europeo di Cooperazione e aiuto umanitario sono stati destinati a sostenere attività che mettono a rischio il rispetto dei diritti umani dei migranti, invece di essere impiegati per la lotta alla povertà nei Paesi in via di sviluppo. Oltre un intervento su tre finanziato dall'Ue per il controllo dei flussi migratori in Libia, Tunisia e Niger rischia di violare le norme internazionali e comunitarie sulla destinazione degli aiuti allo sviluppo. Stati in cui violazioni e abusi di ogni sorta sono all'ordine del giorno: è l'allarme lanciato da Oxfam (Federazione internazionale di organizzazioni no profit che si dedicano alla riduzione della povertà globale) in un nuovo rapporto che racconta come la Commissione Ue stia utilizzando in modo improprio le risorse per esternalizzare il controllo delle frontiere. A essere interessati sono 6 dei 16 interventi europei nei tre Paesi presi in esame. Interventi che pesano per oltre il 60% delle risorse stanziare, pari a circa un miliardo di euro. In Niger un solo intervento, tra quelli finanziati, ha come obiettivo il sostegno a una migrazione sicura e regolare verso l'Europa. In Libia nessuna delle attività sostenute dall'Ue ha questo scopo. Tuttavia l'Ocse stabilisce che gli aiuti debbano essere destinati "alla promozione della crescita economica e del benessere dei Paesi in via di sviluppo" specificando che "le attività che trascurano i diritti degli sfollati e dei migranti non si qualificano come tali". Altrettanto grave è che siano a rischio le stesse regole dello strumento finanziario europeo che ha come obiettivo «ridurre e, a lungo termine, eliminare la povertà» (Pollice, 2023).

La diaspora africana

È vero piuttosto che sono loro stessi, gli africani, che si aiutano a casa loro. Le rimesse della diaspora africana – come evidenziato da *Preso Diretta* – dai 37 miliardi del 2010 sono diventati 96 nel 2021, a fronte dei 35 miliardi, tanto strombazzati, degli aiuti internazionali. La storia di Ibrahima Dieng, proveniente da Louga, capoluogo di regione sito a duecento chilometri a nord-est di Dakar, capitale del Senegal, è, in proposito, esemplare: da venditore ambulante è, poi, divenuto titolare di un'officina di riparazioni di biciclette, subentrando al suo datore di lavoro, un italiano buono e generoso. Da allora, Ibrahima Dieng sostiene la figlia, che è con lui, in Italia e altri undici componenti della famiglia allargata a Louga, aprendo così anche alla moglie e i figli la possibilità di vivere decorosamente in Senegal o venire, se vogliono, in Italia. Anche la moglie e gli altri figli hanno, infatti la cittadinanza

italiana. Da sottolineare è, inoltre, che ad amministrare i risparmi sia la madre di Ibrahima a testimonianza del fatto che in questo caso, come in tanti altri, la migrazione non è riuscita a intaccare i legami familiari e tale integrità permane come la principale risorsa su cui può contare l'intero nucleo. D'altronde, anche gli altri intervistati in *Approdo Italia* confermano quanto Ibrahima ha affermato: la prima cosa che fanno, non appena ritirano la paga, è di mandare i soldi a casa (in genere, tra 400 e 600 euro). Intere famiglie in Senegal, come in altri Paesi del mondo, contano per vivere sulle rimesse degli emigrati. Lo spirito d'iniziativa individuale e la solidità del sistema dei rapporti tradizionali costituiscono un patrimonio di base da poter investire sia nel Paese di origine che nella terra d'elezione, in questo caso l'Italia.

Io Capitano: formazione alla cura della vita e percorso verso la solidarietà

Dal Senegal provengono anche i due giovani protagonisti di *Io Capitano*, il bel film di Matteo Garrone presentato con successo alla 80° Mostra internazionale d'arte cinematografica di Venezia (2023). Il regista rivendica la scelta di raccontare la migrazione dei giovani e non di chi fugge dalla guerra:

«Esistono tanti tipi di migrazione. C'è quella di chi scappa dalla guerra, quella legata alla crisi climatica o a un'autentica disperazione. Invece ho voluto raccontare i giovani africani, categoria che rappresenta il 70% della popolazione del continente, cresciuti in una "dignitosa povertà". I social, la globalizzazione, e il desiderio legittimo di esplorare il mondo li spinge a lasciare casa e a cercare un futuro migliore» (intervista di Lucrezia Ercolani a Matteo Garrone).

Un aiuto decisivo al regista è venuto da Kouassi Pli Adama Mamadou, detto *Mama*, che nel 2005 ha lasciato la Costa d'Avorio per raggiungere l'Italia, dove vive dal 2008. È lui, infatti, il prototipo del viaggiatore che con il suo coraggio e la determinazione non riesce soltanto a salvare se stesso, ma anche la vita di tanti altri insieme a lui.

«Dopo aver ascoltato i racconti di chi ha vissuto questa esperienza in prima persona, – prosegue Matteo Garrone – ho cercato di mettere al servizio di queste storie la mia visione e le mie conoscenze. Avevo l'idea di questo film da molto tempo, da quando diversi anni fa in un centro d'accoglienza un ragazzo di 15 anni mi aveva raccontato di essersi dovuto mettere alla guida del barcone senza averlo mai fatto prima. Un'immagine che mi era rimasta impressa. Poi però avevo accantonato il progetto, soprattutto perché avevo qualche timore nell'entrare in una cultura che non era la mia, non volevo essere l'ennesima persona a speculare sui migranti» (Ercolani, 2023).

Nel suo film non si parla mai di migranti. Così Garrone sfugge a ogni retorica – il rischio era alto – e ci consente di vivere, nella trasposizione filmica, la vicenda dei due giovani protagonisti senegalesi come qualcosa che appartiene ai giovani di ogni continente, la curiosità e il gusto dell'avventura. Questo è l'impulso iniziale: Seydou e Moussa, suo cugino, all'inizio sembrano due sprovveduti, del tutto ignari del destino che li aspetta. Eppure, sono stati ammoniti: il viaggio implica tanta sofferenza. Si rischia la morte. Durante la travolgente avventura che li attende al varco, Seydou, il più titubante dei due, riesce

«a trovare un modo di sopravvivenza, a resistere anche alla solitudine e alla paura. Quel mondo che scopre – e noi spettatori insieme a lui – non ha nulla di ciò che aveva immaginato nei sogni, eppure lui che era il più dubbioso diventerà il più ostinato; a quel punto vuole solo andare avanti, continuando a improvvisare in ogni circostanza, anche la più assurda e terribile, a cercare in quelle fratture la sua resistenza. Garrone non ce lo mostra mai come una vittima, Seydou è un combattente, qualcuno che non vuole farsi intrappolare, portare via tutto, sentimenti, empatia. E in questo movimento del suo protagonista *Io Capitano* è anche un film sulla cura e sulla solidarietà, la lotta di quel giovane uomo che non dimentica gli altri – il cugino, i suoi occasionali compagni di strada – e che non cede al cinismo» (Piccino, 2023).

La frontiera: una vecchia rete bucata

«Perché non c'è muro che tenga. Per quanto il regime dei visti abbia trasformato la mobilità in un percorso a ostacoli fatto di inutili perdite di tempo e denaro con ambasciate, falsari e contrabbandieri – per non parlare dei traumi di chi, anziché poche ore di viaggio in aereo, affronta mesi di torture nelle prigioni oltremare e vede morire gli affetti più cari durante le traversate –, la verità è che, al netto dei miliardi di euro investiti per militarizzare i confini con barriere di filo spinato, telecamere a infrarossi, droni, navi da guerra, centri di detenzione e voli charter per i rimpatri forzati, vista da vicino la frontiera non è che una vecchia rete bucata. Una vecchia rete bucata la cui reale funzione è innanzitutto e forse unicamente simbolica.

D'altronde non potrebbe essere diversamente: soltanto nel momento in cui viene attraversato, assediato e in fondo irriso, quel confine è in grado di generare un racconto. Un racconto che ci interroga e ci costringe a prendere posizione [...] Noi, che a forza di assistere alle notizie degli attraversamenti illegali diffuse quotidianamente e acriticamente dai media abbiamo finito per scambiare finzione e realtà e abbiamo iniziato a credere che davvero lungo quella fossa comune in mezzo al Mediterraneo corra il limite ultimo e quasi sacro tra un "noi" e un "loro" e tra un dentro e un fuori. Laddove nella percezione del cittadino medio europeo, il "dentro" è uno spazio familiare, idealmente ancora bianco, certamente egemone, ricco, sano, razionale e cristiano. Mentre il "fuori" è un indefinito spazio *coloured* subalterno, povero, lordo, fanatico e miscredente, uno spazio dal quale la legge vieta di spostarsi verso la Fortezza dorata. Fatta eccezione per i ricchi sbiancati dal dio denaro, per i pochi e istruiti lavoratori altamente qualificati, e per qualche manciata di perseguitati politici accolti per bontà d'animo e autocompiacimento. Un po' come accadeva ai tempi della segregazione negli Stati Uniti fino agli anni Sessanta o in Sudafrica fino a trent'anni fa. Soltanto che questa volta l'apartheid è in frontiera» (Del Grande, 2023: 529-30).

Lampedusa, Cutro, il cimitero mediterraneo non segnano soltanto il clamoroso insuccesso – il fallimento, diciamolo – dei tentativi del governo Meloni di arrestare all'origine il movimento dei migranti, non facendosi scrupolo di stipulare perfino scellerati accordi con autocrati turchi, libici, tunisini, arruolati dall'Europa per opporre una cortina insuperabile a fronte di una migrazione epocale (Debarge, 2023: 19-20; Poletti, 2023: 41-42). Segna anche il fallimento delle miopi politiche migratorie europee, tese ad affrontare le dimensioni strutturali del fenomeno migratorio con gli strumenti appropriati, piuttosto, ad un fenomeno di natura emergenziale (Bassi, Schmoll, 2023: 21-22). Ciò spiega l'inanità degli sforzi di chiunque provi ad arrestare o quanto meno deviare, attenuare in qualche forma l'impatto sull'Europa di tale movimento [1].

Tutto ciò, oltre che dannoso, è inutile. Le menti più illuminate affermano che un fenomeno che non si può arrestare, bisognerebbe piuttosto governarlo. Ma ciò non basta a cambiare prospettiva e ciò che si richiede è, per l'appunto, un cambio di prospettiva.

Il cambio di prospettiva

Proviamo a rispondere alla seguente domanda: chi deve governare un fenomeno migratorio di tali dimensioni? Non certamente l'Italia, né l'Unione Europea, che continuerebbero a esprimere politiche di corto respiro (Pollice, 2023). E allora? La mia risposta vi sorprenderà, ma spero non del tutto: gli unici che possono governarlo sono i migranti stessi. Sono loro i soggetti che devono prendere in mano il proprio destino. E i loro progetti di vita non devono trovare in noi un ostacolo – com'è avvenuto fino adesso – ma un aiuto e tutta la cooperazione possibile [2]. Sì, perché le energie necessarie al cambiamento sono evidentemente nelle mani, nei corpi (Giubilaro, 2016), nelle famiglie e nelle reti messi in opera dai migranti stessi, ma le risorse economiche, le leve giuridiche e istituzionali sono nelle nostre mani.

Così come cent'anni fa non esistevano passaporti, si viaggiava senza permessi né lasciapassare, anche nel mondo di domani sarà possibile spostarsi da un Paese all'altro senza visti né lasciapassare. Non è un'utopia questa, ma l'unica alternativa possibile e praticabile se ci si rende conto che il problema non è la mobilità degli esseri umani, quanto piuttosto l'idea folle di volere impedire il flusso di

qualcosa che ha la stessa natura dell'aria, dell'acqua, degli uccelli del cielo e dei pesci del mare. La mobilità umana deve tornare a essere naturale come l'aria che respiriamo.

Salviamo dalla piaga del razzismo almeno le generazioni future

Solo allora il Mediterraneo cesserà di apparire come un cimitero e tornerà a essere percepito, piuttosto, come una sala parto, destinato a elargire i suoi frutti migliori: una nuova umanità, che non riconosce e non legittima alcuna frontiera.

Sì, perché ancora una volta abbiamo dovuto assistere nei giorni scorsi a Lampedusa al turpe spettacolo del confine (Cuttitta, 2012). Un'ignobile messa in scena artatamente allestita per dimostrare che l'invasione è in atto. Solo perché tutti gli altri approdi sono stati negati, i soccorsi in mare rarefatti, le ONG criminalizzate... e tutto si scarica con effetti dirompenti su una piccola isola di appena 20 kmq. Dove nascono coloro che non hanno le frontiere inscritte nei propri cromosomi? Nascono dalle migrazioni, si forgiavano nelle migrazioni. Le generazioni future si formano proprio lì. Nel Mediterraneo. Se vi domandate quando tutto questo sarà possibile, vi dico: è quanto avviene già adesso, se è vero come è vero che a fronte di più di 50 mila morti accertati – sono tanti, lo so, anche uno solo a mio giudizio sarebbe troppo – ce ne sono 3 milioni e mezzo che sono comunque sopravvissuti in questi ultimi trent'anni e vivono per larga parte in Europa.

«L'occasione per cambiare la storia è adesso. Se davvero crediamo che tutti gli esseri umani siano pari in diritti e dignità, apriamo quella porta. Facciamolo innanzitutto per noi stessi: Noi che siamo i figli orgogliosi di questa Europa globalizzata. Cresciuta fianco a fianco con genti venute da lontano. Così diverse da noi e così uguali. Delle quali abbiamo imparato a essere compagni di banco, vicini di casa, colleghi di lavoro, amici fidati, amanti appassionati e infine compagni di vita uniti in famiglie sospese in bilico tra i due versanti di una frontiera che non ci appartiene.

Facciamolo per i nostri bambini. Per interrompere una volta per tutte la catena che da secoli si tramanda di padre in figlio: il razzismo. Affinché possano crescere liberi dal fardello del suprematismo. E raccolgano dalle nostre mani i germogli di un nuovo umanesimo. Nella certezza che sapranno fare meglio di noi» (Del Grande, 2023: 545-46).

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Ho sottoposto questo testo, che mi sta molto a cuore, alla lettura di una stretta cerchia di persone, i cui consigli sono stati preziosi per la stesura finale. I benevoli lettori, oltre naturalmente a Giovanna Soffientini, che come un naufrago mi soccorre in ogni frangente della mia vita, sono stati Antonino Cusumano, Chiara Giubilaro, Ola Söderström, Annibale Raineri e Cecilia Francaviglia, Massimo Santoro, Niny De Nicola Piazza e Valerio Bellone (che ringrazio per le foto).

Note

[1] «Penso che l'isteria con cui si grida all'invasione – afferma Massimo Santoro in un colloquio privato – sia l'altra faccia della stessa espressione “migrazione” con cui si evoca l'idea di un movimento biblico di intere popolazioni. Queste suggestioni, sommate, agitano ansie e paure che hanno a mio avviso origini più profonde e che sono quelle con cui guardiamo al nostro presente e, in proiezione, al futuro. Penso che guardiamo al futuro in modo pessimistico, sentendo che non sarà positivo come invece è stato il recente passato che ha dato vita al nostro presente. L'idea che il futuro dei nostri figli e nipoti non sarà certo migliore del nostro, circola abbondantemente nella nostra società. Credo che questo sentire diffuso sia strettamente connesso con l'invecchiamento delle nostre popolazioni, che sono solo preoccupate di perdere e non hanno più spinta propulsiva. Figurarci se possiamo identificarci con giovani che vengono nei nostri paesi per aprirsi spazi e mordere una nuova vita alla ricerca di speranze! In ogni caso, credo che in nessun altro periodo della storia si sia assistito ad una così assoluta distanza tra le due sponde del Mediterraneo, nord e sud, come se i destini dei popoli che le abitano non fossero stati da sempre interconnessi».

[2] «La Svezia – ha commentato Ola Söderström – ha accolto da decenni, come sai, molti rifugiati politici, in particolare nel 2015. Fino agli anni Novanta, il governo svedese ha speso molto per dare ai migranti delle

prospettive di vita e di lavoro, con un certo successo. Negli ultimi anni il governo (socialdemocratico) non ha potuto e voluto politicamente e economicamente mettere in campo questi mezzi. Il risultato sono i ghetti nelle città svedesi, il più alto tasso di omicidi in Europa legati alla guerra tra gang, e da un anno un governo di destra che include l'estrema destra. Quindi, per me ci vuole una politica migratoria basata su una proporzione tra il numero di persone accolte e gli sforzi per dare delle condizioni e delle prospettive di vita dignitose; e questi sforzi devono essere considerati accettabili da una maggioranza della popolazione, se no, programiamo l'arrivo al potere dell'estrema destra».

Riferimenti bibliografici

Approdo Italia, puntata dell'11 settembre 2023 di *Presa Diretta* di Riccardo Iacona.

Bassi, M, Schmoll, C., "Trent'anni di errori nelle politiche europee", *Internazionale*, 22 settembre 2023: 21-22.

Cuttitta, P., *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Mimesis, Milano 2012.

Debarge, C., "Lampedusa è il fallimento di Giorgia Meloni" *Internazionale*, 22 settembre 2023: 19-20.

Del Grande, G., *Il secolo mobile. Storia dell'immigrazione illegale in Europa*, Mondadori, Milano 2023.

Ercolani, L., "Matteo Garrone: Ho ascoltato le storie di chi lascia l'Africa e ho messo la mia visione al suo servizio", *Il Manifesto*, 7 settembre 2023.

Giubilaro, C., *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia critica delle dislocazioni*, Unicopli, Milano, 2016.

Io capitano, film di Matteo Garrone, 2023.

Piccino, C., "Io Capitano, inseguendo la vita oltre il mare", *Il Manifesto*, 7 settembre 2023.

Poletti, A. "Il doppio gioco di Giorgia Meloni", *Internazionale* 29 settembre 2023:41-42.

Pollice, A., "Libia, Tunisia e Niger: il 60% dei fondi europei per lo sviluppo usati per bloccare i flussi dall'Africa", *Il Manifesto*, 22 settembre 2023.

Vincenzo Guarrasi è professore emerito di Geografia presso il Dipartimento Culture e società dell'Università di Palermo. I suoi principali interessi sono stati: la condizione marginale; le migrazioni internazionali; le città cosmopolite. Ha pubblicato numerosi saggi e monografie su vari temi connessi alle dimensioni della geografia urbana e culturale.

Io Capitano, e noi...



di Chiara Lanini

Il film di Matteo Garrone affronta il tema del viaggio migratorio da una prospettiva non del tutto nuova ma decisamente interessante, quella dello *sguardo in controcampo*, come lui stesso lo ha definito, che era già stata utilizzata, ad esempio, dalla regista gallese-egiziana Sally El Hosaini ne *Le nuotatrici*.

Indubbio è il valore cinematografico, confermato dai riconoscimenti che la giuria del Festival di Venezia ha deciso di assegnare a un'opera che tratta un tema scomodo attraverso un linguaggio a tratti lirico, addirittura surreale, a tratti realista. Un tema scomodo, dicevamo, ma comodo allo stesso tempo: doloroso, spaventoso, inquietante, ma, nondimeno, asse portante della retorica securitaria sulla quale le attuali politiche migratorie (ma non solo) hanno fondato buona parte della propria ragione di essere. Da questo punto di vista, guardare il viaggio dalla prospettiva di chi parte e da dove si parte invece che da quella di chi, magari con il telecomando in mano, osserva spaventato le coste del proprio Paese 'invase' dall'arrivo di moltitudini straniere e minacciose è un'operazione importante, oltretutto inedita.

Garrone fa di questo viaggio un *epos*, lo porta nel solco di una tradizione narrativa, classica, che ne mette in evidenza gli aspetti esistenziali e identitari, ovvero iscrive un fenomeno sociale, storico e materiale, in una prospettiva che, metaforicamente, si può pensare come universale: il viaggio come esperienza trasformativa e rito di passaggio, di cui il rischio è condizione fondamentale. Non a caso i protagonisti sono poco più che ragazzini e decidono di provare a realizzare i propri desideri altrove, nonostante il monito di chi cerca di metterli in guardia e dissuaderli, richiamando i valori della tradizione e della riproduzione: "tu devi rimanere qui a respirare l'aria che respiro io" dice la madre di Seydou.

L'autore sceglie di non presentare questa impresa come un'urgenza, i due lasciano un posto vivibile, familiare, l'accento non si posa sulla necessità per giustificare l'intenzione di affrontare una tale impresa ma sull'aspirazione a vivere in un orizzonte diverso, a guadagnare del denaro per aiutare la famiglia, a diventare musicisti perché così *sarai tu a firmare gli autografi ai bianchi*. C'è un po' di tutto e per alcuni aspetti possiamo sentire un'eco lontana della favola di Pinocchio, film precedente dello stesso regista, ma anche del viaggio di Ulisse, mosso dalla smania di partire e ripartire, *per*

seguir virtute e canoscenza. Certo, il burattino si fa convincere a seppellire le monete d'oro in un campo per farne crescere un albero, mentre Ulisse era un uomo, anzi un re e un guerriero, dotato di eccezionale intelligenza, carisma e particolare astuzia.

Seydou e Moussa ci sono presentati come ragazzi, speranzosi e inconsapevoli di ciò che li aspetta, con un sogno in comune che cercano di realizzare come possono, partendo di nascosto con un pacco di soldi custoditi in un buco, che Moussa non fa che contare. Fino a qui, in effetti, assomigliano più a Pinocchio che a Ulisse. Ma il primo momento di svolta sopraggiunge poco dopo la partenza: quel tratto di ingenuità si frantuma quando dal carro sul quale stipatissimi attraversano il deserto una persona cade e chi è alla guida non accenna neppure a fermarsi, anzi, viene inquadrato in una smorfia di spaventoso cinismo. È un frammento intensissimo, fra i più drammatici nella sua istantaneità, che ci mostra il loro sguardo attraversato da un istante di incredulità e smarrimento, immediatamente seguiti da un silenzio fatto di terrore e composta rassegnazione.

L'irruzione della realtà squarcia tutto un mondo e in quell'attimo diventa chiaro che la loro vita non vale nulla, che sono solo carne da macello, ma anche che non è più possibile tornare indietro. Da lì un susseguirsi di orrori, che guardiamo attraverso i loro occhi sbarrati, cogliendo via via il senso dell'inimmaginabile fino a che il Seydou che arriva dall'altra parte del mare non è più un ragazzino, nemmeno un uomo, ma un Capitano, e se lo dice. Dopo avere lasciato la comunità, attraversato lo spazio brutale che separa la sua terra dalla costa africana che guarda l'Europa, accetta, suo malgrado, di farsi protagonista del destino di persone la cui vita precipita improvvisamente nelle sue mani e lui, che non sa nemmeno nuotare, non solo riesce a salvare sé stesso ma, soprattutto, porta in salvo tutti gli altri: sulla *sua* barca non muore nessuno.

Difficile non pensare a questa come la sequenza perfetta di un rito di passaggio: c'è la separazione, l'attraversamento dello spazio liminale e la reintegrazione. L'ultima fase, tuttavia, non si compie nel Paese di approdo, non è questo il tema che vuole affrontare il film che, infatti, termina prima che i due tocchino terra ed è in mare che l'*epos* raggiunge l'apice del climax. Desiderio, rischio, morte e trasformazione sono i temi intorno ai quali si sviluppa l'ossatura narrativa della storia, tesa ad estrarre dall'indistinta e minacciosa moltitudine degli invasori, raccontati nelle immagini di giornali e televisioni, volti e vite di soggetti dallo sguardo riconoscibile, a tratti struggente, alle prese con un viaggio drammaticamente reale.

Lo stesso viaggio, se proiettato sul piano simbolico, può accomunare il percorso che accompagna il necessario divenire di Ulisse, Pinocchio, di tutti coloro per i quali esplorare e sperimentare non è solo legittimo (benché costoso ma sempre meno di quanto non lo sia per chi parte da un villaggio africano) ma socialmente apprezzato – l'esperienza all'estero tanto quotata nei cv – e quello degli *altri*, ai quali, invece, è arbitrariamente proibito.

Infatti, se torniamo a guardare la moltitudine e la migrazione come fenomeno non simbolico o esistenziale ma collettivo, reale, contingente, storico e materiale, che coinvolge una ben precisa categoria di persone quasi sempre in movimento su una rotta che va verso nord e per lo più verso ovest, il tema del desiderio assume una valenza politica, quell'aspirazione di cui ha scritto Appadurai. Si può riflettere, allora, sul ruolo che gioca l'immaginario egemonico (post)coloniale nel dare forma ad aspirazioni che alimentano una floridissima economia capace di produrre una progressiva e inesorabile inversione del rapporto fra prezzo e valore, quando a fronte di un costo sempre più alto la vita vale sempre di meno, in uno scenario nel quale lo spazio consentito al desiderio sembra ridursi al massimo alla mera sopravvivenza (umana, civile, sociale), in una logica di scambio sempre meno vantaggiosa e sempre meno negoziabile.

L'uomo che vende il viaggio attraverso il deserto mostra, per convincere i propri *clienti*, la foto (fasulla) del mezzo che li accompagnerà, ed è quello l'ultimo frammento nel quale è possibile, nonostante l'immagine ingannevole, prendere o lasciare, cioè scegliere. Con l'avanzare del cammino la possibilità di scelta si riduce via via fino ad annullarsi, in un moltiplicarsi di passaggi la cui escalation precipita in un rapporto sempre più sfavorevole fra rischi e probabilità, poiché il sistema che fa del superamento dei confini una pratica illegale alimenta il riprodursi di mestieri e guadagni ben più illegali, ognuno dei quali carica il proprio balzello sul prezzo finale. In questo senso gli stessi

confini, geografici ma anche e sempre sociali, possono essere pensati come dispositivi che hanno la funzione di differenziare, illegittimamente, chi ha titolo per desiderare e chi no (pur disposto, è bene ripeterlo, a pagarne il plus valore monetario), dando luogo a un mercato delle aspirazioni, dei bisogni, dei diritti, totalmente deregolato e ferocemente libero.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Chiara Lanini, pedagista, operatrice sociale, Phd in Scienze Sociali presso Disfor-Unige, curriculum Migrazioni e Processi Interculturali. Dal 1995 ad oggi lavora in ambito educativo, è cultrice della materia presso le cattedre di Sociologia della Famiglia e di Sociologia dell'educazione e docente a contratto di Sociologia dei Media presso il Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione dell'Università di Genova.

“Io capitano”, un film dell’antropocene



da “Io Capitano” di Garroni

di *Giuseppe Sorce*

Terra sporca, terra di sogni. Pietre, sabbia, colori saturi. Lamiere e mattoni sghembi eppure tanti sorrisi. All’orizzonte fuori la mappa il luogo ove tutto è possibile. E allora ci si aggira fra i vicoli, ci si sveglia all’alba e si percorrono chilometri ad andare e venire. Lezioni, rimproveri e i sogni degli altri. E poi l’amore, quello che ti promette gioia a ogni sorriso e ti lega, catene d’oro, gabbie di piuma, perché lo sai anche tu che tutto questo potrebbe essere ancora più grande e più radioso oltre. Ma che siano le promesse e i futuri là fuori, tutto si paga. In qualche modo.

Continui le stesse strade, gli stessi volti che vorresti vedere felici, assieme al tuo, orgoglioso dopo l’impresa e la paura che ti piega forse può finire, forse può essere scavalcata d’un balzo, forte, in silenzio magari, magari lontano dagli occhi che ti osservano e che ti porterai dietro per sempre. Così inizia l’avventura. E sembra uno di quei film fra distopia e fantascienza. I protagonisti fra sabbia e lamiere appunto sognano la città (o il pianeta) degli dèi, quei super uomini resi immortali dalla tecnologia, dal denaro e dal potere. Anche i nostri protagonisti, buoni giovani eroi, ne vogliono un pezzo. E come non biasimarli. Lo vorresti anche tu, tutti lo vorrebbero.

Sono quelle storie che non lasciano spazio a dubbi o tentennamenti, lo spettatore empatizza con i protagonisti, chi è buono e chi è cattivo è chiaro da subito. I ricchi e potenti sono solitamente visti

come i cattivi proprio perché non curanti dei destini di chi vive al di fuori della loro città/pianeta e soprattutto perché spesso si scopre, col procedere della storia, che uno dei potenti, il capo di solito, perpetra quell'ordine di separazione e segregazione per certi scopi ancora più nefasti. I nostri protagonisti, per contraltare, sono sempre buonissimi, mossi da intenzioni legittime, genuine e anche, spesso, per motivi che con l'incedere della narrazione, assurgeranno sempre più a scopi morali di giustizia, bene e pace sociale.

Quanti film abbiamo visto così? Quanti romanzi abbiamo letto così? Storie semplici, semplici metafore del presente dell'autore, da molto tempo se ne scrive. La distopia è sicuramente uno dei generi più abusati dalla filmografia. Storie avvincenti, molta azione, facile interpretazione, canovacci super riciclati dove ogni volta viene, se siamo fortunati, aggiunto un pezzettino in più, un'allegoria inedita magari, un tema poco frequentato chissà, ma essenzialmente la storia è sempre quella. E in queste storie il mondo dei ricchi è sempre verde e azzurro (prati ed acqua in abbondanza) mentre quello dei poveri è sempre giallo e grigio (la sabbia della desertificazione, il grigio delle abitazioni malconce).

Io capitano di Matteo Garrone (ancora nelle sale mentre scrivo) inizia così. È difficile da credere ma provate ad andare al cinema senza sapere da prima nulla sul film, la storia che racconta, l'epoca in cui è ambientata. Non ci credete? Provate a immaginare se i personaggi fossero interpretati da attori per la maggior parte bianchi, se la lingua parlata fosse l'inglese, se all'inizio del film apparisse una scritta che dice, che so, "anno 2084, Periferia di Londra". La trama sottintesa potrebbe essere questa: la popolazione britannica colpita dalla siccità che ha investito tutto il pianeta vive in uno stato di povertà climatica aspra, i protagonisti, due giovani ragazzi, cercano di arrivare all'ultima roccaforte ricca e prospera del mondo che si trova in Islanda, l'ultimo luogo della Terra in cui il clima rimane mite e ci sono elevate risorse ambientali disponibili, il loro viaggio sarà una lotta fra la vita e la morte, affronteranno tutti i pericoli possibili e immaginabili, perfino un viaggio in mare insperato, fino ad arrivare alla metà. Fine.

Guardare *Io capitano* conduce all'idea che si tratta di un film dell'antropocene, molto più di qualsiasi film distopico-fantascientifico, proprio perché la storia che racconta è una storia di un adesso-qui realmente distopico, ambientata in un luogo geografico molto vicino a noi pubblico italiano, nello stesso tempo in cui andiamo a vederla su uno schermo. È difficile da accettare? Sì. Amplifica il dramma che vorrebbe ritrarre a mezzo filmico? Sì. Ci ricorda in che mondo privilegiato viviamo noi, e in che mondo devastato – con molte colpe dell'Occidente coloniale – vivono gli altri? Sì. Ci mostra tutte le storture del mondo contemporaneo che spesso facciamo finta di non vedere e non ricordare? Sì. Ci fa sentire un po' in colpa? Sì, probabilmente non tutti, ma sì.

Non sono mai stato in Africa, ho amici migranti, uno dei quali ho avuto la fortuna e il privilegio di intervistare proprio qui per *Dialoghi Mediterranei* [1], e per tali ragioni mi sento di dire che *Io capitano*, per quanto crudo e drammatico, nonostante il taglio documentaristico che talvolta caratterizza la regia di Garrone, è abbastanza edulcorato nell'illustrare ciò che succede ai migranti che provengono dal sud del Sahara. Per forza di cose, credo, nel suo volersi porre verso un pubblico più largo possibile. È pur sempre un film che inoltre fa dell'estetica parte del fascino che – altro taglio che caratterizza lo stile del regista – vuole più essere fiaba che cronistoria. Lo stesso Garrone ha parlato in varie interviste di "epica contemporanea" e di "giovani migranti come eroi", di "romanzo di formazione" e "speranza" [2].

Tutti elementi che si confanno al film e il cui approfondimento potete ritrovare online in altri interventi del regista. Pertanto e anche per il fatto che di migrazioni è capitato anche a me di occuparmi qui su *Dialoghi* e in altre sedi, studiando quindi il fenomeno da svariati punti di vista (penso agli studi culturali, all'antropologia e alla geografia, discipline che frequento dagli anni universitari) ho deciso di andare al cinema mettendo da parte tutto questo bagaglio di conoscenze, informazioni, idee e opinioni per guardare al film e il film come una storia appunto, una fiaba pura, un film in quanto tale.

Io capitano è un film dell'antropocene non solo perché vuole mostrare una realtà sociale frutto dell'antropocene ma anche perché riflette sui punti chiave dell'antropocene restituendoci una

microfinestra su un mondo in cui il passato (coloniale) e il futuro (climatico) entrano in una collisione che ci riguarda già, a noi spettatori, direttamente. Perché il punto non è guardare i protagonisti come “gli altri” che arrivano da noi ma immaginare che presto quegli “altri” saremo noi, che il colonialismo ha sempre un risvolto drammatico anche per il colonizzatore, che la libertà di movimento, i confini, i diritti umani, non valgono sempre, comunque e dovunque, che il deserto – reale e metaforico – avanza travolgendo tutto, che il mare è stato e sarà un elemento disturbante e non solo un luogo di ristoro durante una mite estate, che le milizie armate esistono e noi ci facciamo affari, che con la corruzione bisogna farci i conti non solo moralmente, che una mattina puoi svegliarti sotto delle bombe oppure venire privato della tua identità anche al di qua del Mediterraneo, che un giorno puoi chiamare aiuto perché hai l’incendio a dieci metri da casa ma non arriva nessuno ad aiutarti o il fiume esonda e perdi tutti gli sforzi di una vita, che un altro giorno puoi voler partire ma non vogliono lasciarti andare. È questo e tanto altro *Io capitano*, “sapevamo di che parlava” sentivo dire all’uscita dalla sala, e invece no, non lo sapevate e il vero dramma è che continuerete a non saperlo finché quel deserto e quel mare senza scampo non entreranno dalla porta di casa vostra senza bussare.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2024

Note

[1] <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/intervista-impossibile/>

[2] <https://www.capital.it/articoli/film-matteo-garrone-intervista-veneziana-2023-io-capitano/>; https://palermo.repubblica.it/societa/2023/10/17/news/matteo_garrone_i_migranti_sono_gli_eroi_di_oggi-418021457/

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.

Sardi nel mondo: l'orgoglio ferito



di Aldo Aledda [*]

Il sardo errante

Uno dei temi che è stato sempre all'ordine del giorno dell'agenda regionale sarda è come si possa tenere coeso un'ideale popolazione, per una metà residente nella terra di origine e per l'altra fuori. Non vi è dubbio che su questo problema la classe politica sarda dal dopoguerra a oggi abbia fatto la sua parte, come dimostra che la Regione Sardegna in questo campo è *leader* in Italia per attenzione al problema con risorse finanziarie, interventi e investimenti. Ciò va riconosciuto prima di tutto nell'appuntamento del 13 e 15 ottobre di quella che storicamente è tra le federazioni più organizzate e importanti di emigrati sardi all'estero (non a caso la personalità di spicco degli emigrati sardi all'estero, il cav. Domenico Scala, ne è stato per anni lo storico presidente) e che giustamente si preoccupa di guardare un futuro che ormai è alle porte, come recita lo slogan dell'evento. Un appuntamento nel quale, per inciso, si è raccolta l'emigrazione sarda di tutto il mondo.

A una attenzione, abbastanza relativa, dunque, è corrisposta una maggiore reciprocità da parte del mondo organizzato dell'emigrazione sarda che, sentendosi chiamato in causa dalla politica, ha cercato di mostrarsi sempre all'altezza delle aspettative. Ma altrettanto si può dire abbia fatto la società sarda e il resto delle istituzioni pubbliche e private dell'Isola? Questa è la domanda che ci poniamo ai margini di questo appuntamento, chiedendoci in particolare se e come i corregionali emigrati possono dare corso alla loro eterna aspirazione di contribuire allo sviluppo della terra di origine.

I punti di attacco per capire se i sardi siano in grado di contribuire o, addirittura, di essere artefici dello sviluppo del territorio di cui un tempo loro o i propri avi facevano parte sono molteplici, anche se molti di essi possono divenire altrettanti ostacoli alla realizzazione di un disegno coerente. Ma perché l'analisi possa essere puntuale e realistica prima di tutto dobbiamo capire quali sono i nodi da sciogliere e le conseguenti difficoltà da affrontare.

Quando l'emigrato diventa scomodo

Il primo ostacolo proviene dallo strascico del risentimento causato dalla decisione assunta a suo tempo da larga fetta della popolazione residente di abbandonare la propria terra, in cui colpiva l'immaginario collettivo la massa di giovani che lasciavano a casa anziani e coetanei che non intendevano seguirli in una decisione che in gran parte non dividevano. Una vicenda questa su cui non sempre è calato l'oblio e meno che mai ci sono stati segnali di riappacificazione, per cui non si può affermare con certezza che sia stata rimossa soprattutto nella misura in cui essa appare strettamente collegata alle ragioni che sono state a monte della decisione di fuggire dalla propria terra.

Le teorie sulle cause per cui i popoli nel corso della storia si muovono, si spostano, emigrano a ben vedere obbediscono a schemi interpretativi che non possono fare a meno di rifarsi alle categorie di pensiero e agli impianti ideologici del proprio tempo o a quello dell'autore, per cui tante volte si risolvono in pregiudizi basati su una falsa lettura della realtà. Risalendo nel tempo troviamo, per esempio, che in epoca romana i movimenti di popoli e di tribù provenienti dal nord e dall'est del continente euroasiatico e che comportarono significative modificazioni nella struttura sociale e politica, furono definiti "invasioni barbariche", idea questa che si mantenne ferma nella storia fintanto che non intervennero a precisarla e a confutarla storici del livello di Henry Pirenne e George Le Goff. Questo fenomeno, contrariamente a ciò che dicono molti, non portò all'abbattimento dell'Impero che invece sopravvisse per altri tre secoli, fu riconosciuto come costituito da flussi migratori proprio da questi studiosi, quindi tardivamente rispetto al suo presentarsi. Tuttavia l'impressione dell'invasione, così come l'abbiamo appresa nelle aule scolastiche, è diventata così forte ed è ancora talmente radicata nella nostra cultura da essere utilizzata grottescamente ancora oggi da molte correnti di pensiero e forze politiche per designare immigrazioni considerate eccessivamente massive, composte da etnie differenti da quelle del Paese in cui si riversano e nelle quali i residenti sembrano scorgere tratti di aggressività che riporterebbero all'epoca in cui i residenti all'interno dei confini della Roma imperiale vedevano tribù aggirarsi dall'est e dal nord alla ricerca di spazi vitali che non gli appartenevano.

Per continuare nel nostro breve excursus storico, vediamo che successivamente lo schema dei movimenti delle popolazioni, soprattutto all'interno del continente europeo e in parte in quello americano che si incominciava a occupare, ha privilegiato le cause religiose, a seguito soprattutto della Riforma e della Controriforma della Chiesa con le relative persecuzioni e lotte che ne seguirono. Dall'Ottocento ai nostri giorni, nel quadro delle visioni economicistiche, sia di stampo liberale sia marxista che si andavano affermando nella cultura e nella società, l'origine dei flussi, in una logica di rapporto tra strutture e sovrastrutture, è stata ascritta soprattutto alle trasformazioni economiche che, nel caso singolo, si risolvevano soprattutto nella ricerca di un'opportunità lavorativa. A dimostrazione di come i ragionamenti sui motivi per cui si abbandona la propria terra alla ricerca di condizioni migliori siano in costante evoluzione, oggi incominciano a fare capolino le cosiddette cause climatiche, una relativa novità che rende l'idea di masse di individui intenti a fuggire dai Paesi più colpiti dal surriscaldamento dell'orbe terracqueo in direzione di quelli in cui gli effetti sembrano più tollerabili: il caso di scuola è quello dell'emigrazione africana verso l'Europa.

In buona sostanza la monocausalità delle ragioni per cui un individuo emigra tende a non tenere conto del punto di vista del singolo emigrante, che non si può negare si muova personalmente alla ricerca di nuove o migliori opportunità lavorative. Essa, tuttavia, funziona meglio come analisi del sistema nel suo complesso, in cui non appare scorretto prendere in considerazione le ripercussioni economiche dovute alla divisione internazionale del lavoro, agli squilibri economici tra nord e sud o tra est e ovest, le leggi di mercato, i dislivelli di reddito, ecc., ossia tutti fattori macroeconomici che spingerebbero la parte della popolazione che si trova a subirne le ripercussioni a spostarsi in aree dove esisterebbero migliori opportunità occupazionali.

Un altro limite della teoria economica è di considerare il migrante, da un lato, un *homo oeconomicus* in grado di esercitare una razionalità e un discernimento poco verosimile e, dall'altro, trattarlo alla stregua di un soggetto passivo in totale balia delle leggi di mercato, incapace di darsi un progetto di vita che non provenga dalla costrizione o dai limiti di un sistema. Quest'ultima sensazione è favorita soprattutto dall'impressione di omogeneità umana che danno spesso i flussi migratori quando ad abbandonare la propria terra sono in massa gli abitanti di un certo villaggio o di una particolare area geografica, che inducono a ritenere che la volontà individuale si annulli in tutti i modi nella decisione collettiva deresponsabilizzando nella sostanza l'individuo che la assume. Ciò appare tanto più evidente quando, per esempio, si vede che più di ogni altro aspetto a stimolare i flussi migratori sono le cosiddette "catene" che risalgono a cerchie di parenti e di amici del proprio villaggio e indirettamente selezionano chi parte con logiche che sono relativamente economiche ma che non mancano di componenti affettive. Coerentemente con le tesi che andiamo illustrando, ossia che

l'incidenza del fattore economico sia inferiore a ciò che appare nella realtà è dimostrato anche dal fatto che la decisione di alcuni emigranti che hanno fatto fortuna all'estero di rientrare nella terra di origine portandovi iniziative e ricchezze – e ciò vale per molti Paesi nel mondo, non solo per l'Italia e per la Sardegna – avviene in omaggio a una ragione che, in ultima analisi, non è razionalmente economica bensì meramente sentimentale.

In realtà se si analizzano le singole biografie anche di coloro che decidono di unirsi a un gruppo che sembra avere organizzato (o essere organizzato come fu per i contratti di emigrazione del secondo dopoguerra in cambio di carbone verso l'Europa centrale giusta anche l'analisi dello storico dell'emigrazione italiana, Toni Ricciardi [1]), osserviamo che esistono margini di discrezionalità che l'interessato si riserva di sfruttare sino alla fine. Si tratta di quelle ragioni che la gran parte degli studiosi dei flussi migratori, pur considerandole molteplici e concomitanti, hanno reputato marginali. Ma che a un'attenta visione del problema diventano, sì, concomitanti ma all'occorrenza addirittura più decisive di quelle economiche che tutt'al più, come la mancanza momentanea di un'occupazione, ritengo che vadano considerate più correttamente scatenanti. Mi riferisco sia alla struttura sociale in cui vive il potenziale emigrante sia a tutta una serie di soggetti che influenzano, determinano e condizionano la vita sociale. Ciò che voglio dire rispetto al più specifico problema è che il mancato occultamento o il risorgere delle ragioni che portarono alla decisione di abbandonare la propria terra, anche in una logica di “profezia autoverificantesi”, come la definiva il sociologo americano Robert K. Merton, il migrante si autoconvince che le ragioni che stanno a monte della sua decisione di abbandonare la terra di origine siano prettamente economiche e perciò decide di portarsele appresso come un documento di identità e giustificazione per bypassare tutti gli ostacoli che si frappongono al suo rientro, comprese le ragioni di indole sociale che furono all'origine dello strappo col suo territorio.

In questa prospettiva lo sguardo va esteso alla società di provenienza del migrante che già a suo tempo si presentava come un sistema chiuso e, come capita ancora oggi, poco meritocratico, scarsamente remunerativo, e poco disponibile al ricambio oltre che agli stimoli e ai cambiamenti che provenivano da proposte e progettualità magari ancora male espresse o che semplicemente si manifestavano in termini di ansie e di aspirazioni, soprattutto da parte di quelle giovani generazioni che ritenevano non avesse più senso indugiare in un tipo di società in cui per loro non c'era più posto. Nel secondo caso alludo ai soggetti che governano il sistema. Nel caso della Sardegna un ruolo fondamentale lo ha esercitato la figura del padre padrone elaborata per la prima volta con molto acume da Gavino Ledda nell'omonimo romanzo e poi divenuta schema universale. Tanti emigrati, e non solo sardi, sono dovuti scappare dal contesto familiare a causa del genitore che non lasciava ai figli alcuno spazio nell'attività imprenditoriale o, più in generale, da un contesto familiare complessivo – madri, soprattutto per le donne, ma anche fratelli e sorelle maggiori, zii, zie – che pretendevano di imporre a tutti i componenti del nucleo decisioni di vita, sempre naturalmente ratificate dal padre, semplicemente ispirate alla tradizione e contro le singole scelte e le precipue vocazioni.

Un ruolo analogo se lo sono ritagliati anche i leader della comunità, dal parroco al sindaco fino al politico locale di riferimento, i quali imponevano comportamenti, etica, doveri e obblighi non sempre condivisi dagli interessati (per esempio, votare per quel partito politico o fare un matrimonio di un certo tipo o occupare un “posto” di lavoro più funzionale alle strategie familiari o alla cerchia di riferimento più vasta ma disfunzionale all'interessato). E tutto ciò senza giungere alle patologie del cosiddetto familismo amorale [2], in particolare riferendosi alle organizzazioni criminali così diffuse soprattutto nel meridione d'Italia (anche se qualche volta queste sono a loro volta emigrate, pensiamo non solo ai mafiosi e ai camorristi che si sono trasferiti con i compaesani in America o in Germania, ma anche ai banditi che hanno seguito o si sono confusi con i pastori sardi in Toscana e in Emilia).

Ciò che voglio dire è che il sistema non dimentica chi a suo tempo lo ebbe a “tradire”. Chi è emigrato in queste condizioni generalmente è “perdonato” appena dalla madre, ma più difficilmente dal padre, dai fratelli e dagli amici. E tutti costoro, sia pure col sorriso sulle labbra e l'apparente professione di affetto o di amicizia il giorno del rientro, già quello successivo sono pronti a fargli il vuoto intorno

quando e se per caso quello fosse definitivo, disposti a far cadere proposte e vanificare buone volontà e disponibilità a rendersi utile per il proprio paese.

L'incomunicabilità che ne discende è alimentata oltre che dalla memoria mai cessata delle ragioni che a suo tempo determinarono la volontà di emigrare e che furono all'origine di litigi, incomprensioni, rottura di rapporti, ma lo è anche dalla personalità bipolare che spesso matura il migrante nel corso della sua esperienza, comportamento questo che infastidisce non poco chi è rimasto. Infatti, tantissimi, ambigualmente socializzati nella nuova terra di elezione, mentre stanno all'estero elogiano e proclamano il primato della terra di origine: più bella, dalle spiagge più fantastiche del mondo, con la gente meravigliosa, schietta, sincera, in cui risolti tutto con una stretta di mano, meglio ancora davanti a un bicchiere di vino in un convivio gioioso e sincero che tutto accetta e tutto fa passare. Poi, magari quando torna in Sardegna la stessa persona non fa che decantare i pregi del paese che li ha accolti: ben altra organizzazione sociale, ben altro sistema sanitario, altra cosa la pulizia degli ambienti fisici e della gente – che oltretutto è più gentile e educata –, senza contare le migliori opportunità per vivere e divertirsi, per non parlare del lavoro e delle iniziative economiche, dove tutto è più semplice e alla portata.

Questi atteggiamenti, soprattutto se portati allo stremo e per quanto per certi versi siano condivisi da chi ascolta, alla lunga stancano e diventano ancora di più motivo di rigetto del familiare o dell'amico che li esprime. Non solo, ma rinfocolano il risentimento che si era formato quando l'aspirante migrante, per effetto del fenomeno noto in sociologia come 'socializzazione anticipatoria', professava i propositi di recarsi in quei luoghi che erano decantati da chi li aveva già conosciuti e li riteneva migliori giurando che anche i suoi compaesani vi avrebbero trovato realizzazione. In quel modo, spesso anche senza accorgersene, offendeva l'intelligenza e la sensibilità dei suoi familiari e degli amici che lo stavano ad ascoltare e che magari si erano rimboccati le maniche per rendere migliore il posto in cui vivevano, considerando il migrante solo uno che fuggiva dalle responsabilità nei confronti della propria terra e della propria gente [3].

Il risentimento istituzionale

Tuttavia, l'aspetto più grave è costituito dalla proiezione di codesto risentimento a livello istituzionale. In Italia si manifesta, da un lato, nell'atteggiamento negativo assunto verso gli emigrati dalle rappresentanze diplomatiche e consolari all'estero, aggravando il peso degli adempimenti burocratici, avversando taluni e favorendo tal'altri, ecc. e, dall'altro, anche negli istituti pubblici, come quelli pensionistici, fiscali, scolastici e universitari che sembra facciano a gara a creare intoppi e difficoltà agli italiani, anche cittadini, che vivono fuori dai confini nazionali non corrispondendo le somme dovute, tassando prime case come seconde di chi non ne ha all'estero, ecc., ecc.

L'appesantimento burocratico è lo strumento preferito per tenere a bada il migrante che allargasse troppo nelle sue richieste, e lo si vede anche in Sardegna. La polemica costituisce una costante della lamentazione degli emigrati sardi da quando esistono le loro organizzazioni e ne abbiamo visto strascichi anche in questo congresso. La ragione è semplice: quando dalle enunciazioni politiche e le promesse, altisonanti e rassicuranti, si passa alle realizzazioni il sistema – a maggior ragione in questi ultimi decenni in cui il legislatore nazionale e regionale ha voluto scindere le responsabilità politiche da quelle attuative e gestionali affidando queste ultime al solo apparato burocratico dimenticandosi di introdurre le necessarie modifiche che fin dal dopoguerra i politici e gli studiosi più accorti richiedevano – il sistema, dunque, appare sempre più inadeguato. Se ieri in Sardegna col vecchio meccanismo il politico poteva far prendere altre pieghe alle decisioni dell'ottuso burocrate, oggi questo non è più possibile se non rivolgendosi alle magistrature specializzate. Il risultato è di alimentare maggiormente la frustrazione del mondo dell'emigrazione accrescendone il senso di impotenza e, in particolare, accentuando la sensazione di trovarsi costantemente immersi in un gioco dell'oca in cui si ritorna sempre alla prima casella e riesce ad andare avanti solo chi, vivendo nel territorio nazionale e quindi essendo abituato a questo modo patologico di condursi le cose in Italia, riesce ad avere maggior successo.

Se si passa dal mondo organizzato dell'emigrazione e dal rapporto dei singoli emigrati-utenti con la burocrazia italiana a quello dell'imprenditoria e delle professionalità dei sardi all'estero è noto che se non si hanno sponde e consulenze in Sardegna il rischio di fare buchi nell'acqua è sempre in agguato. Vi è, infatti, un piccolo capitolo di questa dolorosa storia costituito da un numero non indifferente di operatori economici o semplici artigiani che desideravano portare le proprie esperienze e competenze nell'isola che sono stati frenati o espulsi proprio dagli ingranaggi di questo meccanismo. Ed è stata spesso questa la sorte del rientro che mi accingo a definire spontaneo.

Rientri spontanei o assecondati?

Possiamo definire le modalità di collaborazione tra quelle che in genere si definiscono le due sponde, fondamentalmente due: "spontanea" o "assecondata". Nel primo caso si designa un tipo di rapporto con la terra di origine basato sull'iniziativa individuale, in cui il caso classico è di chi decide di rientrare perché ha raggiunto la pensione oppure di chi ha la possibilità di fare un investimento economico in un settore di sua competenza, esempio tipico quello turistico. Si tratta dell'ipotesi più debole, sia perché è difficilmente quantificabile e quindi meno adatta a delineare un fenomeno; poi, vi è la conseguenza più seria, costituita dal fatto che il trasferimento individuale non modifica la cultura dell'area in cui ci si riporta, nella fattispecie quella sarda, in senso moderno e meritocratico ma rischia al contrario di risucchiare il rientrante negli aspetti più negativi della mentalità locale, sia dal punto di vista imprenditoriale sia sociale.

Il secondo caso, del rientro assecondato, intanto è quello che qualifica meglio una "politica" in questa direzione e, poi, giacché può contare su una massa d'urto in grado non solo di resistere alle pratiche negative del territorio ma anche di trasformarne la cultura, è quello che in ultima analisi si rivela più produttivo. Ma perché ciò sia possibile è necessario l'intervento a monte di due soggetti. Il primo è l'istituzione locale, nel nostro caso la Regione e i comuni, che siano in grado di mettere in piedi un'autentica politica di "rientro" e di "inserimento" nel tessuto sociale di chi ha suo tempo è emigrato. Il secondo è l'esistenza di un sistema nel Paese di origine, a partire dalle istituzioni pubbliche – ambasciate e consolati, in primis – e a finire col mondo dell'associazionismo organizzato, che renda realizzabili questi propositi.

Le scelte politiche

L'aspetto più rilevante è che l'impegno politico, soprattutto dall'inizio del nuovo millennio non sempre è stato all'altezza di queste esigenze, nel senso che anche in epoche di maggiore sensibilità nei confronti dei sardi fuori dell'isola la classe politica e dirigenziale della Sardegna non è mai voluto andare troppo al fondo di codesto problema, accontentandosi di slogan e di luoghi comuni. Come spiego più diffusamente anche nel mio libro, *Sardi in fuga in Italia e dall'Italia*, vi sono stati almeno tre tentativi ricorrenti nella storia dell'autonomia [4]. Il primo, quando negli anni Sessanta col Piano di Rinascita si cercò di invertire i flussi migratori allora in corso preoccupandosi soprattutto di quella classe operaia che si recava nel nord e centro Europa con il famoso slogan "torna c'è un posto anche per te", operazione che ebbe una consacrazione legislativa con la legge del 1965 del Fondo Sociale, ma che non si può dire abbia avuto successo. Il secondo tentativo si registra negli anni Ottanta quando ci si rivolse soprattutto alla piccola imprenditoria semiartigianale cercando di semplificare anche il percorso burocratico (creando, tra le varie cose un apposito ufficio di consulenza presso l'assessorato del lavoro) e prevedendo incentivi per chi intendeva rientrare con attività proprie; e qui parliamo della legge tuttora vigente, la n.7 del 1991. Tuttavia, anche in questo caso i risultati non furono quelli che ci si attendeva giacché era presupposto che lo spontaneismo si creasse solo sulla base delle informazioni generiche che si potevano trarre da qualche bollettino pubblico o privato o dal passaparola o dei bollettini interni dei circoli sardi e dei consolati italiani all'estero.

Il terzo e ultimo tentativo lo si è avuto agli inizi di questo millennio quando, sia pure senza particolare copertura legislativa, si cercò di sperimentare una formula imprenditoriale: portiamo fuori le

iniziative della Sardegna e vediamo se non la persona fisica dell'emigrato sardo almeno i suoi soldi e le sue intraprese potranno permettere un qualche ritorno nell'isola. Inutile dire che anche quella volta non si ebbero riscontri significativi e, considerati la riduzione dei finanziamenti a una mera annualità e lo scarso tempo per agire più in profondità nei territori in cui si vollero istituire i centri di ricerca, praticamente in tutto il mondo, anche a costo di darmi un po' la zappa sui piedi essendo stato tra gli ideatori dell'iniziativa, devo riconoscere che l'operazione finì in una bolla di sapone. Successivamente si sono avute altre cose, molte delle quali, pare, estemporanee, ma tutto è rimasto come prima.

La storia maestra di vita e prospettive future

Prima di procedere, dunque, è bene trarre insegnamento dal passato. Come ho premesso, perché ciò che dico e auspico sia attuabile sono necessarie due sponde: una regionale e un'altra associazionistica. Vediamo nel dettaglio questi aspetti.

Sul fronte interno, quello della Sardegna, è necessario che alla base vi sia una politica seria, non meramente partitica o elettoralistica, ma con lo sguardo rivolto alla sorte e ai problemi di fondo della società sarda e uno più attento alle future generazioni. Sotto questo punto di vista gli aspetti cruciali che si possono mettere in relazione con l'apporto che può giungere dai flussi migratori, in generale ma in particolare sardi, sono due: a) il problema dello spopolamento e dell'invecchiamento della popolazione con relativa carenza di forze giovanili; b) la necessità di acquisire al sistema regionale competenze, professionalità e capacità imprenditoriali e di iniziativa che siano in grado, oltre che ovviare ai precedenti problemi, anche di sostenerlo nel tempo.

Prendendo in esame il sistema regione, per completare le cose già dette, possiamo osservare che esso ha conosciuto rispetto alla propria emigrazione due fasi. Una prima a flussi migratori in atto in cui, a parte la volontà di favorire i rientri con i mezzi più svariati (sussidi, rientro salme e masserizie, ecc.), si è cercato, attraverso la rete dei circoli, di garantire un'esistenza migliore e più pacificata con la terra di origine grazie a una comunità che si raccoglieva sia nel convivio sia nelle attività ricreative rendendo più facili anche i rientri temporanei nell'isola. A questa è seguita una seconda fase caratterizzata, dagli anni Ottanta del secolo scorso a flussi assestati, da una sorta di inversione dei ruoli, laddove non erano più gli emigrati a chiedere alla Regione che cosa poteva fare per loro, ma era questa che, parafrasando un po' il Presidente John Fitzgerald Kennedy quando si rivolgeva agli americani, chiedeva agli emigrati che cosa potevano fare per la terra di origine. E ciò, specificamente domandandogli di impegnarsi a promuoverne l'immagine, a valorizzarne le molteplici espressioni culturali fino ad aiutarla economicamente sostenendo la sua produzione, soprattutto agroalimentare e artigianale, ma in particolare il turismo, nel mercato internazionale. Questa è stata la fase in cui si sono inseriti gli altri assessorati, segnatamente l'agricoltura, la cultura e i trasporti, accanto a quelli che per legge già si occupavano di emigrazione, in particolare gli affari generali per i rimborsi a chi si recava a votare, la sanità per l'assistenza individuale e i lavori pubblici per i problemi di rientro abitativo, ristrutturazioni, ecc.

Tutto ciò, messo insieme, indubbiamente ha costituito un'importante passo nell'elaborazione politica, in termini finanziari anche più consistente del budget dell'assessorato competente, che concentrava le proprie risorse sull'associazionismo. Infatti, un calcolo che si fece grosso modo del secolo scorso stabilì che, anche sulla base di parametri che aveva offerto per tutta Italia il ministero del tesoro, a fronte di un investimento annuo della Regione di circa sette miliardi di vecchie lire a favore dell'emigrazione sarda, alla fine il ritorno per la Sardegna, tra export, rimesse e turismo, era almeno quattro volte tanto.

Tuttavia, come tutte le politiche, sia pure meritorie e avvedute, come è stata questa, tenute troppo a lungo, mostrano il fiato corto. Perciò oggi possiamo dire che sì, grazie anche alle organizzazioni dell'emigrazione sarda nel mondo, i prodotti sardi sono diffusi dappertutto ormai anche a prescindere da queste. Quest'anno sono capitato in un ristorante tedesco in Germania dove sono stato attratto da un piatto guarnito di "fregola sarda", l'ho assaggiato e ho chiesto se per caso il cuoco fosse sardo, mi

è stato risposto che era tedesco. Altrettanto dicasi per il turismo. A parte che il turismo in Sardegna è stato inventato dagli “stranieri”, Aga Khan in testa, i sardi non si erano neanche accorti di possedere simili bellezze naturali, oggi la Sardegna è ampiamente conosciuta almeno in tutta Europa, anche qui c’entra il merito delle organizzazioni dei sardi che l’hanno promossa presso le comunità che li ospitavano favorendo i viaggi aerei e marittimi; ma ormai è anche questa è divenuta una macchina che cammina da sola. Il sottoscritto si permette di condurre sempre piccole inchieste in questo campo, soprattutto in Europa, frugando nel settore viaggi e turismo delle più importanti librerie nei Paesi che visita, in cui non manca di scoprire che esistono sì libri e guide di Roma, Venezia, Firenze, Napoli o Milano, ci mancherebbe, ma che sulle regioni italiane l’unica che trova, a parte qualche volta la Toscana, è solo la Sardegna, oltretutto in diverse edizioni e in svariate lingue, segno di un attivismo che non è solo dei sardi.

Che cosa significa tutto ciò? Che, pur riconoscendo i meriti innegabili al mondo dell’emigrazione, ormai i vari segmenti della società, della cultura e dell’economia sarda camminano con le proprie gambe, per cui è doveroso chiedersi se per caso non finisca per essere una dispersione di risorse continuare a finanziare iniziative miranti a promuovere questi settori economici e culturali. Più produttivo mi sembra oggi dedicarsi a sviluppare i discorsi cui ho accennato e sui quali si registra ormai una vera emergenza anche in maniera più avveduta e costruttiva di quanto non si faccia di solito. Per cui, parlando di rimedi allo spopolamento e all’invecchiamento, posto che volenti o nolenti, una prima risposta al territorio isolano che si renderà sempre più libero avverrà dai flussi migratori che dal sud del mondo avanzano verso il nord, c’è un altro sud che potrebbe costituire una parte di questa soluzione, ossia quello abitato proprio dai nostri emigrati: l’America latina. Ed è a questo punto che le politiche di ripopolamento da generiche e improbabili possono diventare concrete e settoriali e perfino solidali nei confronti di aree più svantaggiate. Ragionare in questi termini significa anche ribaltare la tradizionale concezione che vuole sempre l’emigrato a chiedere alla Regione col cappello in mano a fare qualcosa per lui e quest’ultima che, altre volte, esige che l’emigrato e le sue organizzazioni si comportino come il maggiordomo che corre ogni volta che il padrone (presidente, assessore o funzionario, che dir si voglia), suona il campanello [5]. Va ricercato un rapporto di parità, basato sulla reciprocità di interessi, ma soprattutto nell’interesse più elevato e nobile della Sardegna.

Un patto faustiano

Oggi, nei principali Paesi del mondo è in corso la ricerca di risorse intellettuali e professionali per attuare meglio le politiche di sviluppo di cui questi hanno necessità per fronteggiare le trasformazioni straordinarie che impongono i cambiamenti climatici e le nuove esigenze energetiche. Perciò non solo in Europa e in Nord America, ma anche nei Paesi più avanzati dell’Asia e in qualcuno anche in Africa, si sta scatenando una lotta per attrarre i cervelli e le professionalità necessarie a questo sviluppo. Qui le politiche devono essere molto accorte, e in questo c’è da dire che l’Italia con le sue regioni non è certo capofila. Le leggi finanziarie del 2010 e del 2020 che hanno tentato quest’operazione si sono clamorosamente infrante nei meccanismi fiscali e burocratici del Paese determinando il quasi generale rientro all’estero di circa 15 mila professionalità che avevano penato di dare credito al Paese di origine e con il quale, sono sicuro, che non penseranno più di avere a che fare.

Ma tra gli appelli più patetici sono quelli che si rivolgono alle forze giovanili perché rimangano a casa perché qualcosa per loro si sta pensando di fare. Il problema anche a un primo sguardo è semplice: se dopo laureato in Italia mi offrite un posto di lavoro a 1000 euro mentre in Germania o in Olanda me ne danno 3000 e in Svizzera 5000 o a Dubai 6000, pur con tutto l’amore che porto per la mia terra e la mia mamma la decisione di dove andare è già nelle cose. E, poi, come pensare a un futuro in Italia quando chi ci vive non solo si è mangiato tutto, ma con un indebitamento pubblico alle stelle rischia di farmi trovare, se ritorno, in braghe di tele?

Perché ritengo che siano inutili e tardivi i richiami ai giovani. Intanto perché sono privi di senso di responsabilità storica. Gli autori di questi richiami, quando non sono coetanei privilegiati per ragioni familiari o politiche, in genere appartengono alle generazioni che, appunto, hanno lasciato a quelle

successive solo un osso da rodere, mangiandosi le pensioni, dandosi retribuzioni elevate e facendo sconquassi all'ambiente. In genere, per dimostrare che il rimedio spesso è peggiore dei mali, cito il caso del Mezzogiorno d'Italia e delle isole il cui squilibrio nei confronti della parte Nord del Paese si è accentuato negli ultimi tre decenni del secolo scorso proprio quando sono cessati i flussi migratori all'estero e dal Sud al Nord e i giovani, quindi, sono rimasti nella terra di origine, magari dopo essersi laureati a Milano o a Bologna. Che cosa è successo? Semplicemente che i giovani, che magari hanno esordito con buoni propositi nella società e nel mondo del lavoro, una volta immessi nel territorio si sono trasformati anch'essi in quei baroni universitari che tanto criticavano o nei sanitari che altro non sapevano fare che affossare il sistema o, peggio ancora, nella classe dirigente e politica che firmava il sottosviluppo [6].

L'insegnamento da trarre, quindi, è che i giovani vanno ricambiati, sì, ma con altri provenienti da altrove o vanno reinseriti dopo una necessaria ed esaustiva esperienza all'estero, sempre che siano ancora disponibili. Oppure va resa più attrattiva l'offerta. E da questo punto di vista in funzione sempre del ricambio e del ripopolamento, a mio avviso, una soluzione che può funzionare, alla luce dell'emigrazione sarda e della relativa attrattività della nostra isola, può essere di rivolgersi ai giovani in cui il dislivello retributivo e le realizzazioni economiche sono inferiori. Ossia quelle che può offrire l'Italia e la Sardegna, ancora una volta ad aree come l'America latina. Per quanto riguarda i giovani residenti nei Paesi più competitivi del nostro l'alternativa può essere quella di proporre soluzioni di nomadismo digitale oppure di lavoro da remoto o temporaneamente per la Sardegna. Ma in tutti i casi perché ciò sia possibile occorre una valida politica regionale.

I sardi organizzati in istituzioni all'estero

L'altro soggetto che rende possibile l'operazione è il fronte dell'associazionismo organizzato dei sardi nel mondo. Anche su questo tema esistono molte tensioni, ma anche la necessità di districarsi nella sua complessità.

Oggi l'associazionismo sardo è endemicamente in crisi. Lo è per tre ragioni fondamentali. La prima è che è in crisi tutto il fenomeno dell'associazionismo nel mondo occidentale, giusta le analisi del sociologo americano di Harvard Robert Putnam, per ragioni che si possono far risalire soprattutto alle trasformazioni sul piano del lavoro e del tempo libero [7]. La seconda è che per quanto riguarda l'emigrazione italiana ci si ritrova davanti all'esaurimento della generazione che lo ha costituito cui o ne succede una nuova oppure tutto è destinato a finire [8]. Nel caso della Sardegna la generazione che ha reso possibile il fiorire dei circoli è quella che è sorta dalla grande emigrazione del secondo dopoguerra che, una volta assestata nel Paese ospitante, con l'aiuto della Regione sarda, è stata la protagonista del movimento associazionistico: quasi tutti i circoli sardi, tranne quello di Buenos Aires che data al 1936, sono sorti tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli Ottanta, ossia quando si alimentò per la prima volta la vera emigrazione di massa dalla Sardegna. La terza ragione è la preferenza delle nuove generazioni di migranti e discendenti dei previ migranti di ritrovarsi attraverso gruppi social invece che in sedi materiali.

Se questo è il quadro diverse sono le patologie e, altrettanto, possono essere le strategie per uscirne. L'associazionismo sardo si è sviluppato grazie all'incontro delle sue comunità più omogenee sparse in tutto il mondo e la volontà della Regione Autonoma della Sardegna non solo di sostenerle, ma anche di promuoverle e darle fiducia. Il sistema si è rivelato vincente fintanto che la prima generazione di emigranti, come abbiamo detto, ha retto ed è stata complice. Non a caso, al culmine del fenomeno, negli anni Novanta avevamo oltre 160 associazioni di sardi nel mondo, organizzate in forma piramidali con federazioni che al vertice facevano riferimento alla Consulta regionale dell'emigrazione.

Al giro di boa del secolo l'associazionismo ha incominciato a scendere, per inciso non solo in Sardegna ma anche in Italia per le ragioni che abbiamo detto, riducendosi oggi a 122. In coincidenza con questo fenomeno anche le istituzioni pubbliche nazionali gradualmente si sono defilate dalla sua gestione. Dalla spesa complessiva in tutta Italia di circa 200 miliardi di vecchie lire nel 2000, appena

prima del passaggio all'Euro, si passò a una contrazione del 78% già nel primo decennio del nuovo secolo. E, oggi, per quanto riguarda le regioni, solo quelle speciali, dalla Sardegna al Friuli Venezia Giulia e la Provincia Autonoma di Trento, mettono in bilancio qualcosa di più di un milione di euro l'anno; tutte le altre fanno piccoli progetti turistici, culturali e imprenditoriali con budget appena di qualche centinaio di migliaia di euro.

In Sardegna la contrazione delle risorse ha causato ulteriori patologie. Intanto la graduale scomparsa di federazioni e di circoli all'estero a fronte di un aumento sensibile in Italia, mentre la proporzione standard nel tempo della fioritura dell'associazionismo era di 60 a 40 tra estero e Italia, i numeri oggi si sono praticamente invertiti. Su questo è in corso una più o meno larvata polemica, che potremmo anche definire una guerra tra poveri, alimentata soprattutto dall'emigrazione estera che ha perso più pezzi e contesta ai sardi trasferitisi in Italia perfino la qualifica di emigranti, che invece ritengono l'ordinamento nazionale la attribuisca solo a chi vive all'estero.

Come stanno le cose in questo campo? Effettivamente la legislazione regionale, sorta in un clima autonomistico e per certi tratti anche di orgoglio indipendentista, ha parlato sempre di "Sardi fuori" (la legge vigente sull'emigrazione, la n. 7 del 1991, parla chiaramente, all'art. 1 di "comunità sarde residenti fuori dell'isola"), ricomprendendo in ciò chiaramente anche le migrazioni interne all'Italia (accomunate dall'handicap di dovere attraversare il mare e non i cieli come oggi, dove gli spostamenti sono più rapidi) tanto che all'art. 3 della legge citata si dice che intende «favorire l'associazionismo tra i sardi all'estero e in Italia». E ciò mette al riparo i finanziamenti alle associazioni dei sardi in Italia, ma egualmente giustificerebbe l'ipotesi di scuola per quanto remota che un giorno si decidesse di sostenere le eventuali associazioni di sardi dell'interno che volessero fondare circoli di compaesani a Sassari o a Cagliari sempre sotto l'etichetta dell'emigrazione e magari sotto l'egida della grande federazione italiana dal momento che anch'esse sono in Italia (a meno che per "Italia" non si intenda una nozione astratta che sta fuori dalla Sardegna, cosa abbastanza improbabile). Tutto ciò è attenuato dal fatto che solo lo Stato per la Costituzione italiana, Titolo Quinto, art. 117, ha competenza esclusiva in materia di politica estera e di rapporti internazionale, come si evince dal Titolo Quinto, art. 117 p.a) della Costituzione italiana, appena attenuata da una competenza legislativa concorrente in materia di rapporti internazionali e l'Unione Europea delle regioni, che si incrocia con analoga competenza in materia di cittadinanza, stato civile e anagrafe (punto h) rispetto alle quali la regione può legiferare all'interno dei principi che fissa lo Stato e che, per quando riguarda l'emigrazione, non sono mai stati stabiliti [9]. Ciò significa che lo Stato esercita in pieno la sua legislazione esclusiva. Così pure va chiarito che lo stesso art. 1 della Legge regionale sull'emigrazione sarda, la 7 del 1991, quando parla di regione Sardegna, contiene l'inciso che questa agisce «in armonia con la legislazione statale vigente e nell'ambito delle proprie competenze statutarie».

Quando si va controllare codesta legislazione si scopre che essa è costruita e gestita interamente dallo Stato che la esercita nell'ambito della politica estera, di cui è una branca, attraverso il competente ministero degli esteri [10]; oppure quando gli oriundi italiani volessero rientrare in Italia dai Paesi extraeuropei in cui vivono ricadrebbero nella definizione di "stranieri", in pratica immigrati, per il Testo Unico n. 286 del 1998 – in cui si dice espressamente che è legge di riforma economica e sociale per le regioni, che quindi devono effettuare i propri interventi all'interno di essa. Se poi si vanno a vedere gli atti ufficiali, come l'attività delle strutture consolari all'estero e gli obblighi dei comuni e degli emigrati in relazione all'AIRE (Anagrafe degli Italiani Residenti all'Estero), rientranti chiaramente nell'incrocio delle due summenzionate competenze dei punti a) e h) a tacere dall'ISTAT o quelli di altri istituti pubblici (si prendano a esempio gli articoli delle citate leggi finanziarie del 2010 e 2020 concernenti il rientro dei cervelli in Italia, che si riferiscono solo a chi risiede all'estero e non toccano le migrazioni interne), la definizione di emigrato nelle sue varie formulazioni è riferita esclusivamente a chi risiede all'estero. La *ratio* delle norme nella sua sistematicità è chiara: mentre il protagonista di migrazioni all'interno dello Stato, pur soffrendo di handicap sociali, è tutelato, trattato (o maltrattato) e privilegiato dalle leggi al pari di tutti gli altri cittadini italiani, chi emigra all'estero non gode degli stessi vantaggi e perciò merita un occhio di riguardo da parte della legislazione e delle istituzioni italiane. Questo problema è superato a livello locale dalla legislazione

regionale, ma è evidente che ponendolo sullo stesso piano dell'emigrazione estera si crea uno squilibrio.

Quindi, in buona sostanza il sostegno all'emigrazione diretta in Italia è perfettamente legittimo da parte dell'istituzione regionale non solo perché le leggi di settore regionale lo prevedono, ma perché rientra negli obiettivi di sviluppo economico e sociale della Sardegna favorire e attendersi vantaggi in qualche modo dai sardi che vivono fuori, ma tutto il discorso va armonizzato con i principi dello Stato italiano e della sua unitarietà che non prevedere una definizione di emigrazione che non sia ricompresa in quella verso destinazioni estere. Detto questo il problema si sposta totalmente sul piano politico. Perciò privilegiare l'emigrazione sarda in Italia rispetto a quella all'estero, intanto, significa porsi al di fuori del fenomeno emigratorio che, per definizione, dopo tutto quello che abbiamo detto, è tale solo se si riferisce all'italiano che sta o si trasferisce all'estero; poi, cosa non meno importante, trattare e mettere sullo stesso piano i due aspetti significa anche creare equivoci nella distribuzione delle risorse. Che è quello che incomincia ad avvenire oggi.

Orbene la cosa si risolve solo facendo chiarezza nei ruoli, nelle funzioni e nelle competenze in cui si precisi che il sostegno alle pur meritorie e indispensabili organizzazioni dei sardi in Italia ha una valenza economica, sociale e culturale e prescinde dalla condizione sociologica dell'emigrante all'estero cui invece vanno rivolte le attenzioni in relazione al suo status, a prescindere da ogni altro ordine di ragioni che possono essere prese comunque in considerazione. Questo significa, anche in termini di prospettive giuridiche e politiche, che mentre tutto l'associazionismo italiano può trovare una sponda più appropriata in funzione delle sue iniziative economiche e culturali e meno in quanto tale (anche perché in Italia già esistono leggi apposite che regolano il terzo settore e addirittura coinvolgono la stessa Regione), quello estero necessita che vengano incanalate nella sua direzione risorse apposite destinate a mantenere e mettere in piedi organismi che consentano all'associazionismo di prosperare, rinnovarsi e agire nell'interesse della regione di origine.

Egualmente deve essere chiaro che l'associazionismo all'estero va promosso dove esistono comunità di sardi emigrati, possibilmente almeno da qualche generazione. E ciò perché la legge, in primo luogo, riguarda l'emigrazione e non la promozione della Sardegna in settori specifici per i quali la Regione, qualora volesse, dispone o potrebbe intervenire con ben altri e più potenziati strumenti; e, poi, perché l'esperienza ci ha insegnato che fondare circoli dove non c'è comunità radicata, ma solo una presenza di sardi dispersa su un territorio troppo vasto oppure appena una élite esistente temporaneamente per ragioni lavorative o professionali, equivale a costruire un edificio sulla sabbia. Comprendo che essere presenti nei centri più importanti nel mondo a prima vista può apparire appagante per la Sardegna, e ci sono cascato anch'io quando ero in sala macchine, ma se la comunità è esigua e precaria per l'amministrazione, a parte il divertimento di andarci qualche volta, diventa solo uno sperpero di risorse.

L'ultimo problema da mettere a posto con l'associazionismo italiano è il rapporto con le giovani generazioni, sia i discendenti sia i nuovi arrivi. Pensare che i due sistemi – o le sedi fisiche o le aggregazioni sull'etere – siano alternative è inappropriato, giacché tutte le operazioni attraverso social o strumenti informatici, hanno sempre la necessità di materializzarsi. Che si tratti di ricevere un pacco o di organizzare un incontro tra amici da qualche parte sempre sul piano fisico, fosse solo un bicchiere di vetro o una tazza di ceramica, si deve ricadere. Per questo motivo opportunità vuole che le giovani generazioni restino sempre collegate tra loro, si incontrino online e attraverso lo stesso strumento costruiscano i loro rapporti, ma poi in qualche modo occorre che si vada a finire in una sede fisica nell'incontro tra persone. E queste ci sono, sono i circoli, e non c'è bisogno di inventarne altre. Ecco perché è miope lasciare che queste sedi vengano chiuse: vale meglio un'esistenza precaria perché da qualche radice di essa può nascere una pianta che una chiusura netta che renderà sempre più difficile ricominciare.

La bolla di sapone

In conclusione, possiamo affermare che a fronte di una Regione che, dal 1965 agli inizi del nuovo millennio (35 anni), ha speso per gli emigrati sardi e le loro organizzazioni in tutto circa 200 miliardi e dall'inizio del secolo altri 20/25 milioni di Euro, a tacere della cifra maggiore stanziata dalle altre branche dell'amministrazione (turismo, agricoltura, edilizia, cultura, assistenza, ecc.), sarebbe veramente impolitico che questo sforzo ricadesse nel nulla. Il sistema ha mostrato limiti, soprattutto dell'assistenzialismo, che vanno perciò rivisti, ma è necessario rivitalizzarlo reindirizzandolo verso obiettivi politici a vantaggio sia di chi un tempo abbandonò la Sardegna riconoscendogli o rendendogli tutto l'onore per ciò che ha fatto e rappresentato per la sua terra nei diversi angoli del mondo. E sia degli stessi sardi e delle istituzioni dell'isola cui va riconosciuto lo sforzo notevole e generoso, oltre che la buona fede, della propria terra di tenerli sempre legati a sé.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Il testo rielabora la relazione tenuta dall'autore nel Congresso della Federazione dei sardi in Svizzera a Lugano il 13 -15 ottobre 2023.

Note

[1] Cfr. Ricciardi, Toni (2016), *Marcinelle, 1956. Quando la vita valeva meno del carbone*, Roma, Donzelli editore, passim.

[2] Cfr. Banfield, E.C. (1958), *The Moral Basis of Backward Society*, Free Press, New York

[3] Analizzo a fondo questo fenomeno nel mio primo libro sull'emigrazione sarda (1991), *I sardi nel mondo. Chi sono, come vivono, che cosa pensano*, Cagliari, Dattena, essenzialmente il terzo capitolo, *La diaspora culturale*: 139 ss.

[4] Aledda, Aldo (2023), *Sardi in fuga in Italia e dall'Italia. Politica, amministrazione e società in Sardegna nell'era delle moderne emigrazioni*, Milano, Franco Angeli: 123 ss.

[5] *Ibidem*: 193 ss.

[6] Sullo squilibrio Nord Sud in Italia cfr. Cottarelli, Carlo (2019), *I sette peccati capitali dell'economia italiana*, Milano, Feltrinelli: 120.

[7] Putnam, D. Robert (2000), *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, New York, Touchstone [trad. It. *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, Bologna, il Mulino 2004: 227 ss.]

[8] Me ne sono occupato, in particolare per l'emigrazione italiana in Aledda, Aldo (2018), *Gli italiani nel mondo e le istituzioni pubbliche. La politica italiana nei confronti dell'emigrazione e delle sue forme di volontariato all'estero*, Milano, Franco Angeli: 161 ss.

[9] In realtà, nell'ambito della prima Conferenza Stato-Regioni-CGIE, un gruppo di lavoro coordinato dallo scrivente predispose una legge quadro sull'emigrazione per le regioni, ma la proposta non andò mai avanti, segno di quanto lo Stato centrale non intendeva dare ulteriore spazio alle regioni in questa materia.

[10] In effetti lo stato italiano aveva incominciato a definire lo status di emigrante già in legge nel 1901 e nel 1913, definendo tale, a parte altri requisiti, colui che andava oltre il Canale di Suez o nei paesi oltre lo stretto di Gibilterra, escluse le colonie, cfr. Marucco, Dora, *Le statistiche dell'emigrazione italiana* in Aa.Vv., *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Donzelli 2001: 68 ss.

Aldo Aledda, ha rivestito importanti cariche istituzionali nella regione Sardegna e nel Coordinamento interregionale italiano, è autore di *I sardi nel mondo. Chi sono, come vivono, che cosa pensano* (Cagliari, Dattena 1991), *Gli italiani nel mondo e le istituzioni pubbliche*. (Milano, FrancoAngeli 2018), *Sardi in fuga in Italia e dall'Italia. Politica, amministrazione e società in Sardegna nell'era delle grandi migrazioni. La politica italiana nei confronti dell'emigrazione e delle sue forme di volontariato all'estero* (Milano, FrancoAngeli 2023).

«Salvare la meraviglia». Per una semantica della luce nell'opera di Marilena Monti



Marilena Monti

di *Rosario M. Atria*

«Vorrei salvare la meraviglia dell'alba che ritorna ed il miracolo del sole che dorme nella casa della notte»: così scriveva Marilena Monti in un libricino di liriche, smilzo e prezioso, che segna il suo debutto letterario. Un esordio nel ricordo del padre, medico di professione, artista per passione, dal quale aveva appreso la dedizione alla «storia delle emozioni», creature fragili e resilienti insieme, che «sopravvivono malgrado gli attacchi del mondo esterno» [1].

A rileggere ora la sua introduzione alle liriche («creature che non oso chiamare poesie»), si ricava fortissima la sensazione che vi sia impressa, nero su bianco, tutta la profondità e la sensibilità, doti rare, di un'anima che avrebbe poi combattuto, fino all'ultimo giorno terreno, una strenua battaglia, spesso solitaria, altre volte con pochi fidati compagni al seguito, contro le brutture del mondo, esclusivamente imbracciando un'arma gentile: «Ci ho provato con le mie canzoni, sola, contro tutto, con la mia chitarra, ci provo oggi con questo primo, piccolo volume (...)» [2].

Una lunga storia di campagne civili, quella di Marilena, con una stella polare ad indicare la rotta: ogni molecola dell'arte che ha riversato su questo mondo è stata protesa all'affermazione della bellezza. Concetto intorno a cui si snoda una parte significativa del pensiero estetico e, a dirla tutta, di quello filosofico sin dalle sue origini. Categoria controversa sotto molti aspetti, abusata oggi – in un'età contraddistinta da frantumazioni, dispersioni e liquidi infingimenti – come collante ed edulcorante di percorsi artistici che restano vuoti, sterili, insignificanti.

La nostra Autrice ha inteso la bellezza come compito interminabile, come «strada che non ha fine»: così sul finire del Settecento, alle soglie della rivoluzione industriale, in quegli anni che segnano l'avvio dell'età contemporanea, la aveva definita Schiller nelle sue *Lettere sull'educazione estetica* [3].

Per oltre vent'anni, dal 1969 al 1992, Marilena Monti è stata voce delle trasmissioni culturali della RAI siciliana, per cui ha curato interpretazione, regia e musiche. È stata entusiasta promotrice di progetti teatrali e laboratori di scrittura creativa rivolti ai giovani delle scuole superiori, avvertendo l'urgenza di educare attraverso l'arte, di formare la comunità del presente e del futuro (nel senso di conferirle forma nuova) rispetto a temi di enorme rilevanza civica: su tutti la prevenzione delle tossicodipendenze, un flagello che olezza di morte, ieri come oggi. Entro questa azione di rigenerazione comunitaria attraverso il teatro è da collocarsi anche l'esperienza triennale, maturata fra il 1998 e il 2001, di Direttore Artistico del "Selinus" di Castelvetro, la città di Ferruccio Centonze, che apparteneva alla generazione antecedente alla sua, cui fu legata da sincera stima.

Sul fronte della produzione letteraria si deve riconoscere che Marilena Monti è stata tra le voci più originali che il secondo Novecento isolano e il primo scorcio del Duemila abbiano prodotto. Autrice eclettica e delicata di narrativa, poesia e teatro, esponente di quella letteratura *engagée* che non s'indigna per conquistare la luce dei riflettori, ma critica per decostruire e rifondare, fedele per lunga parte della sua carriera all'editore trapanese Coppola, presso cui ha visto la luce dal Duemila, oltre ad alcune riedizioni di opere degli anni Novanta, la maggioranza dei suoi testi, opere di grande forza simbolica come "Passione" [4], "Foulard" [5], "Aquila" [6], "Gabriele" [7], "La vela la tela" [8], "Stupore irriverente" [9], "Viaggio di cuore" [10], "Soggetto" [11], "Il rito del tè" [12].

Sarebbe riduttivo confinare la sua proposta culturale alla terra natia, quantunque da lei venerata sopra ogni cosa, giacché – come tanti autori italiani di Sicilia, da Verga a Pirandello, da Sciascia a Camilleri, solo per richiamarne alcuni – sovente ha inteso rintracciare nella Sicilia non già una condizione di separatezza, quanto uno *specchio* per raccontare fenomeni di ben più vasta e generale portata. Prova ne siano, a suggellare un percorso artistico incredibilmente ricco e multiforme, i molti riconoscimenti e premi ricevuti per la canzone d'autore, la narrativa, la poesia, il teatro, l'impegno sociale e perfino alla carriera. Ed è appena il caso di ricordare – testimonianze ulteriori della sua caratura – l'inserimento nell'albo degli scrittori italiani ed europei UNESCO e la nomina, nel 2010, a Commendatore della Repubblica italiana per alti meriti artistici, culturali e sociali.

In questa sede, non ci è possibile che tratteggiare per sommi capi la sua poetica e sondare il suo pensiero, con l'avvertenza che approfondimenti ben più capillari s'imporrebbero per cogliere appieno l'unicità della sua arte. Eppure non sarà forse infruttuoso tentare di identificare almeno alcuni nuclei e nodi ricorrenti, raccogliendo l'eredità delle sue parole e lasciando che Marilena stessa con la sua voce ci avvinca, ci narri, ci ammonisca, ci intenerisca, ci conduca all'avvertimento di quella bellezza solare che, con pervicace ostinazione, ha voluto indicare come destinazione.

Si impone qui una riflessione sul valore della letteratura e sulla sua potenzialità di e-ducare alla bellezza: si può, innestando il discorso letterario sull'estetica della bellezza, costruire un mondo nuovo o almeno salvare – come pretendeva il principe Myškin de *L'idiota* di Dostoevskij [13] – il buono rintracciabile nell'esistente? Attraverso il teatro, la musica, la poesia e ogni altro linguaggio e forma che abbia per carne la parola, non da sognatrice disancorata dalla terra, ma da intellettuale poliedrica vocata alla verità, la nostra Autrice sembra suggerirci di sì.

Antidiva dal sorriso dolcissimo, con uno sguardo d'un azzurro così rilucente che ci potevi vedere dentro tutte le tonalità del cielo e del mare, riverbero di quelle forze vitali che sono poi l'essenza della libertà (come traspare dalla foto scattata da Letizia Battaglia, che seppe in uno scatto intercettare l'anima), combattente per natura e per vocazione, Marilena ha battuto la strada più impervia ed entusiasmante che si possa percorrere: tentare di condurre chi entrava in contatto con la sua arte al riconoscimento della propria umanità, aprendo varchi, squarci, per ricontattare parti sommerse, obliate, screpolate dal tempo. «Ho una sola speranza: quella che, almeno una, fra le persone che leggerà possa ritrovare un frammento di se stessa, dimenticato, fra le righe di queste mie *cose vere*»: quell'auspicio iniziale la avrebbe poi accompagnata lungo tutto il cammino [14]. Del resto, l'arte – ci ricorda Nietzsche – ha sempre a che fare con la verità: «Il rapporto dell'*arte* con la *verità* è stata la prima cosa che mi ha impensierito: e ancora adesso sto, con un sacro sgomento, dinanzi a questa discrepanza» [15].

«Sono una goccia di universo / caduta male» – confessa Marilena in una lirica del '71, in una sintesi lapidaria di un processo di autoanalisi certo ben più articolato e complesso, con quella icasticità che solo la poesia può concepire. La *discrepanza* è la cifra di un'anima che fa fatica a trovare la propria dimensione in una realtà confusa, imbrogliata, scompaginata. Di un'energia vitale che, malgrado i «frantumi dei sogni» [16], non rinuncia a seguire la luce: «Quando il sole è un punto, / meno di un punto di fuoco, / meno di un punto di sabbia, / meno di un punto d'immaginazione, / quando il sole è così / è ancora un punto di speranza» [17].

Si definisce nell'opera di Marilena, sin dagli albori (e si confermerà più avanti), una semantica della luce, che si annoda alla poetica della bellezza e disvela sempre un desiderio inesauribile di libertà: «... E quando avrai spezzato / l'ultimo ramo / della mia vita, / potrò volare libera / nell'infinita luce / dei tuoi occhi» [18]. Sublimi, a riguardo, *I racconti del nuovo Sole*, nei quali la letteratura incontra la filosofia, imponendo il confronto con questioni esistenziali antiche quanto il mondo. Si pensi alle sollecitazioni scaturenti dalla lettura di *Concerto di perifrasi per Zeta*, personaggio che ambisce ad afferrare il sole e che muore chiedendo perdono per averlo visto: «E che poteva fare se non morire? Ebbe la pena di non saper vivere, di non esserci mai riuscito. Pensò a una nuvola grande per avvolgere il sole; una nuvola grande e chiara; una nuvola grande, chiara ed infinita per avvolgere il sole, per nascondere il sole, per portarselo a casa, per possederlo» [19].

La parabola di Zeta riecheggia il gesto sacrilego dell'Ulisse dantesco che aveva osato spingersi oltre le colonne d'Ercole, oltre i confini del mondo conosciuto, conducendo i compagni ad una fine ineluttabile; e la sfrontatezza di Prometeo, che aveva sottratto il segreto del fuoco agli dèi per finire incatenato a una rupe ai confini del mondo prima di sprofondare nel Tartaro.

Non possiamo tuttavia non cogliere in questi passaggi, oltre al bisogno di conoscenza autentica, anche l'emozione della scoperta. *Emozione* è un'altra parola cardine del lemmario di Marilena, specie in relazione al suo guardare con smisurata passione, non disgiunta dalla fermezza della critica, alla sua e nostra Sicilia. Al sommo di ogni traiettoria di scrittura da lei tracciata, si riconosce l'amore tenace, capace di rigenerarsi nel tempo oltre ogni ferita, per *L'isola signora* [20] che, entro un processo graduale di sublimazione suscitato da una devozione più che filiale, diviene "Isola Emozione", perché nel bene e nel male «essa continua ad essere emozione forte che cattura, riempie, avvince e talvolta divora» [21].

Suggestivi e potentissimi i racconti brevi della raccolta del '91: un catalogo della sicilianità, fra itinerari da compiere perlustrando l'Isola *a tela di ragno*, sorseggiando luoghi che sono ribalte a cielo aperto, nutrendosi di incontri singolari e sorprendenti, alla scoperta di tipi e umane vicende che ci ricordano che la vita è un gioco, a fasi alterne, scandite da vittorie e da sconfitte, a volte rovinose, che sempre dischiudono la possibilità del riscatto.

C'è Palermo, colta prima che le sue strade e le sue piazze si tingessero del sangue dei martiri di fine Novecento e odorassero di sangue rappreso, di giustizia calpestata, di speranza dilaniata. Da Porta Felice si diparte una «bella, lunga, dritta strada di sole» perpendicolare al mare, da percorrere tra infiniti tesori disseminati «con il riverbero d'oro sull'asfalto che ti acceca» [22]. Ci ritroviamo immersi nell'atmosfera del Festino, mentre la Santuzza sfilava per le vie del Cassaro, tra sfarzi che possono apparire inutili ed eccessivi nel proposito di rinnovare quell'intima devozione che si traduce in un brivido comune senza tempo: «È come rivivere e far rivivere le anime di una Palermo miracolata dalla fanciulla vergine e santa. Mi sento felice di essere in mezzo agli altri, di abbandonarmi alla folla che è quieta e gentile, che esorcizza ogni senso di colpa individuale e collettivo in questo rito di devozione buono ed innocuo» [23].

“Esiste Noto”: la «capitale di un sogno» o «pagina di un diario di questa storia composita, variegata e bizzarra» che è la Sicilia stessa, «dove tutto è possibile, dove tutto è stato» [24]. Assaporiamo l'atmosfera agostana e l'attesa per il sorgere della “Luna piena a Capo Granitola”, «pronta per i sogni di ciascuno» tra pesche notturne, sorrisi, risate e «canzoni intonate in coro nel magico silenzio dell'estate» [25]. Esploriamo come in un dipinto che si offre alla vista a poco a poco, da prospettive differenti, il fascino di Sant'Elia, piccolo borgo marinaro sulla costa di Santa Flavia tra più caratteristici e pittoreschi della zona, «uno scorcio fatto da uno slargo sul mare» [26] che, in una

magica notte di Sicilia, assurge a teatro di vita. Personaggi a fiotti sprigionano dalla fantasia e, alla maniera di Pirandello, pretendono che le loro storie vengano annodate e raccontate. È un *cunto* potente, che non si esaurisce nell'*hic et nunc*, ma persiste oltre il luogo fisico che lo ha generato, lungo la via del ritorno: «Io ero rimasta in quel teatro ad inseguire avida le facce eterne dei personaggi immaginari, eppure reali, della mia storia, dei miei legami profondi. Dei luoghi della mia terra che sono teatro della vita» [27].

Tante altre località, con i loro paesaggi e scorci unici, gli impareggiabili colori, le atmosfere magiche, tornano nei racconti di Marilena, in un affresco che si dispiega passando a guado tutta l'Isola, via terra e via mare, e vivendola, da Trapani a Catania, da Pantelleria a Favignana. Il *cunto* talora punta oltre lo Stretto, su fino a Roma, ma sempre nel vagheggiamento della Sicilia: «Solo la sera, quando sul Tevere, verde di putride e dolci storie, guardavo la luce del crepuscolo riflessa, allora mi tornava la voglia dei tramonti palermitani, di quel cielo che ha le tonalità indescrivibili di mille ed una notte, che è il solo possibile lenzuolo nel quale potersi avvolgere per fare il più bello fra tutti i sogni!» [28]. La nostalgia diventa afflato della memoria, la malinconia genera illusioni, al punto da scorgere il mare laddove un riflesso di luce blandisce la foschia: «Il miraggio mi fece comprendere che dovevo tornare, che l'assenza era finita, che il mio viaggio più affascinante e stimolante io devo compierlo tra le strade eterne ed infinite di questa isola signora e della sua gente che costituiscono un mondo complessissimo e ricco ... e tutto circondato dal mare!» [29].

Una dichiarazione di appartenenza all'interno di un *diario d'amore* per l'Isola. Il libro sarà riedito da Coppola nel 2004 e ancora nel 2005, con l'aggiunta di un sottotitolo fortemente evocativo, *Emozioni in Sicilia*, e con rinnovata architettura: così le storie si aggogheranno in sezioni, secondo un movimento interno che origina dai racconti della memoria per passare poi in rassegna personaggi e luoghi e chiudersi nel segno dell'*amarezza* e della *critica d'amore*, dinanzi a un popolo che non sa valorizzare e nemmeno custodire l'immenso patrimonio che ha ereditato, lascito di un passato fastoso e munifico: «Io amo criticamente, o critico con amore questa terra di cui sono orgogliosa, come l'avessi creata io, la amo con la inesprimibile forza della mia fervida fantasia, e con tanta amarezza e consapevolezza, e la capisco. Faccio di tutto per capirla e rispettarla per quei doni di incommensurabile bellezza che ci elargisce, generosa!» [30].

Una visione che si radicalizza, approfondendosi, in *Isola Emozione*, raccolta del 2016, edita da Mazzotta. L'Autrice osserva, con realismo e disincanto, che la Sicilia non muta nei suoi eccessi, che bellezza e bruttura, magnificenza e barbarie, splendore e miseria, varcata la soglia del nuovo Millennio, si contrappongono in modo forse ancor più netto. Eppure non cessa né può tacere quell'amore disperante e nutritivo che la porta a narrarla «per frammenti luminosi di memoria» (ancora schegge di luce ...) e «sguardi offesi» [31].

Accompagnati dalle possenti fotografie in bianco e nero di Agata Katia Lo Coco, ritroviamo qui parole e pensieri capaci di accarezzare l'anima di ogni siciliano che sia visceralmente legato alle sue radici. Marilena Monti scoperchia in queste pagine lo scrigno del suo cuore: «Non cesserò di raccontarti perché sei uno specchio su cui il mondo intero può riflettersi e riconoscersi. Perché mi inquieti, perché in te vivo e mi vivo» [32].

Così la figlia dell'Isola rende finale omaggio alla madre terra generosa che l'ha partorita e nutrita: «Grazie di queste macchie di rosso tra gli ulivi, nel mandorlo maturo, tra le rocce. Grazie di questi giorni che cominciano e finiscono duci di fichi e prugne, di oleandri, menta, basilico e muluni ... Che paradiso è? È questo il paradiso!» [33].

Il libro si distende tra ricordi di infanzia (il tema sulla primavera alle elementari risolto in mirabile poesia [34]) e aneddoti della maturità, fra "Foto anni '70" (la Roma delle prime esperienze teatrali negli anni di piombo, stagione «di lotte, di convincimenti ideali, di cose gridate, volute, conquistate, perse anche» [35]) e pagine epistolari di sconfinata tenerezza per i nipoti [36].

Ai quadri più intimi, come già nelle precedenti raccolte, si alternano istantanee di luoghi che riaffiorano dalla memoria sollecitando ad un confronto fra passato e presente: Geraci, Caltabellotta, Castellammare, il Ponte di Ferro nella Riserva Naturale Orientata sita alla foce del fiume Belice, un tratto incantevole di spiaggia sabbiosa, purtroppo non risparmiato dall'inquinamento delle acque [37].

Immagini non stinte, vividissime al contrario, che invitano a una riflessione ecologica, estetica, morale sullo stato dell'Isola, il degrado diffuso, le responsabilità della classe dirigente, l'indolenza e la rassegnazione di tanti, troppi fra i conterranei. In "Palermo mia perduta", viaggiamo attraverso le epoche per cogliere la distanza incolmabile tra la città del passato, culla di civiltà, e la città contemporanea, violata sevizata sventrata: «Vivevo a Piazza Marina, ero al centro dell'universo, ero collegata alla storia di tutti i popoli, ero nell'utero del mondo, delle civiltà calde e creative, ero la signora di un regno di infinita ricchezza ...» [38].

Quel regno è adesso popolato di iene e sciacalli. La scrittura si fa tesa, cede all'invettiva, accoglie il dissenso. La critica politica non risparmia, qui come altrove (ad esempio ne "La piazzetta rubata" [39]), i politicanti miopi, presuntuosi e corrotti. Compito dell'arte è denunciare con risolutezza e con passione invitare al riscatto: «Mia bella di gelsomini e pomelie (...). Vorrei dirti "difenditi", scaccia via i turchi del tuo stesso sangue, maestri d'arroganza e d'ignoranza. Scaccia, mia bella perduta, i tuoi figli nemici (...). Alza la fronte verso il sole. Ritorna ad essere sovrana del tuo decoro» [40].

Isola Emozione accoglie pure una palpitante e attualissima ode in prosa al Mediterraneo, luogo di incantamenti e contraddizioni, incontri e scontri di popoli feroci e nobili: «Mediterraneo di Sirene, sangue e ambiguità; mito di tutti i miti (...). Sei nel racconto dei mille Omeri dalla lingua dolce, malinconici e chiari, ridondanti di fantasia, rinnovatori di eterne leggende. Ti respiro nelle casbe e nei porti, ricamato di gabbiani, accentato di spezie e di conflitti» [41]. Nella parte conclusiva non manca una notazione mesta sulle atrocità che per le sue rotte si consumano: «Mare madre, mare padre, mare morte». Dinanzi all'*Inferno mare*, che vorace inghiotte vite di uomini e donne e i loro desideri e speranze, «il dolore è di ogni anima che ancora sia accesa di umana coscienza» [42].

La scrittura di Marilena Monti è vibrante, appassionata, intensa, sanguigna. Impossibile non interrogarsi silenti dopo aver letto le sue trame, i suoi versi. Certe chiose ti colpiscono come pugni allo stomaco, ti scuotono nelle viscere.

Penso, in chiusura, al dolore urlato e per sempre impresso nei versi terribili e struggenti di *Giudice Paolo*. Penso alla penna che corre veloce sul taccuino in un momento personale e collettivo di eccezionale e forse irripetibile partecipazione emotiva alla vicenda di una Sicilia ancora rigata di sangue, di nuovo martoriata e trafitta al cuore; una terra che si avverte orfana e indifesa dinanzi all'annuncio, a pochi mesi dalla Strage di Capaci, dell'uccisione di Borsellino.

«Pallore. / Col sole che brucia. / Coi gradi assoluti di luglio. / Possibile farsi riparo / e darsi frescura con niente? / Presenti. / Dolenti. / Furenti. / Pensosi. / Penosi gli sguardi. / Duemila, tremila, seimila. / I timidi, i buoni, i pavidi / e gli sbruffoni. / Magliette celesti, / ragazze, / signore ed occhiali, / scolari. / Tacete! / Ché Paolo dorme per sempre, / ormai non lo sveglia il mattino» [43].

Dopo Giovanni Falcone, un altro padre generoso, insieme ai ragazzi cui era affidato il compito ingrato di proteggerlo, immolava la sua vita nel tentativo di liberare la sua terra da quella cappa asfissiante che ha nome mafia. Lo stilo piangente di Marilena ci riconduce a quel drammatico 19 luglio '92, quando il tritolo detonò in via D'Amelio e poi al giorno delle esequie:

«Palermo è la madre / violata. / Il giudice ucciso / è il padre caduto. L'ennesimo. / Tutti: / onesti, feroci, orfanelli... / Per oggi né mare, / né strade affollate: / fu atroce l'estate / dell'Isola azzurra, / fu fossa di pioggia sanguigna / e amara di pianto!» [44].

Due tonalità si impongono su tutte: l'azzurro del cielo e del mare, nell'attesa di un'alba che si credeva sarebbe arrivata grazie all'ennesimo sacrificio dei giusti; e il rosso del sangue che s'incide sull'asfalto e sulle anime. Azzurra è la copertina della prima edizione apparsa nell'ottobre dello stesso anno 1992. Rossa, come l'agenda che mai si è trovata, come la fitta di dolore per una morte che pure sembrava annunciata, è la copertina dell'edizione del 2009 su cui campeggia lo sguardo di Paolo, tenero e corrucciato a un tempo:

«E piange Palermo / al mattino. / Le dieci e cinquanta. / Da tetti, terrazze, / finestre... / Il grido incredibile / è / muto. / Mentre Paolo è / nel legno. / Con la sua devozione / e la sua solitudine. / E i vivi / respirano amore, / in questo momento, / non odio, / e pioggia di fiori, scomposta freschezza, /

e lacrima ennesima / e tenerezza. / “Ti giuro, / Giudice Paolo / dagli occhi di miele / e mestizia, / che noi / ti faremo / giustizia!”» [45].

Quella promessa la Sicilia e l'Italia non l'hanno ancora mantenuta; ma la poesia di Marilena Monti ha saputo eternare il sacrificio d'un uomo e additare a modello il suo coraggio. Forse il significato profondo di questa ferita che, a distanza di oltre trent'anni, ancora gronda e geme è racchiuso in quella frase pronunciata dallo stesso magistrato: «È bello morire per ciò in cui si crede. Chi ha paura muore ogni giorno, chi non ha paura muore una volta sola».

Fra i molti ringraziamenti che dobbiamo a Marilena Monti, uno speciale lo rivolgiamo per non aver mai avuto paura di levare la sua voce contro gli scempi e gli orrori contemporanei, senza mai distogliere lo sguardo dalla luce e dal sole.

Sic transit gloria mundi

Quando ho accolto l'invito del direttore Antonino Cusumano a scrivere un contributo in memoria di Marilena Monti, l'ho fatto col cuore pesante, sgomento dinanzi a un feretro che la sua città non ha saputo omaggiare, nella convinzione ferma che tra la caducità delle cose umane ci siano storie, pagine, note, speranze e immagini che sarebbe oltraggioso disperdere.

Ho avuto la fortuna di poter condividere, nel tempo della stesura, alcune mie riflessioni e i miei stati d'animo con Ermelinda Palmeri, legata a Marilena da un affetto profondo, e molto la ringrazio per il suo supporto e i preziosi suggerimenti.

In un mondo che urla, scomposto, sgraziato, superficiale, ritengo che la compostezza elegante di Marilena, la sua semplicità disarmante, la sua voce provocatoria e armoniosa, il suo inesauribile impegno civile, la profondità di un'arte capace di rinnovarsi attraverso i decenni e la lucidità con cui lei, anima antica, ha saputo leggere la contemporaneità e cantare la bellezza della sua terra siano doni immensi che meritano di essere custoditi.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] M. Monti, *E il resto se lo tiene la notte. Liriche*, SIAI Editrice, Palermo 1973. La silloge propone un alternarsi di poesie, scritte tra la metà degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, e di immagini, bozzetti in bianco e nero, a firma De Simone. La nota introduttiva è a p. 5.

[2] *Ibid.*

[3] Cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica* [1795], a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2019.

[4] Cfr. M. Monti, *Passione. Dramma in un atto e tre scene*, prefazione di G. Pilati, «LineaTeatro», Coppola, Trapani 2000. In questo testo teatrale che ripercorre la vicenda di Cristo, riconosciamo il martirio di una madre, un inno al dolore che si trasforma in amore.

[5] Cfr. M. Monti, *Foulard. “Leggerezza” in un atto e tante scene*, prefazione di A. Pes, «LineaTeatro», Coppola, Trapani 2000. È la storia di Olga e della sua ambigua fedeltà, con la protagonista che esibisce dinanzi agli innumerevoli pretendenti un foulard di volta in volta diverso, oggetto singolare quanto evanescente, in grado di donare una nota originale di colore ad ogni atto della sua (e nostra) esistenza.

[6] Cfr. M. Monti, *Aquila. Dramma*, preceduto da *Ai confini della luce* di G. Valdinì e *Il prezzo da pagare* di M. Monti, «LineaTeatro», Coppola, Trapani 2001. In questo testo teatrale vagamente ispirato al mito di Prometeo, si staglia un'acuta riflessione sulla trasgressione ai limiti imposti, sul bisogno di conoscenza della propria essenza più profonda, ma anche sulla consapevolezza che per pervenirvi c'è un prezzo alto da pagare, in un destino di dolore e solitudine.

[7] Cfr. M. Monti, *Gabriele*, «LineaEmozioni», Coppola, Trapani 2002. Marilena Monti racconta la tragica storia di un giovane studente di Fisica a Palermo, animato da un alto ideale di difesa e amore per la natura, morto in un fatale incidente nelle gole del Simeto, di cui stava documentando lo stato di inquinamento; una vicenda che viene proposta con viva commozione indicando la coerenza, l'integrità e l'impegno di Gabriele per un mondo migliore come esempio per i tanti giovani in cammino nella ricerca di un senso profondo da dare alla loro vita.

- [8] Cfr. M. Monti, *La vela la tela. Lettere inedite tra Ulisse e Penelope*, «LineaEmozioni», Coppola, Trapani 2004.
- [9] Cfr. M. Monti, *Stupore irriverente. L'ultimo scritto di Salvatore Giuliano. Dramma in un atto con canti e sequenze danzate*, introduzione di G. Pilati, «LineaTeatro», Coppola, Trapani 2006. Marilena Monti ordisce un dramma in cui il confronto con la verità storica è eluso, perché ciò che conta è penetrare l'anima pulsante di una vicenda umana, non afferrare la realtà sfuggente di fatti di cronaca controversi. C'è un *picciotto* che non arriva a trent'anni, consapevole di come andrà a finire: per la storia è un bandito, ma qui è soltanto un figlio che finirà trucidato in un cortile; e c'è il dramma di una madre, che non può proteggere il suo *nicareddu*.
- [10] Cfr. M. Monti, *Viaggio di cuore*, Coppola-Di Girolamo, Trapani 2008. Il romanzo è una metafora sul cambiamento e sulla difficoltà di abbracciarlo. Dedicato alla sorella Serena, prematuramente scomparsa, inscena un viaggio *à rebours*, fra solitudini e abbandoni, verso un'Isola *parente* dotata di forza salvifica. Contestualmente si realizza una discesa negli abissi della propria anima, una sorta di catabasi interiore che permette infine la conoscenza profonda del sé.
- [11] Cfr. M. Monti, *Soggetto*, «I Pizzini della Legalità», Coppola, Trapani 2009. Ancora una riflessione, condotta attraverso versi aspri, sofferiti, dalla forte carica simbolica, su criminalità, malaffare e violenza mafiosa: «L'inchiostro è azzurro, il mio! / Cambia la tua scrittura, / ma rossa / è sulla pagina d'asfalto / e segna il passo / e sottoscrive guerre / e lumi spenti / e soffi di rancore! / Attenta, cara: / la tua grammatica sconnette / la fiducia virtuosa / dei coerenti».
- [12] Cfr. M. Monti, *Il rito del tè. Romanzo*, Coppola, Trapani-Caltabellotta 2013. Un romanzo che ammicca al giallo, ma si propone piuttosto come lente d'indagine per cogliere le contorte logiche di una famiglia, che ammanta d'amore, camuffandoli, i *crimini*.
- [13] Cfr. F. Dostoevskij, *L'Idiota* [1869], ed. it. con trad. di G. Faccioli e L. Satta Boschian, introd. di A. Torno, note di Ettore Lo Gatto, collana "Il pensiero occidentale", Milano 2009.
- [14] M. Monti, ... *E il resto se lo tiene la notte*, cit.: 5.
- [15] F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1974, vol. VIII, tomo III: 289.
- [16] M. Monti, ... *E il resto se lo tiene la notte*, cit.: 35 (lirica del 1967).
- [17] Ivi: 31 (lirica del 1968).
- [18] Ivi: 47 (lirica del 1973).
- [19] M. Monti, *I racconti del nuovo Sole*, presentazione di I. Vitale, Associazione Collaboratori RAI, Palermo 1973: 41.
- [20] Ead., *L'isola signora*, prefazione di A.M. Di Fresco, EdiLight, Rende 1991.
- [21] Ead., *Isola Emozione*, Mazzotta, Castelvetro-Selinunte 2016: 8.
- [22] Ead., *L'isola signora*, cit.: 11 (*Porta Felice*).
- [23] Ivi: 54 (*La vera festa*).
- [24] Ivi: 16 (*Esiste Noto*).
- [25] Ivi: 36 (*Luna piena a Capo Granitola*).
- [26] Ivi: 50 (*San'Elia: un teatro nella notte*).
- [27] Ivi: 52 (*San'Elia: un teatro nella notte*).
- [28] Ivi: 14 (*Miraggio*).
- [29] Ivi: 15 (*Miraggio*).
- [30] Ivi: 150 (*Criticamente innamorata*); posto ad *Epilogo* pure ne *L'isola signora. Emozioni in Sicilia*, Coppola, Trapani 2005: 108.
- [31] Ead., *Isola Emozione*, cit.: 8 (*Presentazione* a firma di M. Monti).
- [32] Ivi: 9. Così leggiamo nella *Dedica all'Isola (o Prologo)*.
- [33] Ivi: 77 (*Epilogo*).
- [34] Cfr. ivi: 28-30. Il racconto, intitolato *Diversità*, apre una finestra di riflessione sulla *diversità* e sull'insegnamento come attitudine a *cum-prehendere*, abbracciando la *specialità* di ogni diverso apprendente.
- [35] Ivi: 54 (*Foto anni '70*).
- [36] Cfr. ivi: 19-20: *Lettera (a Paola, mia nipote)*; 99-100: *Lettera due (a Giuseppe, mio nipote)*.
- [37] Cfr. ivi: 40-42 (*Ponte di ferro*).
- [38] Ivi: 83 (*Palermo mia perduta*).
- [39] Cfr. ivi: 58-60 (*La piazzetta rubata*).
- [40] Ivi: 85 (*Palermo mia perduta*).
- [41] Ivi: 116-117 (*Il Mediterraneo*).
- [42] Ivi: 157 (*Inferno mare*).

[43] Ead., *Giudice Paolo* [1992], preceduto da *Un nuovo cammino* di M. Monti e seguito da *Non è tempo di lacrime* di S. Borsellino, Coppola, Trapani 2009: 13-14.

[44] Ivi: 14.

[45] Ivi: 24-25.

Rosario M. Atria, dopo la laurea magistrale con lode in Letteratura all'Università "La Sapienza" di Roma, ha conseguito il dottorato di ricerca in Italianistica presso l'Università di Palermo. Dal 2014 è, presso lo stesso ateneo, cultore di Letteratura italiana. Autore di studi sulla poesia italiana del Due-Trecento, sul romanzo storico, sulla lirica leopardiana, sulla narrativa del secondo Novecento e del Duemila, si interessa anche di storia e letteratura archeologica della Sicilia e di questioni mediterranee. Dal 2017 è Presidente della Società Dante Alighieri di Castelvetrano e promotore di molteplici attività culturali. Ha redatto diverse voci per il *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII*, edito nel 2018 in dodici volumi, a cura di F. Armetta, per i tipi dell'editore Sciascia. Tra il 2018 e il 2020 ha curato, insieme a I.T. Ginevra, per la collana "Gli Introvabili" de I Buoni Cugini Editori, la pubblicazione di diversi romanzi storici. Dal 2019 è direttore per Lithos, insieme a G.L. Bonanno e F.S. Calcara, ed editor-in-chief di «Τρισκέλης. Collana mediterranea di storia, letteratura e varia umanistica», progetto editoriale che ha contribuito a fondare.

Dalla palla al rito: il calcio come religione (im)perfetta



di Nicolò Atzori

«Ci sono alcuni paesi e villaggi del Brasile che non hanno una chiesa, ma non ne esiste neanche uno senza un campo di calcio» (Eduardo Galeano).

«Ogni volta che un bambino prende a calci qualcosa per la strada, lì ricomincia la storia del calcio» (Jorge Luis Borges).

Le sfide di un'ermeneutica del calcio

Mi sono chiesto più volte cosa potrebbe aggiungere un contributo sul calcio, per quanto denso e articolato, allo scibile in materia. Cosa mai potrebbe dirsi di più di un fatto sociale totale interiorizzatosi in plurimi modi e innumerevoli livelli di comprensione, da oltre un secolo [1], nella nostra coscienza collettiva? Ma se la complessa generalità del calcio sembra inquietare lo specialista, mi sovviene che un senso comune sia possibile proprio a partire dai vissuti personali e individuali – sue unità costitutive minime e valide insieme – la cui raccolta, anche indiretta o involontaria, rappresenta un passo conoscitivo ulteriore in cui altre geografie, altre storie, altre antropologie possono tracciarsi.

Indiscutibilmente, infatti, il calcio informa la grammatica dell'esistenza di laici e osservanti, situandosi al confine tra dimensione ludico-ricreativa ed esperienza [2] religiosa, per come “noi moderni” pensiamo i paesaggi simbolici del sovrasensibile. Fra coloro che, per primi e con intuitiva chiarezza, hanno tentato una lettura complessiva del fenomeno calcistico c'è Marc Augé (1935-2023), in ricordo del quale si posiziona chi scrive. In *Football. Il calcio come fenomeno religioso* (2016) [3], l'antropologo francese illustra le ragioni della posizione espressa nel titolo, ponendo un problema enorme, di certa rottura rispetto ad una tradizione di studi capace sicuramente di lambire la questione ma limitandosi ad annotare i caratteri dell'estetica emozionale e figurativa dei momenti del calcio. Egli, attingendo ai linguaggi dell'antropologia ma dimostrando di sapersi districare agevolmente fra gli statuti di diversi orientamenti disciplinari, ne propone una

scomposizione in fattori, variabili o caratteri all'interno e in funzione dei quali possiamo pensare – e farlo religiosamente – lo sport più praticato al mondo.

Mondo che, se nell'immagine di *villaggio globale* [4], compreso nello spazio e nel tempo [5], parrebbe consentire agli addetti ai lavori delle scienze umane di formulare più puntuali e ampie visioni della realtà, ne risulta invece fonte di smarrimento e incapacità analitica, complice la stessa dimensione del fenomeno calcistico, uno «dei grandi rituali moderni» (ivi: 6). Questa ritrosia dello specialismo umanistico è da Augé attribuita al fatto che «chi sarebbe in grado di osservarli e analizzarli ne è troppo vicino» (ibid.); come, d'altra parte, sottolinea con più precisione Fabio Dei, secondo cui questa prossimità «rende assai difficile assumere il calcio come oggetto di descrizione etnografica, rapportandosi ad esso con un atteggiamento al tempo stesso abbastanza partecipante ma anche abbastanza distanziante e metalinguistico» [6]. Una sufficienza che – chiosa – ca un lato ha condotto ad una robusta attenzione verso la ricostruzione storica (anche a marcata componente emotiva) del fenomeno, e dall'altro – come osservato più sopra – verso il versante delle «“critiche” marxiste o marcusiane del calcio come oppio dei popoli, o come strumento di gestione repressiva del corpo da parte della società borghese» (ibid.); brutalizzando, più che come fenomeno autonomo e organicamente peculiare, il calcio è stato approcciato come «deposito di problematiche di altra natura», all'interno del quale troviamo, sul lato sociologico, le tensioni sociali irrisolte, le forme di violenza interne agli stessi stadi, la devianza giovanile, ecc..

Nella direzione delle considerazioni di Augé e Dei, aggiungo che tanti dei contributi finora prodotti, complementari rispetto alla profondità del fatto culturale, sembrano dettati più da una sorta di malriposto senso del dovere innescato dalla “improvvisa” epifania del calcio come fenomeno appetibile scientificamente piuttosto che da intenzioni conoscitive volte a restituire un'immagine urgente di un fatto globale. Temi che, ancorché spinosi, sembrano incarnare, volta per volta, uno “spirito del tempo” che emerge, in primo luogo, nell'enfasi mediatica rispetto alla cui produzione risulta decisivo il più o meno volontario sforzo dei canali di comunicazione. La tendenza alla autorappresentazione discorsiva che il calcio fornisce di sé stesso, insomma, propenderebbe generalmente verso un “modello Gazzetta dello Sport”, già esecrato da Dei e individuato da Augé nella necessità, per la sociologia dello sport, di “sfuggire” a *L'Équipe*.

A dispetto della tendenza antropologica alla “culturalizzazione” rigorosa dei fatti umani, così esecrati ed esorcizzati nel ritorno emotivo cui si attribuisce, forse inconsciamente, una lucidità compromessa, alcuni di essi sembrano sfuggire alla comprensione analitica dello scienziato, travolto al pari del profano dall'emotività che il calcio serba. *L'homo ludens* è nudo e democratico. Unitamente a questo, l'ambiguità del calcio in quanto presunta esperienza totalizzante e scientificamente apprezzabile risiede, probabilmente, nel mastodontico sbilanciamento di genere che (ancora) lo caratterizza guadagnandogli l'ostilità di una larga fetta di opinione pubblica; anche al netto, per il momento, dei considerevoli cambiamenti che stanno avvenendo nella direzione dell'avvicinamento del mondo femminile al calcio [7]. Anche in questa prospettiva, pertanto, devono scorgersi nuove possibilità di chiarimento e indagine: non già per rispondere ad un “debito culturale” presunto ma per agire nel senso di un mondo sportivo sempre più decisivo rispetto all'educazione verso alterità, differenza e possibilità relazionale.

Infine, va notato come i contributi sul calcio presentino così tanta eterogeneità e diversificazione che si ha la sensazione che il tema, in qualche modo, sia davvero *di tutti*; che tutti, almeno, siano variabili decisive e fattori incisivi del fenomeno calcistico: questo è un buon punto di partenza.

In principio è l'oggetto: etnologia del calcio

«Il gioco del calcio, soprattutto da bambini, ha inizio quando qualcuno riesce a procurarsi una palla», osserva Bernhard Welte [8]. Anche il filosofo francese, in *Filosofia del calcio*, si preoccupa di scandire le fasi culturali che il calcio sussume, vale a dire: la presenza, in numerosi popoli e periodi storici, di oggetti più o meno sferici ad uso ludico; la sistemazione di prassi organiche e socialmente riconosciute che, riguardanti l'uso della palla, possano definirsi “gioco”; la trasformazione definitiva,

nel corso del Novecento, del calcio come sport e come sport di massa. La provocazione sottesa alle considerazioni di questo paragrafo può riassumersi con questa domanda: si può davvero parlare di una nascita del calcio?

Quando, nel 1460, l'umanista Nicola Cusano dedica un'intera opera, il *De ludo globi*, al gioco della palla, questo è un fenomeno già noto a molteplici latitudini. Era già amato da Nausicaa e compagne nel VI libro dell'*Odissea*, come in tutta la Grecia, e lo consigliava Galeno, qualche secolo più tardi, addirittura come esercizio igienico; effettivamente già in Cina, diversi secoli prima di Cristo, un «qualcosa di vagamente simile al calcio» veniva praticato negli accampamenti militari con una palla di cuoio ripiena di piume o di capelli femminili e soprattutto come mezzo di esercitazione fisica. Paradossalmente, in età medievale le informazioni sono meno chiare e frequenti, e dobbiamo attendere per avere notizia di certami che si svolgevano sino al IX secolo, in Inghilterra, tra giocatori di fazioni opposte. Una delle prime attestazioni ufficiali di un gioco vicino al calcio moderno, proposta da Welte, si fa risalire al 13 aprile 1314, nell'Inghilterra di Edoardo II, quando poteva riconoscersi un gioco rude e violento, per certi versi simile al rugby. Bisognerà però attendere il secolo successivo, quello rinascimentale, perché il calcio faccia il suo ingresso nella società europea, codificandosi nell'area specificamente fiorentina [9]; fino al 1848, quando al Trinity College di Cambridge si stilò il primo regolamento del calcio moderno.

Quel che sembra potersi osservare, dapprincipio, è un uso del corpo comune, in alcune condotte sensorio-motrici, nel corso della storia, alle diverse culture che si servono di un oggetto (semi)sferico durante simili esercizi di abilità e, in un secondo momento, rituali collettivi. L'elemento sferico, intrinsecamente transculturale e che connota, oltre al calcio, numerosi altri sport (alcuni dei quali, come tennis oppure hockey, dotati di un apposito strumento per colpirla), è garante di un ricco insieme semantico all'interno del quale si distinguono significati simbolici, religiosi e metafisici spesso associati alla perfezione, all'equilibrio e agli astri conosciuti come sole e luna, da sempre riferimenti centrali nelle auto-rappresentazioni che di sé stesse le civiltà producono. Questa continuità di venerazione troverebbe compimento, secondo Welte, nella palla ad uso calcistico e "terrestre", effettivamente investita di un ruolo simulacrale di indiscusso peso, come vedremo.

La palla si rivela, altresì, metafora del carattere collettivo del calcio, sport che non può praticarsi individualmente ma che, per esistere ed essere definito, deve prevedere la partecipazione di almeno 10 persone [10]. Sembra ragionevole osservare, insomma, come l'uomo pensi sé stesso e le sue prerogative di animale sociale anche attraverso il calcio, la cui multiformità di linguaggi e strumenti permea, al pari delle culture religiose monoteistiche a noi note, le società umane. Non sarà difficile, a tal proposito, scorgere nel calcio un articolato rapporto dell'uomo con lo spazio e il tempo in cui si trova, con la capitalizzazione e gestione della fatica, con il sostegno reciproco, con l'investimento per un vantaggio secondario e addirittura con il dono. Si pensi, ad esempio, al calciatore che conceda di calciare un rigore [11] ad un compagno di squadra regalandogli la possibilità agevole del goal personale, a cui il calcio è sportivamente finalizzato. Una sensazione è che la dimensione ludica riconosciuta ai caratteri specifici del calcio in sé, in quanto tale, riesca facilmente a trovare applicazione nella realtà liquida che viviamo, e in tale fluidità assestarsi facilmente, con sempre maggiore radicamento, mediante la ricchezza espressiva e multi-semantica dei suoi codici, che si appropriano facilmente ed efficacemente dei temi di maggiore rilievo nel dibattito pubblico e nell'economia degli immaginari.

Le problematiche di una religione: il dio pallone

Riconoscere ad un vasto insieme di fatti culturali lo status di fenomeno religioso non è mai pacifico, tanto impegnativa è la gestione e l'analisi del confronto di fede anche mentre scriviamo. Una prospettiva inusuale e a mio avviso efficace per pensare la diversità può essere quella illustrata dallo storico delle religioni Brent Nongbri, che nella *religione* scorge una categoria ben più recente di quanto si pensi e si sia pensato, per secoli, sia nell'ambito accademico che in quello popolare, quando si irrobustiva l'idea che fosse «un fenomeno umano universale, una parte dell'esperienza

umana *naturale* che è fondamentale in tutte le culture e nel corso della storia» [12]. Negli ultimi trent'anni, invece, questo castello teorico ha cominciato a sgretolarsi, essendosi notato con sempre maggiore frequenza e precisione che in nessuna lingua antica ricorra un termine esattamente corrispondente a quanto noi "moderni" intendiamo per religione.

Non essendo questa la sede per soffermarsi con precisione su un tema così vasto e problematico, mi limiterò a dire che, in generale, la conquista maggiore di questa nuova postura è consistita nell'appurare come, per le civiltà antiche, fosse assolutamente impossibile isolare una dimensione definibile come "religiosa" dall'insieme funzionale e organizzativo, quindi politico e produttivo, della società. Non si tratta, dunque, di una "integrazione" altra e organica, di cui si avesse coscienza nominale e "spirituale", rispetto ad un'ontologia dell'esistenza scomponibile e organizzabile in confinamenti semantici; né di un qualcosa che, per parafrasare Nongbri, è "semplicemente lì" e c'è sempre stato nel dirigere le culture umane. Tendenze che definiremmo strutturaliste, infatti, sono possibili all'interno di recinti epistemologici e metodologici moderni, in funzione dei quali siamo portati, per esigenze descrittive, alla classificazione e al "raggruppamento".

In realtà, sebbene una sorta di "attenzione verso il trascendente" sembri comune ad ogni epoca umana, risulta che l'idea di religione in quanto categoria riconoscibile si sia dunque consolidata – secondo Brent Nongbri – solo tra XV e XVII secolo, e che un primo appiglio dicotomico-concettuale si possa identificare col dualismo secolare-religioso, utile anche ai fini di questo contributo. A tal proposito, l'autore chiarisce come, nel latino tardo-medievale, il termine *religiosus* designasse i membri degli ordini monastici mentre quello di *saecularis* gli ecclesiastici che non vi facevano parte (uso oggi persistente nel mondo cattolico). Questa precisazione per chiarire come solo da un certo momento si cominci a concepire una implicita frattura in seno alle culture umane, chiamate a distinguere, nelle loro speculazioni, un complesso di valori, pratiche, significati e attese connotabile come religioso nel senso di moralmente e normativamente avulso dal resto.

Il calcio sembra rispettare, nelle sue premesse, una parabola simile, giungendo a formalizzarsi solo recentemente per come lo conosciamo e codificando in maniera estremamente rapida i suoi linguaggi espressivi. Sono abbastanza persuaso del fatto che a simili linguaggi e adattamenti rituali sia implicitamente riconosciuto un valore non già semplicemente sostitutivo ma di superamento delle religioni per come le conosciamo e abitiamo; dunque, per così dire, di "implementazione laica" dell'esperienza religiosa classica, attribuita a entità soprannaturali più e meno antropomorfe, totem naturali ecc. e fondata su una tradizione profetica e scritture che ne certificano e raccolgono i dettami. La questione dell'indebolimento dell'esperienza religiosa moderna, ad esempio, è stata affrontata da diversi autori, Habermas fra gli altri, che hanno proposto nuovi paradigmi. Il suo studio più pregnante in tal senso viene pubblicato nel 1968 [13], e riguarda, in continuità con posizioni già heideggeriane [14], la moderna adozione di «scienza e tecnica come ideologia», generatasi e insinuatasi, dunque, in un generalizzato indebolimento della pervasività delle religioni canoniche a causa della laicizzazione della società pesantemente intervenuta – nota Bernhard Welte – a partire da quanto abbiamo riconosciuto come illuminismo.

Precipua intenzione dell'autore, nel riconoscere il moderno carattere ideologico assunto dal binomio scienza-tecnica, è quella di scandagliare simile funzione/ruolo soprattutto nelle potenze che la scienza e la tecnica rappresentano. In sostanza, questa "razionalità finalistica" prima rintracciabile in gruppi relativamente limitati ed elitari, giunge ad assorbire, attraverso rapidi processi, «le forme di potere e gli apparati governativi, compresa la loro legittimazione», e intervenendo, alla fine, anche sulla base sociale, cioè sul mondo vitale della famiglia, della libertà e su quello dell'atteggiamento riguardante i consumi, assorbendoli in misura sempre maggiore» [15]. Diverse indicazioni in questa direzione provengono, a mio avviso, dalla gestione mediatica – e politica – dei recenti fatti globali, pandemia su tutti, che – a dispetto della carica catastrofica del fenomeno e delle esigenze di intervento – richiamano, a tutti i livelli, un'osservanza a tratti dogmatica del precetto scientifico e particolarmente medico-sanitario, che trova compimento descrittivo, organizzativo e legislativo in chiave sempre più radicale.

A ben vedere, simili considerazioni si inseriscono nell'ampio e stringente dibattito sull'ispessimento delle prerogative della comunicazione, che oggi sottopone la coscienza individuale e collettiva a un bombardamento mediatico e informativo [16] destinato a rendere estremamente complicato orientarsi e operare una adeguata significazione dei propri riferimenti. Lo iato tra la possibilità dell'esperienza mistico-religiosa a cui anela la tradizione cristiana esprimendosi attraverso svariate manifestazioni artistico-letteraria e la serrata sponsorizzazione contemporanea di una postura nichilistico-tecnicistica predispone un terreno in cui la fenomenologia calcistica ha...gioco facile. Tanto più se consideriamo la posizione cruciale del fatto sportivo calcistico, in grado di coniugare corporeità, tecnologia, fede e identità di gruppo (dunque nazionale) nel più avvolgente dei modi e grazie alle più diffuse fra le attitudini: quelle dell'*homo ludens*.

La moderna disaffezione verso l'esperienza religiosa *stricto sensu*, dunque, sembra contribuire sensibilmente alla diffusione delle vicende calcistiche, anche mediatiche, nel confronto sociale, agendo direttamente sull'intelligenza collettiva, votata ad un più diffuso nichilismo in parte motivato dalla volontà di svincolarsi da strutture sempre meno in grado di spiegare e orientare il presente. D'altro canto, sembra interessante notare come diversi tra i contesti culturali a forte componente cristiana, come ad esempio l'area sudamericana particolarmente nelle regioni argentina e brasiliana, abbiano vissuto un robusto radicamento del calcio, attecchito laddove pressoché irresistibile era un retaggio cristiano a marcata territorializzazione. In questa direzione, uno studio molto interessante degli anni recenti si è occupato, dal punto di vista antropologico, di sondare le relazioni tra calcio e religione in Brasile gettando luce sulla pratica del *fechamento*, ovvero «l'insieme di espressioni, corporali e verbali, che i calciatori mettono in atto sistematicamente prima delle competizioni, e che si distingue da pratiche simili per la recita collettiva del Padre nostro», come la definisce il suo stesso autore [17].

Fra le altre cose, della fede calcistica può notarsi un aspetto centrale, a mio avviso, per la sua comprensione complessiva: il fatto che tenda a rivelarsi, a dispetto dei contesti brasiliano e argentino (ma non solo) prima nominati, in cui sembra compenetrare l'ambito religioso monoteistico fino a sovrapporsi, completamente autonoma rispetto ad essi; aspetto che, nell'ottica di una sua lettura in chiave religiosa, certamente consente di scorgere quella indipendenza filosofica e morale e quella statura di paesaggio valoriale organico e compiuto che rispetti i crismi della religione. A proposito, è interessante notare come all'interno del mondo cattolico da un lato non manchino le figure, non di rado sacerdotali, che condannano aspramente il calcio come fonte di perdizione morale e dissolutezza, e dall'altro come le stesse ricorrono al calcio, soprattutto in ambito oratoriale, come espediente per avvicinare i più giovani alla professione di fede cristiana. Sarebbe approssimativo oltretutto scorretto, pertanto, parlare di un rapporto conflittuale o addirittura inconciliabile tra calcio e cristianesimo, nell'ottica dicotomica di secolarismo contro religione; sembra più prudente, infatti, riconoscere come il calcio riesca a insinuarsi, in termini emotivo-fedeli e spirituali, negli spazi che la laicizzazione [18] progressiva della società e delle sue strutture apre alla modernità sociale e relazionale, pure tentando dei disperati tentativi di mantenimento degli assetti vigenti [19].

Della spettacolarizzazione del calcio e nel calcio si è detto e ridetto. Credo sia sufficiente un'immagine per mostrare la forza rituale del calcio: il fatto, ricordato da Augé, che, «per la prima volta nella storia dell'umanità, a intervalli regolari e ad orari fissi, milioni di individui si siedono davanti al loro altare domestico per assistere e, nel vero senso della parola, partecipare alla celebrazione di un medesimo rituale» (ivi: 6). Non sono del tutto certo sia sufficiente o probatorio simile aspetto, ma è indubbio che la regolarità calendariale della performance cerimoniale e tecnica inneschi delle suggestioni che contribuiscono a cementare l'adesione alla fede calcistica in quanto fatto essenzialmente religioso; sebbene, rispetto alle religioni classiche, la frequenza della presenza al rito si riveli decisamente inferiore anche e soprattutto per i costi difficilmente sostenibili dello spettacolo sportivo.

D'altra parte, l'attenzione (anche visuale) al fatto calcistico è definita, da tanti tifosi, come un sacrificio a cui ci si presta volentieri, in ottemperanza a doveri morali in grado di avallare un meccanismo di identificazione individuale e collettiva che i monoteismi arrancano a garantire. La

ricompensa per la presenza allo show della domenica è anche, per il calciologo, il credito da riscuotere nella mattina del giorno dopo, quando l'argomento clou in ufficio o nell'officina ancora può individuarsi nell'esito della partita, dalla carica emozionale differente a seconda di una vittoria o una sconfitta. Impressioni che implicano, per il tifoso, un eventuale valore lenitivo, a livello umorale, se la squadra tifata ottiene la vittoria; una sorta di effetto placebo.

Riguardo alla varietà umana e sociale, il calcio abbonda di guru, profeti e predicatori. Anzi, a ben vedere può vantare decisamente di più rispetto ai monoteismi, sebbene una certa coscienza storica (e in certo modo storiografica), comune all'interpretazione collettiva dei fruitori, sia in grado di situare nel tempo simili personaggi e riferimenti sì da operare pertinenti (entro i limiti) distinzioni tra epoche e momenti che sembrano risultare maggiormente intelligibili proprio grazie alla presenza dei beniamini sportivi. Il "calcio di Pelé o Maradona", ad esempio, così dicendo di un momento che si associa ad almeno una trentina di anni fa, diventa, almeno nelle generazioni fino ai Settanta, ideale di un momento in cui il calcio giocato – nella tecnica individuale dei giocatori e nello spettacolo del campo – assurga, nell'economia del discorso da *Bar Sport* di Stefano Benni, quale immagine onnicomprensiva di un passato di gloria vitale e sociale in primis, dove ci si accontentava dell'essenziale e ci si divertiva senza fronzoli. Passato che, fra le altre cose, seconda un lessico in cui emergono ideali di reciprocità, prossimità e, generalmente, coesione sociale, rispetto ai quali il mondo calcistico moderno si collocherebbe quale iniquo termine di paragone e misura di una crisi dei valori sociali e trionfo del consumismo capitalista.

In chiusura, è essenziale accennare al pantheon calcistico, al cui vertice non siede nulla di antropomorfo: il pallone è l'oggetto della venerazione calcistica, rispetto al quale calciatori e tifosi si collocano da ambasciatori della sua bellezza. Simulacro riprodotto e semantizzato in modi plurimi, il pallone si evolve col mutare dello sport: accorgimenti fisico-estetici intervengono, ad esempio, in funzione della competizione di turno, che all'oggetto prescelto nell'aspetto inedito attribuisce addirittura un nome.

I calcio è della gente, il calcio è nella gente

«Le notizie false della storia nascono certamente spesso da osservazioni individuali inesatte o da testimonianze imperfette, ma questo infortunio iniziale non è tutto e in realtà in se stesso non spiega nulla. L'errore si propaga, si amplifica e vive solo a una condizione: trovare nella società in cui si diffonde un brodo di cultura favorevole. In quell'errore, gli uomini esprimono inconsciamente i propri pregiudizi, odi e timori, cioè tutte le loro forti emozioni. Soltanto [...] dei grandi stati d'animo collettivi hanno poi la capacità di trasformare una cattiva percezione in una leggenda» [20].

Abbiamo visto che l'equazione tra calcio-ambienti popolari è un'approssimazione che trae la sua linfa vitale dall'ambiente in cui il calcio prende piede e si sviluppa dalla fertilità ideologico-mediatica dei moderni processi di comunicazione. Grazie alle parole di Marc Bloch, ad esempio, possiamo meglio introdurre un caso mediatico nato dalla vera e propria manomissione di un avvenimento consumatosi il 9 agosto del 1942, in piena Seconda guerra mondiale, a Kiev: la cosiddetta *partita della morte*. Per grandi linee, si tratta di una partita di calcio tra ufficiali tedeschi e prigionieri ucraini (ex giocatori professionisti) consumatasi nel campo Zenit di Kiev durante l'occupazione nazista dell'Ucraina, allora parte del vasto territorio dell'Unione Sovietica. Al netto della moderna idealizzazione romantica, che ha riconosciuto agli ucraini – usciti vincitori sebbene stanchi e deperiti per le devastanti fatiche del campo di concentramento e, secondo la credenza, uccisi dai nazisti a causa dell'onta patita – lo stato di eroi contro l'invasore carnefice, la realtà risponde a una vicenda ben diversa, dove la stessa azione punitiva degli ufficiali tedeschi sarebbe molto meno robusta e, con essa, la componente ideologica messa in campo dalle rappresentazioni descrittive attuali.

Tra alterne vicende, questo avvenimento assume nel corso del tempo risvolti leggendari, dove al calcio è stato attribuito un valore salvifico di "congelamento" ricreativo (in termini sia bellici che relazionali) del conflitto, addirittura suggellato dalla celebre fotografia dei protagonisti della sfida,

nazisti e comunisti. L'alone generatosi intorno al fatto intrinseco consente però, senza dubbio, di avvicinare alla forza pervasiva del calcio in quanto momento di sintesi relazionale intergenerazionale e transculturale.

La semplicità di Galeano e Borges a cui mi affido in apertura sussume dunque, in certo modo, i caratteri essenziali della connessione tra uno sport ormai *oltre da sé* e la società tutta, all'interno della quale si ambienta, religiosamente, come collante di un amalgama sociale che comprende ogni classe ed ogni età. Tralasciando le più radicali posture, come quella osservata da A. Ehrenberg del calcio come esempio di politica di educazione e disciplina delle masse da parte dei ceti dirigenti, si osserva una decisa diffusione dei valori calcistici nelle complesse stratificazioni sociali, con esiti che giungono ad accomunare, non solo nei club e nelle associazioni, i ceti più distanti. La politica, d'altra parte, ha sempre affermato l'importanza del calcio quale insieme di attitudini e pratiche dall'indiscusso "valore civile" [21], e non è raro, per le narrazioni moderne, sottolineare il ruolo dei calciatori quali ambasciatori e veicoli di sensibilità e precetti preponderanti nei discorsi in materia di sicurezza, benessere, scolarizzazione, prevenzione sanitaria ecc. Allo stesso tempo, non è infrequente conoscere ex calciatori che, fatto il loro ingresso nei gangli politici, giungono ad assumere ruoli di primissimo piano nell'economia amministrativa dei propri Paesi di provenienza [22].

Ultimo passaggio esplicativo nella direzione di un carattere "popolare" del calcio che mi pare meritevole di una menzione sono i contorni di "sogno" professionale che assume presso i giovanissimi, giungendo oggi a migrare verso la componente femminile, tradizionalmente meno familiare al mondo calcistico, fino a qualche tempo fa totale appannaggio degli uomini. Il calcio, insomma, è ben lungi dal venire spiegato.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Almeno rispetto alle forme che riconosciamo al calcio moderno, "storicizzabile" a partire dai primi decenni dell'Ottocento soprattutto per via della formalizzazione di un suo funzionamento.

[2] Torneremo più avanti sul termine

[3] Augé M., *Football. Il calcio come fenomeno religioso*, EDB Edizioni, 2016. Da qui in avanti, del volume seguirà l'indicazione delle sole consultate.

[4] McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, trad. it., Il Saggiatore Milano 2008 (ed. or. 1964).

[5] Di. M. Augé si consiglia, inoltre, *Che fine ha fatto il futuro?*, riedito nel 2020 da Elèuthera.

[6] <https://fareantropologia.cfs.unipi.it/wp-content/uploads/2017/01/1993-calcio-Ossimori.pdf>: 7

[7] Una data storica, in tal senso, è il 1° luglio del 2022, quando, in Italia, il calcio femminile diventa sport professionistico.

[8] Welte B., *Filosofia del calcio*, Morcelliana Ed., Brescia, 2021: 8

[9] <https://www.treccani.it/enciclopedia/palla>

[10] È il caso del "calcetto" o calcio a cinque (futsal), praticabile anche al chiuso e che vede sfidarsi due squadre composte di 5 giocatori ciascuna.

[11] Si tratta di una particolare espressione tecnica del gioco consistente in un calcio al pallone, posizionato sul dischetto, dalla distanza di nove metri dalla porta.

[12] Nongbri B., *Prima della religione. Storia di una categoria moderna*, Piccola Biblioteca Teologica, Torino, 2022: 10

[13] Habermas J., *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, ed. Suhrkamp 287, Frankfurt/Main, 1968 (trad. it. parziale in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, 1967)

[14] Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954: 13-44 (trad. it. in *Saggi e discorsi*, Milano, 1976: 5-27).

[15] Welte B., *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia, 2023: 23 e 24

[16] Si consiglia la lettura di Han B., *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Einaudi, Torino, 2023.

[17] <https://www.openstarts.units.it/server/api/core/bitstreams/29532304-2273-40b2-a4a1-eb41be706fa5/content>

[18] Intesa come distanziamento dalle forme religiose canoniche.

[19] <https://www.infodata.ilsole24ore.com/2019/08/01/sempr-meno-liberta-di-religione-in-europa/>

[20] Bloch M., “Réflexions d’un historien sur les fausses nouvelles de guerre” in “Revue de synthèse historique”, Parigi, 1921, volume XXXIII: 13-35.

[21] Per non parlare della strumentalizzazione elettorale (più e meno intenzionale), come l’illustre caso italiano di Silvio Berlusconi alla presidenza dell’A.C. Milan dimostra.

[22] Si pensi, fra gli altri, a Kakha Kaladze, ex giocatore del Milan divenuto sindaco di Tbilisi; a George Weah, presidente della Liberia dal 2018; a Andriy Shevchenko, da poco nominato consigliere indipendente del premier Ucraino Zelensky.

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.

Stanze del Silenzio e dei Culti nelle Carceri: un'esperienza a Parma



Il Carcere di Parma

di *Alessandro Bonardi, Mounia El Fasi*

In un precedente articolo [1] apparso su questa rivista abbiamo presentato e descritto il funzionamento del dispositivo Stanza del Silenzio e dei Culti all'interno del Servizio Sanitario Nazionale, e avevamo solo accennato alla possibilità di implementare le “Stanze” anche all'interno degli Istituti Penitenziari.

In quell'articolo avevamo concluso che esiste una validazione antropologica della necessità e dell'efficacia del dispositivo “Stanza” negli ambiti più generali come il Servizio Sanitario Nazionale e negli spazi urbani: si sono già realizzate 35 “Stanze” negli Ospedali italiani con conseguente modifica dei regolamenti di polizia mortuaria per incontrare le esigenze degli utenti di religioni diverse da quella cattolica, la formazione del personale sanitario, nonché numerose iniziative di portata simbolica [2]. Anche nel “post mortem” vi è una tendenza se non un vero e proprio movimento di opinione che spinge per il rispetto delle diversità religiose e che ha portato alla implementazione di Sale del Commiato neutre, ristrutturazioni dei Cimiteri e nuove produzioni normative [3].

In questo articolo cercheremo dunque di approfondire se vi sia la possibilità di soddisfare i bisogni di spiritualità dei detenuti e fornire un servizio di assistenza religiosa in loro favore – la “Stanza” è sostanzialmente questo, possibilmente un luogo fisico ove le persone possano pregare e meditare e i Ministri di Culto possano incontrare i propri fedeli – valutare quali possano essere i suoi effetti o i benefici per l'organizzazione carceraria, quali siano le normative che possono sostenere questa intenzione.

Il caso specifico: Islam

Esiste dunque un movimento, una tendenza partecipata dalle Comunità del territorio italiano che lavora alla implementazione del dispositivo “Stanza” e le istituzioni hanno da alcuni anni realizzato vari e numerosi progetti attorno alle differenze religiose e spirituali negli ospedali o nelle situazioni post mortem, ma anche, più in generale, per promuovere il dialogo. Ma qual è la situazione a questo proposito all'interno delle Carceri? Possiamo ricordare innanzitutto il progetto realizzato presso il

Carcere di Padova nell'ormai lontano 2015. Il progetto vedeva la partnership di Università di Padova, Ausl Padova e Direzione del Carcere e ha portato alla creazione di una "Stanza del Silenzio" per fare meditazione o solo per "chill out": i ricercatori impegnati hanno tuttavia rilevato che la maggioranza dei detenuti ammessi all'uso della "Stanza" utilizzavano lo spazio per pregare, in particolare i detenuti musulmani e ortodossi. Il progetto si è totalmente arenato una volta terminati i finanziamenti dei due enti.

In un'altra direzione sono da segnalare i pregevolissimi progetti con l'"Imam in carcere" promossi ed operativi a Torino e in tutte le carceri lombarde: ci si è messi in moto dopo il Protocollo di Intesa tra Ministro dell'Interno e Ucoi del 2015 – Ucoi è una delle più rappresentative Comunità Islamiche in Italia – e si sono così promossi corsi di formazione per gli operatori penitenziari e infine inseriti gli Imam selezionati per fornire assistenza religiosa: l'intervento di Torino è un progetto che nasce dal basso, dalle comunità religiose, dalla VII circoscrizione del Comune e ha poi trovato il beneplacito del direttore del Carcere Lorusso. Sono state inoltre realizzate salette per le altre fedi. In Lombardia la metodologia utilizzata è stata un poco più "top down" in diversi istituti della regione. I limiti di questi, pur notevoli, interventi si riscontrano nel loro essere destinati alla sola Comunità musulmana – in alcuni casi si è allargato anche ad altre fedi, ma non sempre – al fatto che Ucoi rappresenta solo una parte delle tante frammentate compagini musulmane presenti in Italia, che entrano in realtà solo 13 Imam scelti da Ucoi e Ministero e gli altri 43 sono stati designati dalle comunità locali che non si riconoscono in Ucoi. Per tutti questi motivi il Protocollo era sperimentale e si applicava a soli 8 Carceri dove entravano gli Imam designati da Ucoi mentre negli altri istituti decideva il Direttore attraverso Convenzioni con le Comunità Islamica locali.

Nel 2020 è stato siglato un nuovo Protocollo che vede firmatari Ucoi, Confederazione Islamica Italiana e Centro Islamico Culturale d'Italia (Moschee di Roma) che generalizza gli ingressi in tutte le carceri italiane fermo restando la frequentazione di corsi ad hoc per gli Imam o le Murshida organizzati da Ucoi, CiC e CICI: si fornisce dunque una sorta di "patentino" riconosciuto dallo Stato per esercitare la cura pastorale; è chiara anche in questo caso l'implicazione securitaria volta a scongiurare il diffondersi nelle carceri di Imam "fai da te", con il pericolo di derive radicali. Tuttavia non sono aumentati gli Imam che entrano in carcere secondo le comunicazioni delle tre organizzazioni islamiche; secondo il diciannovesimo rapporto sulle condizioni di detenzione dell'Associazione Antigone del 2023 in soli 16 istituti (pari al 23%) sono presenti ministri islamici.

Oltre l'Islam

Andando oltre il caso specifico dell'Islam, che rimane comunque la fede maggioritaria nelle carceri, ricordiamo che la Legge 354 del 1975 sull'Ordinamento penitenziario inserisce la religione negli elementi trattamentali e soprattutto, ai sensi dell'art 26, «I detenuti e gli internati hanno libertà di professare la propria fede religiosa, di istruirsi in essa e di praticarne il culto [...]. Gli appartenenti a religione diversa dalla cattolica hanno diritto di ricevere, su loro richiesta, l'assistenza dei ministri del proprio culto e di celebrarne i riti» e, secondo l'art. art. 58, comma 5, reg. esec. gli Istituti Penitenziari dovrebbero allestire idonei locali «per l'istruzione religiosa e le pratiche del culto, [...] anche in assenza di ministri di culto»: il tutto in perfetta consonanza con l'art 19 della Costituzione Italiana che garantisce il principio di libertà religiosa a tutti (anche se detenuti e stranieri).

A ben vedere, tutto il disposto normativo prevede un diritto in favore dei detenuti e il dovere per gli Istituti di realizzare "Stanze" ovvero fornire assistenza religiosa. Ma, leggendo tra le righe degli articoli, si legge la dicitura "ove possibile" e perciò queste norme che di fatto sono cogenti (non è così per l'art 38 Legge Riforma SSN che sancisce l'assistenza religiosa per non cattolici e atei in ospedale) possono essere legittimamente disattese, anche in forza di altri problemi organizzativi ed economici che affliggono il sistema carcerario.

Infatti se consideriamo i dati del Rapporto Antigone del 2017 [4] – l'ultimo che si è occupato delle religioni in carcere, prima dell'emergenza Covid, ma i dati del rapporto del 2023, meno approfondito su questo aspetto, sono invariati [5]– possiamo pensare che apparentemente il diritto alla libertà

religiosa negli istituti penitenziari italiani, così come previsto dall'art.19 della Costituzione, sia totalmente garantito: leggendo meglio verifichiamo però che i ricercatori di Antigone riscontrano un 23% di carceri dove esistono spazi per le religioni diverse dalla cattolica, in 19 su 85, inoltre, Antigone ci spiega che gli spazi sono sempre concessi con il beneplacito dei cappellani e dei direttori, ma le soluzioni non sono formalizzate e che si tratta di spazi rimediati alla meglio, se non si tratta addirittura della cappella cattolica messa a disposizione dei detenuti di fedi viventi differenti da quella cattolica. Negli istituti penitenziari entrano senz'altro i Ministri di Culto che appartengono alle religioni che hanno stipulato intese con lo Stato ai sensi dell'art.26 del regolamento di Polizia Penitenziaria, ma in realtà non sempre e non in tutti gli istituti.

In uno studio di Antonia Della Pietra, commissionato da Maria Chiara Giorda della Fondazione Benvenuti in Italia e terminato nel giugno 2020, la studentessa torinese ha intervistato operatori penitenziari nelle carceri Lorusso e Cutugno a Torino, Sant'Anna a Modena, Rebibbia a Roma e Poggioreale a Napoli, oltre che alcuni accademici ed esperti di questa tematica. Della Pietra conferma i dati e le conclusioni del rapporto Antigone 2019. L'autrice, grazie ai questionari somministrati e alle interviste abilmente condotte, riesce a provocare gli operatori e delle loro risposte riportiamo qui alcune frasi testuali: "In teoria ci dovrebbero essere tutte le diverse figure religiose, in teoria però. La pratica in realtà è tutta diversa" e poi "Teoricamente nessuno gli vieta di professare la propria religione... teoricamente", "Non ci sono le strutture per realizzare queste possibilità" e così via. Le risposte rafforzano le considerazioni già svolte e fanno emergere anche una esigenza di spazi interreligiosi in carcere da parte del personale stesso. Al di là dei commenti raccolti, Della Pietra conferma iniziative a macchia di leopardo: così se a Rebibbia, con il favore del Direttore, sono state predisposte salette per la preghiera delle "altre Religioni", a Poggioreale si prega nella propria cella. La brillante ricercatrice ribadisce quanto rilevato dal Rapporto Antigone 2017, ovvero che le «difficoltà nel realizzare l'assistenza religiosa nelle carceri risiede nella stessa organizzazione carceraria».

Ricordiamo l'esperienza condotta a Parma dal Gruppo Nazionale di Lavoro per la "Stanza del Silenzio e dei Culti" con il Forum Interreligioso di Parma, le Comunità Religiose e Atee di Parma e di concerto con Ausl Parma presso la Rems di Parma [6] – ex Opg –: il progetto si è articolato in una serie di incontri formativi (maggio -giugno 2018) dedicati al personale sanitario sulle visioni delle differenti fedi (con docenti indicati dalle comunità religiose coinvolte) riguardo alla malattia mentale, al reato commesso in stato di infermità, alla pena e, da ultimo, con incontri conviviali che hanno coinvolto gli ospiti della struttura. Si è trattato della prima esperienza in Italia nell'ambito psichiatrico. Da segnalare che non si è proceduto alla realizzazione della "Stanza" prevista perché la struttura è stata trasferita all'unica Rems regionale in quel di Reggio nell'Emilia, ma al termine dell'iniziativa alcuni ospiti africani hanno ripetutamente chiesto di potere avere colloqui con la Pastora della Chiesa Evangelica Nigeriana e positivi sono stati i riscontri alle visite del Pastore della Chiesa Avventista del 7° giorno, anche da parte del personale che si è sentito sollevato nel proprio lavoro, sia pure per pochi momenti [7].

L'esperienza di Parma

Rimanendo in un ambito provinciale segnaliamo questa pregevole iniziativa che si è sperimentata ancora una volta a Parma e che continua tutt'oggi presso gli Istituti Penitenziari. L'Associazione Donne di Qua e di Là, è entrata per l'assistenza religiosa all'interno delle carceri di Parma ad inizio 2023 con l'Imam della città, Khalid Draï e la sua Presidente Mounia El Fasi, coautrice di questo articolo, in qualità di Murshida. Il progetto ha permesso l'apertura di un luogo di culto dedicato ai detenuti musulmani e vuole poi testare la possibilità di apertura alle altre fedi. Va detto che la Direzione degli Istituti di Parma ha mostrato grande disponibilità e sensibilità sul tema dell'ingresso delle fedi in carcere.

Intanto che proseguivano i lavori di ristrutturazione della "Stanza" – in questo caso una Moschea" – i due scriventi e la Educatrice degli Istituti di Parma hanno raccolto le testimonianze dei detenuti,

hanno condotto cinque incontri per un lavoro di ascolto e ricerca con detenuti musulmani appena maggiorenni, allo scopo di indagare la “Spiritualità” in carcere e le loro opinioni sul luogo di culto: di questi colloqui è stato redatto un report e saranno presto prodotti opuscoli ad uso degli operatori tutti all’interno degli Istituti di Parma per sensibilizzare sulle differenze culturali e religiose.

A margine della conclusione del primo Gruppo di lavoro c’è stata anche la visita del Console del Marocco, invitato da Donne di Qua e di Là, che ha proceduto alla regolarizzazione di alcuni detenuti privi di passaporto – dunque privi di una identità giuridica che consente l’accesso a diritti e benefici – attraverso lo sportello mobile del Consolato: dunque, anche qui, all’insegna del tentativo di portare un po’ di umanità e diritti all’interno degli Istituti Penitenziari e dare al progetto una dimensione il più possibile inclusiva, anche al di là della religione.

Questa esperienza di Parma non è certo la prima in Italia che culmina con l’ingresso di una guida religiosa donna e di un Imam in un Istituto Penitenziario: abbiamo infatti mutuato suggerimenti dai tanti progetti, ma non troppi e a macchia di leopardo in tutta la penisola, sulle religioni in carcere fino al 2020 [8] poi bloccati dal Covid e dalle rivolte del 20/21 ed infine abbiamo fatto riferimento alle pubblicazioni e alle ricerche degli studiosi del “FIDR – Forum Internazionale Democrazia & Religioni” che intende riflettere sul ruolo assunto attualmente dalle religioni nelle democrazie liberali europee e affrontare, in chiave interdisciplinare, i problemi di convivenza propri delle società a elevato tasso di pluralismo etnico-religioso, (anche in carcere) tuttora in corso. FIDR attraverso la persona di Mohammed Khalid Rhazzali ha poi dato la copertura scientifica alla nostra attività in quanto firmatario della convenzione con la Direzione del Carcere di Parma, l’Associazione Donne di Qua e di Là, il Garante dei detenuti di Parma.

A questo punto si può indicare una peculiarità positiva di questo progetto: si è riusciti attraverso un attento lavoro diplomatico a stipulare la convenzione specifica con la Direzione degli Istituti, solo con la Associazione che fa da ponte per l’ingresso dell’Imam e l’incaricata in qualità di Murshida; in questo modo si è evitato di impegnare la locale Comunità Islamica di Parma e provincia, già afflitta da divisioni interne e problemi di gestione, ma pur sempre con suoi Ministri di Culto già in possesso dei corsi richiesti e con la successiva autorizzazione del Ministero degli Interni. Dunque, si è sperimentato un modo per collegare il carcere alle realtà religiose locali che operano concretamente da anni sul territorio, aldilà delle affiliazioni.

Quanto narrato è molto importante perché significa impegnare in queste attività le persone concrete che operano nelle comunità del territorio, che hanno rapporti con il carcere: in questo caso la Murshida e l’Imam prescelto, e non figure che magari provengono da altre province, come a volte è accaduto in altre parti d’Italia. Inoltre, nel caso di specie, la Murshida incaricata vanta una esperienza decennale anche come mediatrice linguistico culturale proprio presso l’istituto Penitenziario. Anche l’invito al Console del Marocco intendeva significare una offerta di servizi per i detenuti e per il carcere stesso che andasse oltre il mero ingresso di due Ministri di Culto, ma rappresentasse l’avvio di una relazione più articolata con la Comunità Islamica del territorio.

Da questa esperienza e in particolare del primo gruppo di lavoro dedicato alla Spiritualità è stato redatto un rapporto di ricerca, che elabora e interpreta le risposte date dai partecipanti: colpisce e ha colpito anche gli accademici del FIDR il fatto che le risposte che abbiamo avuto collimano sostanzialmente con quelle che si leggono nelle ricerche più estese e professionali del passato [9]. Utilizzando la metodologia del Focus Group, ma anche attraverso domande più dirette, rivolte ad un gruppo di dieci detenuti provenienti da diversi Paesi, metà dell’Africa subsahariana, tutti di fede musulmana, di bassa scolarità (e qui l’apporto della Murshida è stato cruciale; vi era chi parlava solo arabo!!!), dai 20 ai 26 anni, ovvero con caratteristiche personali che coincidono con i profili delle ricerche citate in nota, dopo aver creato un clima di maggiore accoglienza possibile abbiamo ricevuto le seguenti risposte: circa la metà dichiara di non svolgere una pratica religiosa costante, ma durante il Ramadan però tutti lo fanno (in Ravagnani Romano 2/3). Tutti vorrebbero un luogo dignitoso per pregare (Moschea), richiedono una figura che possa fornire insegnamenti religiosi idonei anche semplicemente come figura di riferimento con l’esterno; è emerso chiaramente che in assenza di questa figura si ricorre all’Imam “fai da te”, un detenuto ritenuto più erudito e più preparato per

chiamare e magari guidare la preghiera, con tutti i rischi che comporta questa soluzione. Come è documentato in Romano Ravagnani vi è una gran tolleranza per le altre fedi e fedeli, ma tutti ritengono difficile la convivenza con altre fedi nel medesimo spazio, e la tolleranza si situa nei limiti rappresentati da queste due risposte esemplari: «purché non ci siano simboli esibiti come i tatuaggi» «Purché non tentino di convertirci»[10].

Rispetto alle ricerche e alle definizioni date da Rhazzali del 2010, ricerche continuate fino ad oggi, ci è parso di avere penetrato quel che egli definisce «Self Islamico» ovvero quell' identificarsi in una collettività e avere rivelato in ciascuno dei ragazzi il proprio «Self esperienziale», il proprio vissuto anche rispetto alla fede, grazie anche al clima di fiducia creato e all'esiguo numero dei partecipanti che ci ha permesso di approfondire i casi. Abbiamo potuto constatare gli idealtipi da lui classificati e in particolare le differenze tra maghrebini e subsahariani nel vivere la religione; la «dolcezza» rilevata in alcuni ragazzi quando si parla della preghiera o della religione, anche nei confronti di sé e del proprio vissuto; ci è stata espressa la richiesta di potere avere con sé il proprio sacro Corano (oggetto transizionale come in Rhazzali 2010), e come negli studi scientifici abbiamo verificato che la sola idea, il solo riflettere sulla “Moschea impossibile” in carcere porta ad una vivacità, ad un entusiasmo, ad un pensare positivo per così dire.

Può essere anche che siamo stati manipolati dall'ascolto di ripetuto frasario da televisione per stigmatizzare la figura del musulmano, ma ci pare di avere superato questa difesa e i nostri colloqui hanno comportato momenti di vera commozione anche da parte di noi intervistatori. La prova dell'esito positivo dell'esperienza ci è stata confermata dalla supervisione del FIDR e soprattutto dall'intenzione degli Istituti Penitenziari di Parma di ripetere i gruppi di approfondimento con nuovi detenuti.

Conclusioni

Numerosi studi e pratiche – abbiamo riportato solo i più recenti – sperimentano la validità sociologica del dispositivo “Stanza” in generale e riscontrano il bisogno forte di poter professare la propria fede religiosa anche nelle carceri. Pur tuttavia, nella realtà, per difficoltà organizzative e fors'anche per una precisa strategia da parte delle istituzioni, il diritto a farlo è stato attuato in modo parziale e spesso in modo non formalizzato da convenzioni con i rappresentanti delle Fedi Viventi, come dovrebbe essere.

Sulla base dell'esperienza parmigiana citata riteniamo che il dispositivo “Stanza” o altre soluzioni formalizzate e generalizzate possano essere uno strumento, non solo che permette la libertà religiosa in carcere, ma che è suscettibile di avere implicazioni anche sociosanitarie in favore del benessere dei detenuti [11]; la soluzione scelta a Parma della convenzione con una Associazione musulmana è poi replicabile per quelle fedi che non hanno stipulato l'intesa con lo Stato: solo a titolo di esempio a Parma il 10% di detenuti è di origine nigeriana e a Parma vi sono due chiese evangeliche nigeriane che entrano nell'Istituto come volontari, ma non possono esercitare la cura pastorale. Ma vale anche per altre organizzazioni.

Vi è però la consapevolezza, che l'elefantiaco sistema carcerario sul quale insistono le competenze di due Ministeri, dei Comuni e delle Asl, pur potendo approfittare dei benefici di questo dispositivo, non solo perché realizza diritti costituzionalmente garantiti, ma perché in grado di diminuire la tensione all'interno delle carceri, appare gravato di molti problemi drammatici che ostacolano la realizzazione completa di questi diritti.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Bonardi, Alessandro, “Le Stanze del Silenzio e dei Culti: lo stato dell’arte in Italia” pubblicato su *Dialoghi Mediterranei*, n. 52 del 1 Novembre 2021: <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/le-stanze-del-silenzio-e-dei-culti-lo-stato-dellarte-in-italia/>

[2] Si indicano in particolare il Codice Deontologico delle Professioni Infermieristiche firmato nel 2019 che prevede nei suoi articoli doveri di attenzione anche alla dimensione religiosa e spirituale del paziente, in specie per il fine vita e il Manifesto Interreligioso dei Diritti nei Percorsi di Fine Vita, sempre del 2019, siglato ancora dalla Federazione nazionale degli Ordini delle professioni sanitarie, dall’ANCI Sanità, dal Tavolo Interreligioso di Roma, da diverse Organizzazioni Religiose Italiane e che con i 9 punti che stabilisce in favore del morente, tutti riguardanti diritti al rispetto della propria affiliazione religiosa, è destinato ad avere una forte influenza sul comportamento dei Professionisti Sanitari e delle Aziende Sanitarie e Comuni in relazione al fine vita e al post mortem, pur non essendo norma di legge come lo è il Codice del 2019.

[3] Segnaliamo il notevole progetto U.N.O. Uniti nell’Oltre, sostenuto e patrocinato dal Gruppo Nazionale di Lavoro per la “Stanza del Silenzio e dei Culti”, In quel delle colline bolognesi: è in corso una iniziativa di realizzazione di un Cimitero Interreligioso e Laico che vede una numerosissima adesione da parte delle Comunità Religiose e Spirituali anche atee i Bologna; al link sotto trovate il sito web del Progetto <https://cimiterino.wordpress.com/>

[4] Cfr. Paterniti, Martello, Claudio, *Figli di un dio minore. La libertà di religione in carcere*, Antigone, XIII Rapporto, 2017 <https://www.antigone.it/quindicesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/la-religione-in-carcere/>

[5] Cfr. *Diciannovesimo rapporto sulle condizioni di detenzione*, Associazione Antigone, 2023

[6] Cfr. <http://www.oltreilponte.net/cultura/incontri-conviviali-alla-rem-s-mezzani/>

[7] Per chi volesse leggere il Report a cura dell’Ausl di Parma che ci ha ospitati nella struttura Rems si può scaricare a: https://www.ausl.pr.it/azienda/documenti_daim/quaderno.aspx

si legga anche questo articolo: <http://www.oltreilponte.net/cultura/incontri-conviviali-alla-rem-s-mezzani/>

[8] Per chi volesse saperne di più: Fabretti, Valeria e Rosati, Massimo, *L’assistenza religiosa in carcere, Diritti e diritto al culto negli istituti di pena del Lazio*, Rapporto di Ricerca, CSPS Università di Roma Tor Vergata, 2012 scaricabile a:

http://www.ristretti.it/commenti/2012/ottobre/pdf3/lazio_religione.pdf

e per gli altri Progetti citati: <https://future.unimi.it/progetti/simurgh/>

<https://www.gnewsonline.it/lotta-alla-radicalizzazione-conferenza-finale-del-progetto-train-training/>

[9] In particolare con riferimento a Romano, Carlo Alberto, Ravagnani Laura, *Il radicalismo estremo in carcere: una ricerca empirica*, Rassegna Italiana di Criminologia n.4 del 2017, che pur essendo diretta all’approfondimento del tema del radicalismo fa emergere da parte dei detenuti, inequivoca, la richiesta di figure religiose all’interno delle carceri aldilà del pericolo del radicalismo; alludiamo anche a Rhazzali, Khalid Mohammed *L’Islam in carcere. L’esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, Franco Angeli Milano, 2010.

[10] Esattamente come in Romano, Carlo Alberto, Ravagnani Laura, *Il radicalismo estremo in carcere: una ricerca empirica*, Rassegna Italiana di Criminologia n.4 del 2017.

[11] Mounia El Fasi e Alessandro Bonardi sono stati relatori al convegno *Condotte parasuicidarie nella popolazione detenuta: motivazioni, significato e trattamento: Le dinamiche relazionali nell’impulsività autolesiva della persone private della libertà*, Parma 8 settembre 2023, dove hanno portato la testimonianza descritta nell’articolo e sottolineato la coincidenza che esiste tra la presenza in carcere di una guida religiosa e quei fattori inibenti le condotte autolesive così come sottolineato nel basilare Buffa P., *Alcune riflessioni sulle condotte autoaggressive*, Rassegna Penitenziaria e Criminologica, n.3, 2008.

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

Mounia El Fasi, mediatrice linguistico culturale, Murshida della Comunità Islamica di Parma e Provincia nonché Presidente della associazione musulmana *Donne di Qua e di Là*.

Vulnerabilità, aspettative e menzogna: il complesso mondo dei Minori Stranieri Non Accompagnati



di *Alessia Bonsignore*

Secondo il Rapporto *Global Trends – Forced Displacement 2020* dell'UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees) sono 82,4 milioni i migranti forzati che, alla fine del 2020, a seguito di persecuzioni, conflitti, violenze, nonché del cambiamento climatico e a causa del COVID-19, hanno dovuto abbandonare il loro Paese di origine. Sembrano essere i più giovani, per la loro maggiore vulnerabilità, a risentire maggiormente dell'immigrazione forzata, soprattutto se questa si trascina per molti anni.

I Minori Stranieri Non Accompagnati (MSNA) rappresentano il 42% degli 82,4 milioni di persone costrette a fuggire, anche se realizzare una stima precisa risulta difficile a causa dei numerosi ingressi irregolari. Dal momento in cui il fenomeno degli MSNA ha cominciato a rappresentare un aspetto costante nelle migrazioni internazionali, l'Unione Europea, durante il Consiglio del 26 giugno 1997, ne ha fornito una descrizione ampia definendo gli MSNA

«cittadini di Paesi terzi di età inferiori ai 18 anni che giungono nel territorio degli Stati membri non accompagnati da un adulto per essi responsabile in base alla legge o alla consuetudine e fino a quando non ne assuma effettivamente custodia un adulto per essi responsabile [...] e i minori, cittadini di Paesi terzi, rimasti senza accompagnamento successivamente al loro ingresso nel territorio degli Stati membri» (art.1).

Tuttavia, l'espressione "minore non accompagnato" viene utilizzata soltanto in Italia e non viene condivisa in ambito europeo: l'UNHCR, che stima che la metà delle persone rifugiate al mondo siano minorenni, utilizza l'espressione *separated children*, indicando i minori di 18 anni che si trovano fuori dal loro Paese di origine e che si trovano separati da entrambi i genitori o da un adulto responsabile della sua protezione. Tale espressione nasce per comprendere e tutelare anche coloro i quali risultano essere accompagnati, ma i cui accompagnatori non sono adeguati ad assumersi delle responsabilità nei loro confronti. Se guardiamo al panorama italiano, la definizione da dover prendere in considerazione è quella del Regolamento del Comitato per i Minori Stranieri, in cui il MSNA così si definisce:

«il minorenne non avente cittadinanza italiana o di altri Stati dell'Unione europea che, non avendo presentato domanda d'asilo, si trova per qualsiasi ragione nel territorio dello Stato privo di assistenza e rappresentanza da parte dei genitori o di altri adulti per lui legalmente responsabili in base alle leggi vigenti nel sistema giuridico italiano».

L'esperienza migratoria, per sua natura traumatica, nel caso dei MSNA assume una rilevanza e complessità maggiore in quanto i normali percorsi di costruzione dell'identità tipici dell'adolescenza sono gravati dal distacco dalla propria sfera affettiva: la scomparsa dei possibili modelli di riferimento familiari e culturali sancisce il passaggio rapido dall'infanzia all'età adulta, transizione critica durante la quale il minore deve farsi carico del proprio destino e del proprio futuro senza più il sostegno e la protezione dei genitori (Valtolina 2008). Qua si concretizza un primo paradosso: nelle grandi migrazioni dall'Europa degli anni dell'Ottocento erano gli uomini adulti a migrare e a farsi carico del nucleo familiare; adesso sono i giovani migranti a supportare il gruppo familiare con la partenza, alla ricerca di condizioni economiche migliori. Il viaggio e le difficili esperienze migratorie, inoltre, accelerano i processi di maturazione e di adultizzazione (Bertozzi 2005; Tarabusi 2015; Sorgoni 2022).

A partire dai paragrafi successivi, inserirò estratti di interviste tratti da una mia ricerca antropologica condotta presso le comunità di prima accoglienza per Minori Stranieri Non Accompagnati di Palermo al fine di sottolineare la complessità del processo migratorio.

Negoziare l'identità

Uno dei risvolti più complessi che un antropologo, un educatore, un assistente sociale può riscontrare con i MSNA, è la necessità di impiegare tre vertici di osservazione: la specificità dei vissuti, la condizione giuridica e le differenze culturali. L'MSNA è soggetto ad una ricostruzione dell'identità, intesa come una esperienza di lento aggiustamento tra molteplici appartenenze che, tuttavia, non per forza si escludono reciprocamente, dentro una condizione che Taylor definirebbe "politica del riconoscimento" (Taylor 2001:12). Ciò potrebbe entrare in polemica con l'idea di molti studiosi che promuovono una visione monolitica (ormai superata) del concetto di identità e cultura. L'identità è un costrutto multidimensionale in continua evoluzione, il cui significato viene attribuito da un soggetto e dalla percezione che ha di sé e dell'Altro, che non prescinde dall'ambiente sociale né dalle relazioni che il soggetto crea e intrattiene nel corso della sua vita (Sparti 2000; Bodei 2002). Un prisma di vetro che irradia colori diversi a seconda dell'orientamento della luce. Nel caso del ragazzo migrante, la costruzione di identità diventa un terreno di potenzialità ma anche luogo di possibili rischi e travagli psicologici profondi. Pur condividendo con i propri coetanei di nazionalità italiana bisogni e compiti di sviluppo, il minore migrante deve confrontarsi con sfide quotidiane come l'apprendimento della lingua, il faticoso equilibrismo tra le aspettative sociali, della famiglia e personali, l'apprendimento di scale di valori differenti da quella di origine, il vivere episodi di esclusione e razzismo.

«Ogni persona deve aprirsi un cammino fra le strade su cui viene spinto e su quelle che gli sono vietate o che gli vengono disseminate di insidie; non è subito se stesso, non si limita a “prendere coscienza” di ciò che è, diventa ciò che è; non si limita a “prendere coscienza” della propria identità, la acquisisce passo passo» (Maalouf, 2005:30).

La ridefinizione identitaria, secondo J.M. Bennet (2004) avverrebbe seguendo quattro fasi ben definite: 1. Il *conflitto*, tra le proprie abitudini e quella della nuova realtà; 2. La *fuga*, cercando di evitare i contatti con la nuova cultura; 3. Il *filtro*, l'impiego di alcuni espedienti psicologici nel tentativo di appianare le differenze culturali (esaltare il proprio Paese di origine, disprezzo verso la nuova cultura, negazione delle differenze, etc.); 4. La *flessibilità*, nel mostrare maggiore apertura verso questa nuova realtà.

Se l'identità dei MSNA sembra essere quasi in sospenso tra il paese di origine e quello di accoglienza, risulta difficile per degli adolescenti costruire la propria identità a cavallo tra due culture differenti. Bedogni (2004) sostiene che ci siano diverse ipotesi identitarie per gli MSNA. La prima è una “resistenza culturale”, il ragazzo mantiene un forte legame con la cultura del Paese di origine, discostandosi dalle usanze del Paese di accoglienza e si isola, incontrandosi con individui appartenenti alla propria comunità:

«In Italia è tutto molto libero. Troppo. Non amate la vostra religione o quella degli altri. Male. Per noi la religione è importante» (B., 18 anni, maschio, Bangladesh).

Un'altra opzione è quella dell'“assimilazione”, per cui il minore rifiuta le proprie origini prediligendo la cultura e le usanze del Paese ospitante:

«In Bangladesh pratico Ramadan, ma qua no, io là faccio per mia famiglia, ma non ho mai voluto. [...] In Bangladesh tante cose non mi piacciono ma una che non mi piace è donna: donna in Bangladesh non molto libera, qua a Palermo voi fate quello che piace ed è bello. La mia donna voglio che fa quello che vuole, non la porterei mai in Bangladesh [...] Non mi manca il mio paese. Sto bene qua, con gli amici della scuola e della comunità» (S., 17 anni, maschio, Bangladesh).

«Molto meglio qua rispetto a Tunisi, per tanti motivi. Non mi piace molto come pensano alcuni là. Io qua esco con il mio fidanzato, lo sanno tutti e se voglio, poi posso stare con qualcun altro. Mi sono fatta il piercing all'ombelico, posso essere chi voglio, nessuno mi dice niente ed è giusto» (A., 15 anni, femmina, Tunisia).

Queste alcune delle testimonianze che ho raccolto nella mia ricerca presso il Centro di accoglienza a Palermo. Alcuni parlano di sé ponendo l'accento su quegli aspetti della loro identità che costituiscono un Noi in contrapposizione ad un Voi/Loro. E non ignorano affatto il peso dell'identità etnica poiché vi si riferiscono esplicitamente. Consapevolmente offrono all'interlocutore un'immagine di sé e lo fanno disegnando dei confini che includono – e dunque escludono – sulla base di determinati valori. Valori che l'interlocutore (l'intervistatore, in questo caso), l'altro che diventa noi, riconosce e valida. Per altri il Noi, anche se nello specifico non è un Noi etnico, è comunque un Noi culturale, che ha a che fare con precise barriere sociali, le stesse del paese d'origine. La doppia etnicità sarebbe, dunque, l'opzione ottimale per questi ragazzi, poiché permetterebbe loro di plasmare la propria identità nel confronto tra due culture differenti, ma senza la necessaria esclusione dell'una o dell'altra. Un percorso di selezione ed adeguamento di valori. Tuttavia tale soluzione non risulta facilmente applicabile, poiché dovrebbe avvenire in una società multiculturale.

Il corpo come significante, la storia come sintomo

Mauss sosteneva che il corpo fosse il primo e il più naturale strumento dell'uomo. Gli esseri umani hanno esperienza del mondo attraverso il corpo. Il corpo è infatti una specie di mediatore tra noi e il

mondo, un mezzo attraverso il quale entriamo in relazione con l'ambiente circostante. Noi conosciamo attraverso il corpo: si parla, così, di una conoscenza "incorporata". Gli antropologi, negli ultimi anni, hanno spesso insistito su tale concetto, sottolineando come la società imprima i segni della sua esistenza nei corpi dei suoi componenti. Dunque, essendo il mezzo attraverso cui entriamo in contatto con il mondo circostante, il corpo è anche il primo a mostrare i risultati di input esterni traumatici e difficili: corpi che tremano, mal di testa, difficoltà a dormire, orecchie che ronzano, incubi notturni. Chiunque abbia familiarità con la sofferenza dei cittadini immigrati, riconosce i modi in cui il dolore sceglie di trovare sbocco, linguaggio e significazione attraverso il corpo.

La nostra società è abituata a considerare il sintomo come un segno inconfondibile di una malattia-oggetto. Quando si sceglie di indagare le manifestazioni della sofferenza, si dovrebbe applicare una prospettiva che legga l'esperienza soggettiva dell'individuo ed interpreti il sintomo con un valore semiotico. Beneduce ha insistito sulla necessità di costruire una psichiatria culturale della migrazione che si concentrasse anche sul peso della propria posizione nel contesto sociale:

«L'adattamento e il mutamento [...] non concernono esclusivamente gli 'stranieri', gli immigrati o la loro psicopatologia, dal momento che guardare soltanto ad essi lascerebbe nuovamente emergere un modello essenzialista della cultura, della sofferenza e della società, una rappresentazione statica della differenza culturale che si rivela nei fatti destituita di ogni fondamento. Compito dell'etnopsichiatria alla quale pensiamo diventa così anche comprendere e problematizzare i mutamenti e i processi di mutua transculturazione che si determinano tanto nelle società ospiti quanto negli immigrati e nelle culture o nei gruppi dai quali essi provengono, cogliendo queste dinamiche nella loro costitutiva reciprocità. Accanto alla ricerca sui radicali socioculturali della cura, delle tecniche terapeutiche e delle forme assunte in altri contesti dalla sofferenza e dal conflitto psichico [...] l'etnopsichiatria dovrà impegnarsi anche nella decostruzione di molte delle categorie della psichiatria occidentale e più in generale di talune tipizzazioni culturali non meno che del loro uso sociale, coerentemente a quanto suggerito nella letteratura antropologica contemporanea relativamente a nozioni come quelle di identità etnica, di 'comunità', di cultura, o di 'immigrato' stesso» (Beneduce, 1998:55).

Accanto a prevaricazioni e abusi, si osserva inoltre la difficoltà nel comunicare il proprio disagio nei termini di un lessico che possa essere compreso da chi se ne fa carico, quali assistenti sociali, educatori, insegnanti, psicologi. Non è poco frequente che venga diagnosticato ai MSNA un Disturbo Post-Traumatico da Stress (PTSD) ovvero una reazione psicopatologica annessa ad un vissuto traumatico il quale diventa tale nell'istante in cui, a causa dell'iperstimolazione emotivo-cognitiva, l'avvenimento che ne è la causa supera l'energia psichica difensiva disponibile, non consentendo al soggetto l'evitamento dell'effetto nocivo.

I ragazzi mostrano attraverso il loro corpo, mero contenitore, mero significante, i sintomi di un malessere radicato e profondo, difficile da estirpare, esito delle esperienze vissute. Un duplice vertice di osservazione, etnografico e clinico, messo in tensione. L'immigrato è il suo corpo, scrive Sayad (2002), e Csordas sostiene che

«se rifiutiamo l'idea che il corpo sia una tabula rasa su cui la cultura iscrive i suoi significati, dobbiamo giustificare la nostra posizione in base all'argomento secondo cui è la biologia, e non la cultura, a fornirci disposizioni e temperamento, oppure all'argomento secondo cui il corpo non è mai una tabula rasa perché è sempre e sin dall'inizio culturale, oltre che biologico? [...] La seconda prospettiva inverte i termini della prima, suggerendo che la cultura e la storia siano fenomeni corporei oltre che il prodotto di idee, simboli e condizioni materiali» (Csordas 2003:20-21).

Questi concetti rafforzano l'idea di un corpo dotato di *agency* che non è più substrato passivo su cui inscrivere processi culturali e sociali, ma un vero e proprio produttore di realtà; il corpo è agente della storia e contemporaneamente agito dalla storia.

La menzogna alla famiglia

I minori spesso “concordano” con i propri genitori o parenti la partenza, poiché essi rappresentano l’unica possibilità per emanciparsi dalla povertà. Una volta che il minore risulta “stabile” in Italia, inizia l’assillo della richiesta di denaro. In termini di possibile finalità, la rimessa economica è principalmente una forma di sussistenza per la famiglia di origine, può divenire una fonte di consumi futuri (educazione, sanità, risparmio o investimento), può essere impiegata come risorsa per lo sviluppo dell’attività imprenditoriale della propria famiglia nel Paese di origine. La rimessa può, dunque, essere definita come trasferimento di denaro accumulato dal migrante nel Paese di accoglienza e fatto pervenire ai propri familiari nel Paese d’origine. Non è importante in che termini e condizioni vengono ottenuti i soldi, una certezza, ed obbligo allo stesso tempo, è ottenere questi soldi ed inviarli alla famiglia, a qualsiasi costo. Persino a costo della propria vita.

Tuttavia, sovente, l’obbligo del successo, soprattutto economico, nel Paese di accoglienza si lega alla necessità della menzogna. La menzogna nel contesto migratorio nasce dagli immaginari idilliaci connessi al luogo di arrivo, che innescano menzogne su menzogne, e che girano intorno allo shock provato al momento dell’arrivo. Uno shock in alcun modo raccontabile al proprio gruppo familiare, pena l’esclusione da questo: dopo l’amara e traumatica scoperta che l’Italia non è l’Eldorado immaginato, il minore si impegna a costruire la vita tanto immaginata e, spesso, il migliore mezzo di rappresentazione è attraverso i socialnetwork e le fotografie mandate attraverso le app di messaggistica.

«Sento mia famiglia con Messenger11, quasi ogni giorno. Loro sanno che io studio e che lavoro, poco il lavoro ma lavoro. Io fortunato perché miei genitori capire che qua non è come pensiamo è quando siamo in Bangladesh. Ma altra famiglia non facile da capire, per loro è importante diventare subito un adulto quando si lascia paese» (S., 17 anni, maschio, Bangladesh).

«Io non sento i miei genitori spesso... Sono un po’ arrabbiati che non lavoro e sto studiando. Ho spiegato che lavorare senza lo studio non è facile, ma è difficile capire chi non vive qua come vanno le cose. Appena inizio il lavoro, mando loro un po’ di soldi. Per loro attraversare il mare è anche diventare uomini» (A., 17 anni, maschio, Egitto).

Appadurai chiarisce:

«A rifrangere ulteriormente queste disgiunture (che formano comunque tutt’altro che un’infrastruttura globale semplice e meccanica) ci sono quelli che io chiamo mediorami e ideorami, che sono panorami strettamente correlati di immagini. I mediorami si riferiscono sia alla distribuzione delle capacità elettroniche di produrre e diffondere informazione (giornali, riviste, stazioni televisive e studi di produzione 50 cinematografica) che sono ora a disposizione di un numero crescente di centri di interesse pubblici e privati in tutto il mondo, sia alle immagini del mondo create da questi media. Queste immagini sono declinate in molti e complicati modi, a seconda della loro natura (informativa o di intrattenimento), della loro forma (elettronica o pre-elettronica), dei loro pubblici (locali, nazionali o transnazionali) e degli interessi dei proprietari che le controllano. Quel che è più importante di questi mediorami (soprattutto sotto forma di televisione, film e cassette) è che forniscono ai loro spettatori di tutto il mondo vasti e complicati repertori di immagini, narrazioni ed etnorami in cui si mescolano profondamente il mondo delle merci e quello delle notizie e della politica» (Appadurai 2001: 120).

È necessario spiegare che, in alcune aree rurali la mancata rimessa economica in seguito alla partenza, porta all’esclusione totale del gruppo o, in alcuni casi, alla maledizione del soggetto. Alcuni popoli della Nigeria applicano il *juju*, un antico rituale che obbliga le ragazze che intendono emigrare a un giuramento solenne.

«I tuoi genitori fanno così perché non siete nigeriani. Il mio popolo in Nigeria ha dei riti per noi ragazze, *ju-ju*. Se io dovessi dire ai miei genitori la verità, che abito qua e ancora non lavoro, gli spiriti mi troverebbero e ucciderebbero me o la mia famiglia. Quindi mando loro i soldi che mi dà la comunità e glieli mando» (A., 16 anni, femmina, Nigeria).

La cerimonia consiste nella presenza di uno stregone all'interno di un santuario, il quale fa spogliare la ragazza, che dovrà lavarsi e stendersi nuda sull'altare. La ragazza dovrà donare peli pubici, sangue e indumenti intimi, mentre lo stregone soffia polvere di gesso sul corpo della giovane e le marchia la fronte con strisce di terra, in modo tale che gli spiriti possano identificare e seguire ovunque la ragazza. Altre fonti fanno riferimento all'impiego di un rasoio con cui la ragazza viene ferita, la fuoriuscita del sangue permette allo spirito di entrare nel corpo così pure l'ingerimento del cuore di un pollo. Ad ogni modo, tale rituale vincola all'estinzione del debito, pena l'uccisione di persone care o del soggetto a opera degli spiriti.

Tutto ciò diventa elemento fondamentale del traffico di esseri umani poiché attraverso una profonda fede nelle antiche credenze, la paura del fallimento e il rischio di morire, si istituisce una moderna forma di schiavitù. Inevitabilmente questo va a rafforzare il potere dei trafficanti di esseri umani e va ad indebolire i soggetti emigranti. Le donne nigeriane, dunque, sono costrette a sopportare qualsiasi cosa, anche la violenza sessuale.

Conclusioni

Il complesso mondo dei Minori Stranieri Non Accompagnati rappresenta una sfida significativa per la società contemporanea. Mentre i flussi migratori continuano a crescere e le pressioni geopolitiche spingono sempre più giovani a cercare rifugio e opportunità in luoghi lontani dalle loro terre d'origine, è essenziale che si rifletta sulle implicazioni profonde di questo fenomeno.

Abbiamo visto come l'identità dei MSNA sia plasmata e ridefinita attraverso un processo complesso che coinvolge distacchi culturali, adattamenti e negoziazioni tra molteplici appartenenze. Il corpo di questi giovani diventa un terreno di potenzialità e, al tempo stesso, di profondi travagli psicologici, in quanto devono affrontare sfide quotidiane, tra cui l'apprendimento di nuove lingue, la navigazione tra aspettative sociali e personali e l'esperienza di esclusione e razzismo. Inoltre, la menzogna è spesso una conseguenza inevitabile del percorso migratorio dei MSNA, poiché le aspettative economiche e la pressione sociale li spingono a costruire un'immagine idealizzata delle loro vite nel Paese di accoglienza.

Per affrontare efficacemente queste sfide, è fondamentale che la società, le istituzioni e le organizzazioni internazionali lavorino insieme per proteggere i diritti e il benessere dei MSNA. Dobbiamo promuovere la consapevolezza pubblica sulla loro esperienza, combattere il traffico di esseri umani e garantire che ci siano politiche di accoglienza e integrazione adeguate. Ogni migrante rappresenta una storia umana unica e preziosa, e va trattato con dignità e rispetto. La nostra comprensione e solidale azione possono fare la differenza.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

- APPADURAI A., *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2001
- BEDOGNI S., *Minori stranieri tra disagio e integrazione nell'Italia multi-etnica*, Torino, Harmattan Italia, 2004
- BENEDUCE R., *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, FrancoAngeli, 1998
- BENNETT M.J., *Principi di Comunicazione Interculturale*, Milano, Franco Angeli, 2004
- BERTOZZI R., *Le politiche sociali per i minori stranieri non accompagnati. Pratiche e modelli locali in Italia*, Milano, FrancoAngeli, 2005
- BODEI R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002
- CSORDAS, T. J., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006

GRILLI DI CORTONA P., *Stati, nazioni e nazionalismo in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2003
MAALOUF A., *L'identità*, Milano, Bompiani, 2005
SAYAD A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2002
SORGONI B., *Antropologia delle migrazioni*, Roma, Carocci Editore, 2022
SPARTI D., *Identità e coscienza*, Bologna, Il Mulino, 2000
VALTOLINA G., *Minori stranieri non accompagnati: tra bisogni, lusinghe e realtà*, in Bichi R. (a cura di), *Separated children. I minori stranieri non accompagnati*, Milano, FrancoAngeli, 2008
TARABUSI F., *Crescere nella migrazione. Generi e sessualità fra gli adolescenti di origine straniera*, in *EtnoAntropologia*, 2015, consultabile online <https://bit.ly/3KH9bmc>
TAYLOR D., *Le storie ci prendono per mano. L'arte della narrazione per curare la psiche*, Milano, Edizioni Frassinelli, 2001.

Sitografia

[Desperate Journeys. Refugees and migrants entering and crossing Europe via the Mediterranean and Western Balkans routes | UNHCR](#)
[Global Trends: Forced Displacement in 2020 – World | ReliefWeb](#)
[Risoluz Consiglio 26 giugno 1997 minori non accompagnati \(114.it\)](#)
[The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces | Oxford Academic \(oup.com\)](#)

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.

Antropologia e Storia delle Religioni, tra decostruzione delle categorie e gender studies. Note a margine del Festival “Nella Terra di Diana”



di *Michela Buonvino, Beatrice Ugolini* [*]

Antropologia, patrimonio culturale e decostruzione delle categorie di analisi

Nel corso della V edizione del Festival “Nella Terra di Diana” sono stati discussi i processi di patrimonializzazione delle “tradizioni popolari”. Si tratta di un tema complesso, che chiama direttamente in causa sia i molteplici fenomeni di costruzione, decostruzione e ricostruzione del patrimonio sperimentati da una pluralità di gruppi, artefici di tutta una serie di “posture patrimoniali” (Iuso 2022: 27), sia le procedure di formazione e di aggiornamento della strumentazione teorica e metodologica (come pure epistemologica) degli antropologi e delle antropologhe che si occupano di beni culturali (materiali e immateriali). Da questi processi emerge, dunque, un «mondo di azioni plurali» (Clemente 2022: 14) e creative, permeato da conflitti: un insieme di conoscenze e di concezioni del mondo che si definisce nell’intersezione di sguardi diversi, in questo caso, nello specifico, nell’incontro/scontro (De Certeau 2000) tra le “comunità” implicate e gli antropologi e le antropologhe culturali che debbono essere in grado di elaborare e di gestire sia i processi di ricerca sia i progetti di tutela e di sviluppo del patrimonio (nonché i progetti di intervento culturale e sociale), a partire da una riconsiderazione critica degli strumenti normativi.

Tutti gli interventi che si sono svolti al riguardo durante il convegno sono stati attraversati e animati da un unico obiettivo: quello di comprendere fenomeni propri della nostra contemporaneità, accogliendo convintamente la sfida di un ripensamento ragionato e consapevole delle categorie analitiche e interpretative delle discipline demotnoantropologiche e storico-religiose, proprio alla luce dell’eterogeneità e della plasticità dei processi indagati. A questo ultimo proposito, i relatori hanno presentato concreti esempi di ricerche interdisciplinari e, soprattutto, collaborative, esiti di processi di negoziazione di obiettivi e di modalità d’intervento, processi tanto “delicati” e articolati quanto assolutamente necessari.

Potremmo dire, in altre parole, recuperando e adattando ai nostri scopi un’espressione utilizzata da Ignazio Buttitta durante il suo intervento, che i volumi di cui si è discusso hanno tutti il pregio di porsi le giuste domande, rinunciando alla pretesa di offrire a tutti i costi delle risposte univoche e definitive; anzi, questi riescono nell’impresa giacché rifiutano la suddetta pretesa, in nome di

un'esigenza impellente: non quella di preservare intatte le grandiose categorie dell'etnografia, che si rivelano oggi in misura sempre maggiore «ottuse e malconce» (Geertz 1995: 23), ma quella di fare i conti con una realtà radicalmente mutata, complessa, costantemente in divenire, riconsiderando, in ultimo, il ruolo stesso del ricercatore, il suo modo di posizionarsi e di relazionarsi con i suoi interlocutori, dunque la pratica etnografica come anche, in ultima istanza, il concetto stesso di cultura, muovendosi verso la de-essenzializzazione delle categorie e verso la costruzione di un'epistemologia condivisa, oltre gli assunti del cosiddetto paradigma dei "Peoples & Cultures" (Gupta – Ferguson 1997).

Sono, queste, riflessioni di cui abbiamo oggi, noi "addetti ai lavori" *in primis*, un bisogno ancora ingente e urgente; è stata, perciò, una preziosa occasione per ribadire, in maniera non astratta, ma, al contrario, attraverso la condivisione di particolari esperienze di ricerca, una cruciale lezione teorica ed epistemologica: «I resoconti vengono confezionati a partire dalle nozioni disponibili, dall'attrezzatura culturale che si ha a portata di mano. Ma come qualsiasi altra attrezzatura, anche questa entra a far parte del compito; il valore è aggiunto, non estratto. Se si vuole arrivare all'oggettività, alla correttezza e alla scienza non si deve pretendere che esse siano indipendenti dal lavoro concreto che le produce o le distrugge» (Geertz 1995: 9).

Inoltre, le ricerche presentate, legate a questo filone, si sono rivelate una spinta a riflettere criticamente sull'oggetto di studio delle nostre discipline. Pensiamo, ad esempio, agli originali casi di studio esplorati da Anna Iuso e in particolare a quello della patrimonializzazione della storia a Fiorentino, nell'agro di Torremaggiore, in cui l'appropriazione della figura di Federico II diviene l'occasione per una «rifondazione storica del paese» (Iuso 2022: 29) e stimola, al contempo, la valorizzazione patrimoniale delle tradizioni contadine. Questi esempi ci consentono di riflettere su una questione nodale, trasversale: quella dell'uso sociale della storia, per cui la storia stessa diviene uno specifico tipo di patrimonio.

Più in generale, la riflessione riguarda la costruzione sociale del passato in funzione del presente. Difatti, la memoria, nella sua dimensione collettiva, istituisce legami con il passato che sono sempre di natura ricostruttiva, per cui il passato non è mai preservato immutato ma sempre reinventato e riorganizzato in relazione ai quadri di riferimento presenti. I soggetti manipolano una storia non intesa come evento canonico, bensì spesso percepita come incerta, al fine di rifondare storie locali e di legittimare gli assetti sociali e politici presenti. L'uso della storia può costituire, e spesso di fatto costituisce un fertile terreno di confronto, in cui i cittadini diventano a tutti gli effetti attori protagonisti, e questo agire performativo può provocare un mutamento della coscienza storica dei soggetti implicati.

Infine, la restituzione di queste ricerche ha dimostrato come, a fianco alle istituzioni che spesso detengono un ruolo di primo piano nella produzione, nella conservazione e nella trasmissione delle conoscenze sul passato e che pertanto producono discorsi egemonici sul passato, è possibile individuare (e studiare) una vasta serie di usi "popolari" del passato. Per definire un tale processo, Fabio Dei ha parlato di «democratizzazione della memoria culturale» (Dei 2018). Questa operazione di distribuzione della produzione memoriale presso una gamma diversificata di gruppi è avvenuta di pari passo con una duplice erosione tendenziale del monopolio memoriale statale, ad opera delle agenzie sovranazionali e in seguito alla comparsa e all'affermazione di rappresentazioni del passato sostenute da specifici gruppi interni alla società.

Il legame tra femminilità, magia e sfera religiosa

Uno dei fili conduttori che si possono rilevare negli interventi che hanno avuto luogo durante la V edizione del Festival di Antropologia e Storia delle Religioni, è stato quello del rapporto tra femminilità, magia e sfera religiosa, nelle sue diverse declinazioni.

Se prendiamo le mosse dalla presentazione del libro di Ignazio Buttitta, *Una è la forma, molti sono i nomi. Scenari del sacro femminile tra la Sicilia e Creta* (Buttitta 2022), possiamo notare come il mito di una presunta Grande Madre, quale divinità primordiale presente in area mediterranea fin dal

paleolitico e poi incarnatasi negli aspetti delle divinità femminili effettivamente attestate in epoca storica, si sia diffuso nel corso dei decenni in diversi ambiti, dall'archeologia all'antropologia, dalla storia delle religioni alla psicologia analitica, per arrivare agli studi di genere e influenzare anche parte dei movimenti femministi (Eller 2001). Se storicamente l'idea di una Grande Dea nasce all'interno del processo di sacralizzazione della natura che ha caratterizzato il Romanticismo tedesco (Pisi 2010), per poi assumere diversi aspetti, a volte anche nettamente opposti – si pensi solo come le bellicose società ginecocratiche di Bachofen siano di fatto l'esatto opposto delle pacifiche società matrifocali della Grande Europa ipotizzate dalla Gimbutas (Baglioni 2022: 110) –, rimane comunque indubbio che tuttora nel pensiero del grande pubblico, e di almeno parte del mondo accademico attuale, la Grande Madre sia in verità esistita e si caratterizzi per il suo legame con i simbolismi relativi ai cicli naturali e cosmici di nascita, crescita e morte, come con quelli connessi alla Terra, alla Luna e alle Acque (Eliade 2008).

Ora, la spiritualità contemporanea ha accolto credenze e ritualità della tradizione religiosa e magica che oltre ad essere oggetto di rielaborazione e di reinvenzione, hanno contribuito anche alla formazione di nuovi percorsi e identità. Tra queste, un ruolo rilevante ricopre quanto è stato variamente attribuito alla Grande Dea. L'attenzione al sacro femminile, infatti, è attuale e continua a conferire senso, ad esempio, alle molteplici esperienze riconducibili a quella che, nel mondo anglosassone, è nota come *feminist spirituality* o *Goddess spirituality*, una corrente della spiritualità odierna riconducibile al composito e complesso mondo del neopaganesimo. L'opera ritenuta centrale per questo movimento è *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization* dell'archeologa e linguista lituana Marija Gimbutasche, con questo lavoro, sperimentò un nuovo metodo da lei definito "archeomitologia" (Gimbutas 1989).

Nonostante le accese polemiche suscitate, soprattutto in ambito accademico (Baglioni 2022: 108-113), l'opera della Gimbutas rimane tuttora uno dei punti di riferimento per i movimenti della "spiritualità della Dea" che oppongono una concezione egualitaria della Dea Madre all'ordine gerarchizzato e patriarcale del Dio Padre, in cui l'accesso al sacro avviene senza la mediazione di istituzioni. Oltre all'influenza delle teorie della Gimbutas, nella genesi della spiritualità della Dea convergono l'affermarsi di teologie (o meglio, "teologie") che reinterpretano i testi sacri con un approccio femminista e l'interesse verso le popolazioni indigene nell'ambito di movimenti ambientalisti. Nelle diverse manifestazioni della *Goddess spirituality*, rimane sempre centrale la sacralizzazione del corpo femminile e dei suoi processi fisiologici, riconosciuti e onorati sia come veri e propri eventi rituali, sia come occasioni di liberazione dai tabù imposti dalla famiglia e dalla società (Palmisano – Pannofino 2021: 101-103).

In Italia, la spiritualità della Dea si esprime in una costellazione di centri, associazioni e gruppi come, ad esempio, il Tempio della Dea di Torino, che si richiama esplicitamente agli insegnamenti della Gimbutas; la Cerchia delle Dakini, che si ispira agli insegnamenti sciamanici di Vicki Noble (Noble 2005); il Tempio di Ara, che segue la via della Wicca tracciata dalla statunitense Phyllis Curott (Curott 2012); il movimento delle Tende Rosse, incentrato sui misteri del sangue mestruale, in cui si celebrano le tappe fisiologiche della vita femminile, in un contesto di condivisione e sorellanza (Palmisano – Pannofino 2021: 104-108). Riguardo alla correlazione tra Wicca e *Goddess spirituality*, è da rilevare anche la presenza, in Sicilia, dell'organizzazione *Domina Lunae*, fondata da Cristina Pandolfo, che segue la Tradizione Dianica "ri-svegliata" in California nel 1970. La Divinità principale del culto dianico è la Dea o Grande Madre dai diecimila nomi, concepita come trina nei suoi aspetti di Vergine, Madre e Crona. La Tradizione Dianica è riservata alle donne, nate biologicamente femmine, ed è incentrata su un percorso di riscoperta della propria autentica e selvaggia natura e di guarigione dagli effetti schiavizzanti del patriarcato, nonché sulle pratiche magiche correlate ai diversi presunti aspetti della Grande Madre. A differenza di altre correnti della Wicca, la Tradizione Dianica non contempla una polarità tra Dio e Dea, poiché la Grande Madre conterebbe in sé, riunendoli, entrambi i principi (Pandolfo 2015).

La correlazione tra il femminile e il mondo della magia si ripresenta in modo evidente nella rinnovata attenzione verso il fenomeno del tarantismo, in particolare nel Salento, dove, da espressione di

precarità esistenziale, è oggi divenuto, spettacolarizzato e depurato dagli aspetti di sofferenza, risorsa identitaria di promozione e valorizzazione del territorio, come emerge dai volumi di Vincenzo Santoro presentati nell'arco del Festival (Santoro 2021a e 2021b). Nell'opera del 1961, *La terra del rimorso*, considerata un classico dell'antropologia e dell'etnologia, Ernesto De Martino spiega che il maggior coinvolgimento delle donne era riconducibile alle restrizioni e preclusioni a cui erano sottoposte in ambito sentimentale e sessuale. Alla musica, alla danza e ai colori vengono attribuiti un'efficacia terapeutica ed esorcistica che consente di fronteggiare il morso del ragno, sintomo di una crisi che riguarda, in prevalenza, la componente femminile della società (De Martino 2023).

Il connubio tra femminile e arti magiche rappresenta un'associazione simbolica che, ancora oggi, nell'opinione comune e nell'immaginario collettivo, affiora in modo quasi spontaneo. Ciò che renderebbe la donna particolarmente incline alla magia risiederebbe nella sua peculiarità corporea: secondo Marcel Mauss «i mestruai, le azioni misteriose del sesso e della gestazione non sono che i segni delle qualità loro attribuite» ed è proprio durante questi periodi della vita che le capacità magiche femminili sono potenziate (Mauss 1991: 23, 122). Nel 1959, in *Sud e magia*, De Martino annota come l'uomo, per la sua maggiore libertà sociale, può affidare la riuscita dei suoi disegni a mezzi più realistici e alle forme normali del corteggiamento; la donna, invece, per la sua condizione di elemento tradizionalmente passivo e per il rigore delle usanze, si affida più facilmente ai filtri amorosi e agli incantesimi, soprattutto per custodire le nozze e la consumazione del matrimonio, per proteggere la gravidanza e i neonati, esposti non solo a fame, malattie e miseria, ma anche a invidie e rivalità (De Martino 1983: 17-20). Su tutto aleggia il potere della “fascinazione”, una forza occulta e soggiogante che può assumere, tra le varie forme, quella del malocchio, in caso provenga da uno sguardo ostile, fino ad arrivare alla temibile “fattura a morte” che presuppone un rito intenzionale e strutturato.

Nell'ambito della storia europea, si sono sempre delineate notevoli differenze tra l'uomo e la donna nel modo di praticare la magia e nelle finalità per cui veniva messa in atto. Qualsiasi rito compiuto dal mago rinascimentale, ad esempio, presuppone un sapere onnicomprensivo, codificato astrologicamente, strutturato secondo complesse catene di richiami simbolici e presenta stretti legami sia con le tecniche che con la scienza. La magia, infatti, nel suo essere “arte del fare”, opera in modo analogo alla medicina, alla meccanica, alla chimica. La “magia maschile”, nell'intento di conoscere la natura per dominarla, mette assieme un pionieristico repertorio di tipo astronomico, fisico e naturalistico. In questa prospettiva, «la magia ha nutrito la scienza e i maghi hanno fornito gli uomini di scienza» (Mauss 1991: 23, 122). Nel Rinascimento, infatti, chi si dedica alla magia è ritenuto il saggio per eccellenza, poiché essa racchiude in sé e porta a compimento tutte le discipline.

Se, per il mago, il sapere è potere, non si può affermare altrettanto per ciò che riguarda la donna. Benché la conoscenza di erbe, filtri e incantesimi da parte delle streghe sia indubitabile, tuttavia essa non sembra acquisita attraverso la via dello studio utilizzata dagli uomini. La donna che si dedica alle arti magiche non ha bisogno di studiare la natura per impadronirsi dei suoi segreti: possiede già questo sapere, quasi corporalmente, attraverso un legame con la Terra che presenta un carattere fortemente ancestrale. La strega è la donna che, quindi, non conosce razionalmente, ma “sa” intimamente i cicli cosmici e, nell'azione magica, sfrutta tali ritmi in modo istintivo e immediato. Gli stessi maghi e filosofi del Rinascimento, d'altra parte, dichiarano la loro estraneità al mondo magico delle donne e ne prendono le distanze in modo netto: Cornelio Agrippa afferma, nel 1510, che «sono note le depravazioni della stregoneria, in cui la debolezza e la follia femminile sogliono tradurre in atto vergognosi eccessi» (Agrippa 1972: 4-6); analogamente, Giordano Bruno precisa, nel 1589, che la magia è scienza di persone intellettuali che nulla hanno a che vedere con il sabba, i diavoli e quella che, in generale, egli definisce come la “magia dei disperati” (Bruno 2000: 35-39).

La “magia femminile”, dunque, non appare colta e riguarda soprattutto chi, nella società europea, ha un ruolo marginale. Relegata dietro le quinte della storia, la donna utilizza i saperi nascosti della magia per esercitare un potere di scelta e decisione sulla propria sopravvivenza, sulla propria prole e sulla propria vita affettiva e sessuale. Tale sapere non si basa sulla tradizione codificata nei libri, ma su quella trasmessa oralmente, da una generazione femminile all'altra, al di fuori di istituzioni e

riconoscimenti ufficiali. Un esempio significativo è quello di Gostanza, guaritrice e levatrice della Toscana rinascimentale, sottoposta a un processo per stregoneria dall'Inquisizione e, alla fine, lasciata libera. Rimasta vedova e in difficoltà economiche, Gostanza si trova in una situazione contraddittoria: donna sola ed emarginata, ma, nonostante questo, dotata anche di una certa influenza e di un ambiguo prestigio che le derivano dalle sue, vere o presunte, capacità taumaturgiche. Una figura alla quale molti sono spinti a rivolgersi nei momenti di maggiore necessità, come i parti o le malattie, ma che, proprio per questo suo ruolo, suscita timore e diffidenza nella comunità in cui vive (Cardini 1989). D'altra parte, chi ha la prerogativa di dare la vita, e in questo caso, anche di guarire, può sempre procurare il suo contrario, ossia la morte.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] La manifestazione è stata promossa dal Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni" con il patrocinio dei comuni di Ariccia e Velletri. Hanno collaborato all'organizzazione dell'iniziativa l'Associazione Italiana di Cultura Classica – Delegazione "Antico e Moderno" e l'ISMEO – Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente. I seguenti enti culturali hanno conferito il loro patrocinio: Associazione Italiana di Sociologia – Sezione di Sociologia della Religione; Fondazione "Ignazio Buttitta"; ICSOR – International Center for the Sociology of Religion; Scuola di Specializzazione in Beni Demotnoantropologici dell'Università degli Studi di Perugia; SIAC – Società Italiana di Antropologia Culturale; SISR – Società Italiana di Storia delle Religioni. La direzione scientifica del Festival era a cura di Igor Baglioni, direttore del Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni".

Il primo testo è a firma di Michela Buonvino, il secondo è di Beatrice Ugolini.

Riferimenti bibliografici

- Agrippa 1972: C. Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, vol. I, Mediterranee, Roma 1972.
- Baglioni 2022: I. Baglioni, *Divinità della natura? Luoghi comuni e realtà storica*, in L. Zola – S. Beggiora – M. Amateis – C. Agus (a cura di), *Natura animata. Cerimonie, feste, tradizioni attraverso tempi e culture. Studi in memoria di Enrico Comba*, FrancoAngeli, Milano 2022: 83-118.
- Bruno 2000: G. Bruno, *La magia e le ligature*, Mimesis, Milano 2000.
- Buttitta 2022: I. Buttitta, *Una è la forma, molti sono i nomi. Scenari del sacro femminile tra la Sicilia e Creta*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2022.
- Cardini: F. Cardini (a cura di), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Laterza, Bari-Roma 1989.
- Clemente 2022: P. Clemente, *Prefazione. Esplorare nei pressi di casa nostra*, in A. Iuso, *Costruire il patrimonio culturale. Prospettive antropologiche*, Carocci, Roma 2022: 11-23.
- De Certeau 2000: M. De Certeau, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano 2000.
- De Martino 1983: E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1983.
- De Martino 2023: E. De Martino, *La terra del rimorso*, Einaudi, Torino 2023.
- Dei 2018: F. Dei, *Usi del passato e democratizzazione della memoria: il caso delle rievocazioni storiche*, in A. Iuso (a cura di), *Il senso della storia*, CISU, Roma 2018: 15-36.
- Eliade 2008: M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Eller 2001: C. Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Beacon Press, Boston 2001.
- Geertz 1995: C. Geertz, *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, il Mulino, Bologna 1995.
- Gimbutas 1989: M. Gimbutas, *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, Harper & Row, London 1989.
- Gupta – Ferguson 1997: A. Gupta – J. Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham-London 1997.
- Iuso 2022: A. Iuso, *Costruire il patrimonio culturale. Prospettive antropologiche*, Carocci, Roma 2022.
- Mauss 1991: M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991.
- Noble 2005: V. Noble, *Il risveglio della dea*, TEA, Milano 2005.
- Palmisano – Pannofino 2021: S. Palmisano – N. Pannofino, *Religione sotto spirito*, Mondadori, Milano 2021.
- Pandolfo 2015: C. Pandolfo, *Speculum Dianae*, ANU Press, Canberra 2015.
- Pisi 2010: P. Pisi, *Il mito della grande dea*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*, Alpes Italia, Roma 2010: 237-251.

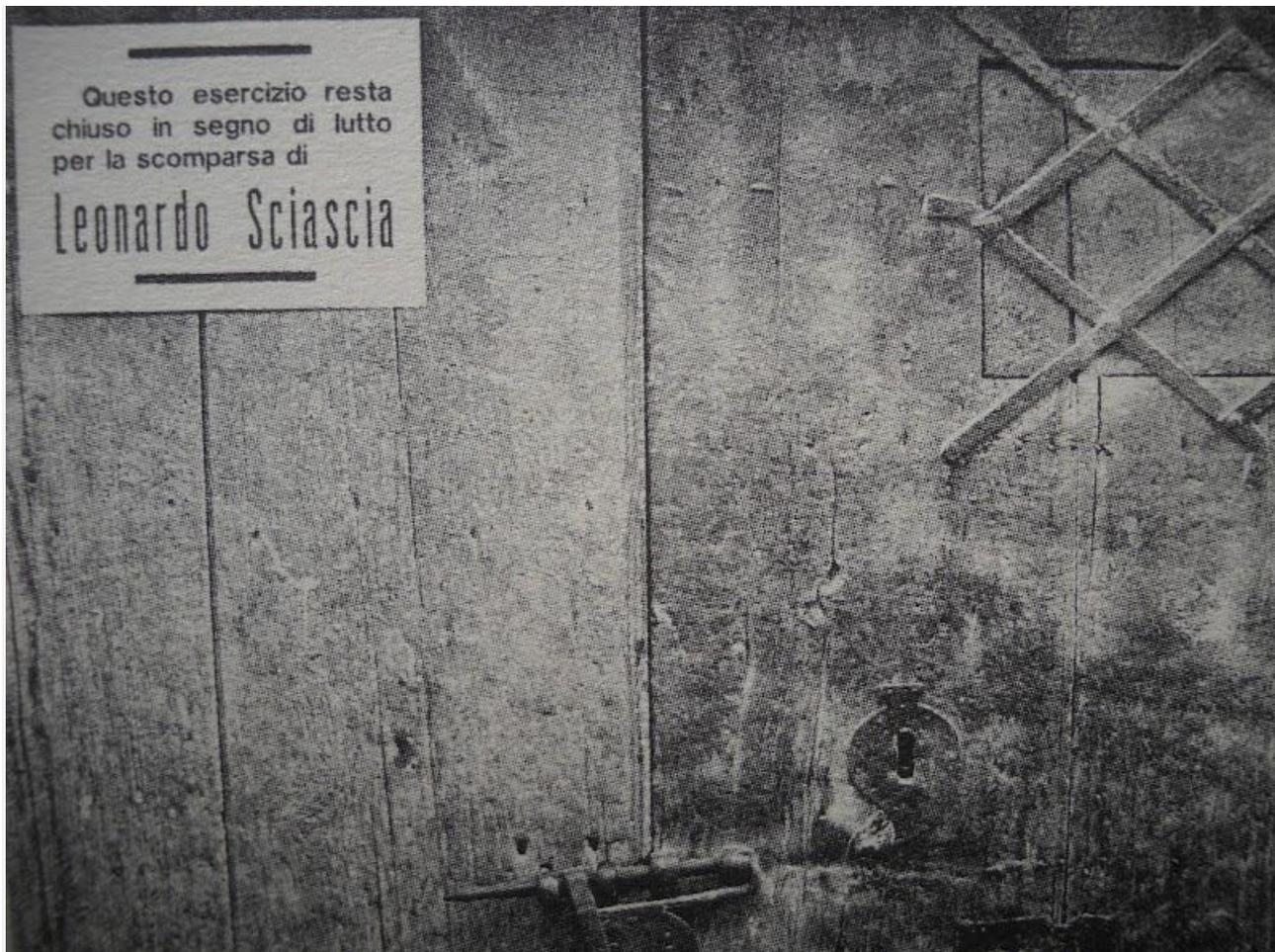
Santoro 2021a: V. Santoro, *Il tarantismo mediterraneo. Una cartografia culturale*, IternarArti edizioni, Alessano 2021.

Santoro 2021b: V. Santoro (a cura di), *Percorsi del tarantismo mediterraneo*, IternarArti edizioni, Alessano 2021.

Michela Buonvino, dottoressa di ricerca in M-DEA/01 (Sapienza Università di Roma), è attualmente cultrice della materia. Dal 2018 porta avanti una ricerca sul campo a Sefrou e a Fès (Marocco). La sua tesi di dottorato concerne le relazioni tra performance culturali, politiche dell'identità e processi di formazione di una sfera pubblica islamica nel Marocco contemporaneo. Si occupa, inoltre, di processi di patrimonializzazione, eventi festivi, pratiche religiose e migrazioni. Dal 2017 svolge una ricerca sul campo presso la comunità peruviana di Roma, indagando i nessi tra esperienze di fede e traiettorie della migrazione.

Beatrice Ugolini, dottoressa di ricerca in "Teorie del diritto e della politica", è docente a contratto presso l'università "N. Cusano". Laureata in Filosofia e specializzata in Criminologia, è stata docente a contratto in "Metodologia della ricerca filosofica" presso l'Università di Bologna, con seminari riguardanti la storia della magia. Si occupa di riti e simboli, in particolare di tipo esoterico, e di culti distruttivi. È socia della Società Italiana di Criminologia, della AIS-sezione Sociologia della religione e dell'International Center for the Sociology of Religion.

“A bon’è ca si mori”. Esorcizzare la morte in Sicilia: tra etnotesti e letture sciasciane



Racalmuto (ph. Melo Minnella)

di *Angelo Campanella*

I colori della morte

La ritualità della morte in Sicilia non è dipinta soltanto di nero, ma presenta una varietà festosa di colori. Il due novembre, per la commemorazione dei defunti, le vetrine delle pasticcerie sfolgorano della vivacità della frutta martorana e dei pupi di zucchero: la pupa per le bambine e il cavaliere per i bambini. È una festa allegra, nella quale i morti entrano in contatto con i vivi, portando doni.

Ⓣ *Quann'èramu nichì iu e li ma frati aspittàvamu li muorti ca nni purtàvanu li pupi di zùccaru.* [Da piccoli, io e i miei fratelli aspettavamo i morti, che ci portavano i *pupi* di zucchero] (E. A.).

Non mancavano, naturalmente, i toni cupi delle vedove nerovestite, le *cattive*, delle *dolenti* (VS/I: 951) e degli specchi velati, il bottone nero da apporre come spilla sul bavero della giacca e, in tempi ancor più remoti, il fiocco nero da legare alla manica e da esporre dietro la porta, con la scritta «per mio marito, figlio, padre, ecc.».

Ⓣ *Na vota nni li funerali èranu chiḍḍi di la famiglia stessu ca ittàvanu vuci e chiangìvanu dieṭru la carrozza. “Fratuzzu miu, fratuzzu miu, maritu...” e dicìvanu lu nomu e si pilàvanu tutti. E poi c’èranu anche li orfanelli di lu Culleggiu, chiḍḍi chi c’èranu a lu Càrminu, ca cci ìvanu appriessu pi lu funerali per accumpagnari.* [Una volta per i funerali erano i membri della famiglia stessa che gridavano e piangevano dietro la carrozza. “Fratellino mio, fratellino mio, marito...” e dicevano il nome e si strappavano i capelli. E poi c’erano anche gli orfanelli del Collegio, quelli che erano al Carmelo, che seguivano il corteo funebre] (E. A.).

Nel romanzo *A ciascuno il suo*, Leonardo Sciascia descrive alcuni segni del lutto: «gli specchi erano velati di nero, ma più diceva del lutto il ritratto di Roscio, ingrandito a proporzioni naturali da un fotografo del capoluogo, così lugubrementemente ritoccato e alluttato nel vestito e nella cravatta» (Sciascia 2012: 539). Roberto Sottile, che nel suo *Sciasciario dialettale* dedica una voce alla parola *alluttatu*, precisa che «la consuetudine di velare gli specchi di nero è tutt’ora in uso, mentre si è protratta, grosso modo, fino agli anni Ottanta l’usanza di mettere sulla porta di casa un’insegna di lutto (in dialetto *nzinga*) consistente in un rettangolo di stoffa nera inchiodata o incollata sull’uscio. Una piccola *nzinga*, ma sempre abbastanza visibile, veniva altrimenti cucita sulla camicia o sulla giacca degli uomini, consuetudine, questa, poi sostituita con il bottone nero» (Sottile 2021: 44-45).

Si propone qui un piccolo *corpus* di proverbi e modi di dire sul tema della morte raccolti presso i comuni di Racalmuto e Caltanissetta nel 2023. Il rilevamento è avvenuto per mezzo di intervista ai parlanti con registrazione audio e successiva trascrizione degli etnotesti. Abbiamo inserito le sole iniziali di nome e cognome degli informatori: E. A., donna di 66 anni, nata e vissuta sempre a Racalmuto, dove risiede tutt’ora; M. S., donna di 65 anni, nata a Caltanissetta, la quale, dopo alcuni anni di lavoro a Bruxelles, è tornata nel villaggio Santa Barbara, dove vive. Nel caso di etnotesti un po’ più articolati del semplice motto, si è utilizzato il simbolo Ⓣ. Per la trascrizione delle interviste, si è tenuto conto del metodo in uso oggi per l’ALS (*Atlante linguistico della Sicilia*) del Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Matranga 2007). I dati raccolti sono stati confrontati con quelli sui detti racalmutesi già pubblicati, con particolare riguardo per i libri di Leonardo Sciascia, il quale, oltre a inserire qua e là nelle sue opere narrative detti e modi di dire siciliani, ha anche dedicato alla paremiologia racalmutese la raccolta *Kermesse* (1982), poi ripubblicata in forma ampliata col titolo di *Occhio di Capra* (1984). Le occorrenze presenti in questi due testi paraletterari vengono indicate con la sigla L.S. Alla paremiologia racalmutese sono state dedicate successivamente due raccolte: *Proverbi e modi proverbiali di Racalmuto*, a firma di Sergio Borsellino (2000), e *Frammenti. Raccolta di strambotti, motti e modi di dire racalmutesi*, di Francesco Marchese (2020). La prima è indicata come S.B. e la seconda come F.M.

La raccolta di Sciascia è organizzata come un lemmario, in ordine alfabetico. Prevalgono le interpretazioni dello scrittore sulla registrazione dei proverbi in sé. Le altre due raccolte, invece, hanno una struttura tematica e non contengono quasi mai spiegazioni e interpretazioni, se non una semplice traduzione, per cui hanno un intento prevalentemente conservativo. Dal confronto tra queste tre fonti documentarie e i dati raccolti sul campo emerge uno scarto quantitativo, poiché l’indagine diretta tra i parlanti ha consentito di registrare ulteriori proverbi che rientrano nella sfera concettuale della morte e dei suoi riti, non presenti nelle opere a stampa.

L’esame del materiale raccolto permette di cogliere le caratteristiche e le contraddizioni della mentalità siciliana attraverso usi e modi di dire della piccola area centrale tra Racalmuto e Caltanissetta, dove Leonardo Sciascia visse per tanti anni, prima di trasferirsi a Palermo. Racalmuto, il suo paese di nascita, costituì anche il suo *buen retiro* per tutta la vita: presso la casetta in contrada Noce passava le estati tra incontri con amici intellettuali e stesura dei libri che sarebbero stati pubblicati in autunno (Cfr. Agnello 2020; Picone e Restivo 2021).

A li muorti muorti unn’è: l’aldilà siciliano

Come accade sempre con i proverbi, a prima vista si è indotti a ritenere che essi contengano tutto e il suo contrario. Scrive Sciascia: «Si dice “a bon’è ca si mori” [meno male che si muore] a commento

conclusivo delle proprie o altrui sventure» (L.S. 2014: 1138). La morte è in questo caso una liberazione dalle complicate e spiacevoli situazioni della vita, ma d'altra parte si dice «Amara cu mori» [Guai a chi muore] (M. S.), per sottolineare che di fatto il defunto ha perso delle occasioni, che solo restando in vita avrebbe potuto cogliere e che, ormai, divengono preda degli eredi, intenti a spartirsi i suoi beni: «A la morti si spinna u picciuni» [Dopo la morte, il piccione viene spennato] (M. S.), anche se talvolta l'uomo è una risorsa da vivo per i suoi familiari e cessa di esserlo dopo la morte: «Di lu vivu ci nn'è sempri, di lu muortu nun ci nn'è nenti» [Da un vivo si ricava sempre, dal morto non si ricava nulla] (S.B.). Per chi muore, non resta che una tomba: «Quannu murimmu, tutti un pirtusu amm'aviri» [Al momento della morte, tutti avremo solo un buco, la tomba] (M. S.), per cui è vano accumulare. La morte diviene l'evento a partire dal quale l'uomo elabora un pensiero profondo, che lo conduce gradatamente alla saggezza: «Avi la sapienza cu la morti sempri pensa» [Possiede la sapienza chi medita sulla morte] (M. S.).

Leonardo Sciascia riporta l'espressione racalmutese «A li muorti muorti unn'è» [Tra i morti dov'è] (L.S. 2014: 1139), che si usa quando in una conversazione viene rievocato il nome di un defunto del quale, di fatto, non si è certi che sia stato ammesso alla beatitudine del paradiso. Interessante anche la nota linguistica di Sciascia: «La ripetizione della parola – “a li muorti muorti” – serve a dare il senso della vastità, del numero; e anche dello stato d'animo di chi in mezzo vi si trova: di smarrimento, di sgomento» (L.S. 2014: *ivi*). La condizione del defunto dopo la morte si identifica, dunque, con un angoscioso vagare senza direzione né meta. La replicazione, morfologicamente con valore di movimento per luogo (ess: *casa casa, riva riva, campagni campagni, timpuna timpuna*, ecc.), di solito si riscontra con lessemi indicanti spazialità. Invece, nella formula idiomatica consegnataci nel repertorio sciasciano e ancora in uso sembra indicare una assolutezza della condizione di defunti. Sotteso a tale espressione è il sentimento di una morale adogmatica, per cui chi la pronuncia di fatto non si pone da una prospettiva di giudizio, al punto che nel dialetto racalmutese il defunto guadagna comunque l'appellativo di *bonarma*, buon'anima (VS/I: 430). Sciascia aggiunge un ulteriore presupposto di tali usi linguistici: situare i morti in un aldilà. Dei tre mondi proposti dalla religiosità popolare, è il purgatorio ad avere la prevalenza:

Ⓣ *Ristammu comu l'armuzzi di priatoriu, si dici quannu unu resta a mani vacanti.* [Siamo rimasti come le anime del purgatorio, si dice quando si resta a mani vuote] (E. A.).

La condizione delle anime purganti diviene simbolo di una condizione esistenziale: quella di coloro che stanno in attesa di una grazia che può provenire solo dall'esterno e sulla quale essi sono impotenti. Le anime del purgatorio, nella cultura popolare racalmutese, si mettono in contatto con i vivi e chiedono di essere ricordati oppure ringraziano chi se ne ricorda e prega per loro donando in cambio i numeri al lotto. Con la consueta ironia, Sciascia scrive: «Ma si incorre di solito nell'errore di non giocare per tutte le ruote e di non giocare assiduamente, una settimana dopo l'altra: sicché si scopre o che i numeri erano buoni per la ruota di Bari e non per quella di Palermo o che per quella di Palermo valevano a distanza di un mese o di un anno» (L.S. 2014:m1140). Nella cultura racalmutese ci sono anche gli spiriti burloni, *li signuredḍi*, le piccole signore, spiriti dediti a scherzare coi vivi facendo volare una stoviglia, spostando un lenzuolo. La regola è non averne paura e accattivarsele. «Ben diversamente agisce, verso coloro che abitano la casa in cui è morto, il fantasma di un ammazzato: implacato, non si decide a lasciarli in pace [...] se non dopo scongiuri, benedizioni e messe in suffragio» (L.S. 2014: 1215-1216).

Li cattivi cercanu carni: la tragedia di chi resta

Di fronte alla morte non si è mai colti impreparati: «Lu stessu murtu mpara a chiàngiri» [il morto stesso insegna a piangere] (M. S.) è un detto particolarmente profondo, perché la morte è il simbolo di ogni situazione inattesa. Per le questioni ultime della vita, l'uomo non ha bisogno di prepararsi razionalmente. Sarà la situazione stessa a spingerlo adeguatamente all'azione: «Ncapu lu muortu si

canta la sequia» [Le esequie si cantano dinnanzi al defunto] (E. A.), come dire che non è necessario essersi preparati prima.

Nella Sicilia di un tempo, almeno fino agli anni Cinquanta del Novecento, che col suo boom economico smosse la stagnante economia familiare in direzione di un benessere diffuso, la morte di un uomo rappresentava una tragedia familiare: moglie e figlie sprofondavano immediatamente in un abisso di povertà, percepito come una prigione. La vedova era chiamata *cattiva*, dal latino *captiva*, prigioniera (Cfr. VS/I: 633). Scrive Sciascia: «Prigioniera di sé e dell'“occhio del mondo” (gli altri, coloro che spietatamente osservano e giudicano) erano ancora negli anni della mia infanzia le vedove: nerovestite; chiuse in casa (e soltanto per altri lutti di parenti o di amici ne uscivano); le finestre mai spalancate nei primi tre anni, ma aperte a spiraglio [...]. A meno che non si risposassero: fatto che riscuoteva sempre una più o meno aperta riprovazione» (L.S. 2014: 1157).

Ⓣ *Certu ca ma zia quannu ristà vedova e aviva li figli nichi, comu fici? S'appi a sbrazzari. Faciva la sarta, ma tannu li fimmini un travagliàvanu, un niscivanu. Mancu un caffè a lu bar si putivanu pigliari, sannò ci dicivanu ca era na fimmina tinta. Vidi ca la disperazioni viniva. Lu maritu ci murì cu l'incidenti, a du iorna un ci fu cchiù.* [Per esempio, come ha fatto mia zia quando è rimasta vedova ed aveva le figlie piccole? Ha dovuto darsi da fare. Faceva la sarta, ma allora le donne non lavoravano, non uscivano. Non potevano nemmeno prendere un caffè al bar, altrimenti l'avrebbero additata come una poco di buono. Vedi che c'era da disperarsi. Il marito morì in un incidente, nell'arco di due giorni] (E. A.).

La vedova viveva, dunque, in una condizione molto precaria, perché l'unica fonte di reddito della famiglia era rappresentata dal marito. La situazione descritta nell'etnotesto, con la vedova che si crea un lavoro da sarta per sopperire alle esigenze delle figlie e di se stessa, è già un caso raro. In genere, la vedova era costretta a ripiegare su un secondo matrimonio, accontentandosi dell'uomo che le veniva proposto: talvolta un parente scapolo o un altro vedovo.

Ⓣ *Ti ricuordi la za Rusalia? A lu maritu ci niscì lu sensu e poi murì picciuottu. Avìvanu quattru figli fimmini. Tri si nni ieru all'èsteru e una si fici mònaca.* [Ti ricordi la zia Rosalia? Il marito uscì di senno e poi morì giovane. Avevano quattro figlie. Tre emigrarono all'estero e una divenne suora] (E. A.).

La condizione della vedovanza, autentica prigione sociale, diveniva un assetto esistenziale, al punto che c'era il detto «Li cattivi cèrcanu carni e li vuccera si tròvanu ammazzati» [Le vedove cercano carne e si scopre che i macellai sono morti ammazzati] (E. A.), a indicare una condizione immutabile e fatale. La carne era bene di lusso nelle famiglie contadine, per cui già le normali famiglie andavano dal macellaio molto di rado, nelle feste comandate. Una vedova, verosimilmente, non ci andava quasi mai e se, per una concorrenza di casualità avesse trovato un giorno le risorse economiche per acquistare della carne, i macellai sarebbero stati tutti morti.

Un'interessante elaborazione letteraria in chiave ironica della vedovanza in Sicilia è presente nel romanzo *A ciascuno il suo* di Leonardo Sciascia, nel quale sono in scena due vedove: Teresa Spanò, bella e pettegola, e Luisa Roscio, bruttina coprotagonista che Rossana Cavaliere ha di recente paragonato alla manzoniana monaca di Monza: «Luisa Roscio è in realtà una vedova nera, che, dopo aver cinicamente mandato a morte suo marito, in nome del buon nome della famiglia di origine e della sua peccaminosa *liaison* con il cugino Rosello, si prepara a intrappolare Laurana nella sua mortale ragnatela di menzogne e di blandizie» (Cavaliere 2020: 82). Nel romanzo, la vedova Roscio ostenta tutti i segni del lutto stretto tipici della Sicilia contadina, al punto da apparire caricaturale. E tali certamente dovevano apparire questi segni agli occhi di Sciascia, nella sua Racalmuto.

La morte e i comportamenti sociali

Se è vero che la morte giunge di solito come un evento inatteso e semmai scongiurato, per cui si dice «Morti e patruni, nun aspittari quannu veni»^[1] [Morte e padrone, non aspettare quando arriva] (E. A.), con la variante «Morti e maritu un spiari quannu veni» [Morte e marito, non aspettare che arrivi]

(M. S.), è anche vero che talvolta il peso della vita è difficile da trascinare e allora «Cchiù facili è a mòriri ca a campari» [Morire è più facile di vivere] (M. S.), ma anche la vita di coppia può essere pesante: «Migliu mòriri ca stari cu tia» [Meglio morire che stare con te] (M. S.), e, dopo una lite, «Mancu si ti vidu mortu a fazzu a paci» [Non faccio la pace nemmeno se ti vedo morto] (M. S.), fino alla morte che giunge liberatoria, «Morti a tia e saluti a mia» [Morte a te e salute a me] (M. S.), o che viene augurata al fine di liberarsi di qualcuno: «A mòriri tu cu tutti i santi» [Devi morire tu con tutti i santi] (M. S.). Tali auguri, però, sono gravidi di pericolo, in una società attenta alle superstizioni: «Cu desidera a morti di l'antru, chiđda su' e darri a porta» [Chi desidera la morte altrui, ha la propria dietro la porta] (M. S.), «Murì unu: ora nantri tri n'ann'a mòriri» [È morto uno: ora devono morire altri tre] (M. S.), «Morti e malasorti unni vai ti la porti»^[2] [Morte e malasorte te le porti ovunque vai] (M. S.).

La morte è attesa anche per una compensazione cosmica, per una sorta di legge naturale che accomuna tutti gli uomini: «Murto un papa si nni fa n antru» [Morto un papa se ne fa un altro] (M. S.), proverbio presente anche in lingua e diffuso in varie regioni; «La morti tutti attrova e lu munnu si rinnova»^[3] [La morte trova tutti e il mondo si rinnova] (M. S.). «E lu cuccu ci dissi a li cuccuotti a lu chiarchiaru nni vidiemmu tutti. [...] Per dire dell'appuntamento che tutti abbiamo con la morte. [...] Al *chiarchiaru*, dunque, è come dire agli inferi, a un luogo di morte in cui tutti ci incontreremo» (L.S. 2014: 1172). Letteralmente il *chiarchiaru* è una pietraia, ma diviene metafora di un luogo di morte probabilmente perché per la sua configurazione geomorfica era un luogo spesso eletto per far scomparire i cadaveri. Su questo uso, si sofferma anche Andrea Camilleri: «venne ammazzato e il suo corpo fatto scomparire in qualichi chiarchiaro» (Camilleri 2007: 80); «Montalbano sapiva che i chiarchiaru erano cimiteri d'ossa senza nomi» (Camilleri 2009: 60). Inoltre, «A morti un talia a nuđdu nna facci» [La morte non guarda in faccia a nessuno] (M. S.), «Sulu a morti un c'è rimediù» [Solo alla morte non c'è rimedio] (M. S.), «Si sapi unni si nasci ma nun si sapi unni si mori» [Si sa dove si nasce ma non si sa dove si muore] (M. S.), «La morti l'a d'incuoddu e nun ti 'nnadduni, l'ha scritta nni la chianta di li mani» [Hai la morte addosso e non te ne accorgi, ce l'hai scritta sulla pianta delle mani] (F.M. 2020: 50).

Il carattere imprevedibile della morte è sottolineato da alcuni detti: «A morti piglia u giovani e lassa a vecchia» [La morte prende il giovane e lascia la vecchia] (M. S.). Ci sono anche consigli sul ben vivere: «C'è pinzari mentri ca sunnu vivi, no quannu murimmu» [Bisogna pensare a loro finché sono in vita, non quando moriremo] (M. S.), «Cu si ferma mori» [Chi si ferma, muore] (M. S.), «Cu disperatu campa, disperatu mori / cu di speranza campa, disperatu mori» [Chi vive disperato, muore disperato / chi vive di speranza, muore disperato] (M. S.), «Cu campa paga, cu mori è curnutu» [Chi vive paga, chi muore è cornuto] (M. S.), nel senso che i debiti vanno saldati se si è in vita, dopo la morte non più, ma si va incontro agli insulti dei creditori. In tema di debiti e crediti, c'è anche «L'omu ca è 'ngalera è miezzu muortu, l'omu ca nun avi dinari è muortu tuttu» [L'uomo che è in galera è mezzo morto, l'uomo che non ha denaro è morto del tutto] (F.M. 2020: 51).

E c'è spazio anche per ironizzare sulla morte: «Cu nasci tunnu un pò muriri quatratu» [Chi nasce rotondo non può morire quadrato] (S. B.), «L'erba tinta un mori mai» [L'erba cattiva non muore mai] (M. S.), «Ti murì l'aciđdu?» [Ti è morto l'uccello?] (M. S.), «Cchiù gilusu unu è, chiu curnutu mori» [Più uno è geloso, più cornuto muore] (S.B.), variante di «L'omu gilusu mori curnutu» [L'uomo geloso, muore cornuto] (E.A.), «Viegnu di lu muortu, e mi dici ch'è vivu» [Vengo dal vederlo morto, e tu mi dici che è vivo] (L.S. 2014: 1228) per apostrofare chi nega l'evidenza. Per tirare un sospiro di sollievo, per un pericolo scampato si dice: «Vitti a morti ccu l'ucchi» [Ha visto la morte con gli occhi] (M. S.) o per essersi sbarazzati di un clan, sia in senso letterale sia in senso figurato: «Murì u figliuzzu cu tutti i cumpari» [è morto il figlioccio con tutti i suoi compari] (M. S.).

Concludiamo con un indovinello sul tema: «Cu lu fa lu vinni, cu l'accatta 'un l'usa, cu l'usa 'un lu vidi» [Chi lo fa lo vende, chi lo compra non lo usa, chi lo usa non lo vede] (L.S. 2014: 1236). La soluzione è il *tabutu*, la cassa da morto (VS/V: 496).

Note

[1] Presente anche in Pitrè 1969b: 105.

[2] Una variante è riportata in Pitrè: «Morti e sorti unni vai ti la porti» (Pitrè 1969°: 114).

[3] Registrato in Pitrè 1969°: 113.

Riferimenti bibliografici

Agnello G., *La terrazza della Noce. Ricordi di vita con Leonardo Sciascia*, Navarra, Palermo 2020.

Borsellino S., *Proverbi e modi proverbiali di Racalmuto*, Editoriale Malgrado Tutto, Racalmuto 2000.

Camilleri A., *La danza del gabbiano*, Sellerio, Palermo 2009.

Camilleri A., *Le pecore e il pastore*, Sellerio, Palermo 2007.

Cavaliere R., *Figure femminili nella narrativa poliziesca di Sciascia*, in Castiglione M. e Riccio E., *Leonardo Sciascia (1921-1989) Letteratura, critica, militanza civile*, CSFLS, Palermo 2020: 81-94.

De Giovanni C. (a cura di), *Fraseologia e paremiologia. Passato, presente e futuro*, Franco Angeli, Milano 2017.

Marchese F., *Frammenti: raccolta di strambotti, motti e modi di dire racalmutesi*, Circolo Unione, Racalmuto 2020.

Marchese F., *Spigolature. Raccolta di parole in dialetto racalmutese*, Malgrado tutto, Racalmuto 2023.

Matranga V., *Trascrivere. La rappresentazione del parlato nell'esperienza dell'Atlante Linguistico della Sicilia*. «Piccola biblioteca dell'ALS» 5, CSFLS – Dipartimento di Scienze umanistiche, Palermo 2007.

Piccillo G., *Di alcune isoglosse caratteristiche dei dialetti della Sicilia centrale*, in «Bollettino [del] Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 9, 1969: 359-375.

Piccillo G., *Di alcune isoglosse più caratteristiche dei dialetti della Sicilia centrale* (continuazione), in *Bollettino [del] Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, 12, 1973: 287-296.

Piccitto G., *La classificazione delle parlate siciliane e la metafonese in Sicilia*, in «Archivio storico per la Sicilia orientale», 4° serie, IV, 1951: 5-34.

Picone S. e Restivo G., *Dalle parti di Leonardo Sciascia. I luoghi, le parole, la memoria*, Zolfo, Milano 2021.

Pitrè G., *Proverbi motti e scongiuri del popolo siciliano*, Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane vol. XXIII, Forni, Bologna 1969a.

Pitrè G., *Proverbi siciliani raccolti e confrontati con quelli degli altri dialetti d'Italia*, Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane vol. X, Forni, Bologna 1969b.

Ruffino G. (a cura di), *Lingue e culture in Sicilia*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2013.

Sciascia L., *Kermesse*, Sellerio, Palermo 1982.

Sciascia L., *Occhio di capra*, Einaudi, Torino 1984.

Sciascia L., *Opere, vol. I, Narrativa, teatro, poesia*, P. Squillacioti (a cura di), Adelphi, Milano 2012.

Sciascia L., *Opere, vol. II, tomo I, Inquisizioni. Memorie. Saggi*, P. Squillacioti (a cura di), Adelphi, Milano 2014.

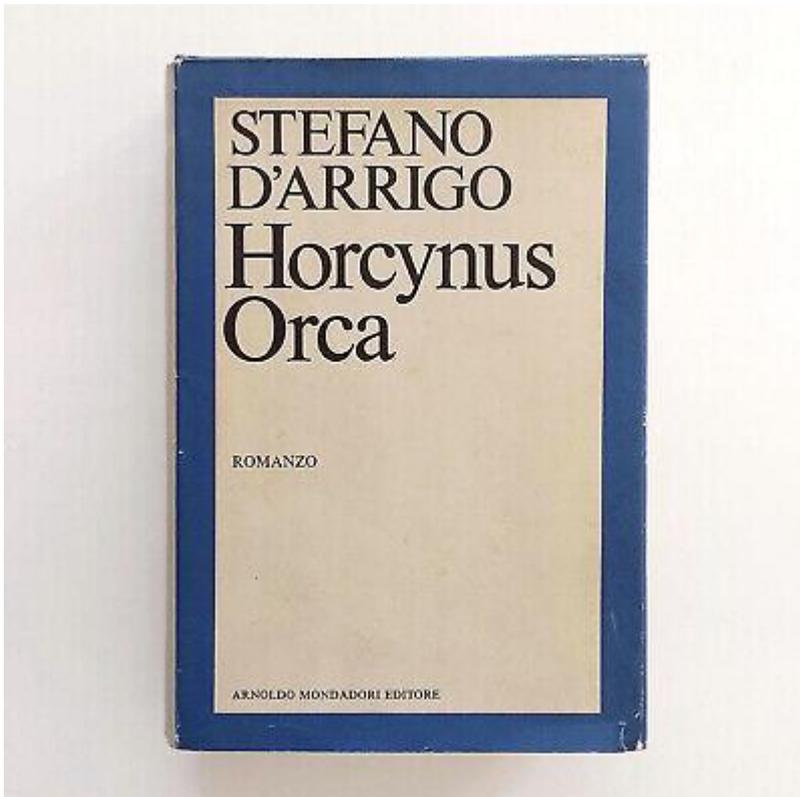
Sottile R., *Sciasciario dialettale. 67 parole dalle Parrocchie*, Cesati, Firenze 2021.

V. Matranga, *Come si fa un'indagine dialettale sul campo*, in: M. Cortelazzo [et al.] (a cura di), *I dialetti italiani. Storia struttura uso*, Utet, Torino 2002.

VS = *Vocabolario siciliano*, a cura di G. Piccitto (vol. I), diretto da G. Tropea (voll. II-IV), a cura di S. C. Trovato (vol. V), Catania-Palermo 1977-2002.

Angelo Campanella, dottorando in Scienze Umanistiche presso l'Università di Palermo, ha pubblicato libri di testo per la scuola e, di recente, le monografie *Raccontare Sciascia* (Navarra, 2021) e *DATOS Grotte e Racalmuto* (CSFLS, 2023). Il suo attuale campo di ricerca è l'analisi linguistica e retorica dei racconti inchiesta di Leonardo Sciascia. Collabora con il CSFLS per il rilevamento dei toponimi orali in Sicilia (Progetto DATOS).

D'Arrigo e la genesi di un capolavoro



di *Antonino Cangemi*

Esuberanza immaginifica, estro creativo iconoclasta, inventiva lessicale, scavo psicanalitico, richiami etno-antropologici, allusioni simboliche. C'è di tutto in *Horcynus Orca*, il romanzo fiume che Stefano D'Arrigo consegnò a Mondadori nel 1974 dopo una lunghissima gestazione, uno dei casi letterari più eclatanti del nostro Novecento.

Cerchiamo di ripercorrerne la genesi premettendo alcuni dati biografici essenziali dell'autore [1]. D'Arrigo nasce ad Alì Terme (allora Alì Marina), un borgo sulla costa ionica del Messinese, il 15 ottobre del 1919. La sua famiglia non naviga nell'oro e il padre, quando lui è ancora piccolo, emigra in America. Stefano frequenta il liceo classico a Milazzo e la facoltà di lettere all'università di Messina e si laurea con una tesi su Hölderlin, un poeta che l'attrae e di cui si avranno riflessi nella sua produzione letteraria.

Gli studi sono interrotti dalla chiamata alle armi: è sottotenente a Palermo durante la Seconda Guerra Mondiale. Nella metà degli anni Quaranta si stabilisce a Roma: si occupa di critica d'arte, scrive sui giornali, s'introduce negli ambienti artistici e letterari e fa amicizia, tra gli altri, con Renato Guttuso, Giuseppe Ungaretti, Cesare Zavattini, Ennio Flaiano. Nel 1948 sposa Jutta Bruto, conosciuta all'università, musa e vigile critica delle sue opere.

Il 1950 è un anno cruciale: in una lettera alla moglie manifesta il proposito di scrivere un romanzo d'ampio respiro e, in occasione di una mostra del pittore romano Giovanni Omiccioli, cura il catalogo *Omiccioli sino a Scilla* che firma col suo primo nome Fortunato [2]. Nella sua presentazione descrive la dura vita dei pescatori («ulissidi») che, nella loro cruenta lotta contro i pesci, s'avventurano in «un pauroso viaggio di conoscenza»; è significativo che nella nota al catalogo ritroviamo identico l'endecasillabo che chiude *Horcynus Orca*: «Circoscritta ma disperata, vasta avventura quotidiana di questi pescatori che remano chini e assorti, in un gesto severo e immutabile, in un tentativo continuamente ripetuto di condurre l'imbarcazione *dentro, più dentro dove il mare è*

il mare». Da queste righe, e non solo dall'endecasillabo che già gli risuona dentro, si può desumere come D'Arrigo abbia in mente il romanzo che pubblicherà dopo 25 anni di estenuante elaborazione. Nel 1957 l'esordio letterario: dà alle stampe con l'editore Scheiwiller *Codice siciliano* [3], una raccolta di poesie che anticipa motivi presenti in *Horcynus Orca* [4] e che l'anno dopo è insignita del Premio Crotone (in giuria, tra gli altri, Giuseppe Ungaretti, Carlo Emilio Gadda e Giacomo Debenedetti). Che *Codice siciliano* contenga in nuce il romanzo per il quale lo scrittore siciliano spenderà buona parte della sua vita lo si evince leggendo le poesie che evocano il suo singolare universo fantastico: in particolare in *Sui prati, ora in cenere* è richiamato il tema – centrale nel romanzo – del reduce della guerra che torna sconfitto dalla madre e vi è una variante del citato endecasillabo di chiusura di *Horcynus Orca*: «Desidero tornare spalla a spalla / coi miei amici marinai che vanno / sempre più dentro nei versi, nel mare». L'intimo nesso tra le due opere non sfugge a Giuseppe Pontiggia che nella quarta di copertina della successiva edizione di *Codice siciliano* (nel 1975 per i tipi della Mondadori nella prestigiosa collana dello Specchio) sottolinea come la silloge preannunci il romanzo

«non solo per l'affiorare dei temi centrali, dal *nostos* omerico alla trasfigurazione epica della pesca, dalla presenza della morte a quella dei delfini e delle sirene, ma anche per i primi segni di quell'immenso lavoro sul linguaggio che troverà nell'opera maggiore la sua realizzazione più completa».

La prima stesura di *Horcynus Orca* risale alla fine del 1956 e agli inizi del 1957. Il testo, scritto in 15 mesi, s'intitola *La testa del delfino* e, con alcune revisioni, è inviato nel 1959 al premio Cino Del Duca riservato a opere in gestazione di cui s'intuisce il rilievo. D'Arrigo se l'aggiudica. Tra i giurati vi sono tantissimi nomi prestigiosi: Carlo Bo, Eugenio Montale, Vittorio Sereni, Luciano Anceschi ed Elio Vittorini. Ed è proprio Vittorini – scopritore di talenti come pochi – che gli propone la parziale pubblicazione di quel testo nella rivista «Menabò» da lui diretta con Italo Calvino. D'Arrigo accetta e due brani del romanzo, ulteriormente revisionato, appaiono, nel 1960, sul numero monografico – il terzo della rivista – dedicato alla narrativa meridionale col titolo *I giorni della fera* [5]. La rivista però pretende che i brani siano accompagnati da un glossario per i tanti termini dialettali presenti. Il che fa andare su tutte le furie D'Arrigo, uomo dal carattere assai spigoloso [6].

Della sua iracunda reazione si ha testimonianza nella lettera che scrive al fedelissimo amico Rino Zipelli:

«Per completare ci mancava questa storia del Menabò a sconvolgermi: perché – ti dico in due parole – all'ultimo momento mi arriva – non da Vittorini, ma dalla redazione del Menabò – un elenco di vocaboli cui volevano mettersi accanto la traduzione. Una specie di vocabolario, capisci? Insomma, una pazzia, una cretina pazzia. Io nemmeno gli risposi [...]. Vittorini, ho saputo, m'ha cercato con telefonate per tutta Roma [...] voleva spiegarmi la cosa? Che cosa? Io ho visto vocaboli, glossario e sono diventato una belva. Torno, trovo un espresso dal Menabò, dentro l'elenco dei vocaboli tradotti – non si sa da chi – e inviatomi perché lo visionassi come, capisci?, fossi la vedova di me stesso defunto».

L'autore sospetta che in quell'iniziativa vi sia lo zampino di Guttuso col quale aveva rotto l'amicizia. Invia un telegramma a Calvino esprimendogli il suo deciso diniego e pretendendo che, nel caso di pubblicazione del glossario, vi sia un'avvertenza ai lettori che li informa della mancata accettazione dell'autore. Il glossario è pubblicato e ai lettori è comunicata la contrarietà dell'autore; nella nota di presentazione de *I giorni della fera* infatti si legge:

«È un testo dotato d'una sua riottosa, grezza ma talora elaboratissima forza, come immagini e come lingua – una lingua ampiamente intrisa di voci dialettali; tanto che la redazione del Menabò – contro lo stesso parere dell'autore – ha creduto opportuno corredare il testo di un glossario».

Potremmo chiederci perché tanto accanimento in D'Arrigo contro il glossario in tempi, diversissimi dagli attuali, nei quali le incursioni dialettali nella prosa costituivano eccezioni e perciò potevano disorientare i lettori. Ma, a parte il temperamento dell'autore incline alla polemica e per nulla alla mediazione, D'Arrigo è consapevole di avere inventato con *Horcynus Orca* una lingua efficace ed espressiva che non andava confusa col dialetto da cui comunque trae diversi lemmi; come lui stesso dichiarerà in un'intervista concessa nel 1966, la lingua a cui dà vita è un «italiano rinvigorito dal dialetto, senza essere una fusione tra i due linguaggi». Si tenga conto peraltro che l'esigenza di un glossario – oggi anacronistica – era più avvertita nel testo de *I giorni della Fera* – che Vittorini avrebbe voluto pubblicare integralmente e non in due soli capitoli – in cui i termini di derivazione dialettali abbondavano.

Se si raffrontano le pagine de *I giorni della fera* e di *Horcynus Orca*, come hanno fatto alcuni studiosi, si nota un'evoluzione linguistica che conduce a una sensibile diminuzione di lemmi tratti dal siciliano e a un più convinto ricorso a costrutti sintattici dialettali a testimonianza di una assai meditata ed elaborata ricerca nella scrittura linguistica e lessicale del suo capolavoro. A proposito Pierino Venuto sostiene «che gran parte – l'85% – di quei lessemi ritenuti da Vittorini e dalla redazione di Menabò eccessivamente dialettali permangono nella stesura definitiva» [7] perché l'autore «all'interno del testo riesce sempre ad offrire il corrispettivo significato tale da renderli intelligibili ai lettori», mentre «su circa il 15 % di lessemi prettamente dialettali (24 su 145) D'Arrigo interviene in modo deciso con l'eliminazione o l'adattamento fonomorfológico all'italiano» [8].

I due capitoli de *I giorni della fera* suscitano un notevole interesse tra gli addetti ai lavori. La notizia che quelle pagine fanno parte di un testo innovativo di sicuro successo gira tra le maggiori case editrici italiane. Nello stesso anno dell'assaggio offerto dalla rivista di Vittorini e Calvino, Arnoldo Mondadori propone a D'Arrigo la pubblicazione del testo. Da quanto D'Arrigo scrive a Zipelli in una lettera del 26 ottobre 1960, Mondadori la spunta sulla più assortita e titolata editoria italiana:

«Mondadori è venuto appositamente a Roma per concludere, perché appena uscito il “Menabò”, prima Einaudi, poi Garzanti, poi Feltrinelli mi hanno fatto offerta di pubblicare il romanzo da loro. Mi dicono che non è mai successo di un fatto simile, di quattro editori (e quali) che si offrano insieme di pubblicare un romanzo».

Che qualcosa di simile non sia mai successo, è vero, e ciò rende ancora più eclatante il caso letterario di *Horcynus Orca*: basti pensare alle difficoltà a essere stampati cui si sono imbattuti fior d'autori e romanzi poi entrati di diritto nella storia della letteratura e alle traversie editoriali, solo pochi anni prima, de *Il gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa. D'Arrigo dice sì e invia a Mondadori il dattiloscritto «definitivo» – ora intitolato «I giorni della fera» – nel 1961. «Definitivo» si fa per dire perché l'editore gli sottopone le bozze per la revisione nel giro di un mese, ma D'Arrigo lo fa aspettare per oltre dieci anni: una modifica dopo l'altra tra violente emicranie e crisi epilettiche. Walter Pedullà, tra i maggiori sostenitori dell'opera fin dall'inizio e curatore della presentazione delle ultime edizioni, è cattivo profeta annunciando che «il 1961 sarebbe stato l'anno di D'Arrigo». Chi invece predice tempi lunghi nella realizzazione del romanzo è Vittorini che conosce la pignoleria, le stranezze di un autore di singolare bizzarria e il testo de *I giorni della Fera*; nella *Notizia* su Stefano D'Arrigo pubblicata sul Menabò accanto al testo de *I giorni della fera*, lo scrittore siracusano scrive:

«Quanto ora pubblichiamo di lui non è opera compiuta. Fa parte di una “work in progress” ch'io non sono riuscito ad appurare in che anno, e come, e perché, sia stata iniziata, e come sia andata avanti finora ma che ritengo possa essere soggetta a mutamenti e sviluppi anche per un decennio».

Mondadori, che ha una pazienza straordinaria e crede nel romanzo, non demorde, lo sostiene economicamente e lo sprona: «Ho cominciato con D'Annunzio e voglio finire con D'Arrigo» gli dice per incoraggiarlo. L'8 novembre del 1974 il tanto atteso annuncio dello scrittore siciliano: «Ho definitivamente alzato la penna dal libro». Nel marzo del 1974 il romanzo è nelle librerie italiane. La critica si divide: per alcuni è un autentico capolavoro, per altri un romanzo pretenzioso. Maria Corti

lo definisce un «poema epico in prosa», Pedullà è il più convinto estimatore, Primo Levi, per quanto prediliga tutt'altra scrittura – chiara e comunicativa – confida: «Eppure mi piace, non mi stanco di rileggerlo e ogni volta è nuovo». Pontiggia, che da consulente di Mondadori ha seguito la redazione del romanzo e ne scrive la presentazione alla ristampa del 1982, lo considera «un mitico ed epico poema della metamorfosi. Metamorfosi che non solo sconvolge il paesaggio, devastandolo con le ferite della guerra, ma intacca la coscienza dei pescatori, trasformandoli in speculatori [...] e che imprime un corso imprevedibile al linguaggio di D'Arrigo». Geno Pampaloni sul Giornale lo definisce un capolavoro «grandioso, sofferto, solenne»; per Lorenzo Mondo della Stampa con D'Arrigo «la letteratura assume il valore di un'esperienza assoluta, totalizzante»; Giuliano Gramigna sul Giorno acclama il «lungo viaggio tra mito e romanzo» intrapreso da D'Arrigo con *Horcinus Orca*. Esprime riserve, per quanto vi riconosca limpidezza estetica, Pietro Citati che sul Corriere della Sera scrive: «[D'Arrigo] ha rovinato il suo bellissimo libro perché si è inconsciamente convinto che l'ispirazione poetica sia una forma di ossessione o di droga, con la quale intontire il lettore e se stessi». Enzo Siciliano lo stronca con un articolo sul Mondo che s'intitola «Quest'Orca la cucino in fritto misto» e considera i suoi personaggi evanescenti e sciatti (e chissà se in questa bocciatura vi sia l'eco del risentimento del suo amico Pier Paolo Pasolini [9], che D'Arrigo aveva conosciuto partecipando a un suo film e sul quale aveva espresso un giudizio negativo).

Dovranno aspettarsi altri dieci anni per vedere pubblicato un altro suo romanzo. *Cima delle nobildonne* [10] esce nel 1985 per Mondadori, ed è un romanzo molto diverso dal primo perché assai più breve e per i temi trattati sebbene, come *Horcinus Orca*, sia ricco di richiami simbolici legati alla vita e alla morte. Il romanzo vincerà più di un premio ma oggi, dimenticato, è introvabile. Nello stesso anno D'Arrigo concede un'intervista (evento eccezionale per un uomo per quanto eccentrico molto riservato qual era) a Stefano Lanuzza [11] nella quale, soffermandosi sulla sua poetica, si legge, tra l'altro, con riferimento alla sua ricerca linguistica: «Non ho rinunciato a nessun materiale linguistico disponibile perché sono partito dall'obiettivo sicurezza che i luoghi della mia narrazione – luoghi topografici ma soprattutto luoghi di testo – restino un fondamentale punto di filtraggio delle lingue del mondo». Ma il suo romanzo rimane *Horcynus Orca*, alla cui stesura ha dedicato buona parte della sua vita: se non bastasse, nel 1989 ne scrive la riduzione teatrale rappresentata al festival di Taormina con la regia di Roberto Guicciardini.

Purtroppo si vive una volta sola e l'arco dell'esistenza è comunque limitato. Diversamente D'Arrigo avrebbe scritto un altro romanzo, «un'opera che sarebbe pari e diversa da *Horcynus Orca*» [12] come confida in una lettera a Zipelli del 30 settembre, rammaricandosi di non avere più la salute di una volta e vent'anni a disposizione. E ha ragione: nemmeno un anno dopo, il 2 maggio 1992, D'Arrigo esce di scena dalla vita nel modo più silenzioso, trafitto dall'Orca nel sonno.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Per quanto D'Arrigo abbia detto pochissimo di sé, la sua biografia assume rilievo perché strettamente legata al suo capolavoro *Horcynus Orca*.

[2] D'Arrigo F., *Omiccioli sino a Scilla*, Studio d'arte Palma, Roma, 1950.

[3] D'Arrigo S., *Codice siciliano*, Scheiwiller, Milano, 1957.

[4] D'Arrigo S., *Horcynus Orca*, Mondadori, Milano, 1974.

[5] D'Arrigo S., *I giorni della Fera*, in *Il Menabò di letteratura*, 3: 3-109, gennaio 1960.

[6] Balzelli I., *Dalla "Fera" all' "Orca"*, in *Critica Letteraria*, a. III, f. 2: 287-310.

[7] Venuto P., *La risposta europea a Moby Dick; Horcynus Orca di Stefano D'Arrigo. Aspetti lessicali*, in *Humanities*, anno II, numero 1:165, gennaio 2013.

[8] Venuto P., *Op.cit.*:166.

[9] D'Arrigo veste i panni del giudice istruttore in *Accattone*. Lo scrittore siciliano condannava Pasolini moralmente per certi suoi comportamenti sul set di quel film e non ne apprezzava i suoi scritti

[10] D'Arrigo S., *Cima delle nobildonne*, Mondadori, Milano, 1985.

[11] Di Stefano Lanuzza, uno dei più appassionati studiosi di D'Arrigo, leggasi *Scill'e Cariddi. Luoghi di «Horcynus Orca»*, Lunarionuovo, Acireale, 1985.

[12] Su questo progetto di romanzo si sa poco. Da quanto si apprende da Gianni Bonina (<https://giannibonina.blogspot.com>) l'idea risalirebbe agli anni Cinquanta, nello stesso periodo in cui è in embrione, nella mente di D'Arrigo, *Horcynus Orca*. Il romanzo non scritto – su cui prevalse la traversata nello Stretto di 'Ndrja Cambria – ripreso in considerazione da D'Arrigo nei suoi ultimi anni, avrebbe avuto un'ambientazione marina con richiami alla mafia e al contrabbando. Vi è poi un romanzo inedito di D'Arrigo, questa volta breve, di cui si ha traccia in tre copie del manoscritto conservate al Gabinetto G.P. Vieusseux di Firenze: *Il compratore di anime*, un rifacimento delle *Anime morte* di Nicolay Vasil'evič Gogol. Anche l'ideazione di questo romanzo risale agli anni Cinquanta, leggasi Bonciani. S., *Un Bildungsroman mai pubblicato*, in <https://finzioni.unibo.it>.

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*.

Vattimo e Severino dialetticamente in contrappunto



Gianni Vattimo, di Tullio Pericoli

di *Augusto Cavadi*

Dopo la notizia del suo decesso, di Gianni Vattimo (4 gennaio 1936- 19 settembre 2023) si è scritto, meritatamente, molto. Meritatamente per almeno due ragioni. La prima: è stato uno dei pochissimi pensatori italiani di cui, negli ultimi quattro o cinque decenni, ci si è occupati anche all'estero (i suoi libri sono stati tradotti in varie lingue europee e non solo). La seconda ragione: è stato altresì tra i pochissimi filosofi ascoltati anche fuori dai recinti accademici. Poiché si è interessato spesso delle questioni del mondo 'comune', il mondo 'comune' si è interessato alla sua riflessione teoretica [1]. Se dovessi aggiungere qualche considerazione che non sia stata detta e ridetta in questi giorni da altri, per altro più qualificati di me, noterei che il suo profilo si staglia più nitidamente se lo si raffronta a un altro pensatore contemporaneo, che in molti sensi ne costituisce il polo opposto: Emanuele Severino (26 febbraio 1929 – 17 gennaio 2020).

Anche se le due caratteristiche di Vattimo appena evocate lo accomunano, un po' paradossalmente, a Severino (il quale ha pure conquistato un suo pubblico oltre i confini nazionali e ha ritenuto non disdicevole, attraverso gli interventi sulla stampa quotidiana, mostrare le implicazioni 'pratiche' – dunque concernenti l'esistenza dei singoli e la storia dei popoli – delle proprie teorie metafisiche), i due pensatori si sono posizionati, per così dire, alle estremità di un'ideale linea teorica contemporanea. In che senso? Con una formula sbrigativa come tutte le sintesi, Vattimo è stato un teorico del *post-moderno* e Severino del *pre-moderno* (anzi, del classico, o meglio ancora dell'arcaico).

Inoltre, il secondo si è presentato come esponente di un pensiero 'forte', anzi 'fortissimo' (Luigi Lombardi Vallauri ha proposto ironicamente l'aggettivo 'forzuto'): la filosofia come sapere assoluto, incontrovertibile, in quanto fondato sulla verità evidentissima (per la prima volta enunciata da Parmenide tra il VI e il V secolo a. C.) che l'essere è (e non può non essere) e il non-essere non è (e non può essere). Da qui la negazione, ad opera della nostra ragione, di ciò che pure i sensi, ingannevolmente, attestano: che tutto diviene (passando dall'essere al non-essere e dal non-essere all'essere) e che il tutto è frammentato nel molteplice (ogni ente non è ogni altro ente). In positivo, questa duplice negazione di ciò che l'esperienza sensibile vorrebbe indurci ad ammettere (il continuo cambiamento e la molteplicità degli enti) equivale ad asserire che l'essere è indiveniente (immobile, eterno) e unico (indivisibile, compatto). Nessuno nasce, nessuno muore: siamo, da sempre e per sempre, l'Uno.

Vattimo capovolge la prospettiva di Severino qualificando la propria postura intellettuale come pensiero 'debole'. Dunque, la filosofia autentica non ambisce a nessuna verità 'assoluta', si accontenta di asserzioni ragionevoli, plausibili, provvisorie. La ragione radicale di questa modestia del conoscere umano sarebbe stata messa a fuoco da Nietzsche e da Heidegger (almeno secondo una certa interpretazione minimalista): l'essere è esso stesso 'evento', transitorio, temporale. Non si rivela mai come luce abbagliante, bensì come chiaroscuro equivoco. La nostra mente è limitata, ma anche se fosse notevolmente più ampia e penetrante non avrebbe nessun Oggetto immenso, eterno, da comprendere. Vattimo non esita a qualificare "nichilistica" questa concezione, ma attenzione: in certi commenti stupidotti (o malevoli) di questi giorni, provenienti da ambienti tradizionalisti e conservatori, si auspica un superamento di Vattimo come se egli fosse stato un generatore di nichilismo e non un suo narratore. Se un medico rappresenta uno stato di salute che non ci aggrada, la soluzione è verificare la correttezza della diagnosi e, nel caso si rivelasse realistica, approntare una terapia; non certo squalificare il medico come menagramo. Non è tacendo sul nichilismo come fenomeno culturale e morale della nostra epoca, e zittendo le voci dei suoi annunciatori sostituendoli con altri più gradevoli cantori, che si mette alla porta l'"ospite inquietante" di cui ha parlato anche Umberto Galimberti.

È significativo notare che, pur da posizioni così distanti ontologicamente (intendo: sulla questione dell'essere), Severino e Vattimo sono arrivati a molte conclusioni convergenti. Per esempio sul tema della violenza nella storia. Per Severino essa è conseguenza dell'ignoranza: solo perché mi illudo di essere un io diverso, anzi contrapposto, a un altro io, posso progettare di attaccarlo, dominarlo, annichilirlo. Ogni conflitto cruento, ogni guerra fra eserciti, si basa sulla più colossale falsità: che siamo molti atomi in effervescenza e che possiamo ricacciare qualcuno dall'essere al nulla. Non è difficile leggere fra le righe molte assonanze con il monismo delle sapienze orientali induiste e buddhiste: "Anche tu (che vuoi colpirmi, annichilirmi) sei Lui (esattamente come me)".

Non dissimili le conclusioni di Vattimo: se ogni manifestazione dell'essere (nella nostra esistenza come nelle altrui) è fragile, come accostarla con arroganza e prepotenza? Non abbiamo certezze assolute in nome delle quali autorizzarci a condannare chicchessia, a scomunicarlo, a perseguitarlo. Solo la cauta mitezza di chi si sa relativo può essere giustificabile nei rapporti intersoggettivi. Nessuna norma (statuale o ecclesiastica) va obbedita ciecamente, bensì interpretata alla luce di un criterio: la «riduzione della violenza» sia fisica che intellettuale; «l'esclusione di qualunque violenza identificata (...) con l'interruzione del domandare, con il tacitamento autoritario dell'altro in nome di principi primi» (G. Vattimo, *Etica della provenienza* in "Micromega", Almanacco di filosofia '97: 79).

La violenza, insomma, è comunque follia: sia agli occhi del filosofo che ritiene di aver capito l'essenziale (Severino) sia agli occhi del filosofo che, con sicumera non inferiore, ritiene di non di essere costitutivamente in grado di capirlo (Vattimo).

Un'altra significativa convergenza fra le due ottiche riguarda la religione, in particolare la religione cattolica in cui entrambi i pensatori sono stati educati da giovani e che da entrambi viene contestata e rifiutata. Severino non accetta l'idea di un Creatore che avrebbe operato il passaggio (in verità impensabile e impossibile) di qualcosa dal non-essere all'essere, Vattimo non accetta l'idea di un Rivelatore che avrebbe comunicato ai suoi prediletti delle verità indiscutibili, al di sopra di ogni dubbio e di ogni ripensamento.

Tuttavia non si può non notare una differenza. Severino rifiuta il cristianesimo (come ogni altro creazionismo monoteistico, anzi come ogni forma di storicismo assoluto) senza appello: sarebbe infatti fondato sulla "follia" originaria secondo cui qualcosa che non è comincia ad essere (anche se, per la verità, nella concezione corretta, che Severino dovrebbe ben conoscere, gli enti non provengono dal nulla, ma dal grembo dell'Essere).

Vattimo rifiuta la versione dogmatica, metafisica, del cristianesimo offerta dal cattolicesimo (che si è ellenizzato per rendersi anche culturalmente potente), per appellarsi alla testimonianza e al messaggio originario di Gesù di Nazareth, nella cui vicenda storica i discepoli hanno visto la *kenosis* (abbassamento, umiliazione) di Dio stesso: un Dio fragile, dunque 'debole'. Un Dio non di potenza, anzi di 'onnipotenza', quanto di accondiscendenza e di servizio: un Dio che lava i piedi agli uomini e mostra di amarli sino ad accettare la crocifissione: che Gesù sia davvero, sostanzialmente, Dio o una sua icona, una sua metafora, carnale, sembra interessare molto poco al filosofo torinese.

Poiché il modo migliore di onorare un filosofo è dialogare con lui, anche quando la sua vita biologica cessa, mi permetto di aggiungere che non mi convince nessuna delle due posizioni (e forse le mie obiezioni, pur se non condivise, possono contribuire a capire meglio le tesi di Vattimo come di Severino). Entrambi mi danno l'impressione di rapportarsi alla Bibbia (per contestarla radicalmente nel primo caso, per riceverne ispirazione teoretica nel secondo) come se si trattasse di un testo di filosofia. Al contrario, la Bibbia, prima della Patristica e della Scolastica medievali, non si è mai presentata come una fonte di conoscenze (storiche, scientifiche o filosofiche), bensì come un insieme di racconti edificanti che – secondo la bellissima formulazione di Galileo Galilei – ci dicono non come è fatto il cielo, ma come si possa andare in Cielo. Anche se la stragrande maggioranza degli intellettuali 'laici' lo ignora, ormai le scienze esegetiche ci hanno dimostrato che la Bibbia è costituita da un complesso di opere letterarie (spesso poetiche) che mirano all'azione, alla saggezza pratica, e che, perciò, appartengono a un piano irriducibilmente altro rispetto al pensare, al ragionare dialetticamente, con lo scopo di conoscere la 'verità'.

L'essere umano è o no in grado di conoscere l'essere nella sua totalità? Tale essere va concepito monisticamente come un unico Essere indivisibile o come una varietà di innumerevoli enti irriducibilmente slegati fra essi o in altre prospettive ancora (come l'analogia fra Essere ed enti, né identici né radicalmente differenti)? Ogni filosofo deve argomentare la propria tesi con i propri strumenti intellettuali, senza ricorrere (né per cercare consensi né per misurare dissensi) alle Scritture ebraico-cristiane. Se lo ritiene opportuno, può certamente alimentare la propria meditazione anche sui Testi 'sacri', ma sapendo che essi sono stati concepiti come Via (*Tao*) per l'ortoprassi e non certo come supplemento soprannaturale allo scarso patrimonio cognitivo dell'umanità. Possono dunque sostenerci (se e quando ci riescono, il che non sempre avviene!) nel nostro allenamento alla pazienza, alla compassione, alla solidarietà, al servizio gratuito; non certo nella nostra faticosa ricerca di ciò che è vero e di ciò che è falso.

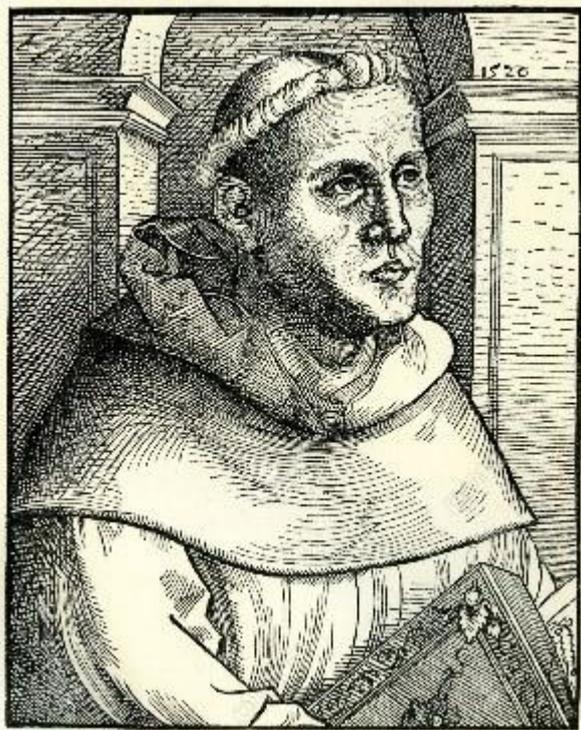
Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Non posso dimenticare, con senso di gratitudine, la recensione che dedicò su “L’Espresso” a un mio libro (*Il Dio dei mafiosi*) che non era un testo di filosofia in senso tecnico né a firma di un illustre collega universitario. Ma i filosofi autentici sono umani e, alla Publio Terenzio, nulla di umano ritengono a sé estraneo.

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).

Lutero l'ebreo. Odio di sé e possibilità di rinnovamento



Ritratto di Lutero, xilografia di Lucas Cranach, 1520

di *Sergio Ciappina*

Narrazioni diverse

Città del Vaticano – Le guerre di religione. Gli scismi. Le persecuzioni contro gli ebrei. Il sostegno al colonialismo, alla discriminazione etnica e sessuale, la quiescenza contro le ingiustizie sociali. Per tutti questi “peccati” il Papa chiederà pubblicamente perdono domenica 12 marzo. Sarà il più grande “*mea culpa*” della Chiesa per i suoi errori. Il Pontefice, per una delle cerimonie più importanti del Giubileo, passerà al setaccio 2000 anni di cristianità. E chiederà scusa per gli sbagli dei suoi predecessori. Giovanni Paolo II ha voluto la “giornata del perdono e della riconciliazione” con caparbieta. Sfidando persino le resistenze di alcuni ambienti del Vaticano. E salirà sull’altare della Croce della basilica di San Pietro, accompagnato dai cardinali, per ricordare le colpe dei cristiani. Bacerà il Crocifisso e poi esorterà la Chiesa alla “purificazione della memoria”, e all’impegno per “un cambiamento di vita”.

Il contenuto spirituale della cerimonia ha anche un suo riferimento scritto. Si tratta del documento “Memoria e riconciliazione: la Chiesa e gli errori del passato”, presentato oggi in Vaticano, ma reso noto già una settimana fa a Parigi. «Scopo del testo – vi si legge – non è quello di prendere in esame casi storici particolari, ma di chiarire i presupposti che rendono fondato il pentimento relativo a colpe passate». Ma quali sono gli errori di cui la Chiesa sente di doversi pentire? Nel documento ce ne sono di sei tipi. I primi sono i peccati commessi nel cosiddetto “servizio della verità”: l’intolleranza alle violenze, l’Inquisizione, le Crociate. Poi gli errori che hanno minato l’unità dei cristiani: le scomuniche, le persecuzioni religiose e i numerosi scismi di questi due millenni. L’altra grande questione è quella dell’antisemitismo. Già nel marzo del 1998 il Papa si era chiesto se la Shoah non fosse stata «facilitata dai pregiudizi anti giudaici presenti in certi settori cristiani» [1].

Domanda singolare per un papa, di nazionalità polacca (al secolo Karol Wojtyła [2]), nato e cresciuto in una Polonia certamente occupata dalle armate naziste prima e da quelle sovietiche dopo, ma che ha fatto dell'antisemitismo, dal Trattato di Versailles in poi, il collante ideologico di tutti i governi polacchi succedutesi fino alla dittatura relativamente tollerante di Piłsudski.

Una Polonia in cui «La maggioranza del popolo polacco non aveva bisogno di affibbiare agli ebrei una stella di David [...] l'80% di essi era riconoscibile anche senza» [3]; un papa cresciuto dottrinalmente nello stesso ambiente ecclesiastico del cardinale Hlond [4] che nella sua lettera pastorale, al culmine del sostegno dato dalla Chiesa polacca all'antisemitismo governativo, mediante prediche e pubblicazioni, dando la propria benedizione alle campagne antisemite in ambito economico e culturale, scrive: «Gli ebrei combattono la Chiesa cattolica e rappresentano l'avanguardia dell'ateismo e del bolscevismo. [...] L'influenza degli ebrei sulla morale è fatale, poiché ingannano, praticano l'usura e commerciano schiavi bianchi. [...] È bene evitare botteghe e mercati ebrei» [5].

Quella stessa Polonia che oggi condanna penalmente chiunque affermi un qualsiasi coinvolgimento polacco, morale o materiale, in quella che è stata definita, anche storicamente, la soluzione finale. Questo nonostante il *pogrom* di Kielce, di Jedwabne, Wasosz e Bzury raccontati da Gross [6] nel suo libro [7], il primo dei quali avvenuto all'indomani stesso della Shoah [8].

L'oggetto dell'articolo citato all'inizio del presente capitolo è l'atto finale di un lungo percorso iniziato undici anni prima dalla "Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo", voluta dallo stesso Karol Wojtyła esattamente dieci anni dopo la sua elezione al soglio pontificio, che concluderà il suo lavoro con un documento di undici pagine [9], intitolato "*Noi ricordiamo: Una riflessione sulla Shoah*", andando a costituire così il più importante fondamento ideologico scritto per la celebrazione del giubileo dell'anno 2000.

Il dubbio che sorge circa l'effettiva consapevolezza della massima autorità della Chiesa cattolica, riguardo le accertate responsabilità di quest'ultima, a carico di alcuni dei suoi componenti più illustri, nella secolare vicenda della persecuzione antiebraica, finisce per costituire un vero e proprio problema storiografico insito nella narrazione esposta dal documento citato. Ciò che però risulta avere effettiva valenza, da un punto di vista storico, è l'importanza che tale evento riveste ai fini di un sostanziale ripensamento dottrinale, all'interno del mondo cattolico e non solo [10].

Quasi vent'anni sono passati dalla redazione di quel documento e da quel giubileo; eccoci di nuovo alle soglie di una nuova epocale celebrazione che viene caricata, come vedremo, di altrettante istanze di ripensamento, pentimento e rinnovamento. La principale antagonista della Chiesa di Roma vive, ormai da più di dieci anni, quella che è stata definita "la decade di Lutero" [11]. Dieci anni di studi, iniziative, conferenze e documenti ideologici che fanno da base epistemologica ad un sostanziale "mea culpa", simile, ma non uguale nella sostanza, a quanto più sopra delineato per la Chiesa di Roma.

«Lutero e gli altri riformatori non possono essere citati per il loro atteggiamento di tolleranza. Lutero ha inveito contro ebrei, turchi e papisti in un modo per noi oggi insopportabile. Ma la Chiesa della Riforma deve continuare a riformarsi. Oggi le chiese hanno capito, "che una forte ostinazione non porta alla pace"» [12]. A parlare è Margot Käßmann, per dieci anni vescova di Hannover ed eletta nel 2009 presidente del consiglio dei vescovi della EKD (Evangelische Kirche in Deutschland). Anche qui ci si trova a fare i conti con un passato che ha visto spesso, ma non sempre, la posizione delle Chiese evangeliche tedesche in aperto appoggio alle politiche persecutorie antiebraiche naziste, in forza delle parole di Lutero [13].

Sarebbe ozioso perdersi, come purtroppo avviene a volte nella dialettica interreligiosa, in considerazioni relative a chi o a quale delle diverse istituzioni religiose cristiane del continente europeo – esclusa l'Inghilterra che non ha più una vera e propria "questione ebraica" a partire dal dall'editto di espulsione degli ebrei nel 1290 ad opera di Edoardo I e ad oggi mai formalmente revocato e pertanto valido per il sistema legislativo britannico – spetti il primato dell'inizio di un processo di ripensamento della propria condotta antisemita, antiebraica o antiggiudaica: ciò che, alla

prova dei fatti, ha dato inequivocabilmente apporto e spinta ideale a questo processo, è stato, questa volta, l'utilizzo del metodo storico.

L'evento storico definito Shoah ha posto un sostanziale e non più eludibile problema di aporia tra la professione di tolleranza di dette istituzioni religiose e gli scritti e le predicazioni dei principali attori delle stesse riferite al popolo ebraico, nel corso dei secoli precedenti al XXI. Pertanto diventa indispensabile, anche nel caso della deriva antiebraica della Chiesa luterana, comprendere [14], storicizzandole, tali espressioni d'odio, riferendole ai contesti di appartenenza e provando a definire i patrimoni simbolici di quest'ultimi. In altre parole, parafrasando l'antropologo culturale Clifford Geertz [15], guardare non solo a «cosa pensavano ma a come Martin Luther e i suoi contemporanei pensavano», interpretando il mondo, dandogli un senso e conferendogli un significato emotivo.

Ashkenaz! Ashkenaz!

Viaggio incredibilmente lungo e irto di pericoli dev'essere stato quello dalla Palestina, ormai completamente assoggettata ad Abū l-'Abbās [16] e ai suoi discendenti, fino alle terre imperiali della Renania e del Palatinato: terre ricche e, soprattutto, lavorabili, a differenza di quelle dei padri, abbandonate a causa dell'editto del Califfo che vietava loro qualsiasi coltivazione.

Le popolazioni ebraiche, che a partire dalla fine del VII fino a tutto il IX secolo, si spostarono dalla Palestina prima e dall'Italia meridionale successivamente [17], fino a raggiungere il suolo franco-tedesco – *ashkenaz* in lingua ebraica medievale – finirono così per ricongiungersi a quelle che vivevano, ormai da qualche secolo, nelle regioni orientali slave della Polonia, della Moscovia e della Livonia. A partire dal IX secolo tutta la letteratura rabbinica finì per identificare le comunità formatesi da quell'unione con il termine *ashkenaziti*: tedeschi [18]. E i tedeschi cristiani? Il rapporto di quest'ultimi con i nuovi arrivati venne generalmente caratterizzato da quell'atteggiamento schizofrenico che oscilla da una paternalistica benevolenza condizionale ad una violenza punteggiata da eccessi di crudeltà, identica a quella che affligge i popoli cristiani nei confronti di quello ebreo da Giovanni Crisostomo in poi, passando per Gregorio Magno.

A periodi relativamente *tranquilli*, vale a dire con poche violenze e pochi soprusi, si alternano, fino al 1347, massacri di intere comunità ed espulsioni di massa dalle principali città. Il 1347, l'anno della Peste Nera, segna la cesura: da almeno un secolo i predicatori degli ordini mendicanti vanno ammonendo i buoni cristiani che la punizione divina per chi pratica e fa affari con gli ebrei *deicidi* è la peste; va da sé che una grande peste porterà inevitabilmente ad un grande massacro delle popolazioni ebraiche nei territori dell'Europa centrale. Le comunità di Augusta, Ulm, Norimberga, Mainz, Worms vengono letteralmente annientate dai *pogrom* [19] compiuti dalle popolazioni cristiane con il benestare, se non addirittura, con l'incitamento e la partecipazione diretta dei potentati politici ed ecclesiastici locali.

Ma vi sono anche altri elementi di continuità con questo passato caratterizzato da tale schizofrenia, come ad esempio molti aspetti della politica degli imperatori verso gli Ebrei; politica che riflette l'antico rapporto che dal Medioevo legava quest'ultimi ai sovrani: non solo protezione in cambio di sovvenzioni economiche, specialmente per le guerre, ma anche servigi di diplomazia, di cura medica e di istruzione. Successivamente, sul finire del XV secolo, l'introduzione del diritto romano in Germania che viene a prendere gradualmente il posto della *Lex salica* e di altre legislazioni che originano dalle tribù germaniche, offrirà una più stabile giustificazione giuridica al mantenimento della presenza ebraica.

Presenza ebraica che, tra massacri e soprattutto espulsioni, è, quantitativamente, ben poca cosa rispetto a quella narrazione pubblica che parla di una presenza pericolosamente ingombrante; narrazione fatta, con evidente intenzione antagonista, da chi vede nel popolo ebraico una minaccia alla “pacifica” esistenza del mondo cristiano.

«Tra la fine del Quattrocento e il primo decennio del Cinquecento che la spinta all'espulsione si estende, portando alla cacciata degli ebrei da gran parte della Germania e della Svizzera: da Ginevra nel 1490, dal

Meclemburgo e dalla Pomerania nel 1492, da Halle e Magdeburgo nel 1493, dalla Bassa Austria, Stiria e Carinzia nel 1496, dal Württemberg e da Salisburgo nel 1498 e da Norimberga e Ulm – città libere imperiali – nel 1499. Ancora, dopo gravi tumulti avvenuti a Berlino nel 1500, gli ebrei furono scacciati dal Brandeburgo nel 1510, da Colmar, Mulhouse e Obernai nel 1512, da Ratisbona nel 1519» [20].

La *spinta alle espulsioni* origina essenzialmente da tre realtà: quella mercantile dei centri urbani che designa gli ebrei come concorrenti *sleali*; quella del basso clero che li ritiene un *pericoloso* modello per il popolo, stante la loro rigida osservanza di una precettistica aniconica; infine dai francescani, e in genere da tutti gli ordini mendicanti, che li descrive simili a vampiri che succhiano – economicamente e fisicamente – il sangue ai poveri cristiani. La contropinta a questa tendenza viene però dal ruolo dei principi, che perdura, ove più ove meno, in una pratica di freno e di mantenimento della tradizionale politica di accoglienza, fors'anche perché funzionale agli interessi economici delle proprie casse.

Singolare il caso dell'Elettore del Brandeburgo che, a seguito di un massacro e dell'espulsione degli ebrei superstiti, accusati di profanazione dell'ostia – una delle accuse più ricorrenti insieme a quelle di sacrifici umani rituali [21] – imputazione dimostratasi poi falsa, li richiamò in gran parte delle città del suo territorio. Mentre a Colonia e Mainz, il principe-vescovo permise agli ebrei cacciati dalle città di restare nelle campagne o nelle città più piccole. Inoltre la protezione imperiale, un insieme di misure giuridiche volte a garantire la salvaguardia del diritto di residenza e della sicurezza personale all'interno dei domini dell'Impero, continua mediamente ad essere tenuta in considerazione dalle autorità, nelle alterne vicende della popolazione ebraica per tutto il periodo tra la fine del XV e l'inizio del XVI.

Il fondamento giuridico di tale protezione rivolta alle popolazioni ebraiche è, a partire dal periodo medievale, essenzialmente legato al loro stato di servitù perpetua (*servitus judæorum perpetua*) a causa della colpa incancellabile della morte di Gesù. Questa condizione si trasformerà, nei territori tedeschi del Sacro Romano Impero, nell'istituto giuridico della “servitù camerale” che legherà un diritto di esistenza degli ebrei alla tesoreria imperiale. Solo quest'ultima aveva il diritto di riscuotere tasse da essi. Uccidere un ebreo o scacciarlo dai territori dell'Impero significava di massima privare l'imperatore di un'entrata finanziaria: ecco che la condizione di servitù si trasforma quindi qualitativamente nel diritto degli ebrei ad essere protetti. Da notare che l'istituto giuridico appena descritto costituisce di per sé una cosiddetta “regalia fruttifera” che pertanto può essere trasferita – con il nome di regalia ebraica – all'interno dell'Impero stesso, ad altri regnanti: sovrani, magistrati e finanche vescovi legati al trono imperiale, i cosiddetti principi-vescovi.

Nel 1503 l'imperatore Massimiliano I concepisce la necessità di creare una figura di raccordo tra la politica imperiale e i sudditi ebrei: sceglie lo *Schadlan* [22] Josef ben Gershon di Roshaim – noto anche come Josel von Roshaim – che manterrà questa posizione anche sotto il successore Carlo V. È attraverso le memorie di Josel che si può venire a conoscenza, attraverso il punto di vista ebraico, degli eventi luttuosi che hanno afflitto la sua gente. Le minacce di espulsioni a cui egli ha dovuto far fronte, le espulsioni vere e proprie, le condanne e i roghi – non ultimi quelli di tre suoi zii a Endingen, mentre il padre di Josel si è salvato con la fuga – le accuse di omicidio rituale e di sacrifici umani, assumono negli scritti di Josel una caratterizzazione quasi ordinaria, una sorta di stoica accettazione del volere dei tempi [23]. L'attività di Josel si farà però più frenetica con il propagarsi delle idee di Martin Luther; [24] durante la lotta tra riformati e cattolici. Gli ebrei «vivevano una situazione assai difficile, in cui la protezione imperiale rappresentava naturalmente una garanzia assai superiore a quella offerta dagli Stati luterani» [25]. Infatti nei territori in cui i principi avevano aderito alla riforma, in tempi diversi, furono quasi ovunque espulsi, mentre non lo furono negli Stati ecclesiastici, in molte città imperiali e in gran parte dei possedimenti asburgici. Spesso erano i bottegai e gli artigiani a chiedere insistentemente che fossero cacciati per liberarsi così di concorrenti; in alcune città, nonostante la protezione imperiale, il conflitto con le borghesie mercantili e artigianali degenerò in violenti attacchi contro i quartieri ebraici. Solo negli ultimi decenni del XVI secolo, a fronte di un progressivo ristabilirsi di un nuovo, anche se precario, equilibrio di forze tra Stati protestanti e Stati

ecclesiastici, le espulsioni rallentarono; in alcune città, dalle quali erano stati cacciati, fu permesso agli ebrei di ritornare, senza peraltro poter ritrovare intatte le proprietà che vi avevano lasciato. Massacri ed espulsioni hanno dunque ridotto drasticamente la popolazione ebraica in terra germanica: nel periodo tra la seconda metà del XIV fino a più della metà del XVI, essa si è vista dimezzare di decennio in decennio il proprio effettivo. Per avere un'idea di quanti fossero gli ebrei in terra tedesca a seguito delle vicende narrate, basti pensare che al tempo in cui Martin Luther si accingeva a comporre il suo scritto su *Gli ebrei e le loro menzogne* (1543), Francoforte – città imperiale – che, come detto prima, vantava la più numerosa tra le comunità ebraiche tedesche, non contava al suo interno che poche centinaia di persone. Bisognerà attendere il 1613 per raggiungere le tremila unità, circa il quindici per cento sul totale della popolazione cittadina di Francoforte; questo grazie anche all'allargamento della sfera di attività consentite agli ebrei, in particolare nel campo commerciale.

Lingue, Scritti e Scritture Ebraiche al Tempo di Massimiliano I

Per poter affrontare in seguito un piccolo esame delle pratiche discorsive all'interno della disputa su ebrei, ebraismo e relativa letteratura teologica, è necessario delineare un quadro sintetico di quelli che sono gli studi ebraico-rabbinici e quelli sull'ebraismo condotti da gentili [26] al sorgere del XVI. Ma prima di passare a ciò, è necessario dare uno sguardo ad un problema di lingua, anzi di lingue.

Come si è detto il termine *ashkenaz* appartiene alla lingua ebraica medievale, che non è una lingua parlata ma soltanto letta, e letta soltanto durante le funzioni religiose. Nella vita quotidiana gli ebrei si esprimevano nelle lingue locali o, all'interno delle comunità chiuse create a partire dal 1215 [27], in altre lingue create per contaminazione tra espressioni in alfabeto ebraico e lingue europee. Nel caso dei territori centrali e centro-orientali dell'Europa il prodotto di questa *fusione* è lo *yiddish*. Abbiamo quindi, nel caso degli ebrei, un popolo con due lingue madri: una riconosciuta e capita dalla parte laica e religiosa di genere maschile – alle donne era destinato uno spazio marginale nella vita religiosa – ed una di uso corrente che fonde però due patrimoni simbolici dalla genesi profondamente diversa. Nel XVI secolo l'ebraico non è quindi una lingua parlata, ma resta comunque la lingua scritta delle popolazioni ebraiche nella stesura dei testi d'interpretazione delle Sacre Scritture: Talmud [28] e Qabbaláh,[29] ed anche in questioni di natura religiosa come la stesura dei documenti dei tribunali religiosi, le raccolte di leggi *talmudiche*, i commenti ai testi sacri ecc. Anche la redazione di lettere e contratti tra ebrei veniva spesso effettuata in ebraico. Solo nel caso delle donne, che non leggevano spesso l'ebraico e quindi non lo comprendevano appieno, la letteratura religiosa ed esegetica loro destinata, nelle comunità ashkenazite, veniva scritta in *yiddish*. A queste due lingue ne va aggiunta una terza che serve a rapportarsi correttamente a quella parte di popolazione non ebrea con cui si è a contatto, e con la quale magari si vorrebbe convivere pacificamente; nel caso delle popolazioni che vivono nei territori dell'Impero, il tedesco.

Si può provare adesso ad immaginare l'effetto prodotto nella maggioranza della popolazione tedesca di religione cristiana da questa particolare combinazione poliglotta; avere a che fare con il popolo definito *deicida* dalla martellante predicazione fratesca [30], portatore di una propria letteratura fatta da segni *oscuri* e sconosciuti e che al suo interno fa risuonare una lingua simile alla propria per suono ma del tutto incomprensibile per contenuti, non aiuta certo il mantenimento di relazioni amichevoli e di mutuo soccorso. Inoltre, come si è visto nel capitolo precedente, la presenza ebraica estremamente *rarefatta* nei territori del “Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca” [31] al sorgere del XVI, ne determina una sorta di leggendarietà negativa alimentata più dai racconti che da un'oggettiva esperienza d'incontro: un popolo *oscuro* [32] e maligno.

È nel pieno di questa rappresentazione pubblica di un popolo, quello ebraico, che appare al mattino e, al calar del sole scompare nella notte [33], che si dipana la vicenda *culturale* di un ebreo convertito al cristianesimo: Johannes Pfefferkorn [34]. La storiografia ufficiale ha spesso descritto quest'ultimo come “uomo di paglia” dei dottori di teologia domenicani di Colonia: una sorta di fantoccio letterario alla cui penna, resa autorevole dalla sua conversione e quindi dal riconoscimento della *vera fede*, veniva affidata una pubblicistica, destinata all'imperatore Massimiliano I. In questa si sosteneva

l'urgenza della distruzione del *Talmud* e di tutte le opere ad esso collegate, scorgendo in esse l'ostacolo ideologico alla definitiva conversione degli ebrei al cristianesimo.

La vicenda di per sé potrebbe apparire banale al pari di tante altre che si sono consumate in una polemica dialettica-teologica tra i sostenitori delle due religioni. Ma mentre le altre battaglie dialettiche, condotte a colpi di tesi teologiche, di cui si ha notizia, si svolgevano nel contesto storico antecedente all'espulsione coatta di tutti gli ebrei dal regno di Spagna; questa in terra tedesca diventa paradigmatica per il delinarsi del crinale culturale tra il Medioevo della Scolastica ed il Rinascimento dell'Umanesimo civile. All'interno di questo quadro, bisogna sottolineare l'interesse di molti umanisti degli ultimi decenni del XV e dei primi del XVI per lo studio della lingua ebraica; una pratica questa volta alla comprensione filologica delle sacre scritture e, per estensione, della letteratura talmudica e cabalistica. Definito *sapienziale*, il recupero e lo studio di questo dono letterario dell'ebraismo, era stimato essere di fondamentale importanza, da umanisti come Pico della Mirandola [35] e Johannes Reuchlin [36] per la decifrazione del «mistero del mondo, nel quale Dio appare oscuro, in quanto apparentemente irraggiungibile dalla ragione; ma dalla quale l'uomo può ricavare la massima luce da tale oscurità» [37]

In questo contesto di convergenza, per molti versi ancora oggi da esplorare [38], tra esegesi biblica e studi *sapienziali* talmudici e cabalistici, vanno inseriti gli apporti provenienti dal mondo ebraico stesso: nel caso dei territori imperiali, il già ricordato Josel von Roshaim, che oltre ad essere discendente di Jacob ben Jehiel Loans, insegnante di ebraico e ispiratore degli interessi letterari dell'umanista Reuchlin oltre che medico personale dell'imperatore Federico III, è autore egli stesso di preziosi studi cabalistici oggetto a loro volta di interesse da parte degli umanisti cristiani, sia cattolici che protestanti (tra questi Ulrich von Hutten) [39]. Il riflesso politico e culturale del dibattito fra quest'ultimi e i difensori dell'idea che *sola Scriptura* [40] è fonte unica di salvezza, storiograficamente ripercorso col *metodo dell'etichetta e della colla* [41], oltre a fornire pretesti per ulteriori vessazioni delle popolazioni ebraiche, farà da sfondo al rapporto che Martin Luther avrà con gli ebrei e l'universo culturale ebraico.

Luther l'Ebreo

«Le utopie consolano; se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili anche se il loro accesso è chimerico» [42].

A lungo della sua vita Martin Luther disquisirà molto di ebrei delineandone nettamente caratteri, attitudini e peculiarità: a questo proposito però è necessario fare alcune precisazioni. La prima: la vita del Riformatore si svolse essenzialmente nelle città di Eisleben, Mansfeld, Magdeburgo e Wittenberg, appartenenti all'odierno *land* di Sassonia-Anhalt e a Eisenach ed Erfurt situate nel *land* della Turingia. In queste ultime due, al tempo sedi rispettivamente di istituzioni pre-universitarie e universitarie, egli compì i suoi studi; l'ultima, Erfurt, lo vide ospite del convento dei monaci regolari osservanti agostiniani dove entrò a ventidue anni. In tutti questi luoghi la popolazione ebraica era *tollerata* soltanto nei primi due, anche se a Mansfeld, dove la famiglia di Luther risiedeva da generazioni, non v'è traccia documentata di famiglie ebraiche residenti dal 1434; così pure a Erfurt ove gli ebrei potevano solo commerciare ma non risiedere [43].

La seconda: sono rari, ed alcuni lacunosamente documentati, gli incontri reali avuti da Martin Luther con esponenti della comunità ebraica del tempo. Altri, raccontati da terzi, risultano estremamente dubbi in quanto tendenti a dimostrare quelle qualità negative imputate comunemente agli ebrei come la ridicola stoltezza e lo zelo autodistruttivo [44]. Infine: durante gli studi universitari a Erfurt, Luther entrò in contatto con l'ambiente umanista del tempo, venendone influenzato senza peraltro sentirsi in contraddizione con la propria formazione Scolastica [45]. Ciò perché come tutti i crinali, anche quello storiograficamente individuato fra il Medioevo della Scolastica ed il Rinascimento dell'Umanesimo non può presentare confini e linee di demarcazione nettamente distinte, specialmente per chi quel crinale lo attraversa con la propria esistenza.

Gli schemi interpretativi, che per loro natura sono sempre successivi agli eventi, devono restare flessibili così da restituire agli attori quella dinamicità che gli è propria. Uno dei tratti fondamentali – se non il principale – del Riformatore è la capacità di focalizzare immediatamente la o le contraddizioni sottese alla dialettica religiosa del suo tempo: una volta analizzate e documentate queste contraddizioni, egli vi si scaglia contro con una violenza retorica inaudita. Negli anni venti del XVI secolo Luther comincia a costruire la base epistemologica della sua visione del rapporto con il divino; in questa costruzione la contraddizione tra il pensare e l'agire di coloro che di volta in volta incarnano il bersaglio del proprio attacco, è uno dei fondamenti su cui poggia la dimostrazione dei suoi assunti.

Al tempo in cui Martin Luther fu il soggetto imputato della bolla *Exsurge Domine* [46] la sua sensibilità religiosa era profondamente orientata verso i *peccati* e le sostanziali manchevolezze della cristianità. È in questo contesto che egli identifica gli ebrei, e per certi versi si identifica con essi, come *vittime sacrificali* di quella disumanità travestita da giustizia che lui stesso attribuisce alla Chiesa di Roma. In particolare la questione è posta sulla giustizia divina – per Luther *inconoscibile* – contrapposta a quella umana che si reputa di attribuire al divino: l'essere umano non può, dice Luther, applicare il suo metro di giudizio, spacciandolo per esser quello della divinità. Perseguitare, condannare e massacrare gli ebrei a causa della loro *ostinazione miope* nel non aver saputo riconoscere l'avvento del tempo *messianico*, significa peccare a propria volta di presunzione, sovrapponendo la propria volontà di giustizia a quella divina. E ancora: non tenere conto della *Scriptura*, che profetizza che gli ebrei bestemmieranno e insulteranno la divinità, e cercare d'impedire, con l'eliminazione dell'ebraismo dal mondo, che si compia il *verbo divino* [47], comporterebbe per il cristiano, secondo Luther, una blasfemia cento volte maggiore.

In ciò non si può non scorgere l'influenza degli ambienti umanisti e delle dispute di Reuchlin con la piazzaforte Scolastica dei domenicani di Colonia. Chiamato ad esprimersi sull'accusa di eresia, lanciata da quest'ultimi, nei confronti dell'umanista ed ebraista di Pforzheim, Luther respinse decisamente tale accusa. Anche in questo frangente le sue argomentazioni perseguono la tesi dello *zelo miope* dei teologi scolastici che si ostina, al pari degli ebrei, a voler sostituire le proprie elucubrazioni all'*inconoscibilità* del pensiero divino. La questione sottesa a tutto ciò è: proclamarsi o meno esecutori delle profezie contenute nella *Scriptura*, e di fatto eredi della stessa, prendendo il posto di un popolo dichiarato perduto – cioè destinato alla perdizione – nella *Scriptura* stessa?

Negli anni che vanno dal 1518 al 1521, Luther si schiererà pubblicamente, con i suoi scritti [48], in modo chiaro e deciso verso un comportamento di amichevole tolleranza nei confronti dei, pur colpevoli, ebrei, in netta contrapposizione con la tradizione persecutoria proveniente dagli ambienti scolastici e da quelli degli ordini francescani e domenicani. Il tenore di questi scritti può essere così riassunto: gli ebrei non devono essere perseguitati, ma portati mediante i buoni esempi dei cristiani a convertirsi. Inoltre, i cristiani dovrebbero smetterla di propagandare assurde storie che denigrano gratuitamente gli ebrei; la legge degli uomini dovrebbe decidersi a riconoscere loro il diritto di accedere a qualunque professione. Se vengono lasciate agli ebrei solo l'attività finanziaria e quella commerciale, perché stupirsi del fatto che essi pratichino il prestito?

Anche se Luther aveva più volte stigmatizzato l'usura come uno dei peccati più odiosi e dei vizi più turpi della società al pari dei più famosi predicatori francescani [49], a differenza di quest'ultimi egli non fece sua, in questo periodo, l'equazione *ebreo uguale usura* [50]. Senza abbandonare le proprie convinzioni, maturate proprio in quell'ambiente scolastico ch'egli stesso avversava, riguardo agli ebrei e la loro colpevole posizione nei confronti della divinità, Luther si mostrerà solidale, già a partire dal 1514, con quel Reuchlin [51], ebraista e patrono dei diritti degli ebrei, paragonando la posizione di vittima della Chiesa di Roma di quest'ultimo alla propria.

Il momento più significativo dell'espressione di paternalistica benevolenza di Luther nei confronti dell'ebraismo, lo troviamo nel *Commento al Magnificat* ch'egli dona al suo protettore il duca Federico di Sassonia nel 1521:

«Non dobbiamo trattare duramente i giudei, perché fra di loro ve ne sono ancora di quelli che nel futuro diverranno cristiani e che lo divengono ogni giorno [...] Chi mai vorrà diventare cristiano, se vede i cristiani trattare gli uomini tanto poco cristianamente? [...] Si dica loro la verità con benevolenza: se poi non vogliono accettare li si lasci andare. Quanti sono i cristiani che non rispettano Cristo, che non ascoltano le sue parole, fanno peggio dei pagani e dei giudei, eppure li lasciamo in pace?».

L'altro testo, più volte citato dalla storiografia, che parrebbe testimoniare una posizione di tolleranza da parte di Luther ponendolo quasi come avvocato difensore degli ebrei – *Iudæorum patronum* – è *Gesù Cristo è nato ebreo* (1523). Ricordato come la prova evidente di una *simpatia* dell'autore nei confronti degli ebrei e del loro universo, in realtà non ha niente a che vedere con tale affermazione. Si tratta di uno scritto che presenta molteplici piani di lettura, dovuti anche e soprattutto al periodo in cui è stato concepito: il primo di questi è l'argomentazione che l'autore oppone alle accuse di aver insegnato l'origine umana – *nato da giovane donna ebraica* – del figlio della divinità negandone di fatto la natura divina, adottando pertanto la stessa posizione degli ebrei rispetto a tale natura. Contemporaneamente però espone le ragioni di tale dichiarazione: stimolare una conversione delle popolazioni ebraiche che avrebbero, in forza di tale riflessione, considerato Gesù Cristo come uno di loro [52].

Un'altra considerazione pertiene il periodo di stesura dell'opera che coincide con il momento di intensa battaglia retorica che vede opposto l'autore alle roccaforti della Scolastica e alla Chiesa di Roma. Gli ebrei e le loro disgrazie fungono spesso, a lungo nel testo, da figure retoriche che sottolineano efficacemente la disumanità miope della cristianità che li ha perseguitati in ogni possibile modo. Mostrandosi comprensivo verso di essi, aggiunge ancora un'altra grave accusa in capo ai seguaci del papa: quella di non aver saputo ricondurre benevolmente gli ebrei al riconoscimento del vero messia, ma anzi, *trattandoli come animali*, averne ingenerato ostilità e perfino odio verso la cristianità. Inoltre, come in ogni utopia, ove gli interlocutori, in questo caso gli ebrei, sono prima figure retoriche, l'autore arriva ad ipotizzare gli sviluppi tangibili di una siffatta politica di benevolenza; al fine di poter dimostrare la propria umanità contrapposta alla ferocia della Chiesa di Roma, l'autore afferma che gli ebrei, trattati amichevolmente e condotti amorevolmente all'istruzione biblica nella sua interpretazione cristiana, sarebbero in larga maggioranza pervenuti ad una sincera conversione.

Infine Luther si spingerà, sul finire dell'opera, sino ad una ideale identificazione con il popolo ebraico: citando la Lettera ai Romani di Paolo di Tarso, egli rivendica come la salvezza abbia le sue radici più profonde nella promessa fatta dalla divinità al popolo d'Israele [53]. L'autore arriverà pertanto a invitare i suoi avversari *papisti* [54] a considerarlo *ebreo*. È interessante vedere come questa identificazione – anche se funzionale alla polemica con la Chiesa di Roma – coesiste tranquillamente con la visione che Luther ha degli *altri* ebrei: quelli da lui identificati e caratterizzati negativamente nelle scritture sacre. Racconta Thomas Kaufmann [55] che, nel primo corso sui Salmi (1513-1514), colui che egli chiama *l'eremita agostiniano di Wittemberg* torna più volte a citare gli ebrei: essi sono coloro che offendono il Cristo mediatore, che ignorano volentieri la grazia e la misericordia divina e, pertanto, pretendono di realizzare giustizia con le sole proprie opere; ostinati, essi ignorano la portata dell'evento messianico rappresentato dal Cristo. Infine il Talmud li ha definitivamente sviati dal retto cammino nella fede della *sola Scriptura*, facendoli insuperbire nell'idea di essere loro il popolo eletto.

E, sempre in tema di apparente contraddizione, bisogna sottolineare che anche per Reuchlin le Scritture nella loro lingua originaria – l'ebraico appunto – sono un fondamentale oggetto di studio attraverso il quale raggiungere una pluralità di accesso alla verità. Mentre gli ebrei – quelli descritti dalle scritture e per questo identificati con le popolazioni ebraiche contemporanee – sono per l'umanista rei di aver ucciso la divinità. E ancor peggio, non riconoscendo il *nuovo verbo*, impediscono di fatto quel raggiungimento di verità superiore con confluisca finalmente in un'unica fede. La posizione di difesa assunta da Martin Luther nei confronti di Reuchlin, si appoggia essenzialmente su tale identità di concezione dello iato esistente tra la ricezione della lingua – e quindi

lo studio di essa – comprese le scritture esplicate attraverso la lingua stessa e il *cattivo uso* fattone dagli ebrei. Si può ben riassumere ciò da questa frase che Luther soleva ripetere ai suoi studenti di teologia: «... gli ebrei bevono l'acqua della sorgente, i greci attingono all'acquedotto, i latini bevono dalle pozzanghere» [56].

Ma è proprio l'inquinamento delle fonti dottrinali, con la conseguente deformazione del *verbo divino*, il vero abominio che accomuna ebrei e *papisti*. Ecco che diventano tanto più forti l'avversione e l'odio verso coloro i quali, avendo ricevuto un siffatto dono divino, ne sviliscono il contenuto *male interpretandolo*; soprattutto sono essi stessi fatti della stessa sostanza del male, avendo *crocifisso* la divinità annunciata da quelle scritture e, cosa ancor più grave, ostinandosi nell'*errore*: «[...] Quel tristo omiciatto – il Diavolo – vuol disputare con uno – Luther- sulla giustizia ed è lui stesso un briccone, perché ha cacciato dal cielo Dio, ed ha crocifisso suo figlio» [57].

Si può ben dire che Martin Luther fosse un uomo del suo tempo, a dispetto di quanti successivamente hanno visto in lui i tratti dell'*uomo moderno* [58] inquadrandolo perciò con le categorie stesse della modernità. L'indignazione per il comportamento blasfemo e ostinato del popolo d'Israele che egli ravvisa nella *Scriptura* diventa per lui, in accordo al contesto del tempo, avversione *carnale* verso i pochi ebrei incontrati nella realtà effettuale e i molti di cui ha sentito narrare. In pieno accordo con la tradizione Scolastica nella quale si è formato e vive.

Io non ho colpa: la Persecuzione Immaginata

«Le eterotopie inquietano [...] inaridiscono il discorso, bloccano le parole su sé stesse, contestano, fin dalla sua radice, ogni possibilità di grammatica, dipanano i miti e rendono sterile il lirismo delle frasi» [59].

Esatto contrario dell'utopia, l'eterotopia getta lo sguardo su spazi che introducono a loro volta altri spazi, altre possibilità, infinite declinazioni di un pensiero, di un'*illuminazione* iniziale; ma il più delle volte ingenerano angoscia e vertigine in chi vede materializzarsi nella realtà gli effetti dirompenti e spesso contraddittori di un'unica, propria, *illuminazione* originale. Soltanto una *ἐποχή* può annullare i lasciti negativi di un'eterotopia. Questa fu peraltro la posizione, anche se solo all'inizio, di Martin Luther circa i disordini e le intemperanze scaturite dall'attualizzazione delle riforme indicate dai suoi scritti, nella città di Wittemberg: egli raccomanda una sospensione del giudizio riguardo tali avvenimenti [60].

Paolo di Tarso ha prodotto, letterariamente, un'*illuminazione*, un cambiamento radicale operato attraverso la figura del Cristo: questa conversione ha potuto dare soluzione all'odio di sé che si ribaltava crudelmente nella persecuzione degli appartenenti alla nascente setta messianica [61]. Paolo ha poi passato il resto dei suoi giorni a sistematizzare l'*illuminazione* stessa, fornendole una struttura dottrinale per difenderla dalle *cattive interpretazioni* e obbligandosi a continue correzioni di tiro. Le contraddizioni logiche [62] che spesso si riscontrano nel suo insegnamento potrebbero essere il riflesso dell'eterotopia. Quest'ultima appare essere congenita ad ogni *rivoluzione*.

Già nel 1522, al suo ritorno dalla Wartburg, Martin Luther si trova a dover fare i conti con le *perturbazioni* prodotte dalle idee e dalle prese di posizione contenute nei suoi scritti [63]. Il principio della *sola Scriptura* agito da Luther, si comportava come un vero e proprio *rasoio di Ockham* [64] nei confronti di un'infinità di istituzioni e consuetudini del mondo cristiano; in una sola parola separava le sacre scritture dalla Tradizione della Chiesa di Roma, pozzo, secondo il punto di vista del Riformatore, di postulazioni di entità inutili, profondamente dannose alla vita del vero cristiano ed alla sua salvezza. Come ricorda Adriano Prosperi [65] nella sua introduzione al più violento degli scritti di Luther riguardo gli ebrei, il rin vigorito letteralismo biblico che si deve a quest'ultimo, portò invariabilmente, nel mondo germanico prima e in tutta Europa successivamente, alla critica – e quindi alla rielaborazione – di tutte le dottrine fondamentali del cristianesimo romano. Lo spagnolo Servet [66], applicando lo stesso principio di ricerca della reale rispondenza nelle sacre scritture – *sola Scriptura* – dei fondamenti delle istituzioni dottrinali della Chiesa di Roma, arriva a proporre una critica radicale [67] della natura trina della divinità. A questa finiva per unirsi la

negazione del battesimo dei nascituri, il cosiddetto *anabattismo*, mentre l'attesa del Messia e del suo regno in terra, più volte ricordata nei libri veterotestamentari, finì per trovare applicazione nella costituzione di comunità ispirate ad una interpretazione letteralista e violentemente radicale delle sacre scritture. Questa sorta di *fondamentalismo biblico*, ulteriore declinazione della strada tracciata da Martin Luther, finiva paradossalmente per risultare affine alla rigida osservanza rabbinica della legge divina contenuta nell'Antico Testamento, più volte contestata dal Riformatore come sterile precettistica.

Adottando, in aggiunta a quanto detto, la visione che il mondo ebraico contemporaneo a Luther ha, riguardo agli effetti operati dalla Riforma nei rapporti ebraico-cristiani, si potrebbe addirittura scorgere un sostanziale *addolcimento* dell'azione persecutoria che un tempo era la cifra di un mondo cristiano compattato intorno alla lotta al popolo *deicida*. Sempre Adriano Prosperi ricorda che:

«Non solo non si era realizzata la speranza di una conversione degli ebrei per effetto del nuovo annuncio del Vangelo, ma al contrario si era diffusa un'attesa parallela e contraria, di una crisi interna del cristianesimo e di un grande e trionfale successo dell'ebraismo. L'immagine della Riforma vista attraverso le fonti ebraiche non lascia luogo a dubbi. Gli aspetti antigerarchici ed antimonastici del movimento riformatore erano apparsi segni promettenti: la polemica contro il culto delle immagini e il ritorno non solo testuale ai fondamenti biblici del cristianesimo erano stati giudicati come il ripristino delle fondamenta ebraiche del cristianesimo. [...] La preghiera liturgica trovava nei Salmi la sua fonte prediletta. La stessa pratica di della scelta dei nomi cristiani vedeva sorgere un'impetuosa tendenza all'uso esclusivo dei nomi biblici» [68].

L'idea avanzata dalla setta cristiana anabattista dei cosiddetti *Sabbatarii*, di restaurare lo *Shabbat* biblico al posto della cristiana *Domenica del Signore*, può essere considerato esemplare del formidabile cortocircuito teologico generato nel mondo cristiano dalle posizioni di *sola Scriptura* presiedute da Martin Luther. Lo scritto del 1538 contro tale setta fu la sua risposta. Prosperi attribuisce a questo episodio la convinzione da parte di Luther di dover difendere la fede cristiana dagli ebrei e non più solamente dalla interpretazione che quest'ultimi danno della *Scriptura* con le loro opere sapienziali. Con lo scritto *Degli ebrei e delle loro menzogne* del 1543 avverrà una sostituzione fondamentale: se in *Gesù Cristo è nato ebreo* la battaglia era contro la Chiesa di Roma e il mondo ebraico – con le persecuzioni contro di esso – fungeva da interlocutore, con lo scritto del 1543 il nemico è l'ebraismo. Tutto il testo può essere interpretato come una sorta di manuale contenente istruzioni su come il cristiano possa e debba difendersi, allontanandosi fisicamente dall'ebraismo e dai suoi seguaci.

Ecco è questo il punto: si dovrebbe affiancare questo scritto a tutti gli altri – contro i papisti, gli spiritualisti, i radicali, gli anabattisti, i contadini ribelli, i sacramentari – concepiti unicamente per difendere e far difendere da ogni deformazione la *strada ritrovata*. Gli insulti e le analogie ributtanti contenute nel testo contro gli ebrei, così come negli altri scritti polemici *contro*, fanno parte dell'armamentario retorico *volgare* del tempo: un armamentario che fonda nel riferimento al mondo animale – il cattivo odore, i tratti animaleschi se non addirittura fantastici, il rapporto con i suini, il sangue del macello – lo stigma della diversità, dell'altro da sé. In nessun passaggio del testo appare l'invito all'eliminazione fisica dell'avversario. L'intera costruzione retorica punta essenzialmente alla separazione – e mai all'eliminazione fisica [69] anche se i toni e le espressioni sono quelle descritte sopra – del cristiano dall'*empio* ebreo.

Nel caso specifico della *crociata* contro l'ebraismo, la retorica di Luther, come lui stesso ricorda più volte, attinge immancabilmente al patrimonio simbolico antiebraico accumulatosi nel mondo cristiano per più di quattordici secoli [70]: la prima delle misure ch'egli raccomanda ai cristiani d'adottare [71] è quella della distruzione completa con il fuoco delle sinagoghe e delle scuole ebraiche. Non è un'idea originale: risale al 388 e.v. una delle prime attestazioni della distruzione mediante incendio di una sinagoga; a raccontarcelo è lo stesso vescovo di Milano Aurelio Ambrogio [72] che impose all'imperatore Teodosio I di revocare, sotto minaccia di

sanzioni *spirituali* – scomunica – l’ordine dato al vescovo di Callinico, in Mesopotamia, di ricostruire a sue spese la sinagoga della città, incendiata su istigazione di quest’ultimo. Così Aurelio Ambrogio:

«[...] la sinagoga è luogo di perfidia, casa dell’empietà, ricettacolo della stoltezza condannato da Dio [...] Come può Cristo aiutarci se noi vendichiamo i giudei? [...] Vuol forse l’imperatore far celebrare questo trionfo ai giudei?» [73].

L’immagine che il vescovo di Milano dà della sinagoga, luogo centrale del culto ebraico, è quella del negativo della Chiesa, luogo cardine del culto cristiano; ecco che l’ebraismo stesso assume, nelle parole e nel pensiero di uno dei padri dottrinali dei cristiani, a riflesso speculare negativo del cristianesimo. Ad Aurelio Ambrogio fanno eco le otto omelie contro i giudei e i giudaizzanti di Giovanni Crisostomo [74] e il trattato contro i giudei di Agostino d’Ippona [75]: due vescovi del IV secolo, anche quest’ultimi, annoverati tra i *padri* e i *dottori* della Chiesa cristiana. Da queste e da altre fonti simili, Luther trae spunto e ispirazione per costruire la base epistemologica delle sue asserzioni circa l’ebraismo: ma in tutti i suoi testi, come già detto, non compare un solo invito a danneggiare fisicamente gli ebrei. Il suo obiettivo resta pur sempre la separazione dalla loro comunità con ogni mezzo:

«E voi, miei cari signori e amici, che siete pastori e predicatori: io voglio avervi qui ricordato, del tutto sinceramente, il vostro compito cosicché anche voi mettiate in guardia – come sapete fare bene – i vostri parrocchiani dalla loro eterna rovina: che cioè si guardino dagli ebrei, e li evitino, quando possono. Non che essi debbano maledirli o fare del male alle loro persone, perché quelli hanno già dannato e offeso sé stessi fin troppo gravemente [...]» [76].

Decontestualizzare gli scritti polemici di Luther sugli ebrei, isolandone il testo delle azioni suggerite dal contesto dello scopo – l’allontanamento degli ebrei – e dalle motivazioni che ad esso conducono, porta invariabilmente all’anacronismo e, in qualche caso, a immani tragedie.

Nei ventisei anni che separano le 95 tesi di Luther dallo scritto contro gli ebrei del 1543, i fossati che il Riformatore ha scavato tra sé e la Chiesa di Roma sono divenuti di fatto incolmabili e la sua produzione teologica, in questo intervallo di tempo, è maturata al punto da costituire una vera e propria dottrina fondamentale antagonista di quella cattolica. La quarta di quelle tesi recita così: «Perciò la pena dura finché dura l’odio di sé (che è la vera penitenza interiore), cioè fino all’entrata nel regno dei cieli» [77].

In Luther, nel 1543, quell’odio di sé è ormai cessato: grazie all’abbandono completo alla sola fede nel Cristo, ch’egli ha scoperto essere possibile solo distruggendo ogni costruzione dogmatica imposta dalla Chiesa di Roma. Quella stessa Chiesa che aveva nella sinagoga, come ricordato da Aurelio Ambrogio, la sua parte ombra, da stigmatizzare in eterno per poter così affermare la propria identità; con il completo disgregarsi della Chiesa dei *papisti* in Germania, la lotta all’ebraismo non è più funzionale alla nuova identità ecclesiale tedesca. Bisogna pertanto distruggere le vestigia ebraiche e allontanarne la popolazione:

«[...] Essi davvero non sanno quello che fanno, e in più, come le persone possedute [dal demonio], non vogliono sapere, né ascoltare, né imparare. Perciò con loro non si può usare misericordia, per non rafforzare nella loro condotta. Se questo non dovesse servire allora dovremmo cacciarli come cani rabbiosi, per non essere partecipi delle loro orribili empietà e di tutti i loro vizi, e per non meritare, insieme a loro, l’ira di Dio e la dannazione. Io ho fatto il mio dovere: qualcun altro, ora, veda di fare il suo! Io non ho colpa!» [78].

Una Riforma capace di riformarsi

Non è questa la sede adatta a considerazioni ideologiche circa i contenuti e le metodologie di analisi storiografica presenti nei due documenti citati nel primo capitolo del presente elaborato: se non altro

perché tra i due documenti corre un ventennio denso di cambiamenti socio politici, non ultima la successione di ulteriori due pontefici. Ciò che interessa qui è riuscire a cogliere le sostanziali differenze di narrazione, rivelatrici di una diversa percezione delle responsabilità e di operato delle rispettive istituzioni religiose, Chiesa cattolica e Chiesa evangelica, nella persecuzione anti-ebraica. La comparazione in questo caso è resa possibile dal fatto che non risulta che nessun altro documento, di analogo tenore, sia stato prodotto dalla Chiesa Cattolica Romana, a partire dal 1998 fino al 2016, data del documento emesso dal XII Sinodo della Chiesa Evangelica in Germania.

Il documento Vaticano

In primo luogo è importante sottolineare che il documento in analisi non è un documento ufficiale del Magistero della Chiesa cattolica, bensì un documento di studio e riflessione della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo, anche se viene citato dal pontefice Giovanni Paolo II come possibile medicamento per *le ferite delle incomprensioni e le ingiustizie del passato*. Sin dalle prime battute si può notare come nella narrazione che pertiene al documento in esame [79], la Chiesa cattolica, in seguito denominata Chiesa, sia un'entità distinta dalla comunità dei suoi *adepti*, configurandosi in un rapporto madre-figli e non, come in altre occasioni, assemblea dei credenti o *ecclesia*. In questa ottica la Chiesa *si fa carico* delle responsabilità dei *suoi figli*, suddividendole, più oltre, in atteggiamenti positivi e negativi nei confronti degli ebrei. Quelli negativi sono delineati, all'inizio del terzo capitolo, mediante un sintetico racconto delle origini, che contrappone la persecuzione dei cristiani da parte degli imperatori pagani a quella degli ebrei ad opera di alcuni gruppi *esagitati* di cristiani, resi tali da erronee interpretazioni del Nuovo Testamento.

La *mentalità prevalente*, i sentimenti di anti-giudaismo di alcuni ambienti cristiani e le *divergenze* tra Chiesa e popolo ebraico, saranno nei secoli successivi, secondo il testo, i diretti responsabili di *espulsioni e conversioni forzate*. La fedeltà alle proprie tradizioni religiose degli ebrei, descritta come minoranza, viene di seguito identificata come causa del sospetto e della diffidenza da parte – non viene indicata nel testo e quindi, visto che ci si trova in ambiente europeo si deve supporre – “della maggioranza cristiana”. Diffidenza che, a sua volta, sfocia, in diretto rapporto causale con la presenza di carestie, guerre e pestilenze, in *violenze, saccheggi e persino massacri*. Il testo narra poi, senza dare indicazioni circa le cause, che nel breve periodo tra XVIII e XIX gli ebrei raggiunsero una *posizione di uguaglianza* giungendo a ricoprire non bene identificati *ruoli influenti nella società*. Ma subito dopo però, in virtù di un *nazionalismo esasperato e falso* l'antigiudaismo cambia segno passando da *religioso* a *sociopolitico*; terminerebbero qui pertanto il ruolo e le eventuali responsabilità della cristianità, o, sempre secondo il documento, di parte di essa, nella vicenda della persecuzione anti-giudaica. Si giunge così infine al nazionalsocialismo tedesco che, facendo proprie le teorie razziste dell'inizio del XX secolo, fonda una pretesa superiorità tra razze *nordico-ariane e presunte* – anche qui non identificate – *razze inferiori*; tutto ciò è stato reso possibile – secondo il racconto – dalle condizioni umilianti imposte alla Germania dai vincitori della guerra del 1918. Sono del tutto assenti nella narrazione evenienze attestare storicamente tra cui sinteticamente:

- i riferimenti alle posizioni nettamente antigiudaiche di molti dei cosiddetti padri dottrinali della Chiesa che attraverso i loro scritti hanno di fatto contribuito a fondare la tradizionale avversione cristiana per gli ebrei;
- le predicazioni degli appartenenti agli ordini mendicanti *contra Judaeos*;
- i vari Concili Lateranensi, in particolare il quarto, che disponevano la segregazione delle popolazioni ebraiche e diverse altre azioni persecutorie;
- vari passaggi della liturgia cattolica espressamente avversi agli ebrei gli accordi e l'integrazione operativa della Chiesa con il regime fascista in Italia dai Patti Lateranensi fino alla promulgazione delle leggi razziste del 1938 [80].

Gli atteggiamenti positivi nei confronti degli ebrei sono, nel testo, rappresentati dalle risposte di condanna al razzismo in generale, che la Chiesa in Germania ha dato attraverso *alcuni* dei suoi rappresentanti che *ebbero espressioni di chiaro ripudio della propaganda nazista antisemitica*. Sempre in tema di atteggiamenti positivi verso gli ebrei, il documento annovera l'enciclica di papa Pio XI "Mit brennender Sorge" – 1937 – che condannava il razzismo attuato dal regime nazista in Germania e quella di papa Pio XII – 1939 – che metteva *in guardia contro le teorie che negavano l'unità della razza umana*.

Il quarto capitolo del documento colloca spazialmente la riflessione interamente nella Germania al tempo del nazismo. La dialettica che si rileva si può agevolmente sintetizzare in una contrapposizione di ideali umanitari – la Chiesa – e ideali antiumanitari – il regime nazista – sullo sfondo di una incipiente catastrofe ebraica: la Shoah. Il capitolo prosegue stigmatizzando poi il comportamento dei cristiani che nulla fecero per prevenire tale disastro né tantomeno opporvisi con azioni di protesta: tale comportamento rappresenta per gli altri cristiani un *grave peso di coscienza*. Non v'è alcun riferimento ad eventuali responsabilità dirette né nell'appoggio della Chiesa al regime nazista e al suo programma di *soluzione finale*. Si ricordano infine quanti, tra vescovi, preti, religiosi e laici hanno invece contribuito a salvare la vita di centinaia di migliaia di ebrei ottenendone in seguito *onori dallo Stato di Israele*, includendo tra questi benefattori lo stesso pontefice Pio XII [81]. Il capitolo si chiude con il ricordo *dei milioni di perseguitati e vittime dei regimi totalitari nell'Unione Sovietica, in Cina, in Cambogia e altrove*. Il documento termina con un quinto capitolo che, sinteticamente parlando, richiama di fatto i cattolici «a rinnovare la consapevolezza delle radici ebraiche della loro fede» e con una Chiesa che «esprime il suo profondo rammarico per le mancanze dei suoi figli e delle sue figlie in ogni epoca». Soltanto adesso arriva l'invito al pentimento fatto dalla Chiesa ai suoi *figli* e che condivide con essi sia *i peccati* che *i meriti*.

L'invito alla riflessione sul *significato* della Shoah conclude il documento della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo. Si segnala il fatto che l'impianto di note a corredo del testo ricorre esclusivamente a fonti interne alla stessa Chiesa, come la testata giornalistica *l'Osservatore Romano*, le pubblicazioni di editoria cattolica e lo stesso pontefice Giovanni Paolo II. Ci troviamo pertanto, come già evidenziato nel primo capitolo del presente elaborato, di fronte ad una fonte che interpreta sé stessa [82].

Il documento del XII Sinodo della Chiesa Evangelica Tedesca

Di tutt'altro tenore, sia nei contenuti che nella forma, il documento tedesco che redige all'inizio due prese di coscienza, supportate ciascuna da quattro considerazioni, incontrovertibilmente basate su fonti storiografiche primarie come gli scritti di Martin Luther, sul drammatico rapporto tra Chiesa Evangelica ed ebraismo dalla prima età moderna fino al secondo dopoguerra, passando per l'esperienza della Shoah. Conclude il documento un vero e proprio manifesto d'intenti supportato anch'esso da considerazioni pro-attive.

Preoccupanti percezioni – la prima presa di coscienza – sono quelle che il Sinodo rileva nella continuità di un pensiero anti-giudaico che la Riforma ha mantenuto in accordo ad una tradizione che risale alla Chiesa primitiva, nonostante il suo intento di voler riformare col *potere* del Vangelo. A ciò fa seguito un preciso impegno a sconfessare l'atteggiamento anti-giudaico seguito alle dichiarazioni pronunciate durante il periodo della Riforma. Si prende atto di come il fondatore della Riforma «abbia legato le intuizioni centrali della sua teologia con modelli di pensiero anti-giudaici» e di come non sia possibile «eludere questa storia di colpa» anche a fronte del fatto che, seppur palesemente strumentalizzate, «le raccomandazioni anti-giudaiche di Lutero nella storia successiva siano state una fonte dell'antisemitismo nazista».

Un'angosciante eredità – la seconda presa di coscienza – è quella rappresentata dalla continuità del giudizio teologico di Martin Luther, dalle prime dichiarazioni agli scritti successivi al 1538, nei confronti di una religione, l'ebraismo, reputata fallita. Giudizio strettamente «legato alla tradizione occidentale di ostilità verso gli ebrei» che fonda la sua autorevolezza su «stereotipi obsoleti ed è

rimasto accecato da paure e risentimenti irrazionali». La superstizione della credenza di tradizione anti-giudaica «che tollerare la religione ebraica avrebbe attirato l'ira di Dio sulla comunità cristiana» lo ha indotto a invitare il potere temporale a perseguire la popolazione ebraica con privazioni ed espulsioni. Come tristemente si sa tale invito è stato raccolto e perfezionato nel XX secolo. Martin Luther è stato ispiratore per secoli di un sentimento ambivalente di tolleranza e persecuzione nei confronti degli ebrei, fino a diventare, nel XIX e XX secolo, «un punto di riferimento per l'antigiudaismo teologico ed ecclesiale, come per l'antisemitismo politico».

Un *rinnovamento delle relazioni* – il manifesto d'intenti – a fronte del completo riconoscimento di quanto detto sopra, è l'obiettivo del cammino, intrapreso a partire dal secondo dopoguerra dalla Chiesa Evangelica, che mira a ridefinire «il suo rapporto con l'ebraismo in termini teologici, rifiutando ogni forma di ostilità verso gli ebrei e sollecitando l'incontro con l'ebraismo». La contraddizione dell'antigiudaismo e dell'invettiva contro gli ebrei di Martin Luther con la sua fede nella divinità, viene dichiarata essere non rispondente alla Scriptura specialmente in corrispondenza delle «dichiarazioni bibliche sul patto di fedeltà di Dio verso il suo popolo e sulla continuità dell'elezione di Israele». Viene accettata la sfida di ripensare, senza indugiare negli stereotipi anti-giudaici, «alle distinzioni “Legge e Vangelo” ‘promessa e compimento’, ‘fede e opere’ e ‘antica e nuova alleanza’».

A differenza di Martin Luther e della sua condanna dei testi sacri ebraici si prende atto che «l'esegesi ebraica delle Sacre Scritture di Israele [Tanàkh] contiene una prospettiva che è non solo legittima, ma anche necessaria per l'interpretazione cristiana» (*Chiesa e Israele, Leuenberg Documenti 6, II, 227*) riconoscendo pertanto l'apporto essenziale dato dall'interpretazione ebraica dei testi sacri. La vergogna e l'orrore di fronte alle *aberrazioni storiche e teologiche* seguite alle affermazioni e agli insegnamenti del fondatore della Riforma riguardo gli ebrei e la loro religione, portano alla consapevolezza della parte di *colpa* imputabile senza appello alla chiesa Evangelica. Ma – ed è questo il fulcro del documento – citando l'invito del Riformatore al pentimento e in pieno accordo con lo spirito della Riforma, la chiesa Evangelica riconoscendo lo sbaglio del suo fondatore e il proprio, nell'avervi prestato ascolto, compie ancora *Riforma* e rinnovamento.

Non si può non riconoscere il profondo dramma esistenziale sotteso al breve ma efficace documento del Sinodo della Chiesa Evangelica tedesca e di come esso sia perfettamente aderente alla tragedia dell'esistenza umana che sta alla radice dell'intera cultura occidentale: l'Edipo re di Sofocle. La fragilità dell'esperienza umana, la volontà divina e la responsabilità individuale unita alla tragicità del conoscere, fanno da sfondo al lungo cammino intrapreso dalla chiesa Evangelica che, senza deviare dalla via tracciata dal suo fondatore, ma anzi traendo spunto da questa, vuole riscattare la disperazione di Edipo con la comprensione, l'accettazione e la rinascita.

«Perché l'uomo non vive da solo nel suo proprio corpo, ma in mezzo ad altri uomini sulla terra. Per la qual cosa egli non può vivere senza agire verso gli altri [...] Pertanto la sua intenzione in tutte le opere dev'essere libera e solo indirizzata a servire gli altri e a rendersi utile al prossimo [...]» [83].

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Fonte: la Repubblica.it – Mondo (<http://www.repubblica.it/online/mondo/chiesa/chiesa/chiesa.html>)

[2] Karol Józef Wojtyła (Wadowice, 18 maggio 1920 – Città del Vaticano, 2 aprile 2005) è stato il 264° papa della Chiesa cattolica e vescovo di Roma, 6° sovrano dello Stato della Città del Vaticano, accanto agli altri titoli connessi al suo ufficio.

[3] Celia Stopnicka Heller, *On the Edge of Destruction: Jews of Poland between the Two World Wars*, New York, Wayne State University Press, 1980: 69 e seguenti

[4] August Hlond (Mysłowice, 5 luglio 1881 – Varsavia, 22 ottobre 1948) è stato un cardinale e arcivescovo cattolico polacco.

[5] Celia Stopnicka Heller, *ibid.*: 113

- [6] Jan Tomasz Gross (Varsavia 1947) è uno storico e sociologo naturalizzato americano di origine polacca. È *Norman B. Tomlinson Professor of War and Society* e docente di Storia presso l'Università di Princeton
- [7] Jan Tomasz Gross, *I carnefici della porta accanto. 1941: il massacro della comunità ebraica di Jedwabne in Polonia*, Milano, Mondadori, 2003
- [8] Jan Tomasz Gross, *I carnefici della ...*, cit., “ci si riferisce agli eventi avvenuti il 4 luglio 1946 nella città polacca di Kielce, dove 40 ebrei polacchi furono massacrati e 80 furono feriti. Pur non essendo, in termini di vittime, il pogrom più grave della storia, è un episodio estremamente significativo, poiché ebbe luogo oltre un anno dopo la fine della Seconda guerra mondiale e dopo la sconfitta del nazismo; la popolazione ebraica della cittadina era composta da circa 200 sopravvissuti alla Shoah. Il 4 luglio 1946 si era sparsa la voce che alcuni ebrei avevano rapito un bambino per usarne il sangue. La popolazione della cittadina si riunì nei pressi degli edifici abitati da ebrei e, nell'indifferenza delle forze dell'ordine, linciò i residenti; gli ebrei presenti nei treni di passaggio nella locale stazione ferroviaria furono prelevati e uccisi.
- [9] fonte: la Repubblica.it – Fatti
<http://www.repubblica.it/online/fatti/corredopapa/corredopapa/corredopapa.html>
- [10] È del 20 luglio del 2000 la legge n° 211 che istituisce in Italia il “Giorno della memoria”
- [11] Si veda: <https://www.luther2017.de/it/2017/la-decade-di-lutero/>
- [12] Questo ed altri passaggi in: <http://www.chiesaluterana.it/2012/11/12/deutsch-lutherdekade-startet-ins-themenjahr-reformation-und-toleranz/>
- [13] Si veda in proposito l'intervista di Andrea Galli allo storico Stephan Linck apparsa sul quotidiano cattolico l'Avvenire (<https://www.avvenire.it/agora/pagine/luterani-nazismo-mea-culpa-su-hitler-intervista-stephan-linck>) e ripresa dal centro culturale gli Scritti (<http://www.glisritti.it/blog/entry/2431>). Stephan Linck, nato nel 1964 ad Amburgo, ha studiato storia, letteratura e scienze politiche a Kiel. Ha conseguito il dottorato con una tesi sulla storia della polizia dopo il 1918. Come storico, ha supervisionato il progetto Chiesa, i cristiani, gli ebrei in Nordelbien 1933-1945. Dal 2008 è assistente di ricerca nel Landeskirchenamt Chiesa del Nord. I risultati della sua ricerca sulla collusione delle chiese nazionali evangeliche con il partito nazionalsocialista sono apparsi nel 2013 in un volume dal titolo “New Beginnings?”. Un secondo volume è in preparazione. Nel 2013 Linck è a capo del progetto Memorial sui campi di concentramento. A partire da agosto dello stesso anno, diventa direttore di studi dell'Accademia Evangelica di North Church responsabile per la cultura del ricordo e dei memoriali.
- [14] Hannah Arendt, *Origini del totalitarismo*, Traduzione di A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2009: LXXX
- [15] Clifford James Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987
- [16] Abū l-'Abbās (al-Humayma, 722 – al-Anbar, 754), fu il primo Califfo della dinastia degli Abbasidi, che dal 750 al 1258 governò sulla maggior parte dei territori assoggettati alla religione e al governo dell'Islam tra cui la Palestina
- [17] Anna Foa, *Ebrei d'Europa – dalla peste nera all'emancipazione* [EBOOK], Roma-Bari, Laterza, 2004
- [18] Benedetto Ligorio, *Sapere e denaro da Shabbatai Donnolo a Federico II*, Taranto, Artebaria, 2010
- [19] Anche se *Pogrom* è un termine storico di derivazione russa (*погром*, pronuncia: /pe'grom/), che significa letteralmente “devastazione”, esso viene oggi comunemente utilizzato, nella sua accezione letterale, in riferimento a tutti gli episodi di violenza, danno materiale e spesso strage, contro gli Ebrei a lungo della storia
- [20] Anna Foa, *Ebrei in ...*, cit: 444,3
- [21] Si veda sul tema: Ariel Toaff, *Pasque di sangue*, Bologna, Il Mulino, 2007
- [22] In ebraico: “*colui che si sforza*”. È una carica della massima importanza riconosciuta da tutte le comunità ebraiche dell'Europa imperiale. Si tratta essenzialmente di una figura che assomma compiti di avvocato difensore del proprio popolo a quelli di mediazione ordinaria e straordinaria. Va da sé che, stante la sua carica all'interno della comunità ebraica più numerosa del tempo, dopo quella di Francoforte, la scelta dell'imperatore sia caduta su Josel.
- [23] Parte delle memorie di Josel di Rosheim, possono essere rintracciate nella Rivista di studi ebraici edita dall'Associazione per gli studi ebraici fondata a Parigi nel 1880 e tuttora prodotta semestralmente.
- [24] Martin Luther (Eisleben, 10 novembre 1483 – Eisleben, 18 febbraio 1546) monaco agostiniano e teologo tedesco, iniziatore della Riforma protestante
- [25] Anna Foa, *Ebrei in ...*, ibid.: 444,3
- [26] Termine italiano col quale si traduce la parola ebraica *goym* (o *gojim*) indicante chi non è ebreo
- [27] Il Concilio Lateranense IV fu il dodicesimo concilio ecumenico della Chiesa, il quinto celebrato dopo lo scisma d'Oriente, a seguito del quale si decisero restrizioni di ogni genere contro gli ebrei, come la loro segregazione in apposite aree del territorio opportunamente delimitate al fine di garantire la netta separazione spaziale tra gli ebrei ed il resto della popolazione cristiana.

- [28] Talmud, in ebraico talmūd, significa insegnamento, studio, discussione
- [29] Qabbaláh, in ebraico, significa letteralmente ‘ricevuta’, ‘tradizione’. È l’insieme degli insegnamenti esoterici e mistici propri dell’ebraismo rabbinico.
- [30] Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, introduzione di A. Prosperi, Milano, Einaudi, 2000: XXV
- [31] Guido Dall’Olio, *Martin Lutero*, Roma, Carocci, 2017: 16
- [32] Si veda la vicenda polemica ricordata come “*obscuri viri*” in Ulrich von Hutten e Altri, *Lettere d’uomini oscuri*, a cura di Cesare De Marchi, Milano, Il Saggiatore, 2014
- [33] La quasi totalità dei decreti e degli editti delle municipalità dell’Impero imponeva agli ebrei di ritirarsi, all’approssimarsi del tramonto, nelle proprie abitazioni, situate all’interno di una porzione urbana appositamente delimitata.
- [34] Johannes (Josef) Pfefferkorn (Norimberga? 1469 – Colonia? 1523) considerato teologo e scrittore cattolico convertitosi dall’ebraismo nel 1505 in seguito ad un periodo di detenzione per accusa di furto.
- [35] Giovanni Pico dei conti della Mirandola e della Concordia, noto come Pico della Mirandola (Mirandola, 24 febbraio 1463 – Firenze, 17 novembre 1494), è stato un umanista e filosofo italiano.
- [36] Johannes Reuchlin, detto anche Johann Reichlin o grecizzato in Kapnion, Capnio (Pforzheim, 29 gennaio 1455 – Stoccarda, 30 giugno 1522), è stato un filosofo, umanista e teologo tedesco
- [37] François Secret, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, Roma, Arkeios, 2002
- [38] Si veda Giulio Busi, *L’enigma dell’ebraico nel Rinascimento*, Torino, Aragno Editore, 2007
- [39] Ulrich von Hutten (Burg Steckelberg, 21 aprile 1488 – Isola di Ufenau, 29 agosto 1523) è stato un umanista e cavaliere tedesco, studiò teologia all’Università di Greifswald e lottò per il rinnovamento dell’Impero e la sua indipendenza dal Papato
- [40] Guido Dall’Olio, *Martin ...*, ibid.: 42
- [41] Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Parigi, EHESS, 1995: 68
- [42] Michel Foucault, *Le parole e le cose – Un’archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2013:6
- [43] Thomas Kaufmann, *Gli ebrei di Lutero*, Torino, Claudiana, 2016: 37
- [44] Thomas Kaufmann, *Gli ebrei ...*, ibid.: 39-41
- [45] Guido Dall’Olio, *Martin ...*, ibid.: 42
- [46] *Exsurge Domine* è la bolla papale emessa da Leone X il 15 giugno 1520 in risposta sia alle 95 tesi sulle indulgenze del 1517 che agli scritti successivi del teologo tedesco Martin Luther.
- [47] A questo proposito Luther cita *Eccl.* 1,15: “... *ciò che è storto non può essere raddrizzato, ciò che manca non può esser contato.*”
- [48] In particolare in “*Gesù Cristo è nato ebreo*” del 1523
- [49] Matteo Melchiorre, *A un cenno del suo dito. Fra Bernardino da Feltre (1439-1494) e gli ebrei*, Milano, Unicopli, 2012
- [50] Martin Luther parla di usura come uno dei maggiori problemi di etica sociale ed economica del suo tempo in: *Sermone sulle buone opere* (1520); *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca, a proposito della correzione e del miglioramento della società cristiana* (1520); *Il commercio e l’usura* (1524)
- [51] È del 1514 la lettera di Martin Luther, pubblicata dal suo allievo e segretario Joannes Aurifaber (Weimar 1519 – 18 novembre 1575) in *Epistolae Lutheri*, t. I: 6 – in appendice
- [52] Thomas Kaufmann, *Gli ebrei ...*, ibid.: 74
- [53] Rom., IV,16
- [54] Termine coniato da Luther stesso.
- [55] Thomas Kaufmann, *Gli ebrei ...*, ibid.: 55
- [56] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: XXX
- [57] Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, con un saggio di Delio Cantimori, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1969:78
- [58] Guido Dall’Olio, *Martin ...*, ibid.: 97
- [59] Michel Foucault, *Le parole e le ...*, ibid.: 7
- [60] Guido Dall’Olio, *Martin ...*, ibid.: 102
- [61] Per Jung la vita di Paolo di Tarso “[...] offre un buon esempio di enantiodromia – letteralmente corsa nell’opposto – la sua conversione al cristianesimo corrispose all’accettazione del suo atteggiamento fino ad allora inconscio e alla rimozione delle sue opinioni anticristiane manifestate soprattutto con attacchi violenti”, in Carl Gustav Jung, *Tipi psicologici*, Roma, Newton Compton, 1979: 399
- [62] Si pensi alla posizione di Paolo di Tarso nei confronti delle donne: da un lato egli dichiara la completa uguaglianza donna-uomo (Gal 3,28) stabilendo addirittura una rivoluzionaria equiparazione dei rispettivi ruoli

socio-politici (1Cor 11,11-12), dall'altro nega recisamente quanto sopra per poter conciliare il suo insegnamento con canoni comportamentali del suo tempo (1Cor 11,5-7), (1Cor 14,34-35; 1Tim 2,11-15), (1Cor 11,3; Ef 5,22-24; 1Tim 2,13)

[63] Nell'ordine: *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca, La cattività babilonese della Chiesa e Libertà del cristiano*, quest'ultima preceduta da uno scritto dedicatorio a Leone X, sono considerati i "Grandi scritti della Riforma"

[64] Martin Lutero, *Discorsi a ...*, ibid.: 47

[65] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid: LVII

[66] Michel Servet (Villanueva de Sigena, 19 settembre 1511 – Ginevra, 27 ottobre 1553) è stato un teologo, umanista e medico spagnolo, condannato e arso vivo dai calvinisti a Ginevra per le sue posizioni teologiche antitrinitariste.

[67] *De Trinitatis erroribus libri VII, per Michael Servet, alias Reves, Haguenau Cessarius, 1531 e Dialogorum de Trinitate libri duo. De Iustitia regni Christi, capitula quatuor, per Michaellem Servet, alias Reves, ab Aragonia Hispanus, Haguenau, Cessarius, 1532*

[68] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: LVII

[69] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: 198

[70] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: 210

[71] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: 188, 212

[72] Aurelio Ambrogio (Aurelius Ambrosius), (Treviri, incerto 339-340 – Milano, 397) è stato un vescovo, scrittore e teologo.

[73] *Opera Omnia di sant'Ambrogio, Lettere fuori collezione – vol. 21 tomo 3 – epist. LXXIV(CSEL) o epist. XL (Maurini), § 14-18-20, Roma, Città Nuova Editrice, 1988: 97-99 – in appendice*

[74] Giovanni Crisostomo, o Giovanni d'Antiochia (Antiochia, 344/354 – Comana Pontica, 14 settembre 407), è stato un arcivescovo e teologo bizantino.

[75] Aurelio Agostino d'Ippona (Aurelius Augustinus Hipponensis) (Tagaste, 13 novembre 354 – Ippona, 28 agosto 430) è stato un filosofo, vescovo e teologo.

[76] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: 198

[77] Martin Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di Valdo Vinay, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1967: 168

[78] Martin Lutero, *Degli ebrei e ...*, ibid.: 222

[79] Come ricordato nel primo capitolo, il documento in questione fa da base, secondo il quotidiano italiano "la Repubblica", al *mea culpa* della Chiesa cattolica circa le sue responsabilità nell'antisemitismo.

Fonte: <http://www.repubblica.it/online/fatti/papa/papa/papa.html>

[80] Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988: 298

[81] Tale questione è ancora oggi dibattuta come dimostra l'articolo del quotidiano "la Repubblica" citando le reazioni di altrettante fonti israeliane: <http://www.repubblica.it/online/fatti/papa/reazioni/reazioni.html>

[82] Per un'approfondita risposta critica al documento: Stefano Levi Della Torre, *Errare e perseverare – Ambiguità di un Giubileo*, Roma, Donzelli, 2000

[83] Martin Lutero, *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1949: 386-387.

Riferimenti bibliografici

Hannah Arendt, *Origini del totalitarismo*, Traduzione di A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2009

Giulio Busi, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino, Aragno Editore, 2007

Guido Dall'Olio, *Martin Lutero*, Roma, Carocci, 2017

Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988

Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Parigi, EHESS, 1995

Anna Foa, *Ebrei d'Europa – dalla peste nera all'emancipazione* [EBOOK], Roma-Bari, Laterza, 2004

Michel Foucault, *Le parole e le cose – Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2013

Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987

Jan Tomasz Gross, *I carnefici della porta accanto. 1941: il massacro della comunità ebraica di Jedwabne in Polonia*, Milano, Mondadori, 2003

Carl Gustav Jung, *Tipi psicologici*, Roma, Newton Compton, 1979

Thomas Kaufmann, *Gli ebrei di Lutero*, Torino, Claudiana, 2016

Stefano Levi Della Torre, *Errare e perseverare – Ambiguità di un Giubileo*, Roma, Donzelli, 2000

Benedetto Ligorio, *Sapere e denaro da Shabbatai Donnolo a Federico II*, Taranto, Artebaria, 2010
Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, con un saggio di Delio Cantimori, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1969
Martin Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di Valdo Vinay, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1967
Martin Lutero, *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1949.
Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, introduzione di Adriano Prosperi, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2000
Matteo Melchiorre, *A un cenno del suo dito. Fra Bernardino da Feltre (1439-1494) e gli ebrei*, Milano, Unicopli, 2012
François Secret, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, Roma, Arkeios, 2002
Celia Stopnicka Heller, *On the Edge of Destruction: Jews of Poland between the Two World Wars*, New York, Wayne State University Press, 1980
Ariel Toaff, *Pasque di sangue*, Bologna, Il Mulino, 2007
Ulrich von Hutten e Altri, *Lettere d'uomini oscuri*, a cura di Cesare De Marchi, Milano, Il Saggiatore, 2014

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-semantiche» 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 di ricerca 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.

Fare e ripensare l'antropologia in Africa



di *Antonino Cusumano*

La biografia antropologicamente più interessante è senza dubbio l'autobiografia. Narrare è consustanziale alla natura umana. Narrare di sé, della propria vita, è quanto gli antropologi hanno da sempre chiesto agli altri, ai soggetti delle proprie ricerche, pur lasciando poi sistematicamente fuori dalle loro pagine modi, tempi, contesti e tecniche di queste metodologie, dell'esperire di queste storie. Lungamente rimosse e oscurate, queste narrazioni che costituiscono il nerbo intimo delle etnografie hanno finalmente trovato spazio e riconoscimento nelle scritture dell'antropologia 'riflessiva', nel ripensamento e rivalutazione di quelle note di campo che registrano dati personali, relazioni interpersonali, memorie sentimentali e approcci emozionali solitamente espunti nelle monografie canoniche dalla censura preventiva dell'autonascondimento, perché ritenuti materiali grezzi, elementi di emicità non sufficientemente scientifici.

Cadute le certezze epistemologiche e ridimensionate le ambizioni di costruzione di un sapere onnisciente e totalizzante, l'autobiografia è entrata nella storia dell'antropologia con il suo patrimonio di oralità e soggettività, con il suo complesso articolarsi tra *fabula* e *intreccio*, tra la materia narrata e la forma del discorso. Raccontare una vita, fare della vita il campo, il testo, l'oggetto e il soggetto ermeneutico dell'incontro etnografico significa in fondo recuperare all'antropologia lo studio dell'uomo nella sua singolarità e totalità di corpo, cognizioni e immaginazioni, nei suoi diversi modi di dare ordine e senso al mondo vissuto e rappresentato. Ecco perché le storie di vita, se da una parte sono esemplari di un *unicum* quale è indiscutibilmente l'esistenza di ciascuno individuo, dall'altra sono destinate a trascinare il vissuto fattuale e personale essendo testimonianze di spaccati sociali, documenti di rappresentazioni collettive, frammenti di *milieu* culturali. Così che attraverso il racconto il *discorso sull'uomo* diventa *discorso sugli uomini*, in piena consonanza con le istanze ultime dell'antropologia.

«Nessun racconto è naturale, – ha scritto Tzvetan Todorov (1995: 24) – una scelta e una costruzione presiederanno sempre alla sua formazione; è di un discorso che si tratta, non già di una serie di accadimenti». Vale per tutte le storie di vita, per quelle che l'antropologo ascolta, registra e studia e anche per quelle che l'antropologo racconta – indirettamente o direttamente – narrando dell'altro o narrando di sé. Narrare è sempre, nella pratica quotidiana come nelle scritture formalizzate, un mettere in comune, un tessere relazioni, un disporsi al ricordare e al riconoscersi, un esercizio di

oggettivazione e di presentificazione. Ogni autobiografia è in fondo l'inestricabile intreccio di memoria e racconto e in quanto tale assume una dimensione mitopoietica e un ruolo di particolare rilevanza in antropologia come in tutte le scienze sociali.

A guardar bene, il paradigma narrativo, oggi declinato in molta saggistica nel segno di un rimescolamento dei saperi e dei generi e sulla scia di una generale ibridazione e commistione dei registri di scrittura, si è accompagnato nel dibattito antropologico degli anni ottanta e novanta del secolo scorso alla crisi della rappresentazione etnografica e alle questioni aperte sulla messa in forma testuale degli studi. Da qui la cosiddetta "svolta retorica", la critica alla presunta oggettività scientifica che lasciava nell'ombra la presenza dell'etnografo e la riscoperta del suo ruolo autoriale fino a farne, in alcuni casi, il nuovo originale narratore della modernità. Sia diario o biografia intellettuale, ricognizione o introspezione, la scrittura, che ribalta l'Altro nell'io, diventa veicolo di autoanalisi nel farsi stesso della ricerca guadagnando una centralità epistemologica nella più avvertita consapevolezza della sua natura eminentemente letteraria.

Quando l'oggetto della narrazione è lo stesso soggetto narrante, quando l'antropologo è l'autore della narrazione e scrive la sua autobiografia ai confini con il genere letterario, quello che nel lavoro empirico sul campo rappresenta un efficace strumento investigativo per avvicinarci alla comprensione dell'Altro diventa un prezioso sguardo da *insider*, una sorta di metaetnografia, una formidabile chiave di lettura per capire le tecniche e l'etica delle esperienze di ricerca, le criticità e le epifanie, i risvolti umani legati alle fragilità esistenziali, ai dubbi, ai disagi, agli interrogativi irrisolti, alla condizione di spaesamento, ovvero a quel "disancoramento cronico" denunciato da Lévi Strauss. Si alza il sipario sul dietro le quinte, su schegge di vita privata e aspetti inediti del mestiere, su storie imbarazzanti o sorprendenti, sulla processualità e le dinamiche dei rapporti sperimentati e delle forme del dialogo tentato o intrapreso.

Dai *Diari* postumi di Malinowski a quelli nel Marocco di Paul Rabinow, dall'autoetnografia di Paul Radin ai *Tristi Tropici*, per citare solo alcuni esempi rappresentativi di epoche diverse, l'antropologia postcoloniale ha dialogato con la letteratura, raccontando esperienze materiali e accidentali del livello quotidiano della ricerca, aprendo la strada nelle monografie alle storie di vita che incrociano i destini di chi narra e di chi ascolta, dando voce al "non detto" metodologico e alla soggettività dello stesso autore che si fa scrittore. In questo contesto si può collocare il volume di Ulf Hannerz, *Il mondo dell'antropologia* pubblicato poco più di dieci anni fa in Italia (2012), che circumnaviga la storia e la geografia della disciplina e ne descrive traiettorie e sfide della contemporaneità muovendo dalla sua personale biografia intellettuale, dalla sua prospettiva di studioso attore e protagonista sul proscenio di queste vicende. Più recentemente, negli anni 2017-18, la rivista semestrale *Erreffe. La ricerca folklorica* ha dedicato due numeri (72,73) alla "Autobiografia dell'antropologia italiana", raccogliendo le testimonianze di diversi studiosi chiamati dai curatori Gianni Dore e Glauco Sanga a ricordare e ricostruire relazioni, connessioni ed evoluzioni del proprio percorso curriculare così da tracciare le linee della storia collettiva della disciplina. Dal dialogo tra voci, scuole, approcci e orientamenti diversi è scaturito un bilancio critico e autocritico dell'antropologia così come è stata appresa, praticata e insegnata nel nostro Paese.

«Si inserisce nel filone dei resoconti autobiografici legati alla ricerca sul campo e si ispira a capostipiti dell'etnologia come Hortense Powdermaker, Laura Bohannan, Claude Lévi-Strauss, Paul Rabinow, Alma Gottlieb, Harry West o Roy Willis» – come l'autrice Heike Behrend dichiara nell'introduzione – il volume, *La scimmia in bermuda. Autobiografia spietata della ricerca etnografica*, edito in Italia da poche settimane da Bollati Boringhieri. Un libro che si legge come un racconto ma si rilegge come uno studio di questioni e temi assai sensibili del fare e del ripensare l'antropologia. Una vita con le sue intense esperienze di incontri, di relazioni, di tensioni e di emozioni, di successi e di frustrazioni, un'esistenza di donna e di studiosa retrospettivamente ripercorsa e tradotta nella scrittura di un memoir, nella riscrittura di storie umanamente e scientificamente partecipate ma anche ironicamente ripensate. «Storie – scrive l'antropologa tedesca – ingarbugliate nient'affatto eroiche, di equivoci culturali, conflitti ed errori verificatisi durante le mie ricerche sul campo nell'Africa orientale».

Aspetti, fatti e concetti marginali e irrilevanti nelle monografie accademiche e che valgono invece a decostruire i miti di certa letteratura etnografica, trionfante di successi e di certezze.

Nel mettere insieme i ricordi del suo lavoro svolto per quasi mezzo secolo in Africa, Heike Behrend dimostra che i fallimenti sono una parte essenziale dell'attività etnografica e che sul malinteso, frequente pietra d'inciampo degli incontri, si costruiscono le conoscenze più profonde che scaturiscono da quella accidentale incomprendione data dalle differenze destinata a risolversi nelle dinamiche della contiguità conflittuale e della reciprocità dello scambio. Accade, in fondo, per le culture quello che Calvino (1993: 66) osservava per il linguaggio che vive e si rinnova quando non smussa le punte espressive, quando non spegne «ogni scintilla che sprizza dallo scontro delle parole con nuove circostanze». Tutto il libro racconta “le scintille” accese nei contatti, a volte casuali, nelle interazioni, spesso “collisioni”, e nel dialogo, impervio per l'asimmetria dei ruoli e le necessarie mediazioni linguistiche, tra l'autrice e i soggetti delle sue indagini: «le energie produttive che può sprigionarsi anche dagli insuccessi», «le esperienze abbastanza destabilizzanti che rendono possibile una comprensione del diverso». A cominciare dal nome – “scimmia” – col quale era chiamata l'etnologa berlinese dagli abitanti delle colline di Tugen nel Kenya nord-occidentale, quando vi giunse nel 1978. Nella loro cosmologia era assegnata alla categoria degli estranei, dell'alterità primitiva: il paradossale rovesciamento – quasi un contrappasso – dei processi occidentali di tassonomia, un gioco di specchi e di sguardi incrociati, che ci fa scoprire di essere osservati mentre osserviamo, di essere agiti mentre agiamo. E nella lunga storia coloniale e postcoloniale la scimmia è figura simbolica che migra da un fronte all'altro, da colonizzati a colonizzatori.

«Quando i più anziani sulle colline di Tugen mi chiamavano “scimmia”, un simile epiteto non si riferiva soltanto alla mia condotta impacciata, selvaggia e scimmiesca, come avevo ipotizzato all'inizio, ma era anche una replica alle umiliazioni e alle discriminazioni da loro stessi patite in epoca coloniale».

“Etnografia inversa” è definita dalla stessa autrice questa autobiografia che trasforma la protagonista e la narratrice del testo in oggetto dei soggetti osservati, nella descrizione di come essi la vedono, di come la chiamano. L'io della studiosa s'intreccia a quello degli altri, dei tanti uomini e donne incontrati sul campo, così che le storie individuali si contaminano e si rimescolano dentro un circuito di riflessività, un efficace rapporto di mutualità. Nelle 200 pagine del libro pochi sono i cenni alle sue vicende meramente private concentrandosi piuttosto su quanto accaduto durante le ricerche, sui cinquant'anni di viaggi e ripetuti soggiorni tra Kenya e Uganda, sulle ingenuità e sulle incomprendioni, sulle fortuite e felici esperienze e sugli irriducibili e fecondi contrasti, sui cambiamenti postcoloniali nelle strutture del potere e nel sistema delle rappresentazioni. Un racconto schietto e una postura critica con se stessa estranea a quel mondo e perciò attenta a spiegare e chiarire il contesto di ruoli e relazioni dentro il quale hanno preso corpo e forma i progetti scientifici dei suoi libri, tra tortuosi percorsi fatti di vicoli ciechi, pericolosi attraversamenti, improvvisi ripensamenti e faticosi ricominciamenti.

Tra la stampa di un libro e la successiva Heike Behrend è tornata ogni volta nei luoghi delle sue indagini, si è confrontata con gli abitanti, ha dialogato con loro nel tentativo di invertire lo sguardo e di «decolonizzare il lavoro etnografico». La studiosa ha infatti avuto modo di interrogarsi e riflettere sulle questioni dell'intertestualità e sulle problematiche cruciali delle eredità coloniali nel dibattito antropologico, sulla distanza tra le immagini etnografiche di reificazione esotizzante dell'Africa e le «molteplici modernità» nate dai processi di penetrazione e indigenizzazione del fenomeno della globalizzazione che non ha prodotto passiva assimilazione e omogeneizzazione da parte delle popolazioni quanto piuttosto frammentazioni e differenziazioni, antinomie e paradossi, antichi miti e nuove critiche. Scorre parallela alla biografia della ricercatrice tedesca la storia stessa della disciplina, la sua inquieta identità, le mobili frontiere dei suoi saperi tradizionali. Tanto più che nel suo ricercare e studiare gli “altri” l'etnografa finisce con l'imbattersi nelle memorie degli “altri” etnologi che prima di lei avevano percorso le stesse strade del continente nero. «La loro presenza aveva lasciato tracce nei soggetti osservati», annota. Un cortocircuito di sovrapposizioni e di

rappresentazioni che offre un inedito scandaglio conoscitivo delle contraddizioni interpretative e degli equivoci culturali generati intorno ai concetti di tribù, etnie, etnicità, cannibalismo, stregoneria, etc. Della stessa ambigua e onnicomprensiva definizione semantica del postcolonialismo è criticamente riletta la complessa dimensione del “post”, ovvero delle rinnovate forme di dipendenza e di oppressione.

Questi fenomeni e modelli culturali Heike Behrend ha a lungo studiato sfidando e violando i confini della sua identità di antropologa e di donna bianca europea. In Kenya, sulle colline di Tugen, dove ha lavorato dal 1979 al 1985, ha assistito e partecipato ai rituali di iniziazione, alle credenze attribuite alle ombre degli spiriti, al ritorno dei morti nel mondo abitato. Qui i nomi pure molteplici sono più longevi delle persone che li portano reiterandosi eguali per generazioni. Essi vincolano i nascituri agli antenati e secondano la concezione ciclica del tempo, l'ordine della Storia fondato sulla circolarità degli eventi. Sui corpi degli uomini e delle donne è iscritta, con perforazioni, circoncisioni, tatuaggi e cicatrici, non solo la vita individuale ma anche la biografia sociale, dal momento che «il loro “io” apparteneva in primo luogo agli altri». Le ombre proiettate dai corpi sono parte della persona e in quanto tali non possono essere toccate né calpestate. Da qui l'idea della fotografia come ombra materializzata, congegno magico che rapisce o divora le anime dei fotografati. Una interpretazione che l'autrice rilegge in controluce negli studi da Frazer ad oggi per decostruirne i significati primitivi e dimostrare la corrispondenza per certi aspetti incestuosa tra l'etnologia e la fotografia, se è vero che quest'ultima è stata introdotta in Africa, durante l'epoca coloniale, da viaggiatori, missionari, ricercatori e funzionari amministrativi in maniera estensiva «per classificare, tipizzare, immaginare e dominare i suoi abitanti (proprio come si faceva in Europa per i matti e i criminali)». Un connubio che nella sua pratica antropometrica – come ha scritto recentemente Antonello Ricci nel suo bel libro *Sguardi lontani* (2023: 10) – costituì «un peccato originale che si distese come un'ombra sulla storia della ricerca antropologica, perpetuandosi a lungo anche con episodi violenti», «un atto di dominio volto a reificare la dignità della persona».

Heike Behrend, nel ribadire la rovinosa connessione tra sorveglianza e controllo coloniale e fotografia antropologica, sottolinea come al tempo stesso l'uso del prodigioso apparecchio tecnico abbia alimentato la cultura della magia, dell'incantesimo e dell'illusione. Nella sua ricognizione sul campo la studiosa, che si è rifiutata di fotografare e ha deciso di comprare o acquisire immagini presso laboratori locali, ha verificato i rapporti di lunga durata che le popolazioni intrattengono con la produzione e il consumo delle fotografie e in specie dei ritratti, ritenuti al pari delle ombre come una parte o un'estensione della persona immortalata. Così la loro vendita nel fiorente mercato del collezionismo etnografico è possibile solo dopo che l'acquirente ha guadagnato la fiducia del possessore e con lui si fa fotografare: uno scambio di immagini che sancisce il patto di alleanza nelle relazioni tra chi compra, chi vende e il soggetto ritratto.

Alle sue esperienze fotografiche sulla costa dell'Africa orientale l'antropologa dedica un denso capitolo del libro, passando in rassegna storie di fotografi di strada che si servono del mezzo per inserirsi negli interstizi del turismo di massa, ne descrive gli studi che con «fondali dipinti, arazzi turchi, animali di pezza, cartelli, fiori di plastica e ghirlande made in China» creano un mondo globalizzato, una modernità africana ibridata o spogliata delle sue tradizioni, una sorta di feedback transculturale che traduce e riplasma il linguaggio dei media occidentali. Nell'uso popolare la fotografia conserva un rapporto elettivo con i morti e di essi ricomponne la biografia in una narrazione per immagini che ne celebra e commemora le relazioni, il prestigio, i poteri. In questo moderno culto degli antenati la fotobiografia, distribuita a tutti i partecipanti al funerale e custodita dai familiari, disegna e riproduce una vera e propria mappa sociale con le posizioni e le gerarchie occupate dal defunto. Qualcosa che assomiglia, almeno in parte, ai certi necrologi figurati diffusi nei nostri paesi. Nell'Uganda settentrionale negli anni 1987-1989 e poi dieci anni dopo, nel 1997, nella regione occidentale Heike Behrend si è fisicamente immersa nei riti di possessione e nelle pratiche della stregoneria e del cannibalismo. Nel territorio dominato dalla savana e dalla boscaglia in mezzo alla guerra civile che ha coinvolto le missioni cattolica, anglicana e i seguaci musulmani, l'antropologa si è avvicinata al movimento Holy Spirit di Alice Lakwena che combatteva contro l'esercito

governativo. Ne ha raccolto le voci, le utopie salvifiche, le contraddizioni politiche. Ne ha sperimentato soprattutto le sedute spiritiche di possessione a cui ha partecipato abbandonandosi alla confidenza altrui dell'ignoto, pur restando sulla soglia per non perdersi del tutto. «In un certo senso mi lasciai catturare dalla loro arte e fui posseduta dalla loro possessione», scrive. Riconosce nell'oscura sequenza delle fasi di spersonalizzazione e di annullamento del medium nello spirito evocato qualcosa delle performance teatrali, delle metamorfosi e del trascendimento dell'io nelle misteriose e creative possibilità di diventare un altro entrando nel corpo di un altro.

Durante la crisi dell'Aids a Toro, nell'Uganda occidentale, con l'epidemia si diffuse la caccia al cosiddetto stregone cannibale, una figura dal potere immaginario generata dal terrore quotidiano, dalle paure incontrollate dell'apocalissi. «A Toro – ammette la studiosa – doveti confrontarmi con condizioni sociali di disintegrazione e disperazione tali da farmi abbandonare per sempre l'idea un po'ingenua dell'etnologia come scienza che intende preservare un potenziale utopico positivo». A fronte di questo scenario l'inverosimile dei racconti di stregoneria e cannibalismo trova spazio nelle narrazioni della Chiesa cattolica che assume i caratteri di un movimento carismatico o pentecostale e guida la lotta contro streghe e cannibali con il ricorso alla prassi dell'esorcismo. La verità è che nella cosmologia come nella organizzazione sociale della popolazione ugandese la figura del cannibale si spiega nella logica dello scambio di cibo che assicura la vita e la saldezza della comunità: «tanto i mangiatori quanto i mangiati erano parte di un meccanismo sociale di annientamento, ma anche di rigenerazione e riproduzione», essendo le due pulsioni opposte, quella distruttiva e quella riproduttiva, 'incorporate' nell'atto stesso del mangiare.

È noto che in tutte le culture nulla è meno naturale e meno materiale dell'atto naturale e materiale del mangiare, primo e irriducibile bisogno dell'uomo. In un contesto di ricorrenti carestie e crisi alimentari Heike Behrend ha avuto modo di verificare quanto il cibo, sostanza fondante di vitale energia, sia la forma principale della comunicazione, paradigma della ricchezza e misura esistenziale, al centro di complessi cerimoniali e di sequenze rituali fino a segnare i confini tra puro e impuro, tra obblighi e tabù, tra universo dei vivi e regno dei morti, tra Eros e Thanatos. Quando incontra la stregoneria la studiosa denuncia le fragilità e le insufficienze delle procedure scientifiche della conoscenza unitamente alle inadeguatezze e precarietà delle teorie e dei saperi antropologici. «Mi era chiaro che la stregoneria – come la morte – oltrepassa i confini della razionalità scientifica e va riconosciuta come presenza dell'ignoto, come una forza che proviene da altrove». Allegoria dell'alterità, il fantasma perturbante dello stregone o del cannibale, che sfugge ai paradigmi della realtà logica e dell'evidenza empirica, va ricondotto all'insieme culturale in cui si manifesta ed entro il quale trova luoghi di senso. In questo orizzonte la ricerca non può escludere di individuare i profondi tratti comuni sotto le apparenti differenze. L'elementare e universale umano, in termini lévistraussiani.

Tutte le pagine del libro dell'antropologa tedesca Heike Behrend, fra le più autorevoli africaniste, sono attraversate da questo onesto desiderio di investigazione e di interrogazione, da una tensione umana e culturale volta a conoscere e a capire l'altro (a partire dalla lingua), a tentare un dialogo oltre le faglie e le fratture prodotte dal colonialismo e postcolonialismo. Si possono leggere come lo studio dei diversi modi in cui le società africane coniugano la modernità in un inestricabile intreccio di relazioni con l'universo dei media, in un gioco di simboli, immagini e rappresentazioni che rimbalzano da un contesto ad un altro e si rispecchiano e si influenzano reciprocamente. Nel lavoro etnografico, qui dispiegato come un'officina che rende visibile la cassetta degli attrezzi, ora ripensato da una prospettiva teorica e metodologica lontana dalle convenzioni accademiche, libera dall'osservanza delle regole imposte dai modelli delle monografie già date alle stampe, risaltano la grazia e il coraggio dello sguardo femminile, l'attenzione ai dettagli, la cordialità e la generosità delle relazioni e degli incontri, la schiettezza nel rendere conto della processualità delle ricerche, degli errori commessi e dei fraintendimenti, dei dubbi e delle disillusioni, dei disagi, dei rischi e delle emozioni. Non è senza significato che la studiosa porta con sé nei suoi soggiorni in Africa il figlio di sette anni e con lui condivide le passioni della ricercatrice e le attenzioni della madre.

Tra autobiografia critica, saggio antropologico e letteratura di viaggio, *La scimmia in bermuda*, prima opera di Heike Behrend tradotta in Italia, è forse prima di tutto un racconto, una rassegna di storie, con una trama di rocambolesche avventure e epifaniche scoperte, con personaggi gli uomini e le donne che l'antropologa ha incontrato e che l'hanno aiutata a conoscere e a capire non solo il mondo osservato ma anche e soprattutto se stessa nel mondo. Assidui e preziosi compagni di viaggio, accanto ai maestri dei suoi studi – da Malinowsky a Evans-Pritchard, a Lienhardt, a Jean Rouch – sono stati mediatori, traduttori e collaboratori, anziani che l'hanno guidata nei labirinti degli usi e costumi della vita quotidiana, profetesse che l'hanno introdotta nei conflittuali movimenti religiosi, medium ed esorcisti, indovini e guaritori, protagonisti dei riti di possessione spiritica, giovani studenti, registi, fotografi e artisti di strada.

Nomi e storie di un'umanità spesso ai margini delle scritture scientifiche e qui al centro delle esperienze vissute e raccontate dall'autrice. «Non mi presento al lettore soltanto come un soggetto autonomo e un'osservatrice – scrive nell'introduzione Heike Behrend – quanto piuttosto come un oggetto osservato con la massima attenzione nell'ambito di casualità, incertezze, conflitti e rapporti di forza estremamente diversi». Sta in questa frase probabilmente il senso profondo dell'etnografia tout court, le problematicità e le imprevedibilità della ricerca, le segrete connessioni di antropologia e letteratura, l'esercizio di un'interrogazione autobiografica che coinvolge osservato e osservatore. Mentre si riannodano i fili dei molteplici incontri, delle letture, delle vite degli uomini e delle donne, si intrecciano gli intrami e gli stami di questo singolare breviario che è bilancio autocritico di una intellettuale ma anche testimonianza critica di una stagione di transizione nella storia dell'antropologia, tra l'età postcoloniale e quella globale.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

Behrend H., *La scimmia in bermuda. Autobiografia spietata della ricerca etnografica*, Bollati Boringhieri Torino 2023

Calvino I., *Lezioni americane*, Mondadori Milano 1993

Franceschi Z. A., *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Clueb Bologna 2006

Hannerz H., *Il mondo dell'antropologia*, Il Mulino Bologna 2012

Lévi-Strauss C., *Tristi Tropici*, Il Saggiatore Milano 1960

Ricci A., *Sguardi lontani. Fotografia ed etnografia nella prima metà del Novecento*, FrancoAngeli Milano 2023.

Sanga G., Dore G., *Autobiografia dell'antropologia italiana*, in "Erreffe. La ricerca folklorica", nn. 72-73, 2017-2018

Todorov T., *Poetica della prosa*, Bompiani Milano 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).

Henry Di Spirito, il poeta della pietra



Henry Di Spirito

di *Laura D'Alessandro*

Un dolce ticchettio al mattino presto rincorre speranze spezzate di sogni... stacca, rabbonisce ogni cosa e la roccia obbedisce la visione dello scultore all'interno della forma il mazzuolo spinge...il cesello vola...e la roccia diventa il pensiero di Henry lavora con lo scalpello...questa vita...da una pietra senza vita risorge... (Michael Simpson, President of Utica University, NY)

Mi trovavo ad un incontro letterario nel Palazzo del Comune di Castelforte [1], quando il mio sguardo incede con insistenza su una scultura che mi piace sin dal primo istante. Una scultura in granito raffigurante il volto di una donna. Mi diranno che si tratta della *Sognatrice o Pensierosa*, realizzata dallo scultore Henry Di Spirito [2], nato a Castelforte nel 1898 ed emigrato negli Stati Uniti nel 1921 all'età di 23 anni e che, con le sue opere presenti nei più prestigiosi musei d'arte americani, ha lasciato un segno importante nell'arte scultorea.

Conoscevo l'arte di Henry Di Spirito perché avevo letto tempo fa il libro a lui dedicato e realizzato nel 1995 da un suo concittadino, lo storico e studioso Duilio Ruggiero [3] che con il volume *Henry* [4], ha ricostruito la vita dell'uomo e la sua vita da scultore. Si tratta dell'unica opera scritta in italiano su questo artista, grazie alla quale lo storico ha permesso di far conoscere anche in Italia uno scultore tanto amato e ammirato ancor oggi negli Stati Uniti. Con il suo preciso e, a tratti, commovente lavoro, Ruggiero ha scritto delle pagine bellissime da cui emergono la profonda riconoscenza verso l'opera che lo scultore ha realizzato, oltre ad una grande sensibilità e vicinanza ad un uomo che ha sofferto molto per la decisione di emigrare lasciando il paese d'origine e con esso familiari e amici.

E così, rileggendo l'opera di Ruggiero, tentiamo di ripercorrere la vita e l'arte scultorea di quest'artista. Scopro che è in corso un'esposizione presso il *New York State Museum* [5] ad Albany dal titolo *Henry Di Spirito: Stonemason to Sculptor (Henry Di Spirito: da scalpellino a Scultore)*. Iniziata a dicembre 2019, terminerà a dicembre di quest'anno. L'esposizione è solo l'ultima di una lunga serie di mostre realizzate nei musei americani. La curatrice dell'esposizione, Ashley Hopkins-Benton [6], storica senior presso il *New York State Museum*, dichiara che «La particolarità di questa collezione è che ci dà un'idea reale di come fosse realmente la vita di Di Spirito». Ashley Hopkins-Benton si è occupata con molta cura della vita e dell'opera dello scultore, è infatti autrice del volume *Breathing Life Into Stone, The Sculpture of Henry Di Spirito* [7], opera

interamente dedicata all'artista con la cura delle figlie dello scultore: Theresa, Dolores e Loretta. Di Spirito appartiene ai migliori scultori del XX secolo che scolpirono direttamente la pietra. La sua tecnica era l'intaglio diretto, o *taille directe* come viene talvolta chiamato, essendo un metodo di intaglio più spontaneo che si basa sia sulla memoria visiva che sensoriale piuttosto che sull'uso di un modello.

Primo di cinque figli, Henry (Erasmus Orazio) Di Spirito, nasce a Castelforte [8], in provincia di Latina, il 2 luglio 1898. Per imparare un mestiere, sin da ragazzo seguì il padre che alternava l'attività di muratore con quella di agricoltore coltivando un piccolo appezzamento di terra. Dal padre, da cui ripeteva sempre di aver ereditato il talento artistico, aveva imparato ad utilizzare lo scalpello. Nei suoi racconti e nelle sue interviste ricordava che la sera, dopo una giornata di duro lavoro, si sedeva sulla porta di casa scolpendo o abbozzando piccole forme per uso domestico, come mortai e soprammobili. Erano anni molto difficili e il lavoro scarseggiava. Proprio per la mancanza di lavoro, tra il 1915 e il 1916, ebbe la possibilità, saltuariamente, di apprendere i primi rudimenti di pittura. Vedendo il talento del ragazzo, un artista locale [9] offrì a Henry lezioni di pittura, un corso che, però, fu interrotto dalla chiamata alle armi durante la Prima guerra mondiale.

Il conflitto lasciò dietro di sé gravi danni e molta povertà dopo i sanguinosi e rovinosi combattimenti. Lui, come il padre, si ispirava ad ideali democratici e socialisti e i tempi potevano risultare molto pericolosi. Ritornato dal fronte a Castelforte nel 1920, Di Spirito decise di emigrare negli Stati Uniti d'America. Nel 1921, con l'unico bagaglio di estro, intelligenza e speranza, partì seguendo uno zio e un cugino che erano già emigrati a Utica, nello Stato di New York. Il punto di forza dell'emigrante era proprio la "catena migratoria", la rete parentale e amicale dei compaesani che, avendo già vissuto l'esperienza dell'esodo, avrebbero guidato in ogni fase dell'espatrio e facilitato l'inserimento nel paese di destinazione. Dopo tredici giorni, la nave su cui viaggiava attraccò a New York nel marzo del 1921. Henry salì su un treno per Utica con un foglio attaccato al vestito, che indicava la sua destinazione.

La storia di Henry Di Spirito è la storia di tanti emigrati che hanno lasciato il paese di origine, e con esso gli affetti, una situazione di sofferenza, di dolore e sacrificio nella speranza di una vita migliore. E non è solo questo, è la storia dell'America stessa, è uno spaccato della storia americana, in cui gli immigrati hanno avuto un ruolo importantissimo e imprescindibile per lo sviluppo della società, della cultura e dell'economia.

Ho provato ad immaginare Henry Di Spirito che ragazzo di soli 21 anni, decide di partire, lasciare Castelforte, il suo paese, la famiglia, gli amici e i luoghi a lui più cari e partire con i timori e le preoccupazioni che accompagnano ogni emigrante nel suo viaggio verso una vita che si augura sia migliore di quella che lascia. E per quanto possa provare ad immaginare i sentimenti che lo accompagnavano in questo lungo viaggio penso che potrei provare solo una lontana parvenza di quel sacrificio. E come l'artista, furono molti gli italiani che si trasferirono, quasi sempre definitivamente, negli Stati Uniti per sfuggire alla miseria. In quegli anni andava compendosi l'ultimo grande flusso migratorio verso gli Stati Uniti. Si stima che dal 1820 al 1924 immigrarono 35,5 milioni di persone. Negli anni '20 erano presenti nel Paese 13 milioni di immigrati, su una popolazione di 92 milioni di persone, pari al 14,13%, a cui vanno aggiunti 26 milioni di "americani" di seconda generazione.

Negli Usa l'immigrazione dall'Italia ebbe una battuta di arresto con la Prima Guerra mondiale. Nel 1921 l'*Emergency quota act* [10] impose delle "quote" di accesso al numero di immigrati dall'Europa dell'Est e del Sud in quanto si riteneva che alcune comunità, come quella italiana, fossero meno assimilabili. In pratica veniva annualmente determinato dalle autorità competenti il numero di immigrati che per ogni nazionalità poteva entrare nel Paese, nel corso di un anno.

Durante la prima ondata migratoria, in molti perirono durante il viaggio e quelli che sopravvivevano venivano esaminati scrupolosamente dalle autorità sanitarie. L'arrivo in America era caratterizzato dal trauma dei controlli medici e amministrativi durissimi, specialmente nell'*Immigration Point* di *Ellis Island* (l'*Isola delle Lacrime*), un piccolo isolotto, nella baia di New York, poco distante da Manhattan, dove tutti gli immigrati venivano controllati e accettati [11]. Nel paradiso terrestre promesso dalle "Guide" e dagli "slogan" le cose, in realtà, erano molto diverse. Subito dopo l'arrivo

gli immigrati cominciavano a rendersi conto di essere in una America diversa da come l'avevano sognata. La realtà non era da paradiso terrestre di cui si erano riempiti gli occhi e la mente. Si scontrarono con pesanti formalità burocratiche cui erano sottoposti e, almeno negli Stati Uniti, molti erano coloro che venivano respinti specialmente perché affetti da malattie invalidanti [12]. Nel Museo dell'Emigrazione a *New York* ci sono ancora le valigie piene di suppellettili e di povero abbigliamento delle persone che reimbarcate per l'Italia, nella disperazione, si buttavano nelle acque gelide della baia andando quasi sempre incontro alla morte.

Alle visite mediche seguiva una visita psico-attitudinale. Chi non superava i controlli, che potevano durare anche tre giorni (in cella), veniva marchiato con una X sui vestiti e rimandato indietro. Sui documenti rilasciati agli italiani, accanto alla scritta *white* (bianco), che indicava il colore della pelle, a volte c'era un punto interrogativo, indice del razzismo [13] che subirono gli italiani da una parte della società americana:

«In questo Paese, che aveva bisogno di braccia da lavoro, come si è visto, ma disdegnò le persone meno istruite che tale lavoro svolgevano, tanto più se meridionali (considerati una sorte di sottospecie degli europei), la vita degli italiani fu tutt'altro che agevole. Gli italiani furono degli stranieri all'ennesima potenza: sotto l'aspetto linguistico, per il basso livello culturale, per le loro tradizioni, per la loro dieta alimentare, per la loro sistemazione alloggiativa, per la loro pratica religiosa ritenuta un derivato della superstizione» [14].

Sebbene non parlasse ancora inglese, Henry fu rincuorato nel riconoscere le colonne di marmo di Carrara che vide quando scese al deposito dei treni di Utica. Trovò lavoro dove poteva, in un cotonificio e poi come imbianchino dove i fumi della vernice lo facevano ammalare e dovette rifugiarsi in una fattoria per riprendersi. Soprattutto fu muratore e, come tagliapietre in Utica, ha lavorato per alcuni anni per costruzioni locali. Poi, durante la Grande Depressione del 1929 per 16 mesi venne inserito per il *WPA – Works Progress Administration* [15]. Nel 1930 divenne cittadino americano. Anche per Henry Di Spirito non deve essere stato semplice l'adattamento alla nuova condizione di emigrato in terra straniera tanto che in una lettera al padre scriveva:

«...sono circa 26 anni che lasciai Castelforte e non ne avevo che appena 23 e mi sembra ieri: intanto il tempo passa. Ho passato anche io momenti critici ma mi sono dato coraggio e quando credevo che tutto era perduto, lottavo lo stesso. Ho fatto tanti mestieri per tirare onestamente la famiglia avanti. Ho avuto momenti di gioia e momenti di tormenti: ho lavorato col piccone, con la penna o col pennello o col martello ed oggi sono felice d'avere una Famiglia che mi dà onore» [16].

Quando, poi, scoppiò la Seconda Guerra mondiale, Henry Di Spirito viveva negli Stati Uniti da più di 20 anni. Le notizie che arrivavano oltreoceano lo angosciavano e lo avvolgevano in una morsa che amplificava la lontananza dai suoi cari. Castelforte, la frazione Suio [17] e i comuni nei dintorni furono teatro di feroci combattimenti e terribili bombardamenti in quanto si ergevano lungo la "Linea Gustav" che si estendeva dalla foce del fiume Garigliano (confine tra Lazio e Campania), fino a Ortona, sull'Adriatico a sud di Pescara, passando per Cassino, le Mainarde, gli Altopiani Maggiori d'Abruzzo e la Majella [18]. La sua impotenza e la sua grande preoccupazione furono espresse più volte nelle lettere che inviava alla famiglia:

«17 luglio 1945 ...Cerco con la mente di raggiungervi tutti e mentre la mia famiglia si sta preparando per andare a letto cerco di prendervi ad uno ad uno e comporvi intorno a me e parlarvi a tutti, interrogarvi come avete trascorso questi ultimi tempi che non sono stati rosei, ma amari, tempi di lacrime e di sangue, d'angoscia e di sofferenza. È atroce dover pensare che 28 anni fa salii il triste calvario della guerra e per fortuna mi sono salvato e dopo tanti anni voi dovete soffrire la stessa Via Crucis. Vi ho sempre seguito con la mente e tutte le sere ritornando dal lavoro leggevo il giornale con il massimo interesse e quando leggevo che la battaglia si svolgeva intorno alle nostre contrade sapevo benissimo che Castelforte doveva essere ridotto in un cumulo di rovine. E così è stato, poiché quando i nostri ruppero le fortezze nemiche intorno a Cassino, sia il giornale che il cinema davano Castelforte un ammasso di calcinacci. Ed in quei tristi giorni spesse volte io vi ho sognato e

vi giuro che con la mente io ero con voi, con centinaia di sventurati e la sorte vi fu crudele. Oggi la tempesta è passata e vogliamo sperare in tempi migliori».

Era un autodidatta, non aveva mai veramente seguito corsi per apprendere l'arte dell'intaglio e della scultura, tranne sporadici contatti con artisti. Eppure, nonostante tutto, andava progressivamente riscuotendo un vasto consenso di pubblico e di critica. Nelle sue lettere alla famiglia, scriveva:

«Ho lavorato tanto le ultime settimane per far sì che l'esposizione all'aperto dei miei lavori prodotti in cinque anni avesse un modesto successo. ...Credevo che andassi incontro ad un completo fallimento, invece non fu così. La parte sana della città, la parte intellettuale e artistica, mi ha onorato al di sopra d'ogni aspettativa, ed oggi un altro mio piccolo lavoro scolpito in granito è stato venduto con grandi apprezzamenti da parte del compratore... Sono i primi passi, caro padre, e farmi strada in competizione con tanti bravi scultori, mille volte superiori a me, è duro...sto raccogliendo i primi frutti, sempre col pensiero rivolto a voi – al mio paesello – ai miei maestri che m'insegnarono a sillabare. Per il momento credo che la gioventù castelfortese sarà lieta di sapere che un semplice muratore semi analfabeta, loro compaesano, andrà a rappresentare l'arte scultorea contemporanea al “Whitney Museum of American Art”, centro di cultura artistica non soltanto di New York ma dell'intera America».

L'esposizione in corso al *New York State Museum* presenta una raccolta di opere varie dell'artista: sculture in pietra, in legno e altri materiali, disegni abbozzati, dipinti, fotografie e strumenti di lavoro. In particolare, si possono ammirare nove sculture donate dalla famiglia alla *Utica University* e una scultura, *The Refugee*, che il *College* ha gentilmente reso disponibile. Immagini storiche e strumenti di lavoro del suo studio rappresentano e aiutano a comprendere il suo processo creativo e la sua modalità di lavoro. Girando per le sale espositive e ammirando i suoi lavori si può sentire la presenza pacifica di questo uomo eccezionale le cui opere d'arte riflettono la vita di un immigrato italiano, la bellezza della natura, il forte legame familiare e il rapporto che riuscì a costruire con la comunità dove visse il resto della sua vita.

Vinse molti premi, come il Premio dalla *Natural Academy of Design* per la sua scultura *Ant* (la formica). Tra i vari riconoscimenti, nel 1989 gli fu conferita la *Laurea Honoris Causa* in “Lettere Umanistiche” presso la *Syracuse University* [19] dello Stato di New York per il suo servizio al *College* e alla comunità. Continuò a lavorare lì fino alla sua morte, avvenuta nel 1995, all'età di 97 anni.

Nel 1940 Di Spirito lavorò su una serie di diorami per la WPA, la sua prima pausa dal lavoro di muratore. Ha studiato arte la sera al *Munson-Williams-Proctor Art Institute* dal 1941 al 1943. L'Istituto acquistò la sua prima opera scultorea, *Leaping Frog*, nel 1948. Nel 1951, in una recensione di una mostra collettiva al *MoMA, Museum of Modern Art* [20], il *New York Times* fu il primo a evidenziare l'arte e le caratteristiche proprie nell'opera dello scultore. Quando l'architetto Philip Johnson [21] progettò una nuova casa per l'istituto d'arte nel 1960, nella struttura esterna fu creato uno spazio per una scultura in rilievo di Di Spirito raffigurante una volpe. Desiderava tanto affinare la sua innata capacità di lavorare i materiali. Scriveva:

«Con l'arte si vive. Si hanno onori, storie e fotografie sui giornali; strette di mano e congratulazioni di gente intellettuale, ma fortuna non se ne fa. Intanto l'esposizione avrà luogo il primo di febbraio e quello che avverrà vi terrà informati. Senza però farci delle lusinghe perché vi sono tanti artisti conosciuti, molto meglio di me. Io sono forse il più scadente degli artisti che hanno studiato anni ed anni nelle accademie d'arte, mentre la mia accademia fu la cazzuola...».

Nella sua continua ricerca di tempo e spazio per la sua arte, Di Spirito ha chiesto sovvenzioni, inclusa la *Guggenheim Fellowship* [22], ma la sua domanda fu respinta avendo superato il limite di età al momento della presentazione della domanda. Dagli anni '20 fino al 1963, Di Spirito lavorò come scalpellino e muratore nel centro di New York mentre contemporaneamente studiava arte al *Munson-*

Williams-Proctor Arts Institute. Nonostante iniziasse a riscuotere i primi successi presso vari musei, non riuscì per molto tempo a dedicarsi esclusivamente all'arte. Continuava, infatti, a lavorare come muratore. Solo dopo il suo ritiro nel 1963 Di Spirito trovò quel tempo prezioso. Fu subito nominato *Artist in Residence* [23] presso l'*Utica College*, un beneficio che di solito durava un anno ma che fu prolungato fino alla sua morte avvenuta nel 1995. Finalmente lo scultore ebbe uno studio interamente dedicato al suo lavoro. Amava questa attività all'interno dell'Università perché gli permetteva di ritirarsi definitivamente dal lavoro di muratura e concentrarsi a tempo pieno sulla scultura. Alla sua "casa adottiva" donò tanto, sia lasciando alcune delle sue opere, sia attraverso l'insegnamento, portando l'arte a persone e luoghi spesso trascurati dagli artisti suoi contemporanei.

«Fin dall'inizio della mia carriera di artista, il mio lavoro è stato svolto dopo l'orario di lavoro, la domenica e nei giorni festivi. Mi è stato letteralmente rubato il tempo per lavorare, poiché dovevo adempiere ai miei obblighi di marito e padre... Sono convinto che ora sia l'apice del mio periodo creativo e ho bisogno di tempo pieno da dedicare alla scultura» [24].

Si impegnò molto con gli studenti e con i docenti a valorizzare il Campus con le sue sculture e, in generale, a renderlo un luogo piacevole ed accogliente: «...Mi sentii molto onorato quando realizzai l'*Athlete* (l'Atleta), per il College». E, in particolare, agli studenti rivolgeva parole incoraggianti, esortandoli a seguire i loro sogni:

«...L'arte senza le sfide non è arte. Vidi il Platone come simbolo universale. Questa è la strada che ho intrapreso? Studia ogni cosa che ami. Non sarai mai felice senza l'amore per il tuo lavoro...». «...Quando lavori con il granito è una grande sfida. Se c'è una sfida, tu prova, ce la puoi fare. Non ti scoraggiare prima di iniziare e vai avanti».

E sempre agli studenti del *College*, dedicò la scultura *Dodging the Wind* (Schivare il vento): «...è un tributo a tutti i giovani che sfidano il vento nel College di Utica». Fu un artista generoso che prestava le sue opere per mostre e, cosa più insolita, permetteva alle persone di acquistare le sue opere attraverso pagamenti dilazionati, rendendo possibile a un pubblico più ampio di godere di un'opera d'arte nelle proprie case come parte della propria vita quotidiana. Di Spirito ha collaborato con il Centro di riabilitazione per ciechi di Topeka, nel Kansas, per rendere la scultura disponibile ai non vedenti. Le sue opere valorizzano ancora oggi il paesaggio settentrionale dello Stato di New York, il Museo dei bambini di Utica, una cappella dedicata alla Beata Madre presso la chiesa di St. Stanislaw, il pompiere volontario a *Deerfield* e diverse suggestive opere all'aperto, tra cui l'opera incompiuta, *The Tiger*, sul *Campus* dell'*Utica College*.

Al *New York State Museum* i dipinti di Di Spirito esposti sulle pareti, raccontano anche la sua vita in Italia come, il *The Refugees*, che fa riferimento alla sua esperienza di viaggio mentre lasciava Castelforte, in cerca di una vita migliore. «Era devastato dalla guerra e da ciò che aveva fatto al suo popolo», ha scritto Hopkins-Benton. Un altro dipinto, *From My Window*, rappresenta il suo cortile in inverno in *Jay Street* a *East Utica*. Questa fu la prima casa ove si stabilì con sua moglie, Rose Conte, e dove ebbe inizio la sua famiglia. Quando Henry entrò con successo a far parte del mondo dell'arte, rimase sempre in questo quartiere operaio dove aveva forti legami con amici e vicini.

Lavorava e modellava la pietra, il legno, l'argilla e il gesso, ma trovava nella pietra la sua vocazione principale. Quando gli chiedevano perché, con tutte le alternative disponibili avesse scelto, in particolare, il granito, rispondeva. «Per me l'arte è la sfida con la pietra. L'arte è una continua lotta con la vita». Non utilizzava strumenti elettrici. Tutto era modellato a mano. Anche i suoi strumenti da intaglio sono presenti nella mostra al *New York State Museum*. Sceglieva con cura le pietre da scolpire lungo le rive dei ruscelli e dei letti dei fiumi dello Stato di New York, dove amava recarsi anche per pescare. E con l'occasione osservava attentamente la fauna selvatica. Aveva, inoltre, scoperto, nel corso delle sue passeggiate, grandi sassi tondeggianti nei campi intorno a Utica. Spesso, un suo compaesano lo aiutava a trasportare con il proprio mezzo le pietre selezionate. Henry Di

Spirito non guidava e non disponeva di un mezzo di trasporto. Altre volte si caricava questi pesanti sassi che “intrappolavano” animali, persone o cose e li depositava nel suo giardino. I vicini e i passanti assistevano al suggestivo procedimento di “pulitura”, per liberare tutto ciò che per Henry era intrappolato al loro interno. E così creava le sue bellissime sculture.

La mostra include *Sucker Fish*, una scultura in pietra proveniente dal giardino di Henry che molto probabilmente è stata motivata da uno dei suoi viaggi in un ruscello locale. Nel riprodotto “giardino di Henry” c’è *The Elephant*. Hopkins-Benton ha dichiarato: «Questo è un ottimo esempio di come Henry abbia utilizzato la roccia così com’era e l’ha scolpita quanto basta per rivelare l’immagine che era già lì. Molto probabilmente ha tratto ispirazione per *The Elephant* dalle frequenti visite che ha fatto allo Zoo di Utica».

Mentre abbracciava la sua nuova vita nel centro di New York, i ricordi dei suoi primi anni in Italia emergevano a intermittenza e stimolavano nuove idee. Lungo il muro di fondo del giardino di Henry c’è “Il portatore d’acqua”. Questa scultura in legno raffigura il ricordo di Di Spirito di sua madre mentre raccoglieva l’acqua. L’armonioso equilibrio necessario per questo compito è evidente nel pezzo.

Nel 1963 Di Spirito fu assunto come *Artist In Residence* presso l’*Utica College*. Amava questa carriera perché gli permetteva di ritirarsi dalla muratura e concentrarsi a tempo pieno sulla scultura. Era molto impegnato con gli studenti e i docenti mentre abbelliva il campus. Una delle opere più amate di Henry è *The Pioneer*, un regalo della classe della UC del 1957. Si trova di fronte allo *Strebel Center della Utica College* ed è servito da ispirazione alla UC per il soprannome, *The Pioneers*. L’*Utica College* fa tesoro della sua collezione di arte, ma Di Spirito è stato così gentile da prestare *The Refugee* per la mostra del museo statale. Si tratta di una scultura in gesso dipinto in bronzo raffigurante un uomo piegato in avanti nel vento. Come William Zorach [25], il cui affresco dà il benvenuto all’atrio centrale del *Munson-Williams-Proctor* [26], il lavoro di Di Spirito è rappresentativo ma anche stilizzato dalla sua impronta personale, spirituale e piena di ritmo. La Collezione di sculture Di Spirito (ad eccezione del *The Refugee*, che è in prestito dall’*Utica College*) è un dono delle figlie Di Spirito.

Ancora oggi il *New York State Museum* propone sul proprio sito programmi di lezioni per gli studenti delle scuole elementari e medie sulle opere d’arte di Di Spirito e sulla storia dell’immigrazione. *Breathing Life Into Stone: The Sculpture of Henry Dispirito*, è la mostra al *Munson-Williams-Proctor Art Institute* di Utica, NY, che si è tenuta da maggio a settembre del 2013. Dalle parole dello scultore, pubblicate in cataloghi realizzati in occasione delle varie esposizioni, emerge il ritratto di un uomo semplice, umile, saggio e con una grande passione per le sue creazioni:

«Ho scoperto che la vita è una lezione. Il tuo lavoro ultimato può risultare una agonia o una estasi. Se esso ha successo ti devi sentire in estasi; se non lo ottieni ti senti in agonia. Ma devi accettare che è una parte della vita. Spero che alle persone che vedono il mio lavoro, derivi molta gioia, quanta ne ho avuta io nel crearlo. Essi sono tutti i miei ragazzi (alludendo ai suoi lavori). La mia arte è stata compresa da chiunque perché è semplice. Io sono un uomo semplice. Amo la natura. La natura parla a tutti gli uomini quanto c’è da dire su sé stessi ed il loro mondo. Non puoi spiegare perché sei un artista. È semplice perché io amo la bellezza» [27].

Nell’opera dedicata alla vita, all’arte e alle opere di Henry Di Spirito riscritta da Duilio Ruggiero, è riportato anche un elenco dettagliato delle opere scultoree (con distinzione dei materiali utilizzati per ogni opera), pittoriche e altro. Inoltre, lo storico ricostruisce la vita artistica dello scultore attraverso le tante esposizioni che, a partire dal 1947 e fino alla sua morte, sono state realizzate nei musei d’arte americani più prestigiosi e in quelli locali. Le sculture di Henry Di Spirito si possono ammirare oggi nelle collezioni di importanti musei come il *Whitney Museum di New York* [28], l’*Addison Gallery of American Art* [29], l’*High Museum di Atlanta* [30], il *Williams College Museum of Art* [31], il *County History Center* [32] oltre che presso collezioni private.

Nell’esposizione in corso al *New York State Museum* è esposta una foto del 1960 in cui Henry Di Spirito viene ritratto nel suo “giardino” in Blandina Street, la sua seconda casa. Lui e la sua famiglia

si trasferirono lì nel 1958. Si servì del suo giardino come la sua galleria principale dove espose le sue sculture su ceppi d'albero in un ambiente molto naturalistico: «Era un posto meraviglioso. Ha invitato artisti, curatori e scrittori. Tutti erano i benvenuti», ribadisce la ricercatrice Hopkins-Benton. «Questa foto è stata la nostra ispirazione per la mostra. Abbiamo fatto del nostro meglio per ricreare quello spazio giardino (il giardino di Henry)». Il giardino era esso stesso un'icona, con le sculture di animali che hanno incantato i vicini, la regione e l'intero mondo dell'arte degli anni '50.

Di Spirito chiedeva sempre educatamente ai suoi vicini se fossero infastiditi dai suoni tintinnanti che faceva mentre scolpiva. Nessuno si era mai lamentato. Piuttosto, il suono del suo martello e scalpello attirava le persone nel suo giardino incantato dove le incoraggiava a guardare e sentire le sculture. Condividere il suo amore per l'arte con gli altri, compresi i bambini e i non vedenti, è stata una delle sue gioie più grandi. Si ritrova in tutta l'opera di Henry Di Spirito, l'uomo gentile, generoso, l'artista di grande sensibilità. Quasi tutti i grandi artisti sono stati uomini semplici ed Erasmo Orazio Di Spirito era un uomo semplice.

Henry Di Spirito era molto legato alla sua comunità. Era membro dell'*Unione Locale dei Muratori e Artigiani*, dell'Associazione *Sons of Italy* (Figli d'Italia), di Utica e socio di molti sodalizi culturali tra cui i prestigiosi *The Kirkland Art Center* [33], *The Coopertstown Art ASS*, *The Utica Art Association*, *The Forge Art Association* e del *Munson-Williams-Proctor Institute*. Fu anche membro del *Sculpture Center of New York City*. Eugene Paul Nassar, docente di lingua inglese all'*Utica College of Syracuse University*, lo ricorda con affetto e grande ammirazione:

«...Henry Di Spirito era un'icona in Utica, soprattutto lo è stato per coloro, come me, che sono cresciuti in quel meraviglioso vicinato nei primi anni '50. Nel mio gruppo di amici, ce n'erano alcuni che anelavano ad una vita da artista per cui ci rifacevamo a modelli della generazione dei nostri padri...ma l'esempio di Henry era il più espressivo di tutti: l'emigrante italiano intagliatore, con la sua scatola di attrezzi che dopo una vita di lavoro, come i nostri padri, rispose alla chiamata dell'arte. I suoi lavori erano ovunque molto apprezzati (...). Aveva intagliato la pietra ma anche il legno e sempre con notevole grazia. La stessa grazia che si ritrova nel busto del nostro patrono, San Maron, che commissionammo a Henry per la nostra chiesa libanese maronita...e che lui realizzò con la sua terrena spiritualità...dell'emigrante».

Il suo mondo poetico, la sua umanità, erano fuori dagli schemi della tradizione. Si ritrova in tutta l'opera di Henry Di Spirito, l'uomo gentile, l'artista di grande sensibilità. La sua arte è al di fuori di qualsiasi corrente ufficiale, non si ispira ad alcun artista del passato o del presente. Di Spirito non pensava che la sua arte potesse costituire una corrente artistica. La sua era un'ispirazione pura e naturale. Nelle sue opere emergono le inquietudini, le ansie e i tormenti ma anche la natura, l'amore verso la famiglia e la dignità di chi, anche attraverso l'arte, lotta sempre. Con la creta realizzò i busti dello scrittore Mark Twain 1862 [34], del filosofo e scrittore Henry David Thoreau 1862 [35]. L'unica opera in bronzo realizzata nel 1965, riproduce il volto del presidente John Fitzgerald Kennedy e fa parte della *Collection of Utica Public Library*.

Una retrospettiva dei lavori di Henry Di Spirito, tra il 6 settembre ed il 14 ottobre 1987, venne organizzata dalla *Edith Barrett Art Gallery* nell'*Utica College of Syracuse University*. Nel presentare l'esposizione il curatore Joan Fiori Blanchfield [36], Direttore della *Edith Barrett Galley*, disse:

«...È difficile in così poco spazio e in una sola esposizione, presentare il lavoro di un artista così proficuo come Henry Di Spirito. È naturale voler includere tutte, o quasi tutte le opere dell'artista, opere che hanno lasciato una traccia in molte persone...è stato molto importante per la Edith Barrett Art Gallery, aver organizzato tale esposizione, soprattutto per la lunga ed armoniosa collaborazione tra Henry Di Spirito, quando era Artist in Residence e l'Utica College...».

In tutta l'opera di Henry Di Spirito, emerge il desiderio di sacralizzare i luoghi comuni, la natura, gli animali e le persone. La sua, è stata un'arte tesa ad esaltare il mondo e la vita di ognuno di noi. Nel 1927 sposò Rose Conte dalla quale ebbe le tre figlie, Dolores, Theresa e Loretta. La sua famiglia lo

sostenne e lo incoraggiò sempre nel proseguire con le sue creazioni. Quando le sue opere iniziarono ad essere esposte diffusamente, mandò le sue figlie a rappresentarlo, preferendo restare vicino a casa. «Era un marito e un padre meraviglioso», con queste parole lo ricordano le sue figlie. I temi familiari erano molto comuni nelle sue opere d'arte. In mostra nel giardino di Henry c'è la scultura *Mother and Child*, da cui emerge il forte legame familiare:

«Mio padre ci ha insegnato che c'è così tanta gioia nell'imparare e nel creare. Ogni tela offre una nuova opportunità, consapevolezza e intuizione. Aveva una visione spirituale. Guardava le rocce e vedeva cosa emergeva da loro».

Nell'angolo destro del ricostruito giardino di Henry, la sua giacca di montone con cappuccio pende solennemente sulla sua sedia di legno. Sembra che possa prendere vita permettendo agli spettatori di sentire il suono del metallo che batte sulla pietra, e di sentirlo avvertire nello stesso modo in cui avvertì le sue stesse figlie: «Quando non ci sarò più, non piangete per me perché ho avuto una vita fantastica!» Dai critici d'arte fu definito *il "poeta della pietra"*. I suoi lavori, e le sue parole erano poesia.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Il comune di Castelforte è sito al confine sud della provincia di Latina, alle estreme propaggini del massiccio dei Monti Aurunci, gli antichi Montes Vescini. Il centro storico si trova su di un'altura collinare, così come anche la frazione Suio. Da queste colline si domina la valle del fiume Garigliano. Il territorio comprende la Valle che collega le due alture.

[2] Henry Di Spirito, primo di 5 figli, nasce a Castelforte il 2 luglio 1898. Muore nel 1995 a *Utica*, nello Stato di *New York*.

[3] Duilio Ruggiero, (Castelforte 20 aprile 1922 – 19 ottobre 2010), è stato uno storico, studioso, saggista e scrittore del sud pontino. Ha dedicato una vita intera, con dedizione e passione, allo studio degli avvenimenti bellici, alla ricostruzione storica e alle caratteristiche del suo territorio. Tra le sue pubblicazioni, oltre a *Henry. Erasmo Orazio Di Spirito*, si segnalano: *Lineamenti di storia della Terra di Suio e di Castelforte*, Edizioni Emmegi, 2006; *La Chiesa parrocchiale e collegiata insigne di S. Giovanni Battista di Castelforte*, 2000; *Taccuino di guerra*, Heral Editore, 2005; *Castelforte alla Patria*, Centro Studi Castelforte e Suio, 1989; *L'urlo e il silenzio*, 2008; *Francesco Petronio. Medico, scienziato, maestro*, 1996; *La vertenza tra i comuni di Castelforte e santi Cosma e Damiano per il demanio Suio*, 1981; *Il Generale Giuseppe Aloia cittadino di Castelforte. Saggio biografico*, 1982; *Appunti per una bibliografia di Suio Terme*, 1983; *Il 1799 a Castelforte*, 1983; *Il culto della SS. Addolorata e il colera del 1837 a Castelforte. Storia, leggenda, tradizione*, 1983; *Le Chiese della Terra di Suio*, 1993; *Castelforte viva. Figure e vicende della nostra terra*. Parte prima, 1994, Parte seconda 2003; *L'urlo e il silenzio. 1943-1944 Castelforte Prima Linea*, 1997; *Padre Alberto*. Saggio biografico, 1996; *La Pasqua Castelfortese del 1799*, 1999; *Cenni di cronologia e storia delle Amministrazioni civiche di Castelforte, anni 1491-1860*, 1999; *Cenni di cronologia e storia delle Amministrazioni civiche di Castelforte. Gli avvenimenti politico-amministrativo dell'ultimo decennio dell'800. In appendice le relazioni Guidetti e Vecchioni*, 2004; *La carboneria e la setta dell'Unità Italiana a Castelforte*, 2000; *La cucina Castelfortese – La cucina della Memoria*, 2003; *L'Olocausto di Castelforte nella Seconda Guerra Mondiale*, 2003; *Matteo De Fusco cittadino di Castelforte, medico, studioso, politico, la vita, gli scritti*, 2009. Ha, inoltre pubblicato alcuni saggi sulle riviste *Civiltà Aurunca* (Caramanica Scauri) e *Studi Cassinati* (Cassino).

[4] Duilio Ruggiero, *Henry. Erasmo Orazio Di Spirito*, 1998.

[5] Il *New York State Museum* è un'importante istituzione culturale e scientifica che ha sede ad *Albany*, capitale dello Stato di *New York*, negli Stati Uniti d'America. Il museo raggruppa, in un polo, sezioni riservate all'arte, all'archeologia e alla storia naturale.

[6] Ricercatrice storica senior presso il *New York State Museum*. Insegna alla *Hudson Valley, THVIP* (membro del Comitato consultivo). In qualità di ricercatrice in storia sociale, si occupa di ricerca e raccolta dati sulla storia delle donne (in particolare la storia della lotta per i diritti delle donne), sulla storia LGBTQ+, sull'immigrazione e sulla religione, nonché su collezioni di sculture, giocattoli, vetreria, oggettistica e ceramica. Attualmente, la sua attività di ricerca è orientata sulla comunità LGBTQ+ di Albany, e in particolare

sul *Pride Center* della Regione della Capitale, nonché sulla lotta politica per maggiori diritti per la comunità LGBTQ+ nella città di Albany. In precedenza, gran parte della sua attività di ricerca si era concentrata sulla scultura americana, in particolare sul lavoro di Henry Di Spirito. Questo lavoro ha portato la ricercatrice all'esplorazione di altre storie all'interno della comunità di immigrati a Utica.

[7] Ashley Hopkins-Benton, *Breathing Life Into Stone: The Sculpture of Henry Di Spirito*, Fenimore Museum of Art, New York State, 2013.

[8] Castelforte e la frazione di Suio, a quel tempo apparteneva alla Terra di lavoro o Campania felice, dal latino *Campania felix*, una regione storico-geografica dell'Italia meridionale, comprendente anche parte del *Latium adiectum* e del Sannio e successivamente suddivisa tra le attuali regioni di Campania, Lazio e Molise. Con cambiamenti confinali nel corso dei secoli, essa fu una provincia del Regno di Sicilia e del Regno di Napoli, quindi del Regno delle Due Sicilie e infine del Regno d'Italia. Fu infine soppressa e suddivisa fra diverse province con il regio decreto legislativo n. 1 del 2 gennaio 1927, durante il regime fascista. Duilio Ruggiero, *Lineamenti di storia della Terra di Suio e di Castelforte*, Edizioni Emmegi, 2006. Con cambiamenti confinali nel corso dei secoli, essa fu una provincia del Regno di Sicilia e del Regno di Napoli, quindi del Regno delle Due Sicilie e infine del Regno d'Italia. Fu infine soppressa e suddivisa fra diverse province con il regio decreto legislativo n. 1 del 2 gennaio 1927, durante il regime fascista.

[9] Carmine Fusco era un artista locale che si era trasferito nelle vicinanze del piccolo fondo dove si recava a lavorare con il padre.

[10] L'*Emergency Quota Act* (anche noto come *Emergency Immigration Act of 1921* o *Per Centum Law*) fu una legge degli Stati Uniti d'America mirante a ridurre le quote di immigrazione provenienti dall'Europa (in particolare dai Paesi mediterranei e slavi). Tale legge regolò, con qualche modifica successiva, l'immigrazione europea verso gli Stati Uniti fino alla fine degli anni '60.

[11] Le cifre non tengono conto del gran numero di persone che rientrò in Italia: una quota considerevole (50/60%) solo nel periodo 1900-1914.

[12] *Le mete, l'arrivo. Storie di ieri, storie di oggi, di donne e di uomini migranti*, Museo dell'emigrazione italiana on line, Fondazione Paolo Cresci per la storia dell'Emigrazione italiana.

[13] Solo con la Seconda guerra mondiale, grazie all'arruolamento nell'esercito statunitense di molti italoamericani l'integrazione fece concreti passi avanti. Forse anche per questo nel secondo dopoguerra ci fu una ripresa dell'emigrazione dall'Italia agli Usa ma ormai si era anche aperta una nuova rotta verso l'Europa del Nord: Francia, Germania e Belgio le mete più principali.

[14] Mauro Albani, Franco Pitttau, *Due secoli di emigrazione negli Stati Uniti. Storie di italiani*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 41, gennaio 2020.

[15] Il *WPA – Works Progress Administration*, poi rinominata *Work Projects Administration* nel 1939, è stata un'agenzia governativa statunitense creata durante il *New Deal*. Con *New Deal*, ("Nuovo Corso" o letteralmente "Nuovo Patto"), si intende il Piano di riforme economiche e sociali promosso dal presidente statunitense Franklin Delano Roosevelt fra il 1933 e il 1937, allo scopo di risollevare il Paese dalla Grande Depressione che aveva travolto gli Stati Uniti d'America a partire dal 1929 (il "giovedì nero").

[16] Duilio Ruggiero: 71.

[17] Duilio Ruggiero, *Taccuino di guerra*, Heral Editore, 2005; Duilio Ruggiero, *Castelforte alla Patria*, Centro Studi Castelforte e Suio, 1989.

[18] La *Linea Gustav* fu una linea fortificata difensiva approntata da Hitler in Italia durante la seconda guerra mondiale. L'Italia in tal modo veniva divisa in due, al nord dove dominava la Repubblica Sociale Italiana insieme alle truppe tedesche, al sud gli Alleati. La "linea" si estendeva dalla foce del fiume Garigliano, confine tra Lazio e Campania, fino a Ortona, sull'adriatico a sud di Pescara, passando per Cassino, le Mainarde, gli Altopiani Maggiori d'Abruzzo e la Majella. La sua posizione strategica sfruttava il tratto più stretto della penisola italiana e gli ostacoli naturali costituiti dalle montagne appenniniche ed era finalizzata a ritardare l'avanzata degli Alleati. Alla fine di dicembre 1943 l'avanzata delle forze alleate in Italia fu ostacolata dalle forti difese tedesche sulla linea Gustav o "linea invernale". L'area intorno alla città di Cassino, con fortificazioni montane e difficili traversate fluviali, era la posizione chiave sulla linea Gustav. Gli Alleati tentarono per quattro volte di sfondare la roccaforte di Montecassino. Si stima che gli Alleati (Australia, Canada, Francia liberata con l'ausilio di soldati marocchini, Regno d'Italia, India, Nuova Zelanda, Polonia, Sudafrica, Regno Unito e Stati Uniti) subirono circa 55 mila perdite, la Germania e la Repubblica Sociale Italiana 20 mila. La battaglia fu caratterizzata anche dal discusso bombardamento aereo alleato che distrusse la secolare abbazia di Montecassino, atto che procurò non poche critiche ai comandi anglo-americani, a cui erano già stati rimproverati i fallimentari attacchi contro le posizioni difensive tedesche. Dopo un difficile inverno, in cui riuscirono a rinforzare e riorganizzare le proprie truppe, gli Alleati lanciarono l'imponente

“operazione *Diadem*” a metà maggio: l’attacco dalla costa tirrenica fino a Cassino, e dalla testa di ponte di Anzio, riuscì a mettere in crisi e infine a spezzare la resistenza tedesca, tanto che le forze alleate si ricongiunsero e poterono aprirsi la strada per Roma.

[19] La *Syracuse University*, fondata nel 1870, è un’istituzione privata statunitense situata a Syracuse, nello Stato di New York.

[20] *New Talent Exhibition in the Penthouse: Di Spirito*, Kriesberg, Mintz, May 8–Jul 8, 1951, MoMA.

[21] Philip Cortelyou Johnson (Cleveland, 8 luglio 1906 – New Canaan, 25 gennaio 2005) è stato un architetto statunitense, tra i più influenti del XX secolo, teorizzatore dell’*International Style* e del decostruttivismo. Il *Munson-Williams-Proctor Arts Institute* è un progetto che mostra una diversa faccia dell’*International Style*, nel quale Philip Johnson adopera il rigore del linguaggio classico piuttosto che inseguire i canoni del Modernismo. Un’opera come questa trae il suo significato dall’esperienza modernista combinata con la sensibilità per la simmetria e la compostezza dell’antichità, ritenuta da Johnson la più adatta ad esprimere l’identità di un museo.

[22] *Guggenheim Memorial Foundation*. Nel 1925, il senatore Simon Guggenheim e sua moglie Olga fondarono la *John Simon Guggenheim Memorial Foundation*. Nella sua prima lettera di donazione, il senatore Guggenheim scrisse che il Lo scopo dell’organizzazione era quello di «aumentare il potere educativo, letterario, artistico e scientifico di questo Paese». La *Guggenheim Memorial Foundation* propone borse di studio nel campo della conoscenza e della creazione di qualsiasi forma d’arte.

[23] La *Artist in Residence* (residenza artistica) è un’istituzione che prevede l’erogazione di borse di studio, temporaneamente, agli artisti al fine di promuovere la loro arte e/o la collaborazione con altri artisti. Colui che viene invitato a partecipare alle iniziative di tali istituzioni viene definito artista residente o *Artist in Residence*.

[24] Jane, Librizzi, *Breathing Life Into Stone: The Sculpture of Henry Di Spirito*, The Durate Object, 2013.

[25] William Zorach è stato un pittore e scultore statunitense di origine lituana. Emigrato negli Stati Uniti alla fine dell’Ottocento, studiò alla *Cleveland Academy of Design* e alla *National Academy of Design*.

[26] Il *Munson-Williams-Proctor* è un istituto di belle arti fondato nel 1919 e situato a Utica, New York. L’istituto ha tre divisioni di programma: museo d’arte, arti dello spettacolo e scuola d’arte.

[27] Duilio Ruggiero: 59.

[28] Il *Whitney Museum of American Art* è un museo d’arte moderna statunitense fondato negli anni trenta, sito a Manhattan nel Meatpacking District e dedicato principalmente alle opere di artisti americani, tra cui Edward Hopper e Alexander Calde.

[29] La *Addison Gallery of American Art* è un museo accademico dedicato alla raccolta di arte americana, organizzato come dipartimento della *Phillips Academy* di Andover, nel Massachusetts.

[30] L’*High Museum of Art* (Atlanta, Georgia) è un museo statunitense fondato nel 1905. È il principale museo dell’area sud-est degli Stati Uniti d’America ed uno dei musei d’arte più visitati del Paese.

[31] Il *Williams College Museum of Art* è un museo d’arte affiliato al college a Williamstown, nel Massachusetts. Si trova nel campus del *Williams College*, vicino al *Massachusetts Museum of Contemporary Art* e al *Clark Art Institute*.

[32] Il *County History Center* della contea di Oneida è stato fondato nel 1876 e da allora è servito a raccogliere, preservare e rendere accessibile il patrimonio passato della contea di Oneida e dell’alta valle del fiume Mohawk. Dal campo di battaglia di *Oriskany alla Boilermaker Road Race* di oggi, dai nativi americani che per primi chiamarono questa terra casa agli agricoltori. <https://www.oneidacountyhistory.org/>

[33] La missione del *Kirkland Art Center* è educare i bambini e gli adulti, sostenere gli artisti e le varie forme di arte attraverso il coinvolgimento della comunità locale mediante molteplici esperienze e opportunità culturali.

[34] Mark Twain, pseudonimo di Samuel Langhorne Clemens (1835 –1910), è stato uno scrittore, umorista, aforista e docente statunitense autore di capolavori riconosciuti della letteratura statunitense del XIX secolo.

[35] David Henry Thoreau (12 luglio 1817 – 1862) è stato un filosofo, scrittore e poeta statunitense.

[36] Joan Fiori Blanchfield, /new York 1942), è una storica dell’arte e artista americana.

Riferimenti bibliografici

Ashey Hopkins-Benton, *Breathing Life Into Stone: The Sculpture of Henry Di Spirito*, Fenimore Museum of Art, New York State, 2013.

Barnitz J. et al., *The David and Peggy Rockefeller Collection: Art of the Western Hemisphere*, New York, 1988, vol II: 185.

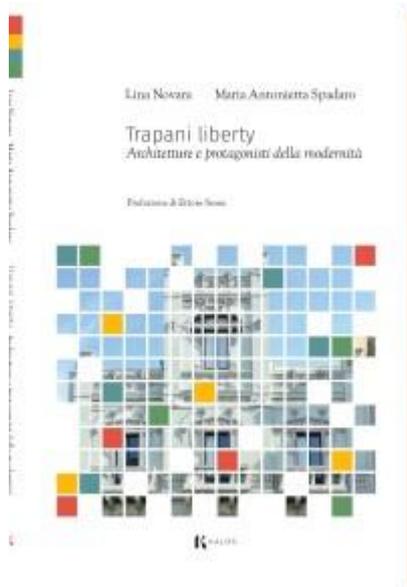
Crawford, James, *America Art Review. The Sculpture of Henry Di Spirito*, June, 2001.
 Dunbier, Roger, *North American artists: the artists bluebook*, Lonnie Pierson AskART.com Inc, March, 2005.
 Librizzi, Jane, *Breathing Life into Stone: The Sculpture of Henry Di Spirito, The Durate Object*, Internationale Arts Decorative Exhibition, 2013
 MoMA, *New Talent Exhibition in the Penthouse: Di Spirito*, Kriesberg, Mintz, May 8–Jul 8, 1951.
 Munson-Williams-Proctor Institute, *Sculpture by Henry Di Spirito*, 1957.
 Ruggiero, Duilio, *Castelforte alla Patria*, Centro Studi Castelforte e Suio, 1989.
 Ruggiero, Duilio, *La Notte degli Usignoli*, Comune di Castelforte, Sistema Bibliotecario Sud Pontino, Regione Lazio, 2012.
 Ruggiero, Duilio, *Lineamenti di storia della Terra di Suio e di Castelforte*, Edizioni Emmegi, 2006.
 Ruggiero, Duilio, *Taccuino di guerra*, Heral Editore, 2005
 Ruggiero, Duilio., *Henry (Erasmus Orazio, Di Spirito)*, Castelforte, 1998.
 Ruggiero, Duilio., *L'urlo e il silenzio. 1943-1944 Castelforte Prima Linea*, 1997, Comune di Castelforte, Arti grafiche Caramanica
 Vanderpool Imundo, Maryann, *Utica sculptor left a rock-solid legacy*,_ Observer-Dispatch, 16 december 2020.
 Vittiglio, Fred, Fiorillo, Fernando, *Cassino. Bombe, malaria e ...coraggio*, Ciarrapico Editore, Roma, 1979.
Who Was Who in American Art, 1564-1975, Three Volumes, Falk Peter Hastings, 1999.

Sitografia

<https://www.comune.castelforte.lt.it/henry-di-spirito-un-artista-castelfortese-oltreoceano/>
<https://www.altaterradilavoro.com/henry-dispirito-da-muratore-a-scultore/>
<https://www.nysm.nysed.gov/exhibitions/henry-dispirito-stonemason-sculptor>
MoMa The Museum of Modern Art, *Di Spirito, Kriesberg, Mintz, New Talent Exhibition, May 8-July 8, 1951 in the Penthouse*
<https://www.utica.edu/instadvance/marketingcomm/campus/dispirito.cfm>
<https://www.utica.edu/academic/library/aboutlib/dispirito.cfm>
<https://www.utica.edu/instadvance/marketingcomm/campus/dispiritocollection.cfm>
<https://www.mutualart.com/Artist/Henry-Di-Spirito/355279A6A863BC40>
https://www.askart.com/artist_pubs/Henry_Di_Spirito/116393/Henry_Di_Spirito.aspx
<https://fenimoreartmuseum.org/product/breathing-life-stone-sculpture-henry-dispirito>
https://curatedobject.typepad.com/the_curated_object_/2013/05/exhibition-utica-.html
<https://eu.uticaod.com/story/entertainment/2020/12/16/utica-sculptor-left-rock-solid-legacy/6124309002/>
<https://www.invaluable.com/artist/dispirito-henry-r-l6ju7yf1lu/>
<http://www.altaterradilavoro.com/erasmo-di-spirito-da-castelforte-alla-conquista-dellamerica/>
<https://www.youtube.com/watch?v=iVIB6d5rx9Y>
<https://eu.uticaod.com/story/entertainment/2020/12/16/utica-sculptor-left-rock-solid-legacy/6124309002/>
<https://eu.uticaod.com/story/entertainment/2021/01/25/oneida-co-history-center-presents-henry-dispirito-stonemason-sculptor/6594085002/>
<https://www.facebook.com/romehistorical/videos/3rd-wednesday-henry-disprito-stonemason-to-sculptor/659860911555527/>
<https://www.nysm.nysed.gov/about/press/sculpture-created-well-known-utica-artist-henry-dispirito-display-new-york-state-museum>
<https://www.nysm.nysed.gov/programs/lunch-bite-gallery-tour-henry-dispirito-stonemason-sculptor>

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

Trapani. Volumi, profili e segni di un liberty da riscoprire



di *Mariza D'Anna*

Trent'anni fa veniva pubblicato il volume *Il Liberty a Trapani* di Lina Novara e Maria Antonietta Spadaro, edito dall'Associazione nazionale insegnanti di Storia dell'arte. La pubblicazione negli anni aveva trovato un posto nella storiografia sugli studi sul Liberty; la città conservava molte testimonianze, raccolte con rigore scientifico dalle due storiche dell'arte, che restituivano una visione organica dello stile della fine Ottocento inizi del Novecento che in questa parte occidentale della Sicilia, vedeva come pioniere il celebre l'architetto Ernesto Basile, autore di molti edifici nella Palermo della Belle Époque, e si concretizzava negli studi successivi dei trapanesi Francesco La Grassa, suo allievo e di Giuseppe Manzo.

«Realtà urbane che prima di allora non avevano avuto la giusta consacrazione perché realizzate da artisti non di primo piano, ignorati dagli studi di evidenza nazionale e riferiti a realtà periferiche come la città di Trapani» rileva adesso Ettore Sessa nella prefazione alla riedizione del “vecchio” volume del 1990, stampato nel settembre scorso per le edizioni *Kalòs* con il titolo *Trapani liberty – Architetture e protagonisti della modernità*, sempre a cura di Lina Novara e Maria Antonietta Spadaro.

Il volume è stato aggiornato da nuovi studi sul Liberty cittadino seguendo il criterio della selezione degli edifici ed evitando quello della mera catalogazione, come spiegano le due autrici che, trent'anni dopo, sottolineano: «Qualche restauro è stato effettuato ma talvolta hanno preso il sopravvento il degrado e l'abbandono di edifici che meriterebbero più attenzione».

Nella nuova edizione inoltre vengono messi in evidenza con maggiore vigore gli interpreti del Liberty trapanese, vale a dire gli ingegneri architetti Francesco La Grassa e Giuseppe Manzo, evidenziando «aspetti poco conosciuti o inediti dei protagonisti della modernità». In appendice inoltre è stato dedicato uno spazio alla chiesa di Sant'Antonio a Favignana «un piccolo scrigno liberty», alla vita del musicista Antonio Scontrino e al monumento ai Caduti coevo al Palazzo delle Poste, del palermitano Antonio Ugo, a lungo collaboratore di Ernesto Basile

Ripercorrere le strade del liberty cittadino significa addentrarsi nella storia della città dopo il 1860 quando «a tenere le redini dell'economia cittadina erano le famiglie D'Ali, Adragna, Ricevuto, Bulgarella, Platamone e Aula» che commissionarono progetti di edifici firmati Francesco La Grassa, Giuseppe Manzo e Nicola Adragna Vairo. Le costruzioni erano ispirate all'*Art nouveau* che risentiva pienamente dell'impronta di Ernesto Basile che tanto aveva operato a Palermo. Scrivono nelle note

le autrici: «Il liberty trapanese potremmo definirlo un “liberty di facciata” in quanto, tranne i pochi progetti di La Grassa – come la Casina delle Palme, il Palazzo delle Poste o i Villini Ricevuto e Platamone – il nuovo linguaggio si risolve in decorazioni floreali e lineari, più o meno elaborate, che si sviluppano nelle superfici terse e squadrate».

Si scopre anche l'importanza delle maestranze che lavorarono fianco a fianco dei professionisti, come quelle dei primi del Novecento dei fratelli Gaspare, Giuseppe, Rosario, Salvatore e Santoro Ferrante costruttori edili, grazie ai quali vennero realizzati palazzi liberty ancora oggi testimonianze di pregevole architettura: la Casa Verde e la Casa Rossa, la prima così detta per il colore del prospetto con una grande varietà di decorazioni; la seconda, più rigorosa che sorge alle spalle della via G. B. Fardella, che invece scontò a differenza della prima la mancanza di fondi per cui – spiegano le studiose – «le protezioni dei balconi vennero realizzati in cemento e non dai fabbri ferrai».

Dato interessante riportato nel volume è che spesso «sono i pavimenti e gli apparati decorativi a trasformare gli spazi abitativi in interessanti ambienti liberty» con le cosiddette “cementine” o con formelle in graniglia di frammenti di marmo che decorano le stanze, gli atri e i saloni. Sono tanti gli esempi di liberty che si trovano sparsi per la città e anche in periferia visibili esternamente grazie a fregi floreali posti sopra i portoni, in alcuni edifici in via Baracche, nel portale di un negozio che ospitava la Premiata fabbrica torinese di Luigi Manfra & C. ora sede della libreria del Corso, o nella casa Panfalone alle falde di Erice. Tracce di un'epoca che vanno scomparendo a causa dell'incuria o del degrado ma che avrebbero necessità di essere valorizzate, testimoni della bellezza estetica di un'epoca architettonicamente ed economicamente felice.

Nel volume le architetture liberty vengono analizzate minuziosamente in tutti i particolari e gli edifici esaminati hanno preso il nome del primo proprietario: casa La Barbera, Villa Laura, Casa Occhipinti, Casa Agueci, Casa Verde, Villino Ricevuto, Villa Platamone, Villa Aula, Casina delle Palme, Palazzo Montalto e Palazzo delle Poste.

Un intero capitolo è dedicato al Villino Nasi, la costruzione fatta realizzare nel 1898 dal politico Nunzio Nasi su un isolotto oggi unito alla terraferma detta “lo scoglio”, edificio che è parte caratterizzante della zona portuale della città, tra la Torre di Ligny e la Colombaia. Ad impianto quadrangolare, in origine era ad un piano, è caratterizzato da un prospetto bugnato rustico che gli ha consentito una decente preservazione fino ai giorni nostri.

La costruzione porta la firma dell'ingegnere Giuseppe Manzo mentre la sopraelevazione avvenuta nel 1908 è opera di Francesco La Grassa, sostanziosamente nell'eliminazione “del tetto a spiovente”. L'interno è magnificamente decorato con pitture floreali e di uccelli dal pittore Giuseppe Saporito e ampia attenzione è dedicata anche agli arredi in stile liberty. «L'alta qualità dei mobili ricorda creazioni di ambito basiliano prodotti tra il 1902 e il 1903 nello stabilimento Ducrot a Palermo».

Un intero capitolo si sofferma sui protagonisti del periodo. L'ingegnere-architetto Francesco La Grassa (Trapani, 1876-Roma 1952), a cui si deve la maggior parte degli edifici ancora esistenti, era nipote dell'autore dell'organo monumentale della chiesa di San Pietro che Luca Scavedi, che gli ha dedicato una monografia, considera «tra gli allievi di Basile fra i più fedeli e i meno ortodossi nella sofferta concettualizzazione dei problemi espressivi». Scrivono le autrici in proposito: «La fedeltà a Basile sarà il marchio delle opere trapanesi, soprattutto nella prima fase».

Giuseppe Manzo (Trapani, 1858-1931) fu un altro protagonista dello stile liberty cittadino, capo dell'Ufficio tecnico comunale e poi insegnante, progettò la casa di maternità per la Congrega di Carità, diresse i lavori di restauro dell'Annunziata, si occupò della rete idrica, progettò l'ospedale Psichiatrico e l'ospizio Marino e casa Occhipinti in centro storico. All'ingegnere Nicola Adragna Vairo, capo dell'Ufficio tecnico della Provincia, si deve tra il 1874 e il 1878 il Palazzo della Prefettura di impronta classicista con «vago accento modernista in alcuni decori dei soffitti».

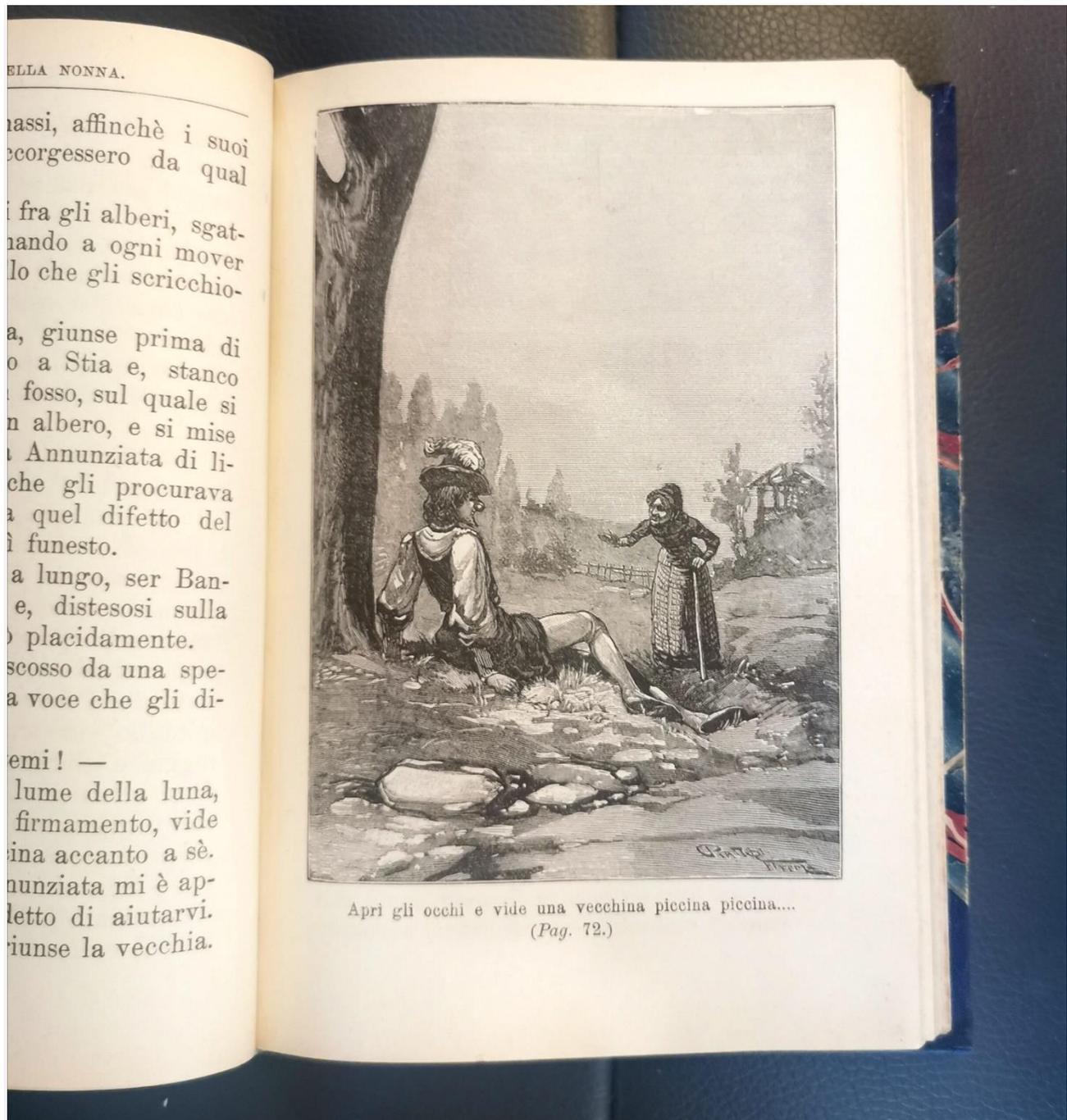
Le tante curiosità e le scoperte che si incontrano nella lettura della pregevole opera consentono un percorso organico di studio che accredita il liberty trapanese come “minore” nel contesto siciliano ma perché geograficamente dislocato e fa emergere le sue caratteristiche e i suoi protagonisti, artisti di un'epoca nella quale anche le maestranze e i committenti avevano un ruolo decisivo, evidenze utili anche per ricostruire la realtà sociale ed economia di quel periodo.

Un percorso tracciato che andrebbe valorizzato con opere di restauro e di valorizzazione che solo qualche privato illuminato ha intrapreso, come nel caso, piuttosto recente, dell'edificio di via Osorio, progettato dal giovane studente La Grassa nel 1904 per Alberto La Barbera, e sapientemente ripreso dall'imprenditore Gaspare Panfalone.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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 Palermo magica di Emma Perodi



Le novelle della nonna, di Emma Perodi

di Anna Maria De Majo [*]

Sono tre i luoghi del cuore di Emma Perodi, la scrittrice toscana vissuta a cavallo tra l'Otto ed il Novecento: Cerreto Guidi in provincia di Firenze dove è nata; Roma, dove ha vissuto i vent'anni della sua maturità artistica e Palermo dove per altri vent'anni si è impegnata nell'ambito della letteratura per bambini ed adulti e nell'editoria scolastica.

A Palermo era stata per la prima volta nel 1882, inviata come giornalista accreditata all'Esposizione Nazionale che vi si svolse nella primavera di quell'anno. Fu in quell'occasione che si innamorò della città e della Sicilia. Come scrisse in un articolo comparso sulla rivista "Psichè", era stata rapita dalla

luce, dai profumi, dai suoni dell'Isola. Aveva avuto modo di ammirare i costumi delle donne di Piana degli Albanesi, aveva goduto della splendida ospitalità di varie famiglie prima fra tutti la famiglia Florio, conoscendo donna Franca, che era considerata "la Regina di Palermo".

Così quando, dopo la morte a Roma del suo storico editore, quell'Edoardo Perino considerato "il Sonzogno Romano" con cui aveva tanto lavorato pubblicando tra l'altro il suo capolavoro, *Le novelle della nonna* a cui deve buona parte della sua fama, l'editore siciliano Salvatore Biondo le aveva proposto la direzione della sua nuova collana "La bibliotechina aurea illustrata", realizzata per pubblicare libri per ragazzi, accettò immediatamente.

A quasi cinquant'anni non esitò a mutare luogo ed abitudini. Con giovanile entusiasmo e il suo solito spirito battagliero si trasferì lasciando a Roma i suoi affetti più cari, figlia madre e sorella, venendo a vivere in un appartamento a Porta Felice, un nome di buon augurio, dove trascorse gli ultimi anni continuando il suo lavoro da vera stakanovista come era sempre stata.

In quel periodo, oltre a dirigere con piglio deciso la Bibliotechina, mantenendo intensa corrispondenza con i vari collaboratori che sollecitava continuamente per rispettare le scadenze editoriali, da Ida Baccini ad Emilio Salgari includendo anche i migliori autori stranieri per ragazzi, scrisse tutta una serie di raccolte di fiabe e novelle (non per nulla la critica la indicò come "la signora delle fate"), di romanzi per adulti e soprattutto di sussidiari e libri di lettura per la scuola di ogni ordine e grado. Pubblicò la serie di "Cuoricini d'oro", letture per le classi elementari, *Il mio campicello*, letture per le scuole rurali che le valse l'encomio dell'allora Ministro della Pubblica Istruzione, *Tu sarai una brava donna*, *Tu sarai un buon operaio*, letture per coloro che frequentavano le scuole serali.

Nelle sue novelle, raccolte in tre volumi intitolati *Al tempo dei tempi. Fiabe e novelle delle città, dei monti e del mare di Sicilia*, si trovano spunti che le furono ispirati dalla lettura delle *Fiabe siciliane*, del suo caro amico Giuseppe Pitrè, demotnoantropologo che aveva raccolto in un'enciclopedia di 25 volumi, di cui quattro dedicati alle fiabe, tutto il materiale folklorico della tradizione siciliana. Ed in queste novelle si trovano tanti luoghi di una Palermo magica e fatata.

Il cortile delle sette fate, la via chiamata la Calata dei Giudici, il castello della Zisa, sono alcuni dei luoghi magici dove sono ambientate le sue più belle novelle. La Piazzetta delle sette fate si trova nel quartiere Albergheria-Ballarò. Sulla piazza si innalza una torretta, in realtà una Torre d'acqua come se ne trovano in giro per la città. Sono costruzioni progettate dagli architetti arabi per fornire acqua alla città tramite il sistema dei vasi comunicanti. Dalle sorgenti l'acqua era incanalata in condotti di argilla sotterranei e tramite i "catusi", tubi conici di argilla, risaliva fino alla cima delle torri che avevano la stessa altezza della sorgente. Quanto al nome, si fa riferimento ad un'antica leggenda riportata da Giuseppe Pitrè che narra come nel luogo ogni notte apparissero sette bellissime donne "donni di fora", fate o streghe che rapivano l'incauto passante portandolo in volo a vivere meravigliose avventure.

Emma Perodi, che conosceva Giuseppe Pitrè ed era amica di famiglia tanto da dedicare alla nipotina dello studioso le sue novelle *Al tempo dei tempi*, riporta ed amplia questa leggenda facendone la bellissima novella intitolata: "Il cortile delle sette fate" dove si racconta la storia di un gobbetto che incontrò le sette fate e divenne bello e ricco ma poi, volendo sposare una reginotta e non una delle sette fate, queste adiratesi con lui gli tolsero tutto quello che aveva ricevuto e gli ridettero al gobba.

Quanto alla strada che si chiama "La calata dei giudici", che da via Bellini porta a via Roma, a pochi passi dal Palazzo di Città, essa probabilmente deve il suo nome non solo alla pendenza ma al fatto che vicino si trovava un palazzo, ora non più esistente, sede della Corte pretoriana dal 1636 fino al 1816 quando la Corte fu soppressa.

Emma Perodi, anche per la sua novella "La calata dei giudici", si rifà ad un'antica leggenda secondo la quale in quella strada furono suppliziati e trascinati da cavalli alcuni giudici per aver commesso atroci ingiustizie. E così l'autrice racconta delle traversie del giovane protagonista, orfano di nobili e ricchi genitori, affidato alle cure di un abate che si appropriò di tutti i suoi averi avendo i giudici dalla sua parte. Il ricorso a Carlo V re di Spagna e re di Sicilia fece sì che lo stesso re in incognito venisse a controllare l'operato dei malvagi giudici emettendo poi la condanna a morte.

Il Palazzo della Zisa, dall'arabo "La splendida", stupenda opera arabo- normanna la cui costruzione risale al 1165 sotto il regno di Guglielmo "il malo", terminata dal figlio e successore Guglielmo "il buono" fa da sfondo ad altre due novelle dell'autrice "Guglielmo il malo e lo scudo d'oro" e "La visione di Guglielmo il buono", dove si narrano le vicende di questi due re dallo stesso nome e di carattere completamente diverso. Il primo ridusse in miseria la popolazione di Palermo imponendo di cambiare le loro monete con scudi di cuoio onde arricchirsi e poter condurre la vita sfarzosa che desiderava mentre l'altro, ritrovato il tesoro nascosto dal padre grazie all'aiuto della Beata Vergine Maria, lo ridistribuì alla popolazione.

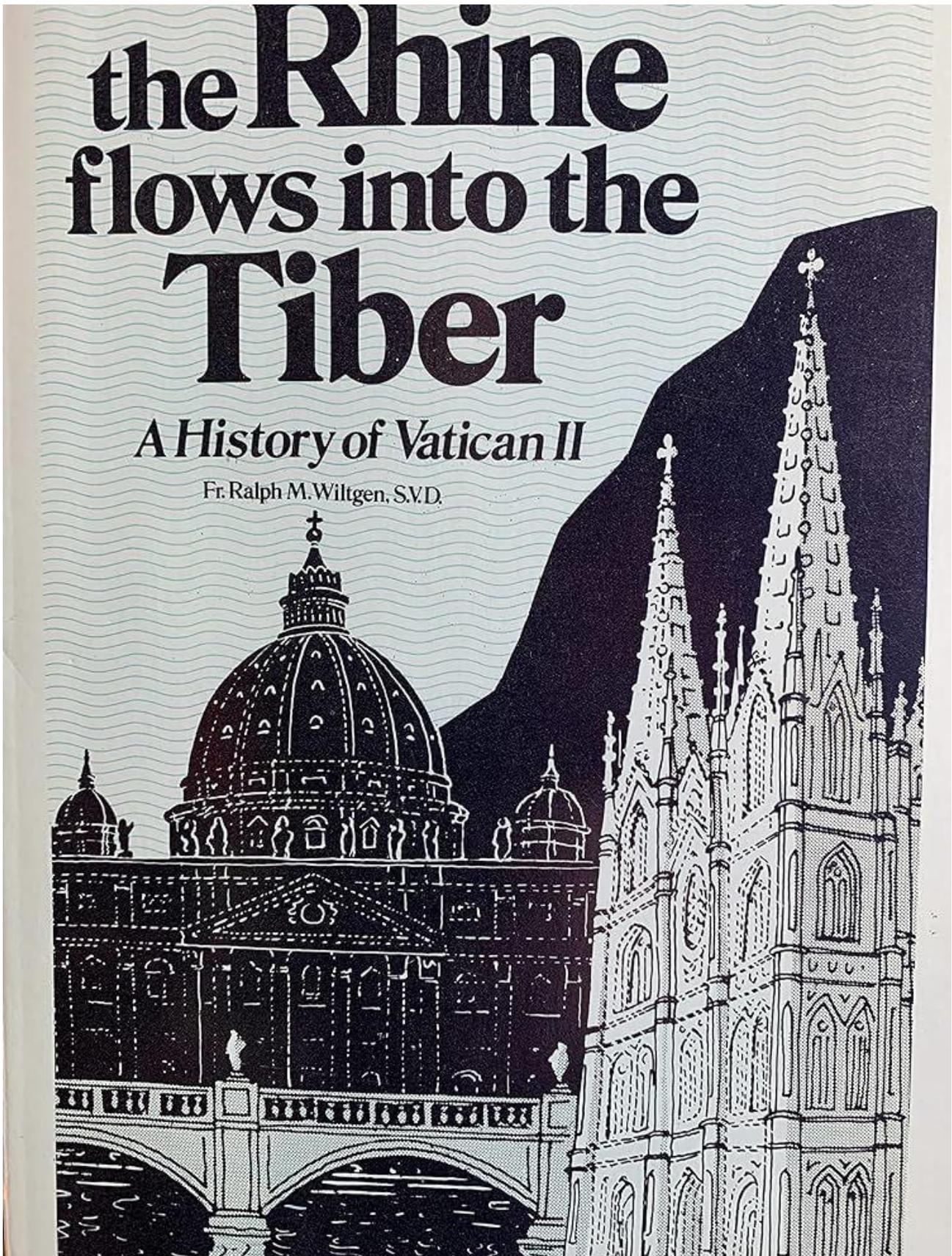
Così, nelle novelle della grande scrittrice toscana rivivono luoghi della Palermo magica da rivisitare con un occhio affascinato da questi favolosi racconti.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Relazione tenuta in occasione del Convegno "Emma Perodi. Il periodo palermitano (1898-1918)" svoltosi a Palermo presso il Palazzo dei Normanni 16-17 novembre 2023

Anna Maria de Majo, laureata in Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali nel 1968 presso l'Università "La Sapienza di Roma, è stata assistente ordinario di Antropologia fisica presso la stessa Università dal 1973 al 2010. Dal 2010 è Consigliere del Gruppo di Servizio per la Letteratura Giovanile e dal 2019 Coordina il periodico *Illustramente*, il Festival dell'illustrazione e della letteratura per l'infanzia. È autrice di diversi studi ed esperta di letteratura giovanile.

E se il Reno sfociasse nel Tevere? Memoria storica e riflessioni inattuali per il cammino sinodale



di *Leo Di Simone*

Circolava quasi come una metafora umoristica ai giorni del Vaticano II la frase «Il Reno sfocia nel Tevere», e indicava da parte di alcuni la speranza che l'influsso teologico del “blocco centroeuropeo” sfondasse l'*impasse* che il “blocco conservatore” provocava metodicamente durante i dibattiti conciliari. E non ci si aspettava che la *boutade* sarebbe diventata il titolo del libro di Ralph M. Wiltgen, prete e giornalista americano, l'unico cronista formalmente autorizzato dalla Santa Sede a registrare e riportare per iscritto la cronaca del Vaticano II attraverso un bollettino di notizie quotidiano (il *Divine Word News Service*): in *The Rhine Flows Into the Tiber: Inside History of Vatican II*, dunque, si racconta scorrevolmente la cronaca del concilio dall'inizio alla fine (12 ottobre 1962 – 8 dicembre 1965), condensando quattro anni di dibattiti infuocati tra i Padri “progressisti” provenienti dai Paesi lungo il fiume Reno (Germania, Austria, Svizzera, Francia, Paesi Bassi) e l'ala conservatrice, minoritaria numericamente ma molto agguerrita nel difendere l'istituzione “eterna” ed “immutabile” della fede e della Chiesa. Per questi ultimi era un disastro che il Reno sfociasse nel Tevere, quasi una nefasta reviviscenza dell'eresia luterana; padre Yves Congar, invece, teologo che aveva subito gli strali di quell'ala, commentava dicendo che il Reno era quell'ampia corrente di solida teologia e scienza pastorale che si era messa in movimento nei primi anni Cinquanta e, relativamente alla liturgia e alle fonti bibliche, anche molto prima di allora. Si temeva d'un canto e si sperava dall'altro che l'oro del Reno – di wagneriana memoria – venisse a modificare il corso di un Tevere che lambiva il centro sacro della cristianità, deviandone in qualche modo l'assetto imperituro.

Ai vertici della Chiesa c'erano forze centripete che da sempre l'avevano governata quasi consistesse in quell'esclusivo centro romano; ora si scoprivano forze centrifughe che la collocavano sull'orizzonte del più vasto cerchio del mondo cui l'aveva pur inviata il suo Fondatore, e che si distanziavano da quel centro ritenendolo niente di più di ciò che un centro deve essere: un punto di riferimento e di mediazione, di misura e di confronto con ogni singolo punto del cerchio. Si constatò al concilio che se pur necessario per tracciarlo, il centro del cerchio non è il cerchio. Due cose importanti emersero in tutto il dibattito conciliare: l'imprescindibilità dell'inculturazione della fede e l'imprescindibile necessità della sinodalità come metodo, secondo il principio giuridico *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* [1]. Padre Congar nel 1958 aveva così titolato un suo libro nel quale auspicava una qualche forma di governo non assolutista nella Chiesa. Il concilio ne riflesse qualche bagliore, colmò molte attese, suscitò entusiasmi e gioie; ciò che si è poi affievolito fin quasi allo spegnimento nell'arco del sessantennio che ha condotto ai nostri giorni in cui pare riformularsi tacitamente l'auspicio di un nuovo sbocco del Reno nel Tevere ad opera del fermento sinodale tedesco che oggi come allora provoca timori e speranze, allarmi e consensi. Ed è proprio il travaglio sinodale di questo nostro momento storico che qui vogliamo osservare, con tutte le suggestioni che giungono d'oltralpe, per coglierne in maniera ragionata il senso come significato e direzione, in ordine alla tanto invocata riforma della Chiesa che papa Francesco ha messo in primo piano nel suo magistero e nella sua azione pastorale.

Non si completa mai l'opera di riforma della Chiesa, *semper reformanda* per ontologica costituzione in quanto, secondo il motto di Alfred Loisy «Gesù ha annunciato il Regno ed è venuta la Chiesa» [2], sottolineando con ciò il rischio, nel passaggio dal momento fondativo a quello istituzionale, del travisamento se non del tradimento del messaggio del Nazareno. Ma il fatto è che tutti i tentativi e gli intenti di riforma della Chiesa nel corso dei secoli sono stati pensati in direzione della sua forma costantiniana che le ha fornito un assetto che dura fino al presente, resistente a qualsiasi provocazione evangelica guardata invece da sempre con sospetto e ostacolata con ogni mezzo. Si è sempre pensata una riforma fatta di ordine, obbedienza, verità intoccabili, pie devozioni, dogmi indiscutibili, mortificazione della vita, sacralità dell'istituzione (*hieros-arkeo*: sacro comando, gerarchia), il tutto condensato nel termine sacro di “tradizione”, consistente in una enfaticizzazione del passato, metabolizzazione di ciò che è lontano senza però mettere in atto nessuna capacità critica di riflessione storiografica per ammettere la mutabilità di tutti i fenomeni della vita che si sviluppa nelle categorie

di spazio e tempo, e soprattutto cercando di evitare che lo scalpello della critica storiografica scalfisca le “sacre” tradizioni riportando alla luce il fondamento.

Riformare ha voluto significare costringere la fede ad adottare le ragioni del “sacro” ambivalente con cui si è identificato il divino; una fede tramutata in religione definita come l’insieme delle istituzioni, dei testi, delle rappresentazioni, dei simboli, dei riti, delle prescrizioni, dei divieti che strutturano con assetto autoritario e dogmatico il modo “religioso” di essere al mondo. Quanto tutto ciò sia dissonante con l’insegnamento e con la vita di Gesù di Nazareth non occorre dimostrarlo. Quanto programmatica sia stata la sua azione di smascheramento dell’ipocrisia religiosa delle istituzioni del giudaismo del suo tempo è visibile come un *fil rouge* che attraversa le narrazioni evangeliche. Quando la Chiesa parla del “sacrificio” della sua vita per la salvezza del mondo non sempre chiarisce che la vita gli fu tolta da quelle istituzioni sacrali che lo condannarono in quanto demolitore dei baluardi intoccabili della religione e del potere. La sua morte testimonia, altresì, la saldezza e l’irrinunciabilità delle sue convinzioni che, per sua stessa affermazione, venivano dal Padre suo e non potevano essere disattese, anche al costo della vita.

Grazie a Dio e grazie allo studio che quella corrente renana della teologia ha provocato anche all’interno del cattolicesimo, questi assetti del cristianesimo come “religione” appaiono sempre più chiari nella loro ambiguità ed è sempre più in crescita una consapevolezza ecclesiale che quella “forma” esclusiva verso cui si orientava ogni presunta riforma è in completo disfacimento, non regge più né al vaglio evangelico né a quello della storia. Né al vaglio di quel Sinodo universale gettato non come un sasso ma come un macigno nell’acqua stagnante del Tevere inteso come metafora della “città eterna” scelta non a caso come centro sacrale della Chiesa, di una cattolicità che con l’aggettivo “romana” ha voluto rappresentare un ossimoro ideologico, non senza la consapevole contraddizione di rendere universale il particolare, identificando tutto il cerchio con il centro.

Ora il cerchio si avverte più consapevole della sua distanza dal centro, e vuole invertire, dopo secoli di timorosa sudditanza, l’orientamento della riforma in direzione del mondo e della “modernità”; una modernità intesa non tanto come epoca storica, ritenuta al presente superata dal “postmoderno”, ma come «un *continuum* di cambiamento», come argomenta il teologo tedesco Michael Seewald nel suo libro: *Riforma. Quando la Chiesa si pensa altrimenti* [3]. Un *continuum* di cambiamento con diversi gradi di intensità e comunque inarrestato e inarrestabile almeno da duecentocinquant’anni, argomenta il teologo, dall’Illuminismo ad oggi [4]. Una modernità che si è scontrata con l’opposizione della Chiesa che vedeva il suo avanzare come azione demoniaca, castigando duramente quanti, tra i suoi figli che pensavano autonomamente, aderivano alle sue scoperte in ambito scientifico per coniugarle ai principi della rivelazione della fede. Una coazione a ripetere la mortificazione di Galilei e l’omicidio di Giordano Bruno, fino alle scomuniche di Alfred Loisy ed Ernesto Buonaiuti, insigni esegeti che misero in pratica il metodo storico-critico, e le sanzioni a Teilhard de Chardin, Henri de Lubac e Yves Congar, tutti privati dell’insegnamento perché accusati di aver inquinato la sana dottrina col modernismo.

Se la Chiesa si fosse confrontata con le forze emergenti della modernità, invece di contrapporsi ad esse aggressivamente e di identificarsi ovunque con i ceti conservatori e reazionari della società europea, cercando di dominare i campi autonomi della filosofia, delle scienze naturali, dell’economia, della politica, del diritto, dell’educazione, dell’arte, della cultura in genere, senza cercare di mantenerli sotto l’ala della sua visione medievale, forse non si sarebbe sviluppato in Europa quel sentimento poi razionalizzato di anticlericalismo e di lotta alla religione. Non di meglio, in verità, ha fatto il protestantesimo conservatore, concentrato su una lettura fondamentalista della Bibbia; il tarlo del clericalismo integrista era passato indisturbato da una confessione all’altra. Non sono mancati filosofi e sociologi come Augusto Comte e Max Weber che non abbiano profetizzato il disincanto della religione fino alla sua dissoluzione. Invece, del cristianesimo è sopravvissuto proprio l’involucro religioso, mentre il suo anelito alla libertà, alla fratellanza e all’uguaglianza è stato usurpato e deformato dalla Rivoluzione francese che ha precluso, con i suoi crimini, al giro di vite della restaurazione del *déjà vu*. E questo perché dall’una e dall’altra parte il cristianesimo era percepito e considerato in quanto religione, e non come buona notizia salvifica per l’umanità.

Se nell'ottica di una riforma in senso evangelico la Chiesa vuole pensarsi "altrimenti", deve partire dall'anamnesi storica di ciò che arginò, mettendo in campo strategie oculate supportate dall'ignoranza e dal pregiudizio, lo sfociare del Reno nel Tevere molto tempo prima dell'irruzione dell'Illuminismo sulla scena europea. Deve valutare, come già flebilmente ma non completamente ha cominciato a fare, quanto questo sfociare, questo confluire dell'interrogarsi di Lutero, ad esempio, avrebbe giovato al ripristino della sua forma evangelica evitando una rottura che perdura ormai da mezzo millennio; una rottura difficilmente sanabile con i dialoghi ecumenici che non troveranno soluzione senza una rinuncia a sue prerogative ritenute irrinunciabili, ma ancora segno di contraddizione tra il suo essere e il suo voler essere. Il suo voler essere, nelle affermazioni e nei suoi proclami magisteriali, incarnazione viva della buona notizia di Gesù Cristo (εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: Mc 1,1) non riuscendo però ad essere gravidanza di quel vangelo votato alla trasformazione della vita umana e del mondo, un vangelo che non può essere scambiato con una "dottrina" semplicemente religiosa: Gesù non ha voluto fondare una nuova teologia o una nuova ideologia per costruire una nuova forma di religione dopo aver decostruito quella giudaica; ha proposto soltanto immagini semplici per parlare della fiducia nella bontà di Dio, per liberare i suoi discepoli e quanti lo avvicinavano dall'angoscia della religione.

Quell'angoscia dalla quale cercava di liberarsi Lutero, provocata dall'immagine di un Dio giudice implacabile che gli era stato presentato da una teodicea costruita con modelli metafisici e custodita dal sistema, di per sé "sacro" perché "voluto" da Dio, dell'istituzione ecclesiastica intesa come istituto inconfutabile chiamato a sanzionare l'uomo "tentato" e peccatore. La condivisione implicita di questa angoscia di Lutero ha portato ad una «valutazione nuova della sua cattolicità», inducendo il cardinale Willebrands e lo stesso Giovanni Paolo II a riconoscere che «la sua intenzione era quella di riformare, e non di dividere la Chiesa» e a una nuova comprensione di Lutero come «testimone del vangelo» [5]. Anche papa Benedetto XVI, nel discorso pronunciato nel 2011 a Erfurt, durante la visita al convento degli agostiniani dove Lutero aveva vissuto per sei anni, ha riconosciuto che la persona e la teologia di Lutero rappresentano oggi una sfida spirituale e teologica per i cattolici [6].

È stato un errore considerare il movimento di riforma provocato da Lutero come l'opera esclusiva di un eretico esaltato e scismatico; egli rappresentò lo spirito del suo tempo, inscrivibile nella dialettica hegeliana della storia, che aspirava ad una «*renovatio christianismi*» che con accenti diversi ma univoci trovava espressione nelle opere di Niccolò Cusano, Erasmo da Rotterdam, Tommaso Moro, Marsilio Ficino, i quali aspiravano ad una religione più laicale e meno clericale, nello spirito di un umanesimo riformatore e di una maggior comprensione della Bibbia sequestrata dall'istituzione ecclesiastica che la utilizzava a suo uso e consumo e con grande parsimonia. Si aspirava in qualche modo ad una liberazione dal pensiero gerarchico-cristiano del Medioevo, sempre alla ricerca di un'autorità nel passato, di un'età d'oro all'indietro. Il Rinascimento utilizzò l'antichità come mezzo più che come fine, per liberarsi da molte norme di vita medievali e pervenire ad una nuova autocoscienza, ma questa aspirazione non toccò più di tanto la Chiesa cattolica che, paradossalmente, si lasciò affascinare più dagli influssi pagani di un rinascimento estetico che si esprime nell'arte e trasformò i papi in principi rinascimentali che abitavano sontuosi palazzi affrescati con scene mitologiche. I papi che svolgevano senza scrupoli la loro politica d'interesse, quasi sempre nepotistica, frutto di intrighi simoniaci e non indietreggiavano di fronte a nessun intrigo e bassezza, governando lo Stato della Chiesa come fosse un principato italiano di loro proprietà. Venivano privilegiati i loro parenti o i loro figli illegittimi, cosa che si realizzò in maniera sfacciata sotto il pontificato di Alessandro VI Borgia (1492-1503).

Fu tale scandalo a provocare le domande di Lutero, le cosiddette 95 "tesi" che vertevano esclusivamente sulla questione delle indulgenze, ossia la critica allo stratagemma finanziario di Leone X Medici per costruire la basilica di san Pietro con «la pelle, la carne e le ossa delle sue pecorelle» [7], sfruttando cioè lo spauracchio dell'inferno e utilizzando una falsa teologia della grazia per pretendere di elargire un perdono a pagamento. Da qui presero il via una serie di considerazioni da parte di Lutero il cui sviluppo diede origine alla sua teologia antiscolastica e antiaristotelica, ma a partire da un unico punto cardine: il ritorno della Chiesa al vangelo di Gesù Cristo. E non era un tema

nuovo! Era un tema che periodicamente riaffiorava nei momenti di maggior criticità della forma della Chiesa e che ebbe una chiara e spiazzante incarnazione nella vita e nell'insegnamento di Francesco d'Assisi che affermava come lo stesso Signore gli avesse indicato di vivere «secondo la forma del santo Vangelo». Lutero contrappose il primato della Scrittura a tutte le tradizioni, leggi, autorità sviluppatesi nella Chiesa nel corso dei secoli, e a tutte le migliaia di santi, intercessori e mediatori tra l'uomo e Dio contrappose il primato di Cristo, mentre a tutte le opere, a tutte le prestazioni e a tutti gli sforzi prescritti dall'autorità ecclesiastica per il conseguimento della salvezza contrappose il primato della grazia e della fede.

Ciò creava un corto circuito nell'assetto secolare del cattolicesimo romano, contestando la dottrina della supremazia del potere spirituale sul temporale, la pretesa papale di detenere il monopolio nell'interpretazione delle Scritture e il suo potere assoluto che lo poneva al di sopra dei concili che solo lui aveva facoltà di convocare. Su quest'ultimo punto si era innescata una grande controversia, da quando il concilio di Costanza (1414-1418) che aveva dovuto risolvere l'annosa e scandalosa situazione di tre papi che si contendevano il "trono" di Pietro, affermò preliminarmente la sua superiorità sul papato, d'altronde ridotto a brandelli, e la sua intenzione di procedere alla riforma della Chiesa *in capite et in membris*. Costanza non riuscì appieno nell'opera di riforma auspicata, che dal suo canto era anzitutto votata alla risoluzione dello scisma papale, né riuscì a risolvere la questione della "cattività avignonese" che durò fino al 1430. Ciò che rende quel concilio significativo e controverso ancora oggi risiede nella deliberazione che afferma il principio sinodale quale criterio indiscusso della vita della Chiesa cui anche il papa deve sottomettersi. Permane dunque il carattere vincolante dei decreti di Costanza, fino al presente, nonostante essi siano stati disattesi senza che nessuno si sia mai ribellato per questo. Fu inevitabile che nascesse un conflitto tra il potere primaziale del papa e il conciliarismo che trovò il suo più illustre sostenitore nel Cusano che scrisse in difesa del concilio la sua *Concordantia Catholica*.

I papi che seguirono rifiutarono sdegnosamente la linea conciliarista di Costanza e aumentò la loro avversione alla convocazione dei Concili per il fatto che «la minaccia della convocazione di un concilio divenne un'arma abituale della politica» [8], un ricatto da parte dei regnanti del tempo che intendevano limitare l'autoritarismo papale. La restante parte del XV secolo trascorse nella gara al sorpasso tra i papi e il concilio, fino alla restaurazione dell'assolutismo papale. E la riforma della Chiesa, così urgentemente necessaria, fu calpestata nella lotta tra i due contendenti. Il concilio ecumenico di Basilea, appena aperto nel 1431, non mancò di ribadire l'importanza dei canoni di Costanza, da cui era dipesa la legittimità di papa Martino V che il concilio aveva eletto e dei suoi successori; ma non si erano fatti i conti con la curia romana, istituzione ordinaria e permanente del potere che si doveva dimostrare più forte dell'istituzione straordinaria del Concilio. Si coniava il motto: «I Concili vanno e vengono, la curia rimane».

Accadde così che anche sperticati conciliaristi, come l'umanista cardinale Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, per evidenti ragioni di opportunismo passarono dalla parte del papato. I decreti di Costanza e Basilea, che pur avevano toccato punti nevralgici per una riforma della Chiesa, vennero progressivamente ignorati e rimossi; il 16 marzo 1517, chiudendo il quinto concilio Lateranense, dopo aver fatto un bilancio trionfalistico delle deliberazioni adottate, facendo finta che le potenze cristiane fossero in pace, Leone X rilancia la possibilità di una campagna contro i Turchi e afferma solennemente che «Il romano pontefice in carica possiede l'autorità su tutti i concili» [9]. Il 31 ottobre dello stesso anno Martin Lutero affiggeva le sue 95 tesi sul portale della chiesa del castello di Wittenberg [10].

Il Lateranense V fu un concilio papale, fortemente addomesticato, «frequentato quasi esclusivamente da vescovi italiani. Nella seduta inaugurale, il 10 maggio 1512, si contavano 15 cardinali e 79 vescovi. Il suo programma fu fissato dal papa, i funzionari furono da lui nominati. I suoi decreti ebbero forma di Bolle papali» [11]. Non erano mancate le attese riformatrici di questo concilio, come quelle dei due monaci camaldolesi veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini che avevano inviato al Medici un *Libellus ad Leonem*, un programma generale di riforma della Chiesa ben dettagliato e argomentato, con proposte positive e mirate; in maniera molto garbata invitavano il papa a tornare ad uno stile di

vita evangelico, proponendogli che almeno un terzo delle rendite ecclesiastiche fosse usato per soccorrere i poveri, fondare ospedali e altre opere assistenziali e infine auspicavano che la teologia abbandonasse la forma scolastica, fondata su sottili disquisizioni, ma si fondasse sulla Scrittura e sull'insegnamento dei Padri; tema, questo, tutto monastico, che aveva visto Bernardo di Chiaravalle scagliarsi contro Abelardo che della scolastica fu il precursore.

Ma il Lateranense V non si era prefisso questi scopi, né si era accorto della gravità del momento storico, occupato com'era nel ripristinare all'interno dell'apparato ecclesiastico lo *status quo*. Non si prevedeva l'audacia di un altro monaco, tedesco, meno timido e più audace dei due veneziani, che in breve tempo tagliò di netto il nodo gordiano che stringeva saldamente il controllo del potere ecclesiastico. E lo tagliò con la spada a doppio taglio della Scrittura di cui aveva una buona competenza, almeno per quei tempi, enucleando da essa una dottrina che languiva da secoli sotto le coltri delle speculazioni teologiche: la dottrina del «sacerdozio universale dei battezzati» che utilizzò per abbattere tutto l'edificio dei privilegi, delle separazioni, delle prevaricazioni, della diversità dei «chierici» rispetto ai «laici». Nessuno, diceva, deve lasciarsi intimidire da questa distinzione, per la sola ragione che tutti i cristiani appartengono autenticamente al sacerdozio di Cristo. Riscopri che tutti siamo consacrati sacerdoti mediante il battesimo, come dice san Pietro nella sua prima lettera: «Voi siete un sacerdozio regale, un popolo santo» (2,9), e l'Apocalisse (1,6): Cristo «ha fatto di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre», tutti appartenenti dunque a un solo corpo, secondo l'esemplificazione paolina della prima lettera ai Corinzi (12, 12.17-20). Loïc de Kerimel, nel capitolo sulla Riforma del suo libro *Contro il clericalismo*, fa notare che papa Francesco nella sua *Lettera al cardinale Ouellet* del 2016, utilizza argomenti simili a quelli di Lutero:

«La nostra primaria e fondamentale consacrazione trova le sue radici nel nostro battesimo. Nessuno è stato battezzato vescovo o sacerdote. Ci hanno battezzati come laici e quello è il segno che nessuno potrà mai cancellare. È opportuno che ricordiamo che la Chiesa non è una élite di sacerdoti, di persone consacrate, di vescovi, ma che tutti formiamo il santo popolo fedele di Dio» [12].

Affermazioni come questa danno adito ai detrattori più integristi di papa Francesco di affermare che il papa è diventato luterano, *et quidem* eretico, senza tener conto che la dottrina cattolica del sacerdozio è stata costruita dogmaticamente senza tener conto della Scrittura, o selezionando dalla Scrittura i brani relativi al sacerdozio levitico che nulla ha a che fare col sacerdozio di Cristo descritto dalle fonti neotestamentarie. E questo lo abbiamo studiato in teologia, ma facciamo finta di niente, senza notare neanche la contraddizione tra teoria e prassi. Papa Francesco dovrebbe trarre adesso tutte le conseguenze inerenti a questo discorso che cinquecento anni dopo convalida le posizioni teologiche di Lutero, e promuovere una revisione teologica radicale del Sacramento dell'Ordine fondato arbitrariamente sulla concezione levitica cui, stando alla teologia della lettera agli Ebrei, Cristo ha posto fine. Credo che si combatta invano il clericalismo quando questo gode di un supporto teologico consapevolmente infondato, quando proprio da quella teologia trae la sua forza ignorando tutte le deviazioni dal fondamento evangelico. Di più: la forza del clericalismo risiede in quel presunto «potere sacro» che *Lumen gentium* 10 pone come discriminante essenziale rispetto al «sacerdozio comune dei fedeli». Partire da questa supremazia di «potere» come afferma Gilles Routhier, significa andare nella direzione sbagliata. «Non bisogna pensare ai ministeri nella chiesa iniziando dai ministeri di pochi», ma al contrario, bisogna iniziare dalla Chiesa in quanto popolo di Dio, una Chiesa fatta di soggetti, e passare in seguito al significato del ministero di pochi. La comunità è la realtà primaria ed è «al suo interno che sono necessari i servizi, compresi quelli istituiti e sacramentali» [13].

A papa Francesco questa prospettiva risulta molto chiara, e il processo sinodale in corso, fuori misura ed oltre ogni pregressa previsione, ne è la prova. Molti auspicavano già tanto tempo fa la convocazione di un nuovo concilio, che scongelasse le risoluzioni del Vaticano II e alla luce del principio inculturativo in esso implicito ponesse sul tappeto ecclesiale le problematiche nuove che la postmodernità ha presentato e presenta a ritmo galoppante. In questi sessant'anni di postconcilio, a

ben guardare, pare sia stato messo in atto quello che Michael Seewald ha chiamato, creando un neologismo, il «principio dell'oblianza». Oblianza, dal latino *oblivisci*, ossia dimenticare, condurre all'oblio. Il teologo tedesco sostiene che la Chiesa per non contraddire l'aura di assoluta immutabilità di cui ama rivestire il suo magistero, fa scivolare intenzionalmente nell'oblio i suoi insuccessi in ambito sociale e politico e in ambito dottrinale quegli insegnamenti che risultano problematici alla contemporaneità. Ciò accadde sostenendo il sistema tolemaico e più di recente il monogenismo e negando la libertà di coscienza e la biologia evolutiva e tante altre cosette [14].

E nell'oblio possono essere gettate anche risoluzioni conciliari scomode, come quella di Costanza che ordinava una celebrazione frequente dei concili, e decisioni conciliari come quelle del Vaticano II che esigono per la loro messa in atto un mutamento radicale dell'assetto istituzionale e dogmatico della Chiesa: per l'unione di tutte le Chiese cristiane e per il dialogo paritario con le grandi religioni ad esempio. Invece si ricorda ancora con enfasi l'affermazione dogmatica dell'infalibilità papale proclamata al Vaticano I che, se non sconfessata, costituisce un ostacolo serio per la libertà della ricerca teologica e per il dialogo ecumenico e interreligioso, almeno.

Vent'anni fa, Hans Küng pubblicò sulla rivista *Concilium* un articolo dal titolo *Il concilio dimenticato*, dove enumerava i temi importanti del Vaticano II caduti nell'oblio [15]. Nessuno meglio di lui padroneggiava quei temi, essendo stato oltre che "perito" del concilio, testimone oculare di tutto il dibattito quadriennale. Vent'anni fa, a dire il vero, un altro "rimembrante" ancora in vita era il suo ex collega Joseph Ratzinger, e ambedue vennero considerati negli anni conciliari i "canali" che convogliavano l'acqua del Reno nel Tevere. Poi le loro strade, forse per quel singolare fenomeno del ripensamento che toccò il Piccolomini "pria che diventasse Pio", si separarono, le loro idee si contrapposero e i loro posti nella Chiesa si collocarono agli antipodi. Ma nessuno dei due poteva dimenticare cos'era stato il concilio, anche se lo ricordarono con accenti diversi e discordanti, narrandolo da "postazioni" diametralmente opposte. È forse vero, come diceva Nietzsche, che non ci sono fatti ma solo interpretazioni?

Ad ogni modo Küng ricorda, in prima battuta nel suo scritto, i punti salienti e positivi in ordine alla riforma della Chiesa attuati dal concilio che «per gli ideologi dell'infalibilità» erano difficilmente pensabili in quanto rappresentavano discontinuità; ed enumera: la libertà religiosa in riferimento alla libertà di coscienza; l'accoglienza dell'orientamento ecumenico a cominciare dall'amicizia piuttosto che dalla stigmatizzazione delle altre confessioni cristiane; l'interesse e la stima per le grandi religioni, in particolar modo per l'islàm e l'ebraismo; la liturgia ripulita dalle sue componenti clerical-medievali e resa titolare di una teologia del popolo sacerdotale; la riscoperta della Scrittura come anima della teologia e nutrimento essenziale del popolo cristiano; una nuova visione di Chiesa immaginata non più come una piramide gerarchica ma come *communio*; la svolta positiva nei confronti del mondo secolare non più da demonizzare ma da comprendere dialogicamente e in maniera solidale; la condanna assoluta della guerra...

«Naturalmente abbiamo sperato», continua Küng, quasi riecheggiando quello «*sperabamus*» dei due discepoli di Emmaus che si allontanavano tristi e delusi da Gerusalemme; si sperava che il compito affidato dal concilio alla Chiesa «fosse quello di tradurre coraggiosamente nella prassi le decisioni di riforma». I presupposti c'erano tutti ed erano in gran parte interni alle deliberazioni conciliari. E si sperava anche, nel clima del rinnovamento, o del risanamento delle acque romane con l'oro del Reno, che «le questioni in concilio accantonate o rimandate, taciute o vietate, potessero trovare risposta positiva, dopo il concilio, da parte del papa, del sinodo dei vescovi e delle conferenze episcopali. Ma ormai è noto: la maggioranza favorevole alle riforme, insieme al sinodo dei vescovi degradato a inefficace organo consultivo, dopo il concilio venne contrastata da un apparato curiale avverso alle riforme, che non voleva il concilio fin dal principio, che continuò a ostacolarlo nel suo corso e in seguito si rifiutò di assumerne il compito. Con crescente sfrontatezza questo apparato bloccò le riforme con encicliche e dichiarazioni reazionarie e soprattutto con una politica personalistica mirata: vescovo e cardinale diventa chi ha superato il test di garanzia romano» [16]. Non è ancora questa, dopo cinque secoli, la politica del Piccolomini «pria che diventasse Pio»?

Ma a chi si poteva affidare il compito dalla traduzione, dell'attualizzazione delle risoluzioni conciliari se non a chierici impiegati nell'apparato burocratico della Chiesa? C'erano forse altre soluzioni per una Chiesa che non dismise il costume clericale l'indomani del concilio, e che ancora fa fatica a dismetterlo oggi? Non certo il popolo cristiano era in grado di tradurre riforme e recepire il senso della virata che era stata impressa alla nave della Chiesa. Il circolo era ed è vizioso, e in sessant'anni non ha subito nessuna incrinatura essendosi dotato di un sistema di autoriparazione che è proprio di ogni istituzione forte, non disponibile alla cessione del potere. Anche il Vaticano II, pur nelle sue differenti modalità celebrative rispetto ai concili precedenti, pur nella sua gamma vastissima di rappresentanze ecclesiali è stato un concilio clericale, come il suo omonimo di un secolo prima e il Tridentino di quattro secoli avanti che intese rimettere le cose in ordine dopo la Riforma luterana e che nonostante si dica il contrario non portò ad una riforma vera della Chiesa ma soltanto alla "controriforma", rintuzzando punto per punto le tesi riformistiche e riaffermando l'immutabilità della dottrina; non si rifece alla «forma del santo Vangelo» abbracciata da Francesco ma alla forma del diritto intransigente inaugurata da Innocenzo III che affermò il potere papale su tutto e su tutti.

Con simili antecedenti il Vaticano II brillò per una grande apertura e se non ci fosse stato la Chiesa sarebbe diversa; ma questa è solo un'ipotesi implausibile, perché non poteva non esserci; i "tempi" come stili del mondo erano cambiati e la Chiesa si avvertiva decontestualizzata e in affaticamento culturale. Un secolo la separava dal Vaticano I, un concilio dogmatico inconcluso, e quattro da Trento che aveva ipotecato il futuro della Chiesa per sempre. Di concili l'autorità ecclesiastica non ne sentiva il bisogno, le bastava la parola infallibile del papa per dirimere definitivamente ogni questione. Questo spirito di supina sottomissione intellettuale che esigerebbe più approfondite analisi psicologiche e antropologiche, si giustifica solo parzialmente con la complicità gerarchica ai privilegi del potere; questa è solo la risultante di un sistema. Ci sono cause più profonde che si possono definire sistemiche e che sono state sviscerate nell'opera più "pericolosa" di Eugen Drewermann: *Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale* [17]. Scritto trent'anni dopo il Concilio è un testo oggi sconosciuto all'ecclesialità contemporanea, fatto scivolare nell'oblianza per la censura all'autore, ma ancora attualissimo in quanto esplicita le dinamiche psichiche di un sistema che papa Francesco ha sintetizzato nel termine molto generico di «clericalismo»; il libro, oggi introvabile in traduzione italiana, apre nuove piste per la soluzione dei problemi dei chierici e della Chiesa, a partire da un modo diverso di leggere la Scrittura e vivere la fede senza rinunciare all'intelligenza, all'autostima e all'autonomia personali.

Ora, sessant'anni da un concilio sono un tempo lunghissimo, tenuto conto della forte accelerazione dei tempi culturali che caratterizza la nostra epoca. Se c'erano attese per il Vaticano II queste si sono amplificate nel nostro presente, come attese di soluzione di problemi irrisolti allora e di nuovi posti in lista d'attesa per il presente. La Chiesa non è un'istituzione fuori dal mondo, è nel mondo ed è visibile al mondo, e in quanto portatrice di un messaggio che pretende di trasformare il mondo è essenziale che trasformi anzitutto «le varie espressioni della fede cristiana in un insieme di proposte che possano essere di aiuto per gli uomini e le donne e in cui loro possano trovare qualcosa di importante» afferma Drewermann [18]. Per far questo però occorre che impari a far risuonare il Vangelo come «inaudito», come dice Dominique Collin, un Vangelo che non sappia «di cristianità», o puzzi di sagrestia; «non un altro Vangelo ovviamente, ce n'è soltanto uno, quello di Cristo, ma il Vangelo come parola indifferente sia al dire dogmatico sia all'istituzione. Il Vangelo di un altro cristianesimo, quello che non esiste ancora» [19].

Perciò, da più parti, abbiamo detto, si attendeva un nuovo Concilio, e invece è arrivato il Sinodo. Un Sinodo in sostituzione di un Concilio, e la cosa potrebbe apparire irrilevante data la sinonimità dei due termini nell'uso ecclesiale. In realtà non è così. Paolo VI, dopo il concilio, ha voluto creare, nel 1965, un organismo consultivo chiamato "Sinodo dei vescovi". Un organismo ridotto rispetto a quello conciliare e senza potere deliberativo, riservato esclusivamente al papa. Vista la poca incisività dei Sinodi dei vescovi nell'attuare riforme significative, vista l'impossibilità semplicemente logistica di adunare e far discutere in uno stesso luogo i circa cinquemila vescovi sparsi per il mondo, papa Francesco ha messo in atto un sinodo diffuso, ma, ed è ciò che conta, un sinodo che si fonda sul

superamento della contrapposizione chierici-laici in cui consistette la rivoluzione luterana recepita teologicamente dal papa. E la differenza non è irrilevante.

È offerta la possibilità, per la prima volta nella storia della Chiesa, a tutto il popolo cristiano che teologicamente si fregia del titolo «sacerdotale» di prendere parola sulla situazione attuale della Chiesa, del cristianesimo come lascito del Cristo, della sua essenza religiosa in relazione ad una religiosità più ampia intesa come istanza trascendente dell'umanità incarnata nelle Religioni, per risolvere alla luce di questi fari i problemi complessi in cui tutti si è coinvolti e a cui tutti si partecipa. Il Vaticano II ci ha lasciato un lungo rapporto sulla relazione chiesa-mondo con la Costituzione *Gaudium et spes*, dove si afferma la condivisione dei discepoli di Cristo delle «gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» [20]. Il concilio aveva tracciato un programma ad ampio respiro per la Chiesa rinnovata del futuro, e innumerevoli comunità e diocesi sparse per il mondo ne avevano intrapreso con gioia la realizzazione. Si avvertirono sintomi di vitalità nel campo teologico e pastorale e il manifestarsi di una nuova apertura della Chiesa ai problemi dell'uomo e della società contemporanea. Poi ci fu una battuta d'arresto, innumerevoli ripensamenti, e si parlò di restaurazione, o di applicazione mirata del principio dell'oblianza, provocando non poche delusioni e non pochi abbandoni. Ed è per quel contesto che Hans Küng declinò, nell'articolo su citato ma anche su altri scritti teologici, i punti nodali del concilio irrisolti, che ora, dall'inizio del ministero pastorale di papa Francesco sono emersi dall'inconscio ecclesiale e vengono discussi e vagliati in questo Sinodo fuori misura che vuole far fruttificare al meglio il principio della pastoralità che è stato uno dei cardini del Vaticano II coniugandolo a quello della corresponsabilità. A corroborare l'iniziativa di Francesco, a prescindere dal suo beneplacito, contribuisce e sicuramente contribuirà la Chiesa tedesca, con il suo Synodale Weg, Cammino sinodale deciso dalla Conferenza episcopale tedesca nel marzo del 2019 per valutare una serie di temi "scottanti" nel tentativo di superare la «frattura tra la vita e la dottrina» ed anche per far fronte allo scandalo degli abusi sessuali.

Conclusosi nel marzo di quest'anno il sinodo tedesco, con i suoi quindici documenti approvati, sembra davvero voler far confluire le acque del Reno in quelle del Tevere, con una sorta di *redder rationem* che ricalca i *dubia* di Küng riprendendoli e ampliandoli. La questione della autorità *in primis*, che Küng aveva focalizzato come irrisolutezza della riforma della Curia, del centralismo romano e del mantenimento del vecchio assolutismo: «riunendo nelle loro mani la funzione legislativa, esecutiva e giurisdizionale, papa e vescovi sono in linea generale i soli effettivi padroni della Chiesa» [21]. Il tema dell'autorità e del potere è in prima linea nelle consultazioni sinodali, se ne sta facendo discernimento, e si spera in risoluzioni profetiche, come potrebbe essere la riforma della nomina dei vescovi che ripristinando consuetudini più antiche e ancora in uso nelle diocesi germaniche, dovrebbero avvenire su proposta degli organismi di partecipazione delle chiese a cui sono inviati per "sorvegliare" il gregge, e quindi anche dai laici del gregge. Attualmente si osserva una procedura segreta, "sotto segreto pontificio" per individuarli, nominarli e inviarli "a sorpresa" alle rispettive "spose". E non sempre sono matrimoni d'amore.

La stessa cosa dovrebbe avvenire per l'elezione del papa che in quanto rivendica funzioni superiori a quelle di vescovo di Roma non può essere eletto da un collegio da lui nominato ed esclusivamente clericale, tanto più che il cardinalato non è un sacramento, mentre quello dei battezzati sì. Sinodalmente sarebbe necessario un nuovo organismo che rappresenti la Chiesa intera, e non in senso geografico, ma in rappresentanza di tutto il popolo sacerdotale; non solo alcuni preti incardinati a Roma, chiamati cardinali. Il papa è il vescovo di Roma, ma i cardinali lo eleggono per guidare la Chiesa universale! La questione è molto complicata e ha bisogno di essere dipanata. Inoltre, se il papa non rinuncia al suo potere di giurisdizione su tutte le Chiese, la pace con gli ortodossi non si farà mai, in quanto loro non accettano questo principio. Ecumenismo? A determinate condizioni!

Il Sinodo tedesco ha legato il tema del potere a quello degli abusi sessuali sui minori e a quei comportamenti clericali che favoriscono condotte criminose e violente, ostacolandone o addirittura impedendone il contrasto a livello interno oltre che la collaborazione con le autorità statali. Ciò è potuto accadere perché si sono approntate una teologia della Chiesa, una spiritualità dell'obbedienza e una pratica del ruolo che, a senso unico, vincolano questo potere all'Ordine dei chierici e lo

dichiarano sacro. Questa crisi istituzionale e di credibilità della Chiesa per il Synodale Weg «rende enormemente difficile la testimonianza del Vangelo», mentre «lo scandalo degli abusi impone alla Chiesa cattolica di chiedersi da quale spirito essa si lascia guidare». Da qui seguono le riflessioni sull'etica della sessualità che dopo il Concilio assunse con *Humanae vitae* una posizione rigorista, chiusa a qualsiasi possibilità di dialogo sulla contraccezione e l'uso dei profilattici; tutto questo in nome di una dottrina "infallibile" del magistero ordinario del papa e dei vescovi, così come il punto fermo sul "no" secco all'ordinazione della donna.

Il Synodale Weg ha posto la sua attenzione sulla cura pastorale delle persone che vivono una diversità sessuale (LGBTQIA+) in quanto la loro condizione è parte di un complesso processo di sviluppo e non è plasmabile a piacimento né tanto meno si può scegliere. Nessuna prevenzione moralistica dunque, ma accettazione del dato scientifico di trovarsi in presenza di interazione di processi biologici e fattori psico-sociali. Anche la benedizione di coppie di fatto dello stesso sesso è stata considerata come attenzione pastorale delle persone che chiedendo un aiuto a Dio per la loro vita difficilmente comprendono il rifiuto della Chiesa nei loro confronti. La loro richiesta poggia sulla gratitudine per l'amore ricevuto e sulla speranza di un futuro accompagnato dalla guida di Dio.

Altro tema scottante, ma di grande attualità, è quello del celibato sacerdotale. Küng riferisce che al concilio fu proibito discuterne; e ancora, nonostante sia risaputo, non si vuole tener conto che si tratta di una norma medievale che non trova riscontro nella Scrittura né nella tradizione ininterrotta delle Chiese orientali e cattoliche di quei riti. La Decisione del Synodale Weg adottata dall'Assemblea sinodale il 9 marzo 2023 ha perciò constatato che:

«La teologia e il vissuto reale del ministero sacerdotale sono in crisi ormai da anni, con implicazioni per l'intera vita della Chiesa. Alcune delle domande attuali che riguardano il tema della vita sacerdotale sono state portate all'attenzione già da 50 anni, ma ancora non ci sono risposte soddisfacenti; altre, invece, sono sorte più di recente sulla scorta delle mutate condizioni pastorali e dello shock per gli abusi commessi da sacerdoti. In questo contesto ci si interroga sulla funzione sacerdotale in tutte le sue dimensioni [...] Un sacerdozio ministeriale che in linea teorica dovrebbe essere riservato soltanto a uomini eterosessuali è discutibile e incompatibile con la prassi vissuta. L'ammissione al sacerdozio ministeriale sulla base dell'appartenenza sessuale genera incomprensione, è discriminatoria e deve essere abolita. La motivazione per cui il celibato costituirebbe lo stile di vita obbligatorio per i sacerdoti non è ormai accettabile ai più né tanto meno convincente. Emerge esplicitamente la richiesta di un'accettazione paritaria dell'omosessualità anche tra i sacerdoti [...] Appare ovvia la necessità di un processo di discernimento di più ampio respiro che sia sostenuto dalla Chiesa universale, in quanto alla domanda che riguarda il fine del ministero ordinato si può attualmente fornire una risposta solo incompleta, mentre occorre una risposta differenziata che integri nuove evoluzioni, esperienze e intuizioni» [22].

Affermazioni perentorie, esplicite e senza mezzi termini, che mai ci si sognerebbe esternare in area italiana immediatamente soggetta all'influsso romano. Probabilmente il contatto diretto con il mondo protestante e il confronto quotidiano con un altro modello di ministero pastorale hanno condotto alla redazione del lungo e articolato documento teso a rompere il ghiaccio di un millennio, costi quel che costi. Il documento concretizza una risposta ragionata al diniego scaturito dal Sinodo per l'Amazzonia in riferimento alla proposta di ordinare presbiteri uomini sposati. Dello stesso tenore di estrema chiarezza è la Decisione del Synodale Weg del 9 settembre 2022 sulle donne nei ministeri e negli uffici della Chiesa, dove si afferma che «l'esclusione dalla rappresentanza di Cristo in virtù dell'essere donna è scandalosa e che non è la partecipazione femminile a tutti gli uffici e ministeri ecclesiastici a dover essere giustificata, bensì l'esclusione delle donne dall'ufficio sacramentale».

Bastino questi esempi per far comprendere l'irruenza delle acque del Reno. E non si tratta di semplici proposte ma di decisioni. I documenti cominciano con la dicitura: «Stabiliamo quanto segue». E seguono le analisi articolate di tutte le questioni che la Chiesa tedesca ha messo a fuoco per tentare di superare una crisi epocale di cui non è l'unica spettatrice, ma sicuramente una osservatrice più attenta e più sincera. Non è più il tempo di fingere quando da più parti si lamenta una pastorale inefficace, una teologia sterile che va avanti per petizioni di principi, un clericalismo che si individua

come mentalità sistemica, una liturgia noiosa e riclericalizzata, limitate aperture alle necessità del mondo, scarso impegno per l'attuazione di una giustizia evangelica da cui dipende il fallimento dell'opera della pace, scarsi risultati nel lavoro dell'ecumenismo che esigerebbe esami di coscienza e revisioni da parte di tutte le Chiese cristiane, a partire dalla cattolica: visite reciproche e dichiarazioni formali servono a poco quando davanti al mondo viene meno la credibilità di un cristianesimo diviso e intriso di idee e di prassi che non gli appartengono.

Il Cammino sinodale della Chiesa in Germania ha dichiarato di voler contribuire al Cammino sinodale della Chiesa universale, come Chiesa «in mezzo ad un mondo che è a sua volta scosso da gravi crisi». Così ha ritenuto importante affrontare le domande del nostro tempo evitando di apparire come un'entità che ha già tutte le risposte in tasca. Per svolgere tale compito ha individuato la sinodalità come l'attuazione fondamentale della chiesa, così come la si avvertiva già nella chiesa dei primordi:

«La sinodalità è un processo spirituale che aiuta ad ascoltare la parola di Dio oggi e a promuovere l'evangelizzazione attraverso il discernimento degli spiriti, la preghiera e lo scambio di argomenti. La sinodalità è una forma nella quale i membri del popolo di Dio scoprono i loro specifici doni dello Spirito, li mettono a frutto e in collegamento tra loro. La sinodalità è inoltre una forma di lavoro trasparente e orientata alla ricerca di soluzioni. Le consultazioni e le decisioni prese insieme lungo il Cammino Sinodale hanno rafforzato la comunità della fede negli ultimi anni: queste esperienze positive in seno al Cammino sinodale sono la base per continuare a rafforzare la sinodalità della Chiesa cattolica in Germania. L'interazione di vescovi e fedeli a livello interdiocesano dovrebbe divenire prassi costante» [23].

Il Sinodale Weg tedesco può considerarsi un prototipo del Cammino sinodale della Chiesa universale; iniziato prima di quest'ultimo, l'1 dicembre 2019, è nato dalla sinergia della Conferenza episcopale tedesca e il Comitato centrale dei cattolici tedeschi, lo ZdK, organismo riconosciuto dalla stessa Conferenza episcopale che coordina le forze dell'apostolato dei laici e ha lo scopo di promuovere l'attività apostolica della Chiesa, prendendo le proprie decisioni indipendentemente dalle decisioni di altri organi. Lo ZdK svolge anche una forte attività ecumenica, organizzando iniziative congiunte con la Conferenza della Chiesa evangelica tedesca. Si tratta dunque di forze molto vivaci e determinate a sviluppare un lavoro di revisione e ricucitura del tessuto ecclesiale. Non meraviglia pertanto, da questo punto di vista, la puntualità delle analisi, con metodologia tutta tedesca che emerge dai documenti e l'assertività delle deliberazioni, per una Chiesa maggiormente vincolata e sensibile al messaggio di Cristo; per una Chiesa quindi più aperta, più umana, più credibile, più autenticamente cristiana, secondo «la forma del santo Vangelo».

Il Sinodale Weg tedesco sembra dunque caratterizzarsi per una grande determinazione e un grande coraggio. Ha messo i vertici della Chiesa davanti ad un fatto compiuto costituito da un lavoro di analisi e di sintesi lungo quattro anni. Il sito *Katholisch.de*, il portale di notizie della Chiesa cattolica in Germania, si è chiesto se il Cammino Sinodale tedesco «sia stato un successo o uno scisma», cogliendo dunque tutta la portata travolgente dei cambiamenti votati e proposti a Roma, ed anche la problematicità che tali proposte possono provocare: il rischio, per il potere centrale, che tale cammino in assoluta autonomia possa costituire un precedente che altre Chiese nazionali o continentali possono adottare. Costituisce una sfida per papa Francesco che pure ha sempre promosso iniziative locali, ma il cui compito è di preservare l'unità della Chiesa universale cercando di tenere insieme spinte sempre più forti e ribadire il valore del primato petrino, *cum Petro et sub Petro*. Un primato che potrebbe naufragare davanti a richieste così perentorie suffragate da una osservazione puntigliosa dei luoghi antropologici dove oggi bisogna inculturare il Vangelo? Un primato che potrebbe riqualificarsi sotto il profilo della carità evangelica piuttosto che sotto quello dell'autorità giuridica?

Molte domande che la Chiesa in Germania si è posta nel Cammino sinodale riguardano anche la Chiesa universale e culminano nella richiesta di un cambiamento di atteggiamento e di mentalità, sia da parte della Chiesa che ancora si definisce “gerarchica” sia da parte del cosiddetto “laicato” chiamato ad acquisire sempre più competenza e responsabilità. Si deve inoltre sottolineare che il contesto del Sinodo universale ha impedito che quello tedesco diventasse un *Sonderweg*, un cammino

speciale: i cattolici tedeschi hanno percepito di non essere soli nel cammino di rinnovamento, percependo tutta la natura sistemica dei problemi della Chiesa. È chiaro che la Chiesa tedesca non può più tornare indietro, pena una sostanziale irrilevanza che sconfesserebbe l'intera conferenza episcopale; e che il papa non potrà validare ogni richiesta, perché nonostante tutto è ancora lui, istituzionalmente abilitato a dire l'ultima parola. Forse non calza più quella definizione semiseria della Chiesa come «monarchia assoluta temperata dalla disubbidienza dei sudditi»; adesso il temperamento del “popolo sacerdotale” diventa essenziale per la ricostruzione teologica dell'ecclesiologia secondo lo spirito del Vaticano II che ha profetizzato una Chiesa plurale dove le differenze sono ricchezze e non emergenze da livellare.

Il Sinodo mondiale dei Vescovi riunito a Roma per tutto lo scorso ottobre è stato chiamato a valutare le proposte di riforma giunte da tutto il mondo dopo i due anni di ascolto, dentro e fuori la Chiesa. Non sappiamo ancora quale sarà stata la valutazione delle deliberazioni tedesche. Ci si può lasciar intimidire da decisioni già prese? Ritenute irrinunciabili, irreversibili dagli uni e inaccettabili dagli altri? Trattabili con dosi massicce di lavoro diplomatico o di minacce di anatema? Da più parti s'è parlato di scisma, annunciato e perpetrato; di letture poco o per nulla coerenti con ciò che si ritiene sia l'ortodossia della Chiesa, con richiami puntuali del Dicastero per la dottrina della fede. Un braccio di ferro in realtà, cinque secoli dopo Lutero, con molta più carne sul fuoco. Ci saranno contrattazioni, compromessi, aggiustamenti al ribasso come accadde al Vaticano II? Qualcuno ha malignato che la consultazione che ha portato al documento preparatorio sia stata parziale, come una manovra per arrivare a conclusioni scritte in anticipo e già controllate in partenza da un'agenda nascosta. Si paventa una indesiderata rottura non auspicabile e inauspicata? Dio non voglia! Una cosa però è certa: che i vescovi convocati in Sinodo da papa Francesco non avranno potuto non tener conto e non potranno non tener conto, nella sessione dell'ottobre dell'anno prossimo, di questa ingente mole di documenti [24] che la Chiesa tedesca ha presentato ai suoi fedeli e al mondo cattolico, frutto dell'impegno pastorale di un laicato forte e deciso e di una teologia erede dei grandi teologi artefici del Vaticano II. Il Reno, in questi sessant'anni, ha continuato ad ingrossarsi e adesso le sue acque appaiono incontenibili e sembrano voler sfociare prepotentemente nel Tevere. E comunque, come diceva quel tale, non si può rimettere il dentifricio nel tubo dopo averlo spremuto!

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] «*Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*»: Quello che riguarda tutti deve essere approvato da tutti. L'assioma ha trovato una grande diffusione nel Medioevo, soprattutto attraverso la *Summa decretalium* di Bernardo di Pavia, dove si proponeva come regolare alcune questioni di governo diocesano circa il rapporto tra vescovo e capitolo cattedrale.

[2] A. Loisy, *Le origini del cristianesimo. Gesù ha annunciato il Regno ma invece è arrivata la Chiesa*, Ghibli ed., 2019. Libro pubblicato a Parigi nel 1902, dal titolo *L'Évangile et l'Église*.

[3] M. Seewald, *Riforma. Quando la Chiesa si pensa altrimenti*, Queriniana, Brescia 2022.

[4] *Ivi*: 29.

[5] J. Willebrands, *Lutero nostro maestro comune*, Discorso alla V assemblea della Federazione luterana mondiale (15.7.1970), «Regno documenti» 16/1970, 351ss; Giovanni Paolo II, *Messaggio* al card. Willebrands per il 500° anniversario della nascita di Martin Lutero (31.10.1983), «Regno documenti» 21/1983, 658ss.

[6] Benedetto XVI, *Discorso* all'incontro con i rappresentanti del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania (23.9.2011), «Regno documenti» 17/2011, 517.

[7] Tesi 50: «Si deve insegnare ai cristiani che se il papa conoscesse le esazioni dei predicatori di indulgenze, preferirebbe che la Basilica di san Pietro andasse in cenere piuttosto che essere edificata sulla pelle, la carne e le ossa delle sue pecorelle».

[8] H. Jedin, *Breve storia dei concili*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1978: 122.

[9] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 570.

- [10] Gli studiosi hanno rigettato la storicità dell'affissione delle 95 tesi sulla porta della chiesa del castello di Wittenberg, attestata solamente da Melantone e dopo la morte di Lutero. Resta comunque come icona simbolica ed efficace.
- [11] H. Jedin, cit.: 123.
- [12] Cf. L. de Kerimel, *Contro il clericalismo*, EDB, Bologna 2022: 144-145.
- [13] *Ivi*: 187-188.
- [14] Cf. M. Seewald, *Riforma. Quando la Chiesa si pensa altrimenti*, cit.: 105ss.
- [15] H. Küng, *Il concilio dimenticato*, in «Concilium» 4/2005: 139-151.
- [16] *Ivi*: 146.
- [17] E. Drewermann, *Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale*, Edition Rætia, Bolzano 1995.
- [18] *Ivi*: 162.
- [19] D. Collin, *Il Vangelo inaudito*, Queriniana, Brescia 2021. «Il Vangelo di un altro cristianesimo, quello che non esiste ancora» fa riferimento ad un altro testo dell'autore, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2019.
- [20] Costituzione dogmatica *Gaudium et spes*, 1.
- [21] H. Küng, *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2012: 700.
- [22] Decisione del Cammino sinodale tedesco adottata dall'Assemblea sinodale il 9 marzo 2023.
- [23] Decisione del Cammino sinodale tedesco adottata dall'Assemblea sinodale il 10 settembre 2022.
- [24] Contenuti nel volume *Decisioni del Cammino sinodale della Chiesa cattolica in Germania*, a firma di Mons. Dr. Georg Bätzing, Presidente della Conferenza Episcopale Tedesca e del Dr. Irme Stetter-Karp, Presidente del Comitato Centrale dei Cattolici Tedeschi. Il volume raccoglie tutte le delibere adottate dal Cammino sinodale nel corso delle cinque Assemblee sinodali dal 2020 al 2023 e che originano dalle consultazioni e dai lavori preparatori svolti in seno ai quattro Fori sinodali. I testi delle delibere, così predisposti, sono stati discussi dall'Assemblea sinodale in due letture e infine adottati con una maggioranza dei due terzi. Con questo volume si procede alla divulgazione delle 15 delibere del Cammino sinodale come previsto dal suo Statuto.

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).

Il Mi'rāğ nel pensiero d'Ibn 'Arabī



Ibn 'Arabī, miniatura

di Abdelkrim Elalami

Biografia d'Ibn 'Arabī

Muḥyiddin Ibn 'Arabī è uno dei maggiori maestri del sufismo. Il suo nome completo è Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Ibn 'Arabī Al-Ḥātimī Aṭ-Ṭā'ī. È soprannominato “*aš-šayḥ al-akbar*” (il Maestro più grande) ed è noto ai più anche come “*Muḥyiddīn*” (il Vivificatore della Religione). Nacque nel 1165 a Murcia, in Spagna, e morì nel 1240 a Damasco in Siria. Quella sessantina d'anni, egli li passò ricercando la via profetica percorrendo migliaia di chilometri, dalla Mecca all'Anatolia. Questo suo percorso spirituale segnato da travolgenti visioni estatiche lo portò a Siviglia, Fez, Marrakesh, Tunisi, la Mecca, Baghdad e Damasco per soddisfare la sua immensa brama di sapere. Dopo i primi trentacinque anni della sua vita trascorsi in Andalusia, egli intraprese un lungo viaggio alla Mecca, la meta dei sapienti (*al-'arifūn*) e dei “*fuqahā*” (tradizionalisti ortodossi), in cerca di un'assemblea di Sapienti [1] da guidare nella via mistica. Durante gli ultimi 17 anni della sua vita, si stabilì a Damasco nella quale fu inumato.

Ibn 'Arabī è uno dei maestri sufi dell'Islam più difficili, a causa del linguaggio astruso delle sue opere e della complessità delle sue dottrine, ed è uno dei più fecondi e prolifici scrittori di tutti i tempi. Ibn 'Arabī è, infatti, autore di più di trecento opere, molte delle quali rimangono inedite. Il suo libro più importante è *Kitāb al-Futuḥāt al-Makkiyya* (*Il Libro delle Rivelazioni Meccane*). Nei dodici volumi che lo compongono, l'autore murciano non solo espone le dottrine inerenti al sufismo e alle scienze esoteriche, ma racconta anche le proprie esperienze spirituali. Il libro è, dunque, un enorme

compendio della conoscenza spirituale in cui sono raccolte la tradizione, la riflessione e la percezione mistica.

L'altra sua opera principale è *Fuṣūṣ al-Ḥikam (I Castoni della Saggezza)*, ove l'autore presenta il suo pensiero metafisico e la sua dottrina sul mondo e sui profeti basandosi sulle varie storie raccontate nel Corano. Ibn 'Arabī è anche noto per le sue poesie. Oltre ai versi incastonate tra le righe dei suoi vari trattati, Ibn 'Arabī scrisse un canzoniere di poesie d'amore, *Tarğumān al-Ašwāq (L'interprete delle Passioni Amoroze)*. Questa raccolta è accompagnata da un commentario, *Kitāb ad-Daḥa'ir wa l-A'lāq fī Sarḥ Tarğumān al-Ašwāq (Il Libro dei Tesori e degli Splendori: Commentario dell'Interprete della Passioni Amoroze)*, che spiega il significato allegorico dei versi, noto particolarmente a un pubblico costituito dal gruppo privilegiato dei Sapienti. Il *diwān* [2] contiene un messaggio cifrato per via dei termini mistici che costellano i versi e delle metafore e allegorie che caratterizzano il suo stile.

Quando si leggono le opere d'Ibn 'Arabī, una chiave importante per capirne i messaggi è imperniata sulla comprensione della dicotomia "Creazione e Creatore", attraverso la chiave bipolare: conoscenza esoterica (*'ilm bāṭin*) e conoscenza essoterica (*'ilm zāhir*). Quest'ultima è accessibile alla gente comune che è sprovvista di preparazione iniziatica. Al contrario, la conoscenza esoterica è appannaggio degli iniziati, perché dipende non tanto dalle competenze mentali, bensì dalla conoscenza intuitiva e dalla percezione mistica del gusto (*ad-dawq*) [3]. Ciò che è recondito e inaccessibile può essere compreso e interiorizzato grazie alla sperimentazione in prima persona che appella all'ascesa mistica attraverso una serie di stati (*aḥwāl*) e di stazioni spirituali (*maqāmāt*) [4], a cui l'adepto sufi giunge tramite la rammemorazione del Nome di Allah (*dikr*) e l'estasi.

Il discorso sul ruolo svolto da Ibn 'Arabī nella diffusione del sapere e delle scienze religiose è delicatissimo, particolarmente se si prende in considerazione la bipolarità tra il suo ruolo di sapiente che prolunga la religione tradizionale ortodossa quando interpreta il Corano e diffonde i valori morali dell'Islam e il suo percorso esoterico che dà un quadro ben diverso dall'immagine dell'Islam ortodosso, perché strettamente legato ai percorsi iniziatici.

Il Mi'rāğ nella concezione d'Ibn 'Arabī

Il senso primario del termine è la Scala usata dal Profeta Muhammad per salire ai Cieli. Dietro il suo immediato significato si nasconde la percezione di ciò che è recondito e inaccessibile ai sensi, ma che può essere visto esclusivamente dagli eletti di Dio. Così, al Mi'rāğ vengono attribuiti due significati: il primo, più prettamente spirituale, basato sul versetto coranico «*Gloria a Colui Che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota, di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei Nostri segni*» (Cor, 17.1) [5], è la professione di fede nei Segni di Allah, mentre il secondo è quello, più teologico, che risponde alle norme ricevute da Muhammad durante il suo colloquio con Dio, e particolarmente l'obbligo dei precetti come la preghiera e il digiuno [6].

Dall'Ascensione del Profeta ha preso radice, nella cultura araba e persiana, la letteratura del Mi'rāğ che ha adattato le scene narrate nel testo attribuito al tradizionalista Ibn Abbas [7] a personaggi reali. L'imitazione del Mi'rāğ è da ricondurre a una corrente di pensiero mistico, in cui accanto alla fede nel messaggio del Profeta e nella rivelazione del Corano sono necessarie anche la ricerca e l'acquisizione della gnosi (*al-ma'rifa*) di tipo sperimentale o intuitivo, con la guida di un maestro. Ciò avviene attraverso il compimento dell'*itinerario spiritualis* nella via ascetica per aspirare al colloquio intimo con il divino amato e alla *visio beatifica*, il supremo segno della raggiunta prossimità a Dio. Non è un caso, quindi, che anche per Ibn 'Arabī, il tema del viaggio oltremondano diviene una rappresentazione dell'ascensione del Profeta attraverso la quale egli aspira al contatto diretto con Dio, senza mediazione alcuna. L'*imitatio prophetae* è una modalità simbolica di ricerca della conoscenza, che si acquisisce, come da lui riportato nell'introduzione delle *Futuḥāt* [8], per mezzi diversi:

- a) Le conoscenze ottenute con la ragione (*al-'aql*);
- b) Le conoscenze pervenute tramite la via dello svelamento intuitivo (*al-kašf*) e del gusto spirituale (*al-dawq*) [9];

c) Infine, la conoscenza dei misteri divini (*'ilm al-asrār*), infusa nel cuore dell'adepto dallo spirito disceso dal Cielo. È chiamata "*al-ma'arifa*" (la gnosi) [10].

Data la sua origine divina, l'unico metodo che rende possibile il suo ottenimento è una profonda iniziazione mistica. L'iniziato deve unirsi ad una comunità di gnostici e, tramite questa catena iniziatica, una luce fluisce dalla fonte della rivelazione e s'infonde nel suo cuore. È una conoscenza superiore a quella acquisita con la ragione e a quella che si ottiene via lo svelamento e la percezione del gusto spirituale. Emulando l'archetipo, Ibn 'Arabī cerca di conoscere fino al massimo della sua capacità i misteri divini che l'esperienza celeste simboleggia. Ibn 'Arabī la definisce con il termine "Elisir degli Gnostici" (*iksīr al-'Arifīn*) quando dice: «(la gnosi) è la scienza dell'Elisir nell'Alchimia Naturale che è l'"Elisir degli Gnostici". Non conosco nessuno che abbia parlato di questo all'infuori di me stesso» [11].

Intimamente associati con l'ascensione sono il concetto di conoscenza e la figura della guida. Il ruolo della guida spirituale è centrale, ma dal punto di vista della gnosi è importante evidenziare che la ricerca della conoscenza è un percorso che comporta la prova della stanchezza la quale, alla fine, viene coronata con il raggiungimento della meta finale. E per illustrare il suo concetto, Ibn 'Arabī narra l'episodio avvenuto a Mosè quando intraprese un viaggio, assieme ad un ragazzo chiamato Yusha, in cerca di un uomo sapiente che elevasse il suo sapere (al Khidr). Citando il seguente passaggio coranico: «*Quando poi furono andati oltre, disse al suo garzone: «Tira fuori il nostro pranzo, ché ci siamo affaticati in questo nostro viaggio!»*» [12], Ibn 'Arabī associa il viaggio alla prova della fatica che si conclude col momento del riposo e del pranzo. Perciò, la realtà della fatica e del coronamento come aspetti integranti della peregrinazione non va negata. Di fatto, il frutto della fatica del viaggio è la verità rivelata. Allo stesso modo di come il peregrinare terreno conduce il viaggiatore a meditare sui segni incontrati, nell'itinerario spiritualis lo studio dei segni dell'esistenza e dei loro significati mena il viatore alla conoscenza della potenza divina, avvicinandolo, in questo modo, all'Artefice dei segni.

Non si può trovare migliore illustrazione di quest'associazione (fatica/frutto) del Mi'rāğ del Profeta. Il famoso versetto «*Gloria a Colui Che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota, di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei Nostri segni*» Cor, 17.1 è un riferimento diretto al fine dell'ascensione, ossia la visione dei segni dell'Artefice. Di fatto, l'archetipo e le imitazioni comportano entrambi, a livelli differenti, gli aspetti della prova e del suo frutto spirituale, intendendo questo termine nel suo senso universale, come verità divina contenuta in una forma rivelata.

L'ascensione alla ricerca della Perfezione

Per Ibn 'Arabī, tutti gli esseri prendono parte a un viaggio universale senza fine, in questo mondo e nell'altro. Nel suo trattato *Kitāb al-isfār 'an natā'ig al-asfār* ^[13] (*La Rivelazione degli Effetti del Viaggio*), Ibn 'Arabī distingue tre tipi di viaggio (*as-safar*):

1) *as-safar 'an Allah* (viaggio proveniente da Allah): Tale è il viaggio [compiuto] dall'uomo che, dopo aver visitato i vari mondi (*'awālim*), è allontanato da Dio;

2) *as-safar 'ilā Allah* (viaggio verso Allah) ed è un viaggio spirituale dell'uomo compiuto con l'aiuto di una guida al fine di attingere alla "Stazione dell'Unione con l'Intelletto Universale dopo la Separazione" (*maqām al-ğam 'ba'da al-tafriqa*);

3) *as-safar fī Allah* (viaggio in Allah) che culmina nel raggiungimento della meta finale, l'incontro intimo con il divino amato. Per questo, è chiamato *baqā' bi-Allah* (la perenne compagnia di Dio) [14] e per questo è riservato agli eletti (*hawās*).

Sebbene per molti la *visio beatifica* rimanga solo una possibilità latente, i santi eletti (*hawās*) ne hanno sempre avuta piena esperienza. La loro meta finale, però, non può conseguirsi se non soddisfano alcuni requisiti (*šurūt*). Alcune di queste condizioni sono rispettate dal viandante adepto (*as-sālik al murīd*) e altre sono ricevute da una guida spirituale. Anche il viaggio del Profeta è effettuato sotto la guida dell'arcangelo Gabriele in persona.

L'intera questione del viaggio in Allah e l'unione che lo simboleggia evidenziano il ruolo importante del Maestro Istruttore, che è la fonte di una forma occulta di conoscenza e istruzione. Ma per diventare degno di questa sapienza, l'adepto viandante (*as-sālik*) non si deve limitare a compiere i precetti della *šari'a* (La Legge Islamica) ed adempiere agli obblighi religiosi, ma deve soddisfare quattro requisiti: il silenzio (*aṣ-ṣamt*), la lontananza dagli uomini (*al-'uzla*), la fame (*al-ğū'*) e la veglia (*as-sahar*). L'osservanza sincera di queste condizioni risveglierà nel cuore dell'adepto un amore (*maḥabba*) che crescerà fino a diventare una passione (*'iṣq*); ed è questa passione che porterà l'uomo al cospetto di Allah. Durante il suo viaggio, il discepolo percorrerà una serie di stazioni (*maqāmāt* o *manāzil*) dove apprenderà varie conoscenze (*ma'ārif*). Una volta è purificato il suo cuore, egli può rimuovere il velo interiore (*al-ḥiğāb*) che lo separa dal Divino e avviene l'unione (*al-waṣl*). Il racconto del viaggio del profeta comincia col viaggio notturno (*al-isrā'*) dalla Mecca alla Moschea Remota di Gersusalemme e prosegue con l'ascensione celeste (*al-Mi'rāğ*). Per l'adepto sufi che effettua l'*imitatio prophetae*, la vita nel mondo terreno è finalizzata all'acquisizione delle scienze, mentre la vita eterna nell'aldilà è dedicata al godimento. Per questo, con il peregrinare terreno egli aspira ad ottenere l'Adempimento (*at-tamām*) ma con l'ascensione verso l'altro mondo egli aspira alla Perfezione (*al-kamāl*). Per poterla avere, dovrà possedere contemporaneamente la conoscenza acquisita con le opere e la riflessione e la conoscenza rivelata. In ogni caso, le verità rivelate superano le conoscenze acquisite, ma la perfezione è fondata sull'unione di entrambe. Questa unione è esemplificata dal primo figlio di Abramo, Ismaele, che è allo stesso tempo «acquisito» perché chiesto dal padre quando chiese a Dio di donargli un figlio [15], e «donato» perché ad Abramo Allah ordinò di risparmiare la sua vita e di sacrificare al suo posto un agnello.

È possibile aggiungere che il viaggio comporta due dimensioni: l'ascensione alla ricerca della Visio Beatifica [16] e il ritorno dall'aldilà. La prima dimensione è propria di coloro che si arrestano eternamente alla contemplazione dell'Essenza divina. Si tratta della categoria dei *wāqifūn*. La seconda categoria è quella di coloro che ridiscendono sulla terra (*ar-rāği'ūn*) [17] per perseguire la perfezione o per guidare le creature. Il viandante che ritorna dall'aldilà per perfezionare se stesso per una via diversa da quella che ha seguito è chiamato «*al-'ārif*» (lo gnostico). Se, invece, egli è inviato alle creature per dirigerle e guidarle con la parola, questi è chiamato «*al-'ālim al-wārit*» (il sapiente erede). Ed è il caso d'Ibn 'Arabī che, in virtù del suo statuto di erede della santità muhammadiana, assume il ruolo di vicario (*ḥalifa*) del Profeta sulla terra e svolge la funzione del Polo [18] chiamato a guidare le creature.

Le visioni d' Ibn 'Arabī

Quattro testi d'Ibn 'Arabī traggono ispirazione dal racconto del Mi'rāğ e raccontano in maniera diversa i suoi viaggi nell'aldilà. Nel 1198, egli compose a Fez *kitāb al-isrā'* [19] (il *Libro del Viaggio Notturno*). A Konya, egli scrisse sette anni più tardi [20] l'epistola *Risālat al-anwār* (L'Epistola delle Luci). Nell'epistola rivolta ad un amico, egli descrisse la sua ascensione mistica attraverso i livelli dell'essere e della conoscenza per raggiungere la visione del Signore, il grado più alto della perfezione umana. Nel capitolo 327 di *Kitāb al-Fuṭuḥāt al-Makkiyya*, (*Il Libro delle Rivelazioni Meccane*), l'esperienza ascensionale del mistico murciano è raccontata nel dettaglio. La sua ascesa, anch'essa proiettata verso l'ottenimento della gnosi, si conclude con il ritorno al mondo delle creature dotate della conoscenza [21]. Se in queste tre visioni, il viaggio d'Ibn 'Arabī nel mondo dell'aldilà si attua in prima persona, nel trattato intitolato "*kimiya' as-sa'āda*" (*l'Alchimia della Felicità*), che appare nel capitolo 167 delle *Fuṭuḥāt* [22], la descrizione dell'ascensione avviene in modo impersonale.

Il viaggio come esperienza personale (Il capitolo 327 delle *Fuṭuḥāt*)

L'ascensione d'Ibn 'Arabī è stata a lungo considerata un perfetto esempio del ciclo del al-Mi'rāğ attraverso il quale è espressa l'aspirazione di conoscere il Signore e di contemplare i misteri celesti.

Ibn ʿArabī, in virtù del dono dell'intuizione visionaria, attualizza in spirito l'ascensione in corpore di Muhammad, di cielo in cielo fino al Trono Divino. Ma prima di intraprendere il viaggio, egli si spoglia degli elementi umani, perchè la sua ascesa è un'esperienza estatica e non un viaggio con il corpo e l'anima come quello del profeta. Tutto ciò ch'egli contempla e tutte le figure profetiche ch'egli incontra sono il frutto della sua immaginazione creativa, com'egli conferma: «Il mio viaggio si è effettuato dentro me stesso» [23]. Non per niente le principali narrazioni dell'Ascensione dei sufi sono fatte in prima persona. Ciò li ha indotti a rivendicare per sé soli il grado della santità (*wilāya*) e il privilegio di poter dialogare con il Signore.

Il resoconto dell'ascensione in prima persona è riportato in *kitāb al- isrā'* [24] (il *Libro del Viaggio Notturmo*) e in *Risālat al-anwār* (L'Epistola delle Luci). L'attenzione di questi due testi è focalizzata non sulle modalità dell'ascensione, né sugli incontri con i profeti, né tanto meno sulle conoscenze acquisite, ma piuttosto sull'esaltazione del viandante eletto, cioè sul suo ruolo di gnostico erede che ha conseguito dopo essere giunto al loto del limite (*sidrat al-muntahā*) ed essersi annichilito in Dio. Anche il racconto del capitolo 327 delle *Futuḥāt* proclama l'elezione dell'autore mistico mettendo in risalto il suo alto grado di perfezione, che lo distingue dalla gente comune. In questo testo si legge una descrizione più dettagliata dell'evento con immagini che ricordano gli incontri e le dotte discussioni dell'*Alchimia della Felicità*. L'ascensione avviene attraverso i sette cieli dell'ordine caldeo (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno) e in ognuna di queste sfere planetarie, il pellegrino incontra i profeti (Adamo, Gesù insieme a Giovanni Battista, Giuseppe, Idris (Enoch), Aronne, Mosè e Abramo) che gli insegnano i misteri della filosofia naturale e della cosmologia.

Prima di giungere al primo cielo dove incontra il Padre dell'Umanità Adamo, egli si spoglia del suo corpo [25] e prosegue il viaggio con l'anima. In questo cielo, Adamo gli rivela che la Felicità eterna rappresenta il destino per tutti gli uomini senza eccezione e che il castigo dell'Inferno e l'ira divina non sono eterni ma cesseranno nel Giorno del Supremo Giudizio.

Nel secondo cielo, il viandante incontra Giovanni Battista (*Yaḥyā*) e Gesù. Questi gli spiega che i suoi miracoli (il guarire i lebbrosi, il risuscitare i morti e il dare vita a degli uccelli di argilla) sono segni provenienti dalla sua natura spirituale primordiale che detiene dall'angelo Gabriele quando apparve (*tamattala*) a Maria sotto forma d'uomo perfetto e le soffiò (dentro) lo spirito di Gesù. Giovanni Battista, da parte sua, gli ricorda il suo privilegio di far «morire la morte» nel Giorno della Resurrezione, in virtù del suo nome «*Yaḥyā*» [26] datogli da Dio. Ibn ʿArabī ribatte: «Ma nel mondo ci sono molti uomini che portano il nome «*Yaḥyā*». Allora, Giovanni Battista gli risponde: «Sì, ma io possiedo la preminenza di questo nome (martabat al-awwaliyya). Così, poiché io sono la manifestazione del Nome al-Muḥyī, attraverso me vivono questi uomini.»

Al terzo cielo, Ibn ʿArabī incontra Giuseppe che gli fa un'interpretazione del *ḥadīth* [27] del profeta Muhammad: «Che Allah abbia misericordia di mio fratello Giuseppe, se fossi stato al suo posto sarei uscito dalla prigione senza altro indugio» [28]. Questo *ḥadīth* fa allusione all'episodio coranico in cui Giuseppe rispose al messaggero di Faraone che avrebbe accettato la sua liberazione soltanto se la moglie del visir, che lo aveva accusato, avesse confessato di aver tentato di sedurlo.

Al quarto cielo, Ibn ʿArabī è accolto da Idris (Enoch), il quale lo saluta e gli parla del *tagdīd al-ḥalq* (il rinnovamento continuo della creazione). Al quinto cielo, Ibn ʿArabī incontra Aronne che gli rivela che in questa sfera si realizza la missione del califfo per l'umanità e gli afferma ch'egli rappresenta l'«Erede perfetto».

Al sesto cielo, Mosè gli spiega la nozione della teofania divina (*tagāllī*) ricordandogli com'egli cadde abbattuto al vedere la teofania di Dio schiacciare la montagna [29]. Poi aggiunge che gli Uomini di Dio, invece, restano impassibili alla contemplazione di Dio in virtù dei propri stati spirituali. Infatti, i santi contemplano la teofania divina con gli occhi della trascendenza (*tanzīh*) e della rassomiglianza (*tasbīh*), in relazione i primi con l'Essenza, gli altri con i Nomi e gli Attributi di Dio. Ed è in virtù della scienza che possiede dei Nomi Divini che il santo ha ricevuto, la teofania gli assegna il valore incommensurabile d'una manifestazione divina ch'egli è in grado di ricevere a seconda della sua preparazione iniziatica.

Giunto al settimo cielo, il viaggiatore Ibn ‘Arabī trova Abramo appoggiato colla schiena contro la Ka’aba Celeste (*al-bayt al-ma’mūr*), e da qui prosegue la sua ascensione in direzione del Loto del Limite (*sidrat al-muntahā*). Ibn ‘Arabī poi racconta la fine dell’Ascensione dicendo: «*Diventai tutta luce ...poi Dio fece scendere su di me la Sua parola: «Di’: «Crediamo in Allah e in quello che ha fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e le tribù, e in ciò che, da parte del Signore, è stato dato a Mosè, a Gesù e ai profeti: non facciamo alcuna differenza tra loro e a Lui siamo sottomessi». Attraverso questo verso, Egli mi ha dato tutti i versi... Così seppi ch’ero la totalizzazione di coloro che mi erano annunciati (mağmū’ man dukira lī); questo era per me l’annuncio ch’io avevo raggiunto la Stazione Muḥammadiana. Durante questo Viaggio Notturmo, ottenni la significazione di tutti i Nomi Divini e appresi che tutti si riferivano ad Uno solo e ad una Unica Essenza. Questo Uno era l’oggetto della mia contemplazione e questa Essenza il mio proprio essere. Io avevo viaggiato dentro di me e verso di me stesso ero stato guidato; così, seppi ch’ero un servitore puro, che non possiede la minima traccia di sovranità*

Qui termina il racconto visionistico d’Ibn ‘Arabī che, alla fine ammette la propria «condizione di servitù» (*al-’ubūdiyya*) davanti all’assoluta sovranità di Dio, come espressione della suprema esperienza dell’annientamento di sé.

L’ascensione come esperienza impersonale (*kimiyā’ as-sa’āda*)

Il titolo di questo trattato suonerà in qualche modo familiare ai conoscitori della vasta letteratura sufi e teologica del mondo islamico. Infatti, il titolo *kimiyā’ as-sa’āda* richiama immediatamente altre due opere omonime. L’una scritta dallo stesso Ibn ‘Arabī ha come titolo «*kimiyā’ as-sa’āda li ahl al-irāda*» (*L’Alchimia della Felicità destinata agli uomini animati dalla volontà Divina*); l’altra, anch’essa intitolata *kimiyā’ as-sa’āda* (*L’Alchimia della Felicità*) è scritta da Algazel (Al-ghazālī) (1058-1111) ed è una versione persiana del suo monumentale compendio (*’ihyā’ ’ulūm ad-dīn*) (*La Vivificazione delle Scienze Religiose*). Questo libro è un’enciclopedia teologica che tratta i costumi, l’ascesi spirituale e le pratiche rituali. In altri termini, l’Alchimia é pressoché inesistente in questo libro e la Felicità di cui Algazel fa l’apologia è imperniata sulla dimensione dell’etica religiosa.

Quanto a Ibn ‘Arabī, la sua concezione dell’Alchimia della Felicità è largamente diversa. Nelle prime pagine del suo trattato, Ibn ‘Arabī si esprime sul significato del titolo e definisce il concetto di «Felicità» dichiarando che la «Perfezione» ne è la fonte metafisica [30].

Contrariamente a quanto si possa intuire dal titolo, il testo non offre una «ricetta» per ottenere la felicità. La felicità qui intesa non è quella che l’uomo aspira ad avere nel mondo terreno, ma è la «Felicità Paradisiaca» (*sa’āda ḡanāniya*) propria della natura angelica degli esseri paradisiaci. Per ottenerla, l’uomo deve ricercare la Perfezione divina (*al-kamāl*) per cui Dio ha creato l’uomo [31] e per raggiungere tale «Perfezione» bisogna assimilarsi al Principio originale che è la fonte unica della vita e della conoscenza. Così, Ibn ‘Arabī si propone di mostrare in questo trattato che la Ricerca della Perfezione esige di compiere, sotto la guida del Profeta delle anime (l’Inviato Celeste), un’ascensione verso l’aldilà ad imitazione del *Mi’rāğ* del profeta.

Al contrario di *kitāb al- isrā’ ilā al-maqām al-asrā* (*Libro dell’ascensione verso la stazione più nobile*) e di *Risālat al-anwār* (*L’Epistola delle Luci*), in questo testo il protagonista non è più l’autore che attraverso la visione giunge alla presenza di Dio, bensì due pellegrini. Il primo è l’«adepto», un discepolo credente che rimette l’anima e la fede all’«Inviato celeste», il quale ha una funzione iniziatica per gli *awliyā’* (i santi) esattamente come quella che ha svolto l’Angelo Gabriele nei riguardi del profeta Muhammad. Perciò, egli è accolto dai sette profeti che gli insegnano i misteri dell’Universo. Il secondo personaggio è il pensatore razionale che disdegna l’aiuto dell’Inviato, non riconoscendo in lui la superiorità riguardo alle facoltà cognitive e la capacità di guidarlo attraverso la «Scala degli spiriti» alla presenza dei profeti e quindi alla Perfezione. A differenza dell’adepto, egli può soltanto intrattenersi e discutere con le Intelligenze celesti, le quali sono servitori dei profeti.

L’ascensione dei due viandanti si compie con mezzi diversi. Mentre il pensatore razionale si giova del *burāq* [32], simbolo della ragione umana, l’adepto è trasportato via una ghirlanda luminosa (*ar-*

rafrāf) [33], che simboleggia la luce della grazia divina. I due viaggiatori attraversano le sette sfere planetarie nell'ordine caldeo (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno). In ciascuna di queste sfere, il pensatore razionale conversa con le Intelligenze angeliche, che secondo la cosmologia neoplatonica e avicenniana, recepita da Ibn 'Arabī, presiedono al moto di ciascuna sfera. L'adepto, invece, apprende i misteri della filosofia naturale e della cosmologia che i profeti vanno via via svelandogli. Nelle dotte discussioni di cui è pregna l'opera si concentrano le questioni fondamentali del sistema teologico, teosofico e filosofico d' Ibn 'Arabī.

La seguente è una tavola riassuntiva in cui accenniamo ai personaggi incontrati dai due pellegrini e ai temi discussi in ogni sfera.

| Ordine | Luogo | L'interlocutore dell'Adepto | L'interlocutore del Pensatore razionale | Gli argomenti affrontati |
|---------------|--------------|------------------------------------|--|---|
| Sfera I | Luna | Adamo | Intelligenza della luna | -Influsso creatore dei numeri che, per Ibn 'Arabī, sono i prototipi di ogni sostanza creata.-I fenomeni fisici del cosmo sublunare |
| Sfera II | Mercurio | Gesù e Giovanni Battista | Intelligenza di Mercurio | Eziologia divina del Corano, il mistero generatore della parola "fiat" [34] (<i>Kun</i>) e meccanismo esoterico dei miracoli di Gesù. |
| Sfera III | Venere | Giuseppe | Intelligenza di Venere | -Ordine, bellezza e armonia del cosmo-L'arte della poetica-La scienza occulta dell'interpretazione dei sogni |
| Sfera IV | Sole | Enoch | Intelligenza del Sole | Cause astronomiche dell'alternarsi del giorno della notte e il suo senso mistico |
| Sfera V | Marte | Aronne | Intelligenza di Marte | Il retto governo dei popoli, le sue norme fondamentali, benignità della legge coranica |
| Sfera VI | Giove | Mosè | Intelligenza di Giove | -Spiegazione del sistema mistico di Ibn 'Arabī a partire dall'esegesi del miracolo della verga di Mosè, mutata in serpente:-sono le forme e gli accidenti che |

| | | | | |
|-----------|---------|--------|-------------------------|--|
| | | | | cambiano, mentre la sostanza (Dio) rimane immutata |
| Sfera VII | Saturno | Abramo | Intelligenza di Saturno | La vita futura |

Nel cielo di Saturno, Abramo, appoggiato al muro della Casa abitata (la *ka'aba* celeste), spiega all'adepto la questione escatologica della vita futura. Non potendo ottenere tali spiegazioni dall'Intelligenza celeste che presiede al moto di questa sfera, il pensatore razionale si rivolge al profeta Abramo. Questi non solo si rifiuta di venirci incontro ma introduce l'adepto dentro la Casa Abitata dai beati (la *ka'aba* celeste) mentre lo lascia scornato alla porta. Qui si ferma la sua ascensione mentre quella dell'adepto prosegue in tre tappe. Infatti, questi sale dapprima al Loto del Limite [35] prima di giungere alla sfera delle Stelle Fisse, popolata da cori angelici e anime sante. Infine, egli arriva all'ultima sfera, il Cielo dello Zodiaco, che presiede con il suo influsso ai fenomeni del Paradiso Celeste. La luce ineffabile del Trono Divino abbaglia l'adepto che cade in estasi. Finalmente, egli raggiunge il Trono, che è sostenuto da cinque angeli e tre profeti (Adamo, Abramo e Muhammad).

Da questa tappa, inizia l'ultima parte del viaggio che riguarda le idee mistico-speculative d'Ibn 'Arabī. L'adepto contempla rapito il mondo delle idee platoniche elementari (la materia, la natura, l'anima e l'intelletto universale) che sono emanazioni dell'Uno Creatore e si manifestano all'adepto sotto simboli coranici. Il viaggio del pellegrino, invece, termina dentro un Nembo misterioso, epifania di Dio e simbolo della materia primordiale che nella filosofia «neo-empedoclea» d'Ibn 'Arabī è concepita come sostanza comune al Creatore e alla creatura. Qui termina il viaggio dell'adepto che ritorna e ritrova il suo compagno di viaggio di fronte alla porta del Regno Celeste. Questi rinnova il suo pentimento e si converte alla fede musulmana.

Conclusione

Poiché i maggiori esponenti del sufismo hanno imitato l'esperienza suprema del Mi'rāğ del profeta, è legittimo parlare del ciclo del Mi'rāğ formatosi sul modello del viaggio ultramondano raccontato nel Libro della Scala e nel *ḥadīth* d'Ibn Abbas.

Perciò, possiamo concludere che l'archetipo del viaggio mistico d'Ibn 'Arabī è il *Mi'rāğ* del profeta Muhammad, com'è dimostrato dalla perfetta somiglianza tra i sette livelli percorsi dal viandante lungo il suo cammino ascensionale verso Dio, nonché il dialogo con i profeti e la posizione del Loto del Limite in cui accade il *fana' fi'llah*, l'annichilimento dell'anima del pellegrino e la sua resurrezione in Dio e del Trono.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] In arabo (*ğamā'at al-'arifīn*)

[2] Termine arabo che indica raccolta di poesie o canzoniere

[3] Riferimento alla percezione spirituale del cuore, una qualità intellettuale ottenuta dopo un percorso iniziatico

[4] Il termine "*maqām*" nella tradizione sufi si riferisce ad una stazione spirituale. I sufi sperimentano diverse stazioni spirituali e ognuno parla della propria esperienza. A differenza del termine "*ḥāl*" che indica la stazione spirituale concessa da Dio all'adepto sufi, il termine "*maqām*" si riferisce alla stazione alla quale giunge il mistico attraverso lo sforzo personale.

[5] Per la versione italiana dei significati del Corano, è stata utilizzata la traduzione a cura di Hamza Roberto Piccardo, Newton Compton Editori 2015

- [6] Tra le norme ricevute c'era l'obbligo di compiere cinquanta orazioni quotidiane. Su suggerimento di Mosè, Muhammad chiese a Dio di alleggerire il precetto finché Allah lo ridusse a cinque orazioni ogni giorno.
- [7] Ibn Abbas è parente di Muhammad. Questa versione autentica del Mirag è stata poi raccolta da Muhammad Ibn Ishaq, morto verso il 768, nel suo *Sirāt al Rassul* (Biografia del Profeta)
- [8] Ibn 'Arabī, *Futuḥāt*, vol. I.: 33 sqq. Cf. Anche III: 505.
- [9] Si tratta delle conoscenze e delle realtà divine che non si possono ottenere con la ragione. Anzi, queste conoscenze vengono intuite dall'iniziato sotto forma di svelamento intuitivo.
- [10] Ibn 'Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage (Kitāb al-isfār 'àn natā'ig al-asfār)*, tradotto da Denis Gril, Editions de l'Eclat, Combas 1994.
- [11] Ibn 'Arabī, *kimiyā' as-sa'āda* (L'alchimia della felicità), trad. nostra. Slaiki editore, 2023.
- [12] Cor, 18.62.
- [13] Ibn 'Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage (al-isfār 'àn natā'ig al-asfār)*, op. cit.
- [14] Questo viaggio è riservato agli eletti. Colui che l'effettua raggiunge la sua meta, la visio beatifica e l'Unione con l'Intelletto Universale, e perciò gode della perenne compagnia del Signore.
- [15] Malgrado la vecchiaia, Abramo rivolse a Dio la preghiera di avere un figlio sottomesso a Dio, che portasse avanti la fede nel Dio unico «donami un [figlio] devoto» (Cor. 37-100)
- [16] S'intende la visione del volto di Allah, che, pur essendo inaccessibile alla gente comune (perché Allah è "Luce su Luce", Cor, 24.35 e nulla è pari a Lui), al walī appare vicina interiormente.
- [17] Ibn 'Arabī, *Risālat al- anwār* (L'Epistola delle Luci)
- [18] Ossia l'intermediario diretto tra il mondo e Dio che ha la responsabilità di guidare la gente
- [19] *kitāb al-isrā'*, op. cit.
- [20] nel 1205
- [21] Non a tutti è dato comprendere le sue dottrine
- [22] Ibn 'Arabī, *Futuḥāt*, II: 270-283
- [23] Ibn 'Arabī, *Futuḥāt*, III: 350.
- [24] *kitāb al-isrā'*, op. cit.
- [25] Al contrario del Profeta che compie la sua ascensione in corpore, gli "awliyā'" (i santi) ascendono solo in spirito dopo avere rinunciato al corpo.
- [26] Che significa letteralmente («egli vive»).
- [27] Una narrazione relativa a fatti del Profeta o a detti attribuitigli
- [28] *ḥadīth* n.591 narrato da Abu Huraira.
- [29] «E quando Mosè venne al nostro luogo di convegno, e il suo Signore gli ebbe parlato, disse: «O Signor mio, mostraTi a me, affinché io Ti guardi». Rispose: «No, tu non mi vedrai, ma guarda il Monte, se rimane al suo posto tu Mi vedrai». Non appena il suo Signore si manifestò sul monte esso divenne polvere e Mosè cadde folgorato. Quando ritorno in sé, disse: «Gloria a Te! Io mi pento e sono il primo dei credenti» Cor, 7. 143.
- [30] Ibn 'Arabī, *Futuḥāt*, II: 275-280.
- [31] Ibn 'Arabī, *Futuḥāt*, II: 375.
- [32] Secondo i lessicografi arabi, il significato del nome "*al-burāq*" è «fulgore, splendore». Ma "*al-burāq*" citato nella letteratura del *Mi'rāğ* è una cavalcatura alata. Questa curiosa interpretazione va riconnessa con l'aggettivo «*abraq*» riferito alla caratteristica di avere abbinati insieme il bianco e il nero.
- [33] Il "*raḥraf*" è la ghirlanda luminosa che innalzò il profeta Muhammad fino al Trono Divino.
- [34] La parola «*fiat*» deriva dalla frase biblica *fiat lūx* 'sia fatta la luce' pronunciata da Dio nell'atto di creare il mondo. Il verbo latino *fiēri* che significa letteralmente «divenire» è alla terza persona singolare del presente congiuntivo mentre il verbo «*kun*» che significa «esisti» è alla seconda persona dell'imperativo.
- [35] Il Loto del Limite (*sudrat al-muntahā*) è un albero paradisiaco i cui frutti simboleggiano le opere meritorie dei beati. Ai piedi di questo albero scorrono quattro fiumi mistici: tre rappresentano il Pentateuco, i Salmi e i Vangeli, mentre il maggiore rappresenta la fonte degli altri, ossia il Corano.

Abdelkrim Elalami, professore di lingua e letteratura italiane presso il Dipartimento di Lingua e Letteratura Italiana dell'Università di Rabat, ha studiato al Dipartimento di Italianistica dell'Università di Bologna. Specializzato nella letteratura comparata, particolarmente nei rapporti tra Dante e la cultura islamica e nel Sufismo musulmano, ha ricoperto l'incarico di capo del Dipartimento degli studi italiani presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Rabat e ha contribuito alla promozione del Master di Traduzione Letteraria e Culturale presso la stessa Facoltà.

Cibi e riti nelle feste solstiziali e primaverili



La pizza figliata, dell'Alto Casertano

di *Mariano Fresta*

1.

Quando si parla del Capodanno, cioè di una festa molto importante (e come tale internazionalmente riconosciuta) che segna il periodo del solstizio d'inverno, per illustrarla ci si dilunga sulla ritualità più semplice (gli auguri di prammatica, le strenne) e su quella più complessa e pubblica che si evidenzia con i falò e il ceppo di Natale, con le luminarie, con la produzione di rumori mediante petardi piccoli e grossi e con i fuochi artificiali allo scoccare della mezzanotte. Non si ricorda quasi mai, invece, a parte il cenone di san Silvestro, che in queste celebrazioni, svolte in quasi tutte le famiglie, c'è una presenza costante di vari cibi, preparati e consumati all'insegna della ritualità. Probabilmente, il loro consumo, poiché spesso avviene tra parenti ed amici, è sentito come qualcosa di privato, cosicché la tradizione viene sommersa da altre usanze più clamorose, collettive e pubbliche. Insomma, che si consumi un pasto ricco e diverso dal solito in quel periodo è dato per scontato.

Ma oltre alle cene e ai pranzi famigliari, la preparazione di pietanze straordinarie in occasione delle feste solstiziali sembra che abbia avuto e che abbia ancora in certe comunità un valore piuttosto importante. Se i fuochi, i rumori appositamente provocati e le luminarie segnano il confine tra il vecchio e il nuovo ed evidenziano la gioia, per essersi messi alle spalle i malanni e le delusioni, e la speranza di un nuovo ciclo annuale, che si augura prospero e sereno, si può congetturare che anche il consumo collettivo, se non comunitario, di pietanze preparate *ad hoc* possa avere significati diversi rispetto ai pasti della quotidianità ma anche rispetto a quelli di altre festività.

Questo aspetto cerimoniale dei cibi ci è testimoniato anche dai banchetti che si fanno quando, nel cosiddetto ciclo della vita, avviene un importante passaggio di *status* (la nascita, il matrimonio, la morte). Ma ce lo testimonia anche il lungo e denso studio che Vittorio Lanternari ha dedicato al Capodanno, o *Grande festa*, come lo chiama, con cui ci informa in modo dovizioso del fatto che durante queste celebrazioni c'è largo consumo di cibi (ignami, banane, pesci, carne di maiale o di emù e di canguro, ecc.) [1]. Vero anche che i capodanni di cui tratta si celebrano in periodi diversi dal nostro solstizio e spesso sono collegati alla fine dei raccolti e all'inizio delle nuove annate agrarie, per i coltivatori, o delle stagioni più propizie, per i popoli cacciatori, perciò la necessità di esporre e consumare cibo collettivamente come buon auspicio; ma è anche vero che i cibi stanno al centro della ritualità e che senza la loro presenza non ci sarebbe convivialità né rito.

Nelle descrizioni che Lanternari fa di queste feste sembra, però, che il cibo abbia solo una funzione passiva, è lì per essere consumato, magari in modo orgiastico, e per essere offerto alle anime dei morti, ai potenti del villaggio, alle divinità: al massimo la sua esposizione serve a suggerire alla natura di essere altrettanto generosa nell'anno che sta per iniziare. Il cibo, dunque appare inerte, privo di efficacia magica. Nella tradizione folklorica italiana, invece, ci sono degli aspetti che lasciano intravedere una funzione attiva del cibo nella celebrazione solstiziale: attorno ad esso si avvicendano, infatti, azioni che a ben considerarle sono più interessanti delle luminarie, dei rumori e degli auguri di prosperità. E, tra l'altro, il cibo non viene offerto ai signori, ai re, agli dèi e ai morti, ma ai vivi e ai membri più poveri e poi a tutta la comunità. In ciò, mi pare, sta la differenza tra le popolazioni studiate da Lanternari, al quale i rituali annuali servono per individuare i momenti fondanti dei nessi culturali tra magia, religione e strutture sociali presso le popolazioni di cultura tradizionale.

Qui vorrei sviluppare il tema del cibo non solo come aspetto del rito solstiziale, ma anche come funzione centrale del rito che fonda e conferma la rete sociale, partendo dalla constatazione di quello che si fa oggi e della ricostruzione di ciò che si faceva qualche tempo fa, nel tentativo di evidenziare alcuni elementi che le raccolte etnografiche antiche e moderne non hanno preso in considerazione.

2.

Partiamo dal celebre volume *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*, in cui il suo autore, Pellegrino Artusi, non manca di suggerire i menu dei pranzi festivi [2]; tra questi ovviamente c'è quello di Capodanno (non fa riferimento però al "cenone", perché forse non era d'uso ai suoi tempi), che prevedeva le seguenti portate:

Minestra in brodo (cappelletti)
Fritto (cotolette imbottite)
Umido (bue alla brace – *sic!* -, oppure cotolette con tartufi)
Rifreddo (pasticcio di cacciagione)
Arrosto (anatra domestica)
Dolci (*gateau à la noisette*).

Nel menù, però, non è specificato se si potesse eliminare qualcuna delle portate o fosse di uso canonico presentarle e consumarle tutte. Il pranzo, difatti, che il gastronomo romagnolo ci propone, appare ai nostri gusti piuttosto pesante per l'accostamento di cibi molto proteici e di lunga manipolazione: probabilmente la borghesia, cui l'Artusi si rivolge, festeggiava le date importanti con pasti la cui caratteristica era l'accumulo indistinto di pietanze a base di carni di varia provenienza. Per vedere cosa è cambiato durante il lungo secolo che ci separa dai pranzi artusiani, prendiamo il menu proposto per la vigilia di capodanno da uno qualsiasi dei ricettari presenti su Internet:

Antipasti (Involtini primavera, cocktail di gamberi ed avocado, *tartare* di salmone con mela, friselle con salmone)
Primo (risotto con zucca e salmone affumicato)

Secondo (gamberi al sale)
Contorno (finocchi gratinati con curcuma).

Con questi suggerimenti si passa dalla carne al pesce, dagli allevamenti domestici e paesani ai supermercati che offrono prodotti esotici, dalla cucina tradizionale casalinga alla preparazione di piatti “sfiziosi” e non esenti da un certo provincialismo e da un falso modernismo dettato dalla cultura di massa. Sembrerebbe, nella sostanza, essere cambiato tutto, ma se guardiamo alla “forma”, alla ritualità richiesta dalla festività, notiamo che nonostante la totale diversità degli alimenti è rimasta l’eccezionalità del pasto richiesta dall’atmosfera festiva; con la differenza che questa eccezionalità alla fine dell’Ottocento si caratterizzava per il numero e la ricchezza delle portate, e che oggi si connota per le pietanze non comuni ed esotiche.

In ogni caso, è evidente che il giorno che segna la fine di un ciclo annuale e contemporaneamente l’inizio di uno nuovo va festeggiato, almeno per quanto riguarda il nostro mondo occidentale, non solo con manifestazioni di gioia, con brindisi ben augurali, con spari di mortaretti e dispendio di luci, ma anche con un pranzo o una cena straordinari [3].

Solo che oggi ci si siede a tavola solo per consumare senza nemmeno chiedersi perché esiste la tradizione del cenone e senza sapere che il cibo può assumere valori diversi rispetto a quello del necessario nutrimento. Scrive, infatti, Tullio Seppilli che il consumo del cibo, specie se fatto collettivamente, in certe occasioni diventa rito esso stesso, perché ci sono

«pasti e alimenti come rituali ... i banchetti totemici, le forme di partecipazione rituale per via alimentare (la cui ultima eco, nel Cattolicesimo, è costituita dal rito della comunione attraverso l’assunzione dell’ostia consacrata) ...» [4].

Ecco, se l’ipotesi della “partecipazione rituale per via alimentare” è corretta, allora è facile trovare il nesso tra i riti di una grande festa e la presenza di cibi che aiutano a cementare le relazioni necessarie all’esistenza di una comunità. D’altra parte questa funzione ben augurale del cibo è testimoniata in maniera evidente, come abbiamo già visto, nel passaggio di *status* dei singoli come quello delle nozze: non credo, infatti, che si riesca a pensare ad una festa di matrimonio senza un banchetto appositamente preparato come auspicio di futuro benessere. Quindi, a maggior ragione possiamo ipotizzare che la presenza del cibo sia necessaria ad una grande festa rituale come quella che si celebra ad ogni solstizio invernale presso tutti i popoli della Terra.

3.

Per poter verificare questa ipotesi, però, occorre una documentazione vasta ed omogenea, cosa che è impossibile dopo circa duemila anni in cui sullo strato culturale più antico, formatosi in tempi remoti, se ne sono sovrapposti altri più moderni che lo hanno in qualche modo modificato per adattarlo ai nuovi stili di vita. E poi c’è anche il fatto che la misurazione del tempo negli ultimi duemila anni si è basata su diverse e contrastanti concezioni: da qui la nascita di più calendari che, intrecciandosi e contraddicendosi ma senza entrare in conflitto, convivono oggi nella nostra mentalità e nel nostro modo di vivere. Col risultato che oggi non abbiamo una sola celebrazione del solstizio invernale, ma tante feste, piccole e grandi che la riproducono in varie date dell’anno. Le cause di tale proliferazione sono molteplici; vediamole più da vicino.

La celebrazione dell’inizio di un nuovo ciclo del sole cade tra il 22 e il 23 dicembre, ma da molti secoli si è confusa con quella contemporanea della nascita del Cristo il 25 dello stesso mese (il Natale); fusione del tutto ovvia se si pensa che ambedue le date sono fortemente simboliche e ambedue rimandano ad un futuro di pace e di prosperità [5].

Per migliaia di anni l’umanità ha scandito il tempo basandosi sull’alternarsi delle stagioni e sulle fasi lunari; da quest’esperienza è nata la convinzione di un tempo ciclico, con un eguale punto di partenza e di arrivo fissato al solstizio invernale. Con l’avvento della religione giudaico-cristiana, il concetto del tempo si è modificato trasformandosi, sulla base di una fede in una salvezza di là da venire, in un

percorso lineare che va da un indefinito “momento zero” ad un altrettanto vago futuro. Questa seconda idea, rafforzata successivamente dalla scienza astrofisica e dagli studi cosmologici sulla vita dell’universo e dalle teorie evuzionistiche, è convissuta con la prima, senza riuscire a sostituirla, cosicché nei nostri comportamenti quotidiani, inconsapevolmente e senza per questo avvertirne le contraddizioni, ci serviamo di ambedue le concezioni [6]. Per questa anomalia logica, il nostro concetto di tempo è un intreccio inestricabile tra un calendario che riguarda la storia e la vita politico-sociale dell’umanità e che appare come un percorso lineare che va verso l’infinito, e un calendario, di ispirazione arcaica e contadina, che continua ad osservare le fasi dei movimenti astrali, apparentemente sempre uguali e sempre ricorrenti nelle stesse date, ed è molto attento a seguire le altrettanto ripetitive vicende stagionali del mondo vegetale, messe tra l’altro in relazione stretta con i fenomeni celesti.

Pur mantenendo valida l’ipotesi di un’origine ancestrale dei riti del solstizio invernale, dobbiamo notare che le feste annuncianti il successivo avvento della primavera, cioè di una nuova stagione apportatrice di trasformazioni benefiche, sono spesso celebrate in date molto lontane dal 22 dicembre; l’arrivo della buona stagione è infatti salutato sia nel periodo tra il 13 di dicembre (santa Lucia, festa della luce, forse era questa la data del solstizio prima della riforma gregoriana) e il 17 gennaio per sant’Antonio [7], sia in ricorrenza della festa di san Giuseppe (19 marzo), e poi tra la notte del 30 aprile e il primo maggio (il calendimaggio dei secoli XV e XVI). Individuare le cause e le date in cui si è spostata la data della ricorrenza originaria in tanti altri momenti dell’anno è difficile (ed anche inutile), ma certamente hanno avuto la loro influenza da un lato i due calendari di cui si è parlato prima, dall’altro l’identico significato simbolico (di transizione critica, di propiziazione e di rigenerazione) che accomuna tutte queste feste, e inoltre le tradizioni e la storia di ogni singola area. Sappiamo, per esempio, che gli spettacoli del Maggio drammatico della Garfagnana, anticamente effettuati nel periodo primaverile, da circa un secolo ormai si svolgono nei mesi estivi, quando i villaggi montani si ripopolano per il ritorno di coloro che nei mesi precedenti hanno svolto lavori stagionali in zone lontane. Credo che a fenomeni del genere si riferisca Lanternari quando scrive:

«I contenuti strutturali, comportamentali, simbolici e le caratteristiche calendariali e sociologiche della festa si adeguano alle strutture sociali nonché alle determinanti ambientali e culturali nel cui quadro si colloca il fenomeno festivo» [8].

A ciò si aggiunga il fatto che anche il tempo della Chiesa, per secoli culturalmente egemone, è scandito su due scale diverse, quella della concezione lineare (principalmente seguita per quanto riguarda gli aspetti spirituali) e quella ciclica (usata per la prassi liturgica quotidiana). Tra l’altro, con l’avvento del Cristianesimo sono nate le feste patronali: ogni parrocchia ha il suo santo protettore cui si dedicano celebrazioni dalle più semplici alle più spettacolari e sontuose come quelle, per fare solo qualche esempio, di Viterbo, Gubbio, Nola, Catania, Palermo. Se, però, i santi patroni sono diversi, ogni comunità ha assunto a suo unico modello quello della più grande festa solstiziale, cosicché in esse l’anno ciclico corrisponde al periodo che va da una festa all’altra, di modo che, paradossalmente, ci sono tanti capodanni quante sono le comunità che festeggiano un patrono [9]. Scrive ancora Lanternari:

«Ogni festa calendariale porta le stimate di un Capodanno come festa di rinnovamento periodico: sia che essa occorra nel periodo primaverile del rinnovamento della natura e del ciclo lavorativo (... i “maggi” del folklore europeo; vari aspetti del Carnevale), sia nel solstizio invernale (Natale) o estivo (San Giovanni), sia in ogni altra congiuntura astrale, climatica, commemorativa» (1983: 44).

In molte di queste feste, che la modernità (qualsiasi cosa voglia significare questo termine) e la cultura di massa non hanno fatto scomparire, la produzione, la distribuzione di cibo e il suo consumo, spesso collettivo, costituiscono uno degli aspetti centrali della celebrazione. Il fenomeno è più evidente nelle feste che sono più vicine alla data del solstizio, come per esempio quella di sant’Antonio Abate, celebrata in centinaia di comunità agricole italiane, quasi dappertutto negli stessi modi o con varianti

che non incidono sull'essenza della festa. Ma l'usanza, ancora vigorosa in alcune zone, in altre fievole e appena avvertita o inconsapevolmente osservata, è presente un po' dovunque.

Tutte queste feste sono contrassegnate dal consumo di alimenti particolari: comune è la distribuzione di pane, in varie forme; ma c'è pure e in maniera più ampia il consumo, talora attorno ai falò, di legumi, soprattutto fave, ma anche ceci, fagioli, lenticchie, granturco [¹⁰]. Che sono gli alimenti delle genti contadine, così come gli *ignami* e il *taro* costituiscono l'alimentazione quotidiana dei Polinesiani e dei Melanesiani descritti da Lanternari.

4.

La Regione italiana in cui sembra che la tradizione si sia conservata meglio è probabilmente l'Abruzzo: basta leggere le notizie raccolte tra Ottocento e Novecento – da quelle pubblicate da Del Nino e da Finamore fino alle opere di Emiliano Giancristofaro – per vedere come nella ricorrenza solstiziale o in altre festività simili molte comunità abruzzesi, grandi e piccole, rinnovano annualmente la tradizione dei riti alimentari come i *cicerocchi* e le *panarde*. Tra i centri in cui il rito alimentare è ancora praticato ci sono: Collelungo, Celano, Lanciano, Luco dei Marsi, Rocca di Botte, Sulmona, Villavallelonga, Monteferrante, Pallante, Tuffillo. In quest'ultimo centro, il rito è celebrato nella vigilia di san Giuseppe quando viene preparata una grande quantità di pagnotte da distribuire il giorno successivo casa per casa (Del Nino).

Tracce tuttavia di questa usanza si trovano un po' dovunque in Italia: in diversi luoghi del Piemonte (Grimaldi, 1993) la ricorrenza del capodanno è festeggiata con pranzi che hanno la stessa consistenza di quelli proposti dall'Artusi, con giri di questua (la *strenna*), con i *pani benedetti* di San Sebastiano (CN) e Chiomonte (TO).

Nel Lazio c'è qualche traccia documentaria per Valentano (VT) e Villa S. Stefano: qui la *panarda* si prepara per san Rocco (15 agosto). Anche della Sardegna si hanno poche notizie, ma è abbastanza noto che in quei giorni diffusi sono i picnic a base di grigliate di carne. Per la Campania si ha una documentazione più ricca che ci informa di preparazioni di cibi particolari come la *pizza figliata* dell'alto Casertano (nel periodo natalizio), la *pastellessa* (pasta cotta con le castagne), a Portico e Macerata Campania per la ricorrenza di sant'Antonio Abate.

Poche anche le notizie riguardanti la Sicilia (la *strenna* con la relativa questua, i "taralli" distribuiti a tutti per san Biagio, 3 gennaio, le fave per san Giuseppe) e di difficile reperimento per le altre regioni, ma non perché non ci sia o non ci sia stata l'usanza, quanto perché essa probabilmente è stata cancellata e sostituita da altre pratiche o, semplicemente, perché non si è dato peso, nelle ricerche etnografiche, agli aspetti alimentari. C'è da dire, tra l'altro, che molto spesso la tradizione è osservata senza riferimenti al significato originario: si fa così perché si è sempre fatto così.

Il consumo di cibo collettivo è dunque un aspetto fondamentale della ritualità, come si può vedere anche quando si passa, nel ciclo della vita, da uno *status* all'altro (per esempio nelle nozze e nei banchetti funebri). Ma c'è di più: le occasioni festive primaverili che, con diverse denominazioni, sono diffuse in tutte le regioni italiane, prevedono una processione, accompagnata da canti e suoni, per il paese e per le campagne d'intorno, per attuare una questua di cibo (farina, uova, vino e qualche dolcime) con cui preparare un pasto da consumare collettivamente; così tutti partecipano alla raccolta e alla preparazione, mentre la distribuzione dei cibi può avere obiettivi diversi: essere consumati da chi l'ha questuato (è il caso delle *maggiolate* e delle *befanate*), o essere usati per aiutare le persone e le famiglie meno abbienti, oppure, come in alcune comunità, sono donati a tutti gli abitanti indistintamente. In questi due ultimi casi è evidente come questua e pasto comunitario siano riti che mirano al consolidamento dei rapporti sociali.

Per avere un'idea più chiara di questa ritualità insita nella preparazione dei cibi e nella loro distribuzione, riporto qui la tradizione presente in due comunità dell'Abruzzo, dove come già accennato essa è ancora largamente diffusa, e in un piccolo paese della Campania, il solo dove la tradizione è attestata e mostra ancora una certa vitalità.

Collelongo e Villavallelonga sono due centri dell'aquilano, situati a poca distanza l'uno dall'altro. In ambedue i paesi il modo con cui si vive la tradizione diverge solo in alcuni particolari, mentre è molto forte in entrambi la componente di "rituale collettivo". La sera del 16 gennaio, in onore di sant'Antonio Abate, alcune famiglie agiate approntano per antica consuetudine una cena, detta *panarda*, composta da molte e abbondanti pietanze. La porta di casa è lasciata aperta a chiunque voglia entrare e partecipare alla cena. Nel frattempo, in capienti caldaie di rame, dette *cottore*, è messa a cuocere un'enorme quantità di vari legumi (mais, specialmente) che sono detti *cicerocchi*, perché ingrossandosi assumono la forma di grossi ceci e che, in tempi più antichi, erano offerti alle persone di bassa condizione economica. Affinché il rito assuma una forma collettiva, gli estranei alla casa che sono entrati per partecipare al pasto offerto, si prestano ad aiutare a cuocere i *cicerocchi*, rimestando ogni tanto la zuppa. Le case rimangono aperte tutta la notte fino al mattino, quando tutto ciò che è stato cotto è distribuito a tutta la popolazione. In questo modo tutta la comunità viene coinvolta nel rito, dalla preparazione al consumo del cibo.

«Nella festa – scrive Lanternari – nessuna catarsi è attuabile per l'individuo se non entro e in virtù del contesto di socialità comunicativa e partecipativa in cui ciascun soggetto si muove e da cui egli trae la vera fonte di rassicurazione, di autoriconoscimento e di appagamento. La festa instaura un processo di socializzazione. Da esso promana la sua efficacia catartica» (1983: 29).

Un caso piuttosto sorprendente è quello di Cascano, una frazione di Sessa Aurunca (CE) che conta circa un migliaio di abitanti e che, fino a qualche tempo fa, era nota per la produzione di manufatti ceramici. Per la Chiesa, il protettore ufficiale di Cascano è sant'Erasmo, festeggiato il 19 marzo, ma la maggioranza della popolazione si riconosce nella festa di san Giuseppe della stessa data, durante la quale viene celebrata una rituale distribuzione di pane e minestra; è un rito che abbiamo già visto per il paese abruzzese di Tuffillo, stessa data e stesso cibo. Tutte le famiglie (o almeno quelle che si riconoscono nella tradizione) preparano per quel giorno una grande quantità di pagnotte e pentolate di minestre da distribuire ai compaesani e a tutti quelli che quel giorno passano di lì ^[11]. Questa attività, però, impedisce al parroco di festeggiare sant'Erasmo: la parrocchia e gli abitanti così sono entrati in contrasto e per qualche tempo i parrocchiani, per protesta, hanno smesso di frequentare le funzioni religiose. Ultimamente sono avvenuti ad un accordo: la Chiesa festeggia sant'Erasmo il 19, mentre la distribuzione del cibo avviene il giorno precedente. Ma il malumore del parroco e dei cattolici più intransigenti non è scomparso.

Il caso di Cascano è sorprendente perché l'antico rito solstiziale (pur se celebrato a metà marzo, che comunque è un mese primaverile) continua ad avere una vitalità tale da poter contrastare con energia chi lo avversa con armi (non solo culturali) più potenti. Il concetto di comunità, la solidarietà che la rete sociale ha contribuito a far sviluppare, sono così forti da superare l'opposizione della Chiesa che a volte pare sia stata sul punto di invocare le forze di polizia perché, a suo parere, l'ordine pubblico era messo in pericolo: è quasi assurdo pensare che chi dimostra di avere un forte senso della comunità e della necessità delle relazioni sociali possa essere considerato un eversivo.

5.

Un aspetto su cui vorrei richiamare l'attenzione è quello della produzione e del consumo di dolci, cioè di cibi che per la loro straordinarietà possono rappresentare il clima di festa meglio di qualsiasi minestra di legumi.

I dolci spesso sono visti come ultimo atto di un pranzo o di una cena festivi (*dulcis in fundo*); in tempi meno recenti, tuttavia, come si può arguire anche dalla scarsa e frammentaria documentazione reperibile, il dolce è stato il segno più importante della festa e ha costituito l'unica pietanza o la più importante del pasto festivo. Il panettone e il pandoro ed altri tipi di pane farcito e condito in vari modi sono stati il tentativo di preparare un alimento che segnalasse la solennità della celebrazione con la sua straordinarietà ottenuta con tutto ciò che fosse disponibile in casa, accostando elementi

semplici in modo diverso dalla quotidianità [12]. Origine simile molto probabilmente hanno avuto il torrone (presente in molte feste patronali, di facile preparazione), la cassata e infine il *serpente* di Pienza (Siena) e la *pizza figliata* dei paesi dell'alto Casertano (presente anche in Puglia, nel Lazio, in Abruzzo, in Umbria e nel bolognese): farina, noci, mandorle, miele, disposti a formare la figura di un serpente, simbolo delle divinità ctonie e primaverili che presiedono alla rigenerazione del mondo vegetale.

Anche nei matrimoni è presente il dolce, in questo caso la torta che chiude il banchetto nuziale. Nelle comunità della Sicilia orientale, fino alla fine degli anni '60 del secolo scorso, il banchetto nuziale si basava esclusivamente su biscotti secchi e pasticcini, dall'iniziale brindisi ben augurale con lo spumante, fino alla fetta di torta finale e ai confetti.

6.

Visto che il cibo è un elemento importante in molte occasioni rituali, ci si chiede quale possa essere la sua funzione. Intanto esso è necessario per la riuscita della festa, per costituire quella convivialità che nasce quando si banchetta e si beve attorno ad una tavola imbandita e decorata per l'occasione. Ciò accade in quasi tutti i riti illustrati da Lanternari nella *Grande festa*, ma accade anche nel nostro privato per una festa in famiglia in cui un pranzo particolare serve a richiamare sui partecipanti la benevolenza della sorte; qui invece si tratta di una vicenda cosmica che riguarda tutti quelli che vivono in una comunità, in un Paese, nel mondo intero. Non basta, dunque, una convivialità semplice ma occorre una festa che ha una ritualità ricca, complessa e polisemica.

Nelle feste descritte da Lanternari nel suo documentatissimo e insostituibile volume, gli alimenti fanno parte della ritualità di tutte le società tradizionali. Essi, tuttavia, svolgono una funzione strumentale nella festa, sono donati ed offerti o per essere consumati durante riti orgiastici o profusi nel *potlach*. In questo caso il dono ha significati culturali, religiosi e politici, ma non riguarda i rapporti di vicinanza e di solidarietà tra i membri delle comunità.

Nelle feste solstiziali e primaverili che si svolgono in Italia e che qui sono state sommariamente ricordate, la ritualità sembra avere altri significati oltre quello relativo alla fertilità dei campi e alla rigenerazione della vita.

La questua che precede la celebrazione, il cibo e il modo come viene preparato (è il caso dei *cicerocchi* di Collelongo e Villavallelonga) e quello della sua distribuzione contribuiscono a dare complessità ai riti solstiziali e primaverili, perché l'alimento, essendo offerto gratuitamente, è un dono e come tale, ci ha spiegato Mauss, contiene una molteplicità di significati. Oltre agli aspetti cerimoniali ci sono, infatti, motivazioni economiche e sociali; poiché la distribuzione del cibo avviene al di fuori della logica del mercato e del baratto, il *dono* non è che uno scambio di beni su cui si fondano le relazioni sociali [13]. Se prestiamo attenzione ai documenti più ampi che ci sono pervenuti (quelli di Collelongo e di Cascano, per es.), possiamo ipotizzare che in tempi molto lontani da noi, la cerimonia del pasto interessava tutti i componenti della comunità. In sostanza, la distribuzione gratuita di cibo è, secondo le teorie di Mauss, una pratica volta a consolidare amicizie e alleanze e a tenere insieme la rete delle relazioni sociali di una comunità; inoltre, sembra essere dettata da una *morale* che non può accettare, specie in piccoli gruppi, differenze socio-economiche troppo marcate.

Possiamo ipotizzare che questi eventi festivi siano stati largamente diffusi in passato. Poi, il sopraggiungere di nuovi sistemi culturali e politico-sociali e contemporaneamente di altri stili di vita ha messo in disparte le antiche feste, relegandole ai margini della società; così il rito oggi, presentandosi qua e là e confuso con altri riti successivi, appare incomprensibile e di incerta origine. La cultura dominante ha intanto ripresa l'antica festa di Capodanno, l'ha ingigantita, l'ha diffusa in tutto il mondo grazie alla televisione e col suo fragore e le sue luci fa sembrare estranee da sé tutte quelle piccole feste che costellano la nostra vita quotidiana. Le quali, però, conservano ancora l'antico valore, dal quale traggono la possibilità, o la speranza, di rifondare annualmente il senso della solidarietà e dei vincoli di appartenenza ad uno stesso clima culturale. Scrive ancora Lanternari:

«Ogni festa, qualunque ne sia l'occasione e il riferimento più immediato, non va misurata fuori della sua immancabile plurivalenza semantica. La stessa struttura della festa sottende l'idea d'un simbolico rinnovamento totale del modo di esistere ...» (1983: 44).

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Lanternari V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di riproduzione nelle società tradizionali*, Ediz. Dedalo, Bari 2004.

[2] Artusi P., *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*, Einaudi, Torino 2018.

[3] In modi abbastanza simili, questo avviene anche presso alcune comunità Trobriandesi e Melanesiane, come riportato da Lanternari in *La grande festa*, cit.: 55-56, 121, 158.

[4] Seppilli T., *Per un'antropologia dell'alimentazione: determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale a un bisogno biologico*, in *Antropologia dell'alimentazione*, «La Ricerca Folklorica», n. 30, 1994: 12.

[5] Non occorre ricordare che la festa del Natale cristiano è stata istituita relativamente in tempi recenti per sostituire la celebrazione della nascita del *Sol invictus* e quella di Mitra, due divinità molto popolari ancora nei primi tempi dell'era volgare. Il solstizio invernale era ed è anche il tempo della nascita di altre divinità redentrici e salvifiche.

[6] Riporto qui un esempio che, pur nella sua elementarità, riesce a raffigurare questa contraddizione: tutti noi sappiamo che il Sole sta fermo e che il giorno e la notte sono dovuti al movimento che attorno ad esso fa il nostro pianeta, ma continuiamo a dire “il sole sorge”, “il sole tramonta”.

[7] Tale periodo, della durata di più di un mese, è evidentemente ritenuto sotto l'influsso diretto del solstizio.

[8] Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983: 21.

[9] Questo fenomeno può essere spiegato dal fatto che tutti i modi con cui si svolgono le feste sono identici dappertutto: senza un modello clamoroso ed autorevole ogni festa avrebbe avuto modalità diverse di svolgimento.

[10] La presenza delle fave tra gli altri legumi ricorda un altro significato simbolico presente nel rito; le fave, infatti, sono simbolo di rinascita, ma anche simbolo della sede delle anime dei morti: Pitagora si rifiutava di mangiarle per evitare di mangiare i morti. Si danno, quindi, alla fava le stesse prerogative delle divinità ctonie.

[11] Cascano è ubicato su una piccola altura lungo la via Appia nel tratto che va da Sessa a Capua. Traggio le notizie sulla festa di san Giuseppe da Marino F., *Religiosità popolare e/o pietà popolare?*, Tesi di laurea, Relatore S. Carriero, Pontificia Facoltà Teologica, Capua, AA. 2022/2023.

[12] Una delle più antiche notizie sul panettone come cibo festivo del solstizio potrebbe essere quella che si trova in un registro delle spese del Collegio Borromeo di Pavia del 23 dicembre del 1599, in cui è previsto l'acquisto di cinque libbre di burro, due di uvetta e tre onces di spezie per la confezione di tredici *pani grossi* da donare, per il pranzo di Natale, ai collegiali (<https://www.collegioborromeo.it/it/spigolature-darchivio-dicembre-1599-panettone-per-gli-alunni/>, consultato nel settembre 2023).

[13] Fabio Dei mi ha fatto osservare, e di ciò gli sono grato, che per quanto riguarda il cenone di capodanno odierno qualcosa è cambiato, oltre al menu. Il pasto, infatti, è preparato con prodotti acquistati presso i supermercati, simbolo di un'economia di mercato liberissimo e globalizzato, altro che baratto e alimenti presenti nelle dispense domestiche. Ma pare che il rito della convivialità funzioni lo stesso.

Riferimenti bibliografici

Artusi P., *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*, Einaudi, Torino 2018.

Del Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, Polla editore, Cerchio L'Aquila 2002.

Di Nola A.M., *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1985

Grimaldi P., *Calendario rituale contadino*, F. Angeli, Milano 1993.

Giancristofaro E., *Totemajje. Cultura popolare abruzzese*, Rivista Abruzzese, Lanciano 2012.

Finamore G., *Tradizioni popolari abruzzesi*, Polla, Cerchio 1997

Frazer J., *Il ramo d'oro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012

Fresta M., *La festa di sant'Antonio Abate: Tradizione e innovazione nel Casertano*, «Archivio di Etnografia» n. 2, 2007.

Lanternari V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di riproduzione nelle società tradizionali*, Ediz. Dedalo, Bari 2004.

Id., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983.

Marino F., *Religiosità popolare e/o pietà popolare?*, Tesi di laurea, Relatore S. Carriero, Pontificia Facoltà Teologica, Capua, AA. 2022/2023.

Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

Seppilli T., *Per un'antropologia dell'alimentazione: determinazioni, funzioni e significati psico-culturali della risposta sociale a un bisogno biologico*, in *Antropologia dell'alimentazione*, «La Ricerca Folklorica», n. 30, 1994.

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. È stato edito nel 2023 dal Museo Pasqualino il volume, *Incursioni antropologiche. Paesi, teatro popolare, beni culturali, modernità*.

Raniero, ‘al sommo dio’. Disegni erotici, magiche figure, l’entomologia



Palermo, Villa Alliata

di Aldo Gerbino

Nota Suburbanas inter Telesina puellas,/ quae, puto, de quaestu libera facta suo est,/cingit inaurata penem tibi, sancte, corona:/ hoc pathice summi numinis instar habent.

Telesina, nota fra le ragazze di Suburra, /che, penso, s’è resa indipendente col mestiere, /d’una ghirlanda d’oro, o venerando, ti cinge il fallo:(Le puttane lo ritengono pari al sommo dio [*Carmi priapei*, I sec., 40 (ed. 1996; trad. L. Mariani]).

La palermitana via Serradifalco rispecchia, nella sua impervia frammentazione, tutta la violenza urbanistica ancor più sommersa dall’inarrestabile disordine della viabilità e dall’incuria abbattutasi, da tempo immemore, sulla città fenicia. Di contro, essa onora la figura del nobile siciliano antiborbonico Domenico Lo Faso di Pietrasanta, duca di Serradifalco, un illuminato archeologo, umanista e architetto (sarà lui a realizzare, con Giachery, il Teatrino della Musica al Foro Italico). Nell’intricato e asimmetrico asse di tale via lo spazio toponomastico accoglie, ben approfondata dall’impenetrabile catenaria dei decenni, la Villa Alliata di Pietragliata che fu dimora di Raniero Alliata fino all’ottobre del 1979, anno della sua morte.

L’immagine della villa, poco visibile (anche dall’ingresso di via Sirtori) da quanti percorrono la strada (ma è stata visibilissima da quanti hanno saccheggiato impunemente il sito), ancora riluce del suo originario ordine neogotico-catalano. È molto probabile che tale assetto, finché fu dimora di Raniero,

tendeva ad ammantarsi – nelle sere in cui il bagliore lunare si stendeva sulla città – di quella simbolica atmosfera che leggiamo in Arnold Böcklin: l'artista di Basilea, autore della notissima serie di dipinti *l'Isola dei morti*, in cui ha mirabilmente espresso tutta la sua carica visionaria volta a svelare dall'ombra, analogicamente, il multiverso della realtà. E non è improbabile, considerando il cupo e fantasmatico clima di cui l'edificio è circondato, che qualcuno, in quegli ormai distanti anni Settanta del secolo scorso, non abbia intravisto il principe stringere nella mano un teschio e inveire contro il mondo, oppure scorto, da una delle torri, Helga, la segregata amante-sposa scandinava dai fulvi capelli e dal seno armonico.

Sappiamo che 'patina', 'astanza' e 'flagranza' sono i ben noti concetti esposti da Cesare Brandi nella sua teoria del Restauro; essi ci consegnano, e correttamente si attagliano, a ciò che persiste della Villa Alliata di Pietragliata: dimensione, spazio mentale e intima musicalità di un'architettura, la quale, di certo, è *reflexing* di più anime e in particolare di un'*anima*. Il neogotico della Villa, firmato dall'architetto Francesco Paolo Palazzotto (1883) su commissione del padre di Raniero, il principe Luigi, offre, da egregio rappresentante della linea eclettica e neogotica, tutta la sinergia con il portato culturale, psicologico, antropologico dell'ultimo rampollo degli Alliata.

Una villa, con i suoi riferimenti all'architettura di Matteo Carnilivari, – e, sottolinea con accuratezza Pierfrancesco Palazzotto in *Palazzo Termine Pietratagliata tra tardogotico e neostili* (2013: 116) – «coerentemente sviluppata secondo uno stile tardo quattrocentesco con archi ribassati, cornici a piattabanda e, proprio nei partiti centrali dei due prospetti, alcuni elementi la cui fonte è tutta palermitana». Poi il «fronte chiuso dalla corte, derivata dai corpi bassi della struttura settecentesca, è caratterizzato al centro da una struttura sporgente che funge da moderno *bow windows* retto da un arco ribassato, e su cui si affaccia il terrazzino della zona padronale. Il prospetto di quest'organismo [si continua] è spiccatamente tratto dai piloni che serrano i tre archi della facciata della chiesa di S. Maria della Catena di Palermo. L'inserimento dei doccioni zoomorfi sulla stessa corte non manca di rimandare a quelli di palazzo Abatellis».

D'altronde, già con Benjamin, l'occhio della critica d'arte s'era acceso nell'accezione terminologica di *Reflexionsmedium* – cioè "mezzo di riflessione" (1919) – in cui opportunamente s'agitano 'forma' e 'ambiente', e, soprattutto, quel maturare l'estensione del corpo mentale dell'Autore e ancora – aggiungiamo noi – di quanti hanno vissuto il luogo abitativo, impregnandolo e trasformandolo con un palmare contributo alla patina.

Appare, dunque, para-fisiologico lo sconfinamento di Raniero, in tale ambiente in cui scorre un nostalgico fluido neomedievale (corroborato, in quel tempo, dalla mano del mobiliere e artista Andrea Onufrio, padre dello scrittore Enrico), verso esperienze della pittura automatica in 'trance': quelle "trachettili" che hanno avviato recenti esperienze evocative e creative di intensa ed emotiva partecipazione. E, similmente accostabili a Raniero, per idealità, a modelli "trachettiformi" e vicinanza entomologica, l'analisi contemporanea testimoniata dalla mimetica difensiva del fenotipo degli insetti nel rapporto tra arte e spiritismo sviluppata in "Mimicry" da Łukasz Huculak (2022; cfr. F. Galluzzi, *Fantasmie elettrici*). Tali immagini ectoplasmatiche mosse da un mesmerismo occasionale e informale, son veri e propri scorrimenti ansiogeni in cui il tenebrore insito nell'habitus del nobile Raniero trova consonanza, pur con le dovute differenze, nella dimensione esoterica di Casimiro Piccolo e, per aspetti non soltanto estetici, nella stessa poetica di Lucio Piccolo e in quella enclava palermitana del Circolo Bellini dove le sedute spiritiche erano accadimenti di certo non rari.

Tutto ciò si sostanzia nell'entomologo in un'orgasmica tensione biologica portata all'auto-esasperazione di un soggetto in cui il tocco di De Sade coincide con le osservazioni di Georges Bataille e i suoi *Madame Edwarda* (1928) e *Storia dell'occhio* (1927). Testi per cui lo scrittore e antropologo francese, partendo da speculazioni anatomiche (su testicoli, uova, globo oculare), dichiara: «e adesso ero in grado di spiegarmi quei nessi così straordinari, ipotizzando una regione profonda del mio spirito in cui convergevano immagini elementari e tutte *oscene*, immagini cioè assolutamente scandalose, quelle su cui la coscienza sorvola all'infinito, incapace di tollerarle senza profondo, aberrante turbamento». In tal modo le 'trachettili' di Raniero, nel loro inconscio alito dadaista sono descritte, – a partire dall'icona abitativa leggibile anche nella resinotipia (incisione da

matrice fotografica propugnata da Rodolfo Namias) del fotografo d'arte (cugino di Tomasi, di Casimiro, Lucio e Agata Giovanna Piccolo), Filippo Cianciàfara Tasca di Cutò, – nel capitolo “I quadri magici” da Bent Parodi (*Il principe mago*, 1987: 58-66), assumendo forme che si dichiarano quali autonome *Forze gemmate dalla composizione creativa*; così si chiarisce, nel dialogo tra Raniero e Papilio, quanto segue:

«prese una bustina di cellophane, staccandola da un pacchetto di sigarette e riempitala di cenere, con uno spillo fece tre buchi a mo' di triangolo nell'involucro, che annodò nella parte superiore. Pronunciò alcune frasi incomprensibili sussurrandole a mezza voce (probabilmente formule evocatorie in ebraico) e, lentamente, prese a sbattere ritmicamente la bustina su un foglio di carta Fabriano, scegliendo punti diversi. La cenere così fuoriuscita macchiò il foglio disordinatamente. La cosa continuò per diversi minuti, mentre Raniero aveva un atteggiamento ieratico come di chi sta appunto celebrando un rito sacro. Compiuta l'opera, prese dalla scrivania una tavoletta di cera da disegno, e cominciò lentamente, ma con decisione, a levigare il foglio espandendo le macchie di cenere in modo uniforme. In gran silenzio e con la massima serietà tirò avanti per un buon quarto d'ora. E fu a quel punto che Papilio cominciò a notare con estrema sorpresa una straordinaria metamorfosi: sul foglio trattato con la tavoletta si stavano formando delle figure umane minute, particolari che in breve assunsero le forme di un paesaggio boschivo... – Si chiamano trachetili – disse Raniero. – E non hanno nulla a che vedere con i quadri ordinari. Devi sapere che ci sono tanti modi per realizzare un'opera d'arte ma quello delle trachetili è fondato su criteri magici. Occorre evocare la forza creativa che ci circonda e ci avvolge – proseguì con tono fermo. – Ah, lo sospettavo... – disse Papilio. – Allora ha ragione Casimiro quando afferma che tutta la realtà nasce dal pensiero. – E chi ti dice che una trachetile sia prodotta da un pensiero? Io in verità sono solo uno strumento e non so mai cosa spunterà fuori».

E non è certo un caso che nello spazio mentale in cui egli agisce, fino agli estremi confini della solitudine, ritrovi le sue ossessioni, i suoi travagli mossi convulsamente tra cultura e visioni, tra lucidità biologica e carnalità esasperata, tra l'oggettività, la metapsichica e la metafisica in quanto, – per citare un trattato di Julius Evola, *Metafisica del sesso*, – riscopre malefiche attrazioni sul versante della digressione, della libido, dell'affermazione carnale per un se stesso vagolo e impietrito. Nel capitolo “Sesso fisico e sesso interno”, Evola ritiene, infatti, che possa essere un punto di vista «astratto e inorganico; nella realtà esso può valere unicamente per una umanità sfaldatasi per regressione e degenerescenza. Chi lo segue, mostra di saper soltanto vedere gli aspetti terminali più grossolani e tangibili del sesso. Ma la verità è che il sesso, prima ed oltre che nel corpo, esiste nell'anima e, in una certa misura, nello stesso spirito». Asserzioni premonitive tendenti a dialogare con sponde neurofisiologiche e con gli attuali temi sulle disforie.

In tale confliggere – si insiste – del modo in cui «si è uomo o donna all'interno, prima di esserlo esteriormente», bisogna tenere presenti, infatti, «la qualità maschile o femminile primordiale», una qualità che «compenetra e imbeve tutto l'essere, visibilmente e invisibilmente, nei termini detti più sopra, come un colore compenetra un liquido». Un approdo, per Evola, all'esistenza dei «gradi intermedi di sessuazione, ciò vuol solo dire che l'accennata qualità-base, manifesta una intensità ora maggiore e ora minore a seconda degli individui».

L'entomologo esoterista, amante di un Darwin liberamente interpretato e di Ernst Haeckel (lo studioso dei 'Radiolari'), e della pittura, vive, dunque, nutrendosi di se stesso, in una sorta di ampolloso egoismo e di una visione in cui il suo alieno pangermanesimo trova, in modo esclusivo, collocazione nell'isterica e irrazionale gestione del consesso umano, atteggiamenti simili, per veemenza, a quel singolare Oscar Panizza (nato in Franconia) autore di *Psychopathia criminalis*, notato da Walter Benjamin per la sua 'fantasmagoria creativa'. In ogni caso la radicalizzazione delle idee è parte caotica del registro di Raniero, anche se la spinta alla ricerca, la suggestione fortemente attrattiva proveniente dall'esoterismo, dallo spiritismo (pagina propulsiva stimolata dal declino del positivismo, negli anni della sua formazione) conferisce un acuto desiderio di trascendenza e trasgressione, pronte ad essere lanciate contro un dio che umilia il desiderio alla libertà d'espressione del proprio corpo. Il suo cinismo, avverte Parodi «più che un atteggiamento, era dettato dalla sua

particolarissima formazione culturale, in cui la misantropia si fondeva con un malinteso senso di superiorità razziale e intellettuale».

Così la pittura (i suoi 'disegni erotici'), pur nella sua esplicita modalità *grossier* di leggere realtà e pulsioni, si materializza in una sorta di graphic-novel in cui il *pulp* (il suo fuoco interno), staccato, come per un *décollage* dal muro della realtà, può finalmente mostrare l'intimo della natura, nel momento in cui sembra varcare, in anticipo, la soglia delle disforie di genere col promuovere il valore androgenico, l'orgiastico, il tutto in una primitiva assunzione di narcisistiche visioni. Le sue tempere concedono una pedana in cui Priapo viene celebrato nella mescolanza etero-omo o nella provocazione schiettamente carnale di una libido portata all'eccesso, e in cui ogni azione silenzia il registro ideativo, le scelte, al fine di un nichilistico gusto del piacere. In ogni caso è lo stesso Evola a ricordare le calmieranti parole di Mélinaud che, leggendo il 'pudore', affermava come esso proceda «da un impulso più o meno inconscio dell'uomo in quanto tale a porre una certa distanza fra sé e la natura, non altro la vergogna che si prova per l'animalità che è in noi».

Le danze itifalliche d'iniziazione alla virilità (secondo alcune interpretazioni) riscontrabili a Palermo nelle incisioni preistoriche delle grotte dell'Addaura su Monte Pellegrino (a far data dall'Epigravettiano al Mesolitico), sono altresì esempi di estremo interesse estetico in quanto consentono di osservare uomini ed animali qui dotati di un'eleganza formale che stupisce; per questo ci attrae la scelta di un artista toscano, Paolo Malfanti, quando, nella sua tavola intitolata *Palermo* (2007; Accademia delle Scienze Mediche "Giovanni Filippo Ingrassia"; Università di Palermo), cita la ritualità itifallica propiziatoria dell'Addaura di cui parla Luigi Bernabò Brea. Una determinazione segnica, in Raniero, che si esplicita, invece, con una certa rabbia compositiva, proprio nell'esercizio del grottesco rivolto all'erotismo a cui possiamo associare, concettualmente, un orizzonte critico attinto dal contemporaneo ora con il polacco Łukasz Huculak e l'ambiente siciliano tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, atto a dimostrare le sollecitazioni ermetiche attraverso le figure di Raniero e Casimiro, ora nella misura del giovane artista ungherese, Kis Róka (Budapest, 1981) per cui – avverte Mario Casanova – come «le mitologie siano per Kis Róka archetipi del suo essere intimo e profondo, le sue radici» e, proprio «alle radici vanno gli estremi pensieri, quando l'inesorabile arriva sicuro e certo», e, in tale certezza, vi scorge «quel riso amaro che è un pianto di piacere».

Per l'appunto, con Raniero, la scomposta (allegorica) danza itifallica si trasforma in un groviglio ove Priapo ne costituisce la linfa vitale, la denominazione comune capace di scompigliare generi e desideri, incanalandoli sempre più nel tenace simbolo priapeo. Questo dio della fertilità, virilità e natura, figlio di Afrodite, è di certo un paterno nume; egli – rileva il latinista Umberto Todini – «trae coscienza da se medesimo, dalla propria capacità di distinguersi in qualcosa che nessuna delle altre divinità, chiamate sovente a confronto, possiede in pari misura»: un dio, va inteso, come 'un'autorità di natura' il quale emerge nei citati *Carmina priapei* (testi del I sec. d. C.) nei cui versi si confrontano i vari calchi poetici: da Giovenale a Marziale, da Tibullo a Propertio, da Afranio ad Orazio a Ovidio, al fine di accertare – insiste Todini – «un'ira stilisticamente ottenuta e che riconduce all'aggressività di diritto che questo dio esprime; disincantata e liberatoria misura di un mondo del quale Priapo e i suoi dotti fedeli, illustrano in versi l'esercizio di questo *jus*, divino ed umano. Divinità in effetti "fra cielo e terra" quanto nessun'altra, minore – se e, non di meno, tutt'altro che infima».

Le tempere, le matite, le tecniche miste, nei 29 materiali fogliacei di Raniero, si accalcano, o meglio son governate da moltitudini femminili intente all'esibizione fallica in cui esposizione e fellatio, erezioni, eiaculazioni, accennate zoofilie, e rapporti, più che parafilici, normofilici (d'una normofilia portata alla spettacolarizzazione), sono contenuti in colori che tendono ad un climax di basso voltaggio. È il segno a marcare, avvolto in una *allure* prona al grottesco; volti, organi, posture, accoppiamenti, il tutto in uno scenario dove si avverte la denudazione globale nel bagno rutilante di un assoluto naturale, fuor da costrizioni, gioiosamente e inconsapevolmente consenzienti: visi, sguardi, accesi sorrisi d'invito, concentrati in un'eccitazione diffusa, fluviale, votata alla sintesi degli opposti e collocati in viluppi, in corpi che si affrontano, e che nelle singole matite si attivano in movenze più agili, spedite, ironicamente esultanti.

In alcune immagini, come quella legata a movimenti assorti nella loro nudità erettile, mentre le figure fanno ruotare intorno al loro corpo degli hula-op, si avverte un riflesso delle dinamiche posturali associabili, per ben altre superiori intese estetiche, al mondo figurativo di Alberto Bragaglia, il *pictor-philosophus*, con le sue ‘figure in movimento’ avvinte da armoniosi e fluttuanti vortici.

Certamente il Novecento – Picasso in testa – ha elargito disegni, olî per una arte erotica di grande pregnanza: da George Barbier a Grosz, a Friedrich Wilhelm Kleukens; e ancora, negli infuocati anni Venti, con Denis Verlaine, ecco apparire Priapo in tutta la sua energia vitale, a stravolgere lo status erotico della donna, esercitando una irriverente e liberatoria analisi sul maschile. Finalmente l’orizzonte falloocratico prende corpo nella completa gestione e introiezione di una disinibita sfera del femminile, spesso con una voluttà, come è stato rilevato, antropofagica. Questa cultura, tali cambiamenti della sessualità, del costume sono filtrati dalle nuove esperienze artistiche, dalle conoscenze scientifiche, dagli avanzamenti della sociologia, della psicologia, della psichiatria.

Palermo, tra le capitali del liberty, ha spontaneamente favorito l’eluzione di tali prodotti estetici, sociali, neurobiologici; Raniero non poteva – pur nel suo tendenziale isolamento ben smorzato da un’esistenza ludica – non cogliere e amplificare le sue pulsioni, la sua scoscesa (e se vogliamo dolente) visione del mondo. È indubbio che ci sia da parte di Raniero Alliata anche una spinta mesmerica ad accostarsi ai quadri delle Scienze naturali; egli, – sulla orme del castelbuonese Luigi Failla Tedaldi, allievo di Francesco Minà Palumbo, con il suo *Glossario entomologico* (1900) e lo studio dei lepidotteri, e di Enrico Ragusa (ricordiamo la *Breve escursione entomologica fatta sulle Madonie e ne’ boschi di Caronia* del 1871) e le sue ricerche sui coleotteri, – sviluppa un profondo interesse per Lepidotteri (farfalle), coleotteri, imenotteri. Negli anni allestisce una preziosissima collezione di 465 scatole entomologiche. Saranno i luoghi madoniti e nebroidei il palcoscenico delle osservazioni naturalistiche, gli stessi che alla fine degli anni Venti accolsero il tedesco Ernst Jünger, scrittore e appassionato entomologo, il quale vi incontra, non lontano da Caronia, un coleottero, il *Capnodis*, un «bupreste simile nella forma ad una barca appiattita», tracciando, nella commossa solarità del paesaggio, intense riflessioni.

Raniero vive la promiscua oscurità del sentire, consegna, simbolicamente, la sua curiosità di ricercatore anche al percorso misteriosamente sotterraneo dei suoi artropodi, delle loro defatiganti trasformazioni per raggiungere, sì, ma per poco tempo, una luce, il tocco di un petalo, ma soprattutto per conquistare risposte migliori della vita, come per certi insetti accolti nei lacerti letterari di Edith de la Héronniere descritti in *Guerre* (2006): nella speranza, per ogni essere vivente, di un poter finalmente andare, oltre le crudeltà, “esente dalla paura”.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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).

Busto di Venere italica. Piccolo saggio sull'autenticità, l'esecuzione e la datazione dell'opera



Replica qui attribuita ad Antonio Canova, databile 1812 ca, coll.privata, Riferibile all'archetipo scultoreo della *Venere Italica* (1804-1812), marmo di Carrara, Galleria Palatina, Firenze

di *Paolo Giansiracusa*

La scultura in esame è una replica con alcune varianti del busto della *Venere Italica* che Antonio Canova realizzò tra il 1804 e il 1812 (*Galleria Nazionale di Palazzo Pitti*, Firenze). L'opera originale del Maestro dovette essere talmente apprezzata che furono diversi coloro i quali, in particolare del busto, chiesero delle riproduzioni. Come è noto per sua abitudine Canova non eseguiva mai copie identiche delle sue creazioni scultoree; realizzava invece delle repliche con opportune varianti. Si vedano in tal senso i ritratti di Napoleone Bonaparte che Canova eseguì in gran numero. I busti, fatta salva la parte fisiognomica necessaria alla somiglianza, non sono mai uguali; ognuno si caratterizza per delle peculiarità che rendono i manufatti unici ed originali [1].

La metodologia esecutiva che caratterizzava il lavoro del Canova non consente di ipotizzare che egli eseguisse copie identiche; si può invece affermare che egli scolpisse repliche formalmente ed espressivamente legate alle invenzioni plastiche originarie. È per tale ragione che, per il *Busto di Venere* in esame, propendo per una esecuzione del Maestro, collaborato come sempre dai migliori allievi della sua Scuola.

Come è evidente dal confronto tra la *Venere* fiorentina e il nostro *Busto* le parti plastiche furono direttamente rilevate dall'archetipo in gesso custodito nel grande atelier canoviano di Roma (oggi nella *Gypsotheca* di Possagno). Che sia frutto della sua rigorosa esecuzione si evince dalla freschezza del modellato, dalla morbidezza dei dettagli, dall'utilizzo dello stesso marmo (bianco statuario di Carrara), nonché dalla forma e dalle proporzioni del basamento.

La struttura d'appoggio è un plinto con il tipico rocchetto cilindrico caratterizzato da semplici modanature (toro/trochilo/toro). Lo stesso rocchetto si riscontra nel *Busto della Pace* (1814, marmo h.53 cm.) battuto all'asta nel 2018 da *Sotheby's* a Londra; nel *Busto di Beatrice* (1812, gesso, cm 74 x 45 x 30) del *Museo e Gypsotheca Antonio Canova* di Possagno; nel *Busto di Carolina Bonaparte* (1813, gesso), *Museo e Gypsotheca Antonio Canova* di Possagno.

La nascita di un archetipo

Nel 1802 lo scultore Antonio Canova [2] ricevette da Ludovico di Borbone l'incarico di eseguire una copia della *Venere dei Medici*, ciò perché la scultura in marmo del I secolo a. C., già esposta al centro della Tribuna degli Uffizi, l'11 settembre dello stesso anno era stata requisita dalle autorità francesi per essere esposta al Louvre. La commissione dell'opera gli fu confermata nel 1805 da Maria Luisa di Borbone. Non si trattava di eseguire una copia della scultura antica ma di realizzare un modello di *Venere* del tutto originale. L'opera fu completata nel 1812 e infatti il 29 aprile dello stesso anno venne collocata nell'apposita Tribuna della Galleria fiorentina.

L'opera del Canova non sostituì quella antica, tant'è che non fu collocata sul piedistallo della mancante *Venere Medicea* per la quale non si era sopito il desiderio della restituzione, avvenuta poco tempo dopo, con la caduta di Napoleone. Nel 1815 lo stesso Canova, come rappresentante delle istanze dello Stato Pontificio, si recò a Parigi per curare la restituzione delle opere sottratte da Bonaparte. Nella stessa occasione curò la restituzione dell'*Afrodite* antica appartenuta ai Medici, copia straordinaria del perduto originale prassitelico.

Canova trasse pochi spunti dalla *Venere* ellenistica. Immaginò la sua dea come una bella donna che, dopo essere uscita dal bagno, si asciuga. Il nuovo modello canoviano incontrò il parere positivo degli intellettuali del tempo; a favore dell'opera si espresse anche Ugo Foscolo che ne apprezzò i tratti umani, a differenza della freddezza dell'*Afrodite* classica [3]. Alla copia romana Canova si ispirò idealmente, reinterpretandone la bellezza dell'incarnato, il movimento del corpo, le torniture felici e l'anatomia perfetta. Lo scultore, puntando al rinnovamento dell'estetica neoclassica, invece di eseguire una copia del marmo antico, realizzò una nuova creazione formale ed espressiva. La sua *Venere* fu chiamata "*italica*", quasi a rivendicare l'orgoglio nazionale. L'opera sottratta alla città di Firenze, e quindi alla civiltà artistica italiana, era stata in tal modo brillantemente rimpiazzata.

Nella bottega di Antonio Canova le numerose committenze, relative in particolare alle opere più celebri e a quelle maggiormente apprezzate, facendo leva sui gessi del Maestro, furono soddisfatte

con varie repliche, eseguite in marmo bianco statuario direttamente dall'Artista. La sgrossatura del marmo era affidata ai migliori allievi che con scrupolosità si attenevano alle indicazioni del Maestro. Il *Busto di Venere* in esame appartiene al gruppo delle repliche eseguite dal Canova con la collaborazione tecnica dei suoi collaboratori. La datazione qui proposta è il 1812. Il successo dell'opera esposta a Firenze dovette mobilitare subito il celebre scultore che non mancò di accontentare la richiesta di repliche, quantomeno del busto, da parte dell'aristocrazia italiana. Del *Busto di Venere* i seguaci del Canova eseguirono delle copie, ciò a dimostrazione del consenso che quel modello scultoreo ebbe nel pubblico del tempo. Una delle copie più note è quella di Pietro Fontana (1787-1858), *Venere Italica*, marmo bianco statuario (Profondità cm. 27.5, altezza cm. 55.2, larghezza cm.1820-30 circa. Ente *Villa Carlotta*, Tremezzo). Al modello della *Venere* si ispirò anche Cincinnato Baruzzi (1796-1878). Si veda in tal senso il *Busto di una Musa*, marmo bianco statuario (h. cm.58, 1820 circa. Proprietà privata, *Sotheby's*, Londra, 2018).

La tecnica scultorea di Canova per la Venere italica

Come per il resto della sua produzione, anche per la *Venere Italica*, Antonio Canova fece ricorso ad una collaudata tecnica scultorea basata su diverse fasi esecutive e sul coinvolgimento di più collaboratori. Dopo le varie fasi della modellazione in argilla, del calco in negativo e del gesso definitivo, l'Artista sceglieva il marmo in base alla purezza cromatica e alla cristallinità. Egli riservava il compito di sbizzare il marmo agli allievi della sua bottega, lasciando a sé stesso la responsabilità di eseguire soltanto gli aggiustamenti finali. Dopo aver ottenuto una superficie perfettamente liscia interveniva personalmente ancora una volta per le finiture di carattere plastico e incisivo. Poi si procedeva con la levigatura (sovente ottenuta utilizzando acido ossalico) e quindi alla stesura di uno strato di cera rosata che conferiva una maggiore naturalezza all'incarnato marmoreo. Questo intervento finale veniva chiamato «*ultimo tocco*»; esso permetteva al Maestro di infondere vita e realismo alle sculture.

La chioma folta e riccioluta della Venere

Lo spunto compositivo della capigliatura della Venere canoviana è nell'archetipo costituito dalla *Venere Cnidia* di Prassitele. Si tratta comunque solo di uno spunto poiché il Canova inventa un modello personale.

La *Venere Cnidia* (versione medicea degli Uffizi) ha i capelli raccolti in ampie ciocche con una ondulazione rigorosa, quasi geometrica. La chioma è attraversata due volte da un nastro che nella parte finale si stringe per determinare il *tuppo* (lo *chignon* riccioluto che avvolge le ciocche finali in un nodo stringente). La chioma, attraverso la scrima, è bipartita dalla fronte in poi e determina due ondulazioni simmetriche che si chiudono in alto, tra la prima e la seconda fascia, con una rosetta di ciocche scolpite a piccoli boccoli (anch'essa suddivisa in due parti). La trama dei capelli è lievemente inclinata verso il basso nella parte sottostante la prima fascia; l'inclinazione si accentua di più oltre la prima fascia, così da dare la sensazione che l'acconciatura, generata da una pettinatura inclinata, si stringa attorno al *tuppo* scolpito nella zona occipitale. Non tutte le copie della *Venere Cnidia* hanno questo tipo di acconciatura; altre ad esempio hanno una "*pettinatura*" più semplice. Si veda in tal senso la versione del *Museo Nazionale Romano di Palazzo Altemps* o quella della *Testa* del Louvre (già nella *Collezione Borghese*).

Antonio Canova per l'acconciatura della sua *Venere Italica* partì dall'idea dei capelli raccolti all'indietro di Prassitele ma poi ne realizzò una versione personale, come d'altra parte fece per l'intero corpo della scultura. Con l'abilità scultorea che caratterizzava il suo mestiere "raccolse" i capelli con un'inclinazione diversa da quella della scultura *Cnidia*. Portò verso l'alto la folta chioma, bipartita nella fronte, scolpendo lo *chignon* non nella zona occipitale ma in quella parietale. La due fasce del nastro si sovrappongono in basso e si aprono invece verso l'altro come a fare "sbocciare" un cespuglio fiorito, fatto di boccoli vezzosi. Il *tuppo* canoviano è molto più articolato, infatti

nella *Venere Italica* le voluminose ciocche finali si avvolgono in ampi boccoli pendenti. Sul collo e nella parte frontale i capelli corti, *sfuggiti* alla pettinatura complessiva, diventano riccioli decorativi, tradendo l'animo romantico dello scultore.

Nel *Busto di Venere*, oggetto del presente studio, l'acconciatura è quasi identica a quella della *Venere Italica*; manca purtroppo dello *chignon* che essendo la parte più sporgente della massa scultorea è andato perduto in seguito ad una rottura mai riparata. Una lieve sbeccatura, recentemente restaurata in maniera impeccabile, era presente nella parte terminale del naso. Per il resto l'opera è integra e non presenta alcuna lesione.

Le abrasioni e le lievissime appannature di alcune parti scultoree (come ad esempio nei riccioli delle ciocche sopra la testa) sono dovute ad un periodo di esposizione dell'opera in spazi esterni. Gli agenti atmosferici hanno arrotondato piccole parti del modellato che tuttavia non mortificano la qualità complessiva della scultura, anzi le conferiscono quell'aura di antichità tipica delle opere vissute.

Nel complesso il Busto della *Venere Italica* è da considerarsi opera autentica dei primi anni dell'Ottocento, concepita con rigore e precisione da Antonio Canova che attinse i dati dimensionali e le caratteristiche del modellato direttamente dal suo originale in gesso oggi conservato nella Gypsotheca di Possagno.

Alcune varianti del busto rispetto all'archetipo

Niente è sfuggito ad Antonio Canova; tutto infatti è ripreso dall'archetipo in gesso di Possagno. Le varianti volute e ricercate sono nei dettagli della pettinatura. Per la torsione del collo e della testa (esecuzione impeccabile!), per la morbida inclinazione del volto, il Maestro ha tenuto conto del diverso rapporto visivo tra l'osservatore e la scultura. Nella statua l'osservatore guarda dal basso verso l'alto (ammira la divinità); nel busto la direzione dello sguardo è diretta. Ciò ha orientato il Maestro a conferire una maggiore morbidezza alla tornitura del collo e quindi una maggiore resa realistica. Queste in sintesi sono le varianti che rendono assolutamente originale la replica.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Ho studiato in tal senso fra i vari ritratti originali raffiguranti Napoleone Bonaparte, eseguiti dal Canova, quello della donazione D'Agostino di Nicastro. Si tratta del pregevole marmo custodito dal 2014 a Lamezia Terme (Città di Nicastro) nel Museo Archeologico Lametino, allestito nel monumentale convento dei PP. Domenicani. Lo donò Giacomo d'Agostino nel 1964 alla Città di Nicastro sulla cui terra, sotto il cui cielo, visse amore e tormento negli anni 1929 – 30 – 31 (dall'epigrafe incisa nel piedistallo che regge il busto). Il marmo è firmato sul lato destro del busto CANOVA SCULPSIT. La scultura ha la severità tipica degli anni della maturità dell'artista e, tranne la somiglianza col Bonaparte, non ha alcun elemento in comune con i ritratti dell'Imperatore dello stesso Canova, conservati nelle varie collezioni pubbliche. Ad esempio, da un confronto con il ritratto di Possagno (gesso della donazione Rinaldi) emergono con chiarezza molte differenze.

[2] Antonio Canova nacque a Possagno il 1° novembre 1757. Fu avviato allo studio della scultura fin da piccolo dal nonno Pasino, tagliapietre, che lo indirizzò nel laboratorio di Giuseppe Bernardi-Torretti, a Pagnano d'Asolo e a Venezia. Nella città lagunare compì i primi studi all'*Accademia del Nudo* e aprì un laboratorio in proprio, dove ricevette le prime importanti commissioni. Sono di questi anni il gruppo di *Orfeo ed Euridice* (1776) e quello di *Dedalo e Icaro* (1779), esposti entrambi al *Museo Correr* di Venezia. Le opere furono realizzate per il nobile Giovanni Falier, suo mecenate. Nel 1779 compì il suo primo viaggio a Roma: fu qui che egli venne a contatto con l'arte neoclassica e le idee illuministiche teorizzate da Anton Raphael Mengs e da Johann Joachim Winckelmann. Nello stesso anno visitò gli scavi delle città di Ercolano e Pompei, rimanendo fortemente interessato agli aspetti tecnici e formali dall'arte antica romana e greca. In virtù di questo viaggio diventò sempre più forte il suo interesse per l'espressione artistica di carattere neoclassico. Nel 1781 si trasferì definitivamente a Roma accettando l'ospitalità di Girolamo Zulian, ambasciatore della Repubblica di Venezia presso la Santa Sede. Successivamente organizzò il suo primo grande studio di scultura, nelle adiacenze del Tevere, ciò per la facilità di poter trasportare i marmi che gli giungevano da Carrara. Negli anni

novanta realizzò *Amore e Psiche giacenti* (1793) a *Le Grazie* (1816), il Monumento *funerario di Clemente XIII* (1792) la *Maddalena giacente* (1822).

Nel 1798, con l'arrivo delle truppe francesi a Roma, ritornò a Possagno dove si dedicò alla pittura. Numerosi dipinti ad olio di questo periodo diventeranno studi preparatori per le opere scultoree. Agli inizi dell'Ottocento fu a Vienna dove il duca Alberto di Sassonia gli commissionò un cenotafio in onore della sua consorte, e cioè il *Monumento funerario di Maria Cristina d'Austria* (1805).

Due anni più tardi ritornò a Roma in compagnia del fratellastro Giovanni Battista Sartori, che diventerà suo fedele segretario e suo unico erede. Con l'avvento di Napoleone come primo console di Francia, Canova ritrasse alcuni dei componenti della famiglia Bonaparte. Appartiene a questo periodo la scultura di *Paolina Borghese come Venere vincitrice* (1804 e il 1808). Nel 1815 Papa Pio VII gli affidò un importante incarico diplomatico. Canova fu inviato a Parigi col compito di riportare in Italia le opere che erano state trafugate durante le campagne napoleoniche. Grazie a lui ritornò in Italia buona parte delle opere d'arte sottratte dalle varie collezioni. L'ultimo suo progetto fu quello del *Tempio Canoviano* di Possagno completato purtroppo dopo la sua morte, avvenuta a Venezia il 13 ottobre del 1822.

[3] Ne *Le Grazie* (1827) Ugo Foscolo scrive una profonda dedica in onore al Canova, riferendosi in particolare alle *Tre Grazie* e alla *Venere Italica*.

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*".

Sogno di una notte di fine estate



Kino Mistral part. (ph. Nino Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

Volavo volavo nel blu dipinto di blu. Alla Pilazza di Mazara, riparato dentro il Vicolo del Vento, piccoli refoli che fanno pensare a quel Zefiro di Ponente che lambisce le acque mediterranee azzurre e che scodinzolano per tutto il visibile orizzonte. Volavo. Verso bellissime Turandot figlie del Persiano.

Era un tappeto di Bukhara, con le posizioni simili a moderni abbaglianti e i colori di Rino Gaetano: quel cielo che diventava sempre più blu. Blu notte, di Persia, Zaffiro in attesa di tramutare nel ceruleo delle albe anche d'Oriente.

Volavo. Sopra casupole e case di colore cilestrino, quel pallido celeste che giunge senza cambiamenti agli azulei valenziani e di Siviglia, nella Triana dove nascono i toreri “gitanilli”, e battono i tacchi del flamenco, con il Guadalquivir delle stelle – scriveva Lorca – che assedia l’“isla magica”. Il Paseo de los Tristes a Granada, dove ancora volteggiano nel blu dei colori del vespero vecchi cattivi pensieri che si intrecciano a quelli giovanissimi gonfi di speranza. Nel 1930 c'erano 51 plaza de toros in Spagna.

Insomma, volavo aggrappato a quel bellissimo tappeto dei sogni che a pensarci poteva essere un drone da ricchi oppure un posto in classe turistica lato oblò. Forse per questo vedevo il cavallo di Vecchioni con le froge azzurrate dalla strepitosa cavalcata, da Milano all'Uzbekistan. Cavallo oh oh che portava il suo nocchiero al fatale appuntamento con la “nera signora”, lì a Samarcanda.

E nel blu di quel cielo c'era ancora il Cavaliere Azzurro di Vasilij Kandinskij che galoppava stanco provenendo dal “Der Blaue Reiter”. Blu, colore che il bavarese Franz Marc riteneva il più puro, quello della spiritualità. Un valore sacro e simbolico per Picasso, capace di sublimare la sofferenza e la morte

del suo amico Carlos Casagemas. Un colpo di pistola per amore. «Quando mi resi conto che Casagemas era morto – disse il pittore – incominciai a dipingere di blu».

A quell'altezza, forse per sortilegio orientale, giungeva il canto del grillo che di sicuro qui ha un alto nome, e spero quelle piccole e tremule luci, non importa come le chiamino, siano le lucciole: non più “erranti appo le siepi”, scomparse dalle periferie e dalle campagne del mio mondo, che una volta sembravano voler fare da messaggere a coloro i quali si inoltravano. Sì volavo, “felice di stare lassù”, dove tanti sogni anche i più strampalati vivono di luce propria.

Era Semprini. Tiro fuori dai ricordi più cadenti: il “Sestetto Azzurro” che suonava quel ritmo americano, non più travestito come aveva voluto il fascio. Alberto Semprini, che visto al piano sulle copertine dei dischi sembrava un gesuita sorridente, che in un 45 giri Fonit del '58 arrangiava la “Strada 'nfosa” lato molto B di “Nel blu dipinto di blu”. Lasciamo stare.

Lo sfavillio che trafigge il cielo stellato quando le città si fermano lì sotto. Ecco Tashkent con la sua imponente cattedrale cattolica – il Sacro Cuore di Gesù come l'ormai turistica e bianchissima grande chiesa parigina –. Le campagne anti-religiose, sempre più violente, condussero, nel 1925, alla chiusura. Tutte le suppellettili, le decorazioni, ecc. andarono distrutte assieme ai mobili, alle sculture, alle vetrate originali. Un passaggio di teste “talebane”, allora non chiamate così.

Scorgo luci meno intense ma non tanto da oscurare la Moschea Blu di Mazar – i Sharif. Mazar come Mazara, cioè seminario. Lo sapevo che il mio paese, malgrado il fiume Mazaro, era stato luogo di studio; soprattutto e forse per questo è sopravvissuto senza nessun fulgore e nessuna cupola blu. Pochissimi nomi da conservare, altri appiccicati alle strade senza riguardo per quello che erano stati. Lavoro, qualche zecchinetta e chiesa.

Dal portone grande della costruzione settecentesca uscivano incolonnati e con i vestiti talari decine e decine di seminaristi. Li rivedo da quassù e guardo se ancora hanno la tonsura, quella chierica al centro dei capelli che distingueva il popolo di Dio da tutti gli altri. Figli di pescatori che le madri volevano salvare dai rischi del mare, contadini allontanati dall'aratro, ultimi nati per i quali non si trovava nessuna professione e nessun mestiere, e quei pochi ieratici che avevano sentito “la chiamata”. Ora non è più così e il seminario, di restauro in restauro, aspetta che tornino i suoi aspiranti pretini.

Vi sono diversi scritti sulla Mazar afgana. Uno degli ultimi è *I fichi rossi di Mazar-e Sharif*, fra i più «belli, crudeli, spietati, cinici e reali», annota un suo lettore. Scritto da Mohammad Hossein Mohammadi (Edizioni Ponte33) narra l'Afghanistan, più precisamente la Mazar-e Sharif (e, i, l, è difficile centrare l'esatta grafia) negli anni che vanno dal ritiro delle truppe sovietiche a quelli dei bombardamenti intelligenti sulla popolazione. Le stragi talebane.

Ora il cielo sembra sereno: propizio alle scuole attente allo studio delle scienze, della matematica e dell'astronomia. «Samarcan è una nobile cittade, e sonvi cristiani e saracini» leggiamo nella semplicità di Marco Polo. I cristiani potranno ora visitare anche i luoghi simbolo di questa lontana città (6.562 km da Roma, Roma-Boston 6.597 km). Un centro nevralgico lungo la Via della Seta prima e dopo la distruzione di Iskander Khan, nell'Occidente con fonetica più buona detto Alessandro Magno.

Da pochi anni l'Occidente nella foschia delle umane debolezze ha riscoperto questa città sul cui cielo era raggrumato un groviglio di venti senza nome dove annaspavano il cavallo di Vecchioni, il Blaue Reiter e i tanti blu dell'acceso Picasso. Forse più, sì, forse per oltre 2.500 anni Samarkand con Roma e Babilonia – dicono gli avveduti misuratori del tempo – è stata la città più importante di quel “piccolo mondo antico”, un ponte tra Oriente e Occidente, Europa e Asia, il Medioevo e la modernità.

Allah si è fermato a Samarcanda, così come tutti gli altri dèi. Nel crepuscolo che fa risaltare le ombre colorate delle cupole i sogni si svegliano; anche il mio e quelli più distanti di Domenico Modugno diventano relitti del cielo blu sui quali ricomincia a soffiare l'aria lieve della dimenticanza.

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

La Cité du Fleuve, il quartiere galleggiante e blindato di Kinshasa



Kinshasa, la *Cité du Fleuve*, veduta aerea

di *Giovanni Gugg*

From Kin la belle to the Moon

“From Kinshasa” è uno dei dischi più interessanti degli ultimi anni, realizzato nel 2015 da una band congolese visionaria e talentuosa, i Mbongwana Star. Alcuni dei sette membri del gruppo furono tra i fondatori dello Staff Benda Bilili, una delle più celebri band congolese della fine del Novecento. L’album “From Kinshasa” ha ricevuto “il plauso universale” della critica, che ne ha lodato il suono abrasivo che fonde il groove di rumba congolese e distorsioni rock e post-punk su un tappeto elettronico dub decisamente originale: come ha scritto il sito di recensioni musicali “Metacritic”, le sue canzoni sono veri e propri «nuovi affluenti per una musica in rapida evoluzione», che per un disco che viene da una megalopoli in riva ad uno dei fiumi più importanti del mondo è una splendida metafora [1].

Del disco, “Kala” e “From Kinshasa to the Moon” sono i brani più noti, dove il sound evoca un paesaggio sonoro inquietante e precario, in cui tra le chitarre soukous compaiono bassi distorti, deformati dagli echi e dal riverbero psichedelico. Se la musica esprime un sentire comune che, a suo modo, racconta determinati luoghi e le comunità che vi abitano (Herndon, McLeod 1982), allora il disco dei Mbongwana Star rientra a pieno titolo in quel ventaglio di prodotti culturali che permettono di sentire più chiaramente e più intimamente la Kinshasa contemporanea, con le sue varietà e contraddizioni, con le sue inquietudini e speranze. È un suono del futuro che racconta il ritmo del presente, quello, tra l’altro, di una “città della musica” dell’Unesco proprio dal 2015, dove la musica – soprattutto la rumba congolese – è considerata il principale collante sociale di una realtà urbana fatta di grandi diversità e disuguaglianze, una pratica sociale e culturale condivisa, come testimoniano

gli innumerevoli studi di registrazione presenti a Kinshasa, tra cui Olympia, Ngoma e Loningisa, che hanno un'importanza riconosciuta a livello internazionale [2].

Ricorrere a un disco di musica contemporanea per introdurre una città complessa ed eclettica come Kinshasa mi sembra la maniera più efficace, perché tiene insieme l'ascolto tranquillo sul divano e la danza sfrenata in un rave, tocca una tale varietà tonale, strutturale e di stili che offre sensazioni al contempo familiari e ultraterrene: Kinshasa è un continente all'interno del pianeta Congo, che a sua volta fa parte della galassia Africa.

Più prosaicamente, sul piano urbano Kinshasa è la capitale della Repubblica Democratica del Congo, si trova di fronte a Brazzaville, la capitale della vicina Repubblica del Congo, che può essere vista in lontananza, al di là dell'ampio letto del fiume Congo, che separa le due città. Kinshasa è una delle tre megalopoli africane, insieme al Cairo e a Lagos; ha il più alto numero di abitanti di qualsiasi altra città del continente, con 15 milioni di residenti, ed è anche la seconda più grande città francofona del mondo, dopo Parigi. In soli cinquant'anni, la popolazione è aumentata di venti volte e, nei prossimi due decenni, si calcola che Kinshasa dovrà espandersi di 3.000 ettari solo per accogliere tutti i nuovi arrivati; un'area delle dimensioni della città di Rotterdam e il suo porto (Wolff, Delbart 2002). Fondata nel 1881 da Henry Morton Stanley come stazione commerciale dell'impero coloniale belga, con il nome di Léopoldville, in onore del re Leopoldo II del Belgio, poi, dopo l'indipendenza del 1960, cambiato in Kinshasa nel 1966, durante la presidenza di Joseph-Désiré Mobutu. Dopo molti anni di conflitti armati esplosi negli anni Novanta, che la hanno gravemente segnata, la capitale congolese ha recentemente visto le sue infrastrutture urbane restaurate o rimesse in piedi da numerose aziende cinesi, mentre gli studi del McKinsey Global Institute (2011) prevedono che nel prossimo futuro sarà tra le 20 città più dinamiche al mondo.

Contrariamente a molte altre città africane, il cui sviluppo è condizionato dalla scarsità di risorse idriche o di terre edificabili, Kinshasa si trova sulle rive del secondo fiume più grande del continente e ha a disposizione ampi terreni per le future espansioni urbane. Attualmente, la megalopoli è tentacolare e caotica, caratteristiche che spesso portano a esserne intimiditi, tuttavia la grande capitale della RDC è anche un centro culturale e intellettuale di straordinario fermento, con una vivace comunità di artisti, in particolare di musicisti e di stilisti. D'altra parte, con i suoi tanti abitanti Kinshasa è un agglomerato di grandi diversità culturali, ossia la condizione ideale perché vi emergesse un mélange sonoro unico, un genere musicale di successo internazionale come la rumba congolese. In effetti la musica ricopre un ruolo centrale nelle dinamiche locali, perché qui assume lo status di pratica sociale condivisa, di strumento culturale chiave per il dialogo interculturale e per la coesione delle tante anime della città.

Alimentando la sua creatività, Kinshasa è progressivamente diventata una capitale sempre più attrattiva; è "Kin la belle", come recita un altro brano di successo, ma stavolta del rapper Damso, quindi in espansione demografica, finanziaria e immobiliare. Il caso più eclatante di nuova urbanizzazione è la "Cité du Fleuve", un quartiere realizzato su alcuni banchi di sabbia del fiume Congo, ma, prima di descriverlo, fornisco alcune informazioni su questa particolare forma di inurbamento, presente da decenni in varie zone del mondo.

Quartieri blindati e città galleggianti

Negli ultimi cinquant'anni, a cavallo tra Novecento e Duemila, nelle principali città del Nord America e poi del resto della Terra, specie in Sud America e Sud Africa, sono andate sviluppandosi le cosiddette "gated community", ossia delle aree residenziali recintate, sorvegliate giorno e notte da guardie e telecamere, in cui risiede la minoranza più ricca. Questi "quartieri blindati" sono vere e proprie "città nella città" in cui vigono regole proprie, e dove gli estranei – prima di entrare – devono identificarsi e specificare il motivo della visita. Sono quartieri suburbani in cui vige la logica della segregazione, di reddito e di fascia sociale, ricercata da chi cerca sicurezza e comodità o, ribaltando il linguaggio, da chi scappa da pericoli e disagio, non di rado anche immaginari. Le "comunità recintate" (o "murate") sono fisicamente separate dal resto della città o del territorio e ne esistono sia

di piccole, dove i servizi condivisi possono essere giusto un parco, una piscina o una pista da bowling, sia di grandi, dove per i residenti è possibile rimanere all'interno del recinto per la maggior parte delle attività quotidiane. La differenza è spesso dovuta alla posizione geografica, alla composizione demografica, alla struttura della comunità e alle tasse comunitarie riscosse. Per certi versi, si tratta di luoghi che recuperano l'idea della città fortificata o del castello, ovviamente con tutta la loro retorica. L'antropologa Setha M. Low, che ha compiuto varie etnografie presso le *gated community* di San Antonio, in Texas, e di Long Island, nello Stato di New York, ritiene che questo tipo di *enclave* abbiano un effetto negativo sul capitale sociale netto della comunità più ampia in cui si situano, perché creano nuove forme di esclusione e segregazione residenziale, esacerbando le fratture sociali già esistenti (Low 2001). Originariamente, spiega, negli Stati Uniti delle comunità protette e recintate furono costruite per proteggere le proprietà e contenere il mondo del tempo libero dei pensionati, mentre negli ultimi decenni questa forma di sviluppo urbano e suburbano si rivolgono a un mercato molto più ampio, comprese le famiglie con bambini, di classe media e medio-alta.

Protette con muri, cancelli e guardie di sicurezza private, alcune comunità sono così blindate da assomigliare a roccaforti, infatti sono socialmente considerate tali. Quando si tratta di grandi comunità sono realtà pressoché autarchiche, dove si può trovare l'ospedale, la scuola, il centro commerciale e altro ancora. In certe località del mondo si trovano *gate community* particolarmente chiuse, come in Sudafrica, che nei decenni post-apartheid ha visto aumentare molto le comunità recintate in risposta agli alti livelli di criminalità violenta (Landman 2020): sono quartieri che fanno emergere le contraddizioni della società sudafricana contemporanea, perché incarnano sia la dimensione sociale che quella spaziale e includono retoriche come la sicurezza (all'interno) contro l'insicurezza (all'esterno), l'inclusione contro l'esclusione, una maggiore base imponibile rispetto a una maggiore segregazione spaziale, le opportunità di lavoro contro il "nimbysmo", cioè l'attitudine di coloro che non vogliono che qualcosa venga costruito o fatto vicino a dove vivono.

Un altro caso piuttosto noto si trova in Brasile, dove la forma più diffusa di *gated community* si chiama "condomínio fechado" (complesso residenziale chiuso), il posto più ambito dove vivere, per gli strati sociali privilegiati. L'antropologa Cristina Patriota de Moura (2010) ha analizzato dei casi presenti a Brasilia e a Goiânia, per i quali osserva una particolare forma di barriera, accanto a quella dei muri e dei cancelli, ossia quella dei paesaggi aperti, dove i confini tra la comunità e il resto del territorio sono segnati da cortili erbosi, i quali sono arrivati a rappresentare visioni paradisiache delle città brasiliane, sebbene siano sorvegliati tanto quanto quelli fortificati più classici. Per questa ragione, Patriota de Moura invita a non cadere nella tentazione di considerare questi luoghi e le comunità che vi abitano come omogenei o uniformi in tutto il mondo, perché, al contrario, assumono delle specificità locali che le rendono più varie di quanto lasci trasparire l'uso globale del termine *gated community*.

Resta molto plausibile, tuttavia, quanto osservato dall'antropologo Rich Benjamin in un editoriale pubblicato dal "New York Times" il 29 marzo 2012, ovvero che «le *gated community* alimentano un circolo vizioso attirando residenti che la pensano allo stesso modo, che cercano rifugio dagli estranei e il cui isolamento fisico poi peggiora il pensiero di gruppo paranoico contro gli estranei». Inoltre, scrivevano già nel 1998 Edward J. Blakely e Mary Gail Snyder, le comunità recintate offrono un falso senso di sicurezza, perché quelle nelle aree suburbane degli Stati Uniti non hanno registrato meno crimini, rispetto a quartieri simili non recintati.

La variante più recente di questo modello urbanistico-sociale è quella delle "floating cities", delle "città galleggianti", ormai presenti o progettate in varie metropoli del pianeta: da New York a Dubai, da Lagos ad Amsterdam. Ne esistono di innumerevoli tipologie: nella Grande Mela è stato realizzato "Little Island", un giardino sospeso sul fiume Hudson all'altezza del Pier 55, a Manhattan, grazie a una piattaforma sostenuta da 300 colonne di cemento a forma di fungo; a Lagos, in Nigeria, è in fase di completamento "Chicoco Radio", un ponte sospeso tra mare e terra, destinato agli abitanti di Port Harcourt che, così, avranno a disposizione uno spazio multimediale in cui trovare studi radiofonici e di registrazione, sale riunioni e cinematografiche, teatro e spazi con computer; in Cina, al largo di Macao, la società AT Design ha immaginato la più imponente isola galleggiante abitata del mondo

che, se vedrà la luce, potrà essere considerata come un prototipo di città avveniristica, fatta di moduli prefabbricati fluttuanti, tunnel sottomarini e ristoranti, parchi a tema e alberghi con vista sotto il mare, con tutto il suo portato di fantasia e inquietudine. È la medesima concezione seguita a Dubai, negli Emirati Arabi, dove è sorta la celebre “The Palm” ed è in via di completamento “The World”, due agglomerati di isole artificiali extra-lusso destinate a magnati di tutto il mondo. Nel 2025 davanti alla costa del Principato di Monaco verrà inaugurato “l’Anse du Portier”, un “ecoquartiere” di 6 ettari costruito su una terra sottratta al mare: un’operazione tecnicamente avanzatissima e lavorativamente proficua, che tuttavia è un esempio perfetto della “urbanizzazione del capitale” di cui parla David Harvey (2010), una zona residenziale esclusiva accessibile a pochissimi.

Qualcosa di simile è in atto da oltre dieci anni a Kinshasa, nel letto dell’imponente fiume Congo, sebbene nel corso del 2021-2022 siano sorte numerose titubanze, critiche e opposizioni al progetto.

La Cité du Fleuve

In giro per la metropoli, i cartelloni pubblicitari dei cantieri di centri congressi, hotel a cinque stelle, grattacieli e nuovi quartieri, promettono di portare “modernizzazione” e “un nouveau niveau de vie à Kin” (un nuovo standard di vita a Kinshasa). Il progetto più ambizioso è certamente quello della “Città del Fiume”, una vera e propria città satellite della capitale congolese, posta a nord-est del centro, su due isole artificiali del grande fiume, immaginata nel 2008 e la cui costruzione è cominciata nel 2009, prima con la bonifica di banchi di sabbia e paludi, poi con l’avvio dell’edificazione. Secondo i promotori, l’area diverrà «la vetrina della nuova era dello sviluppo economico africano» e fornirà «uno standard di vita ineguagliato a Kinshasa»[3]; sarà dunque un modello per il resto del continente, prevedendo edifici residenziali, parcheggi e strade asfaltate, nonché centri commerciali, uffici e strutture per conferenze, il tutto con un’autonomia idrica ed energetica garantita da una produzione indipendente. L’ambizione è rendere la *Cité du Fleuve* il luogo di residenza stabile per almeno 250 mila persone, così da raggiungere anche lo status amministrativo di un nuovo comune, soggetto ad un proprio regime speciale.

La principale delle due isole della *Cité du Fleuve* è collegata alla terra ferma con due lunghe strade che conducono da un lato a Gombe, l’attuale centro cittadino, e, dall’altro, all’aeroporto internazionale di Ndjili, scavalcando immense distese urbane povere e marginali. La portata di questa nuova urbanizzazione è tale che potenzialmente potrebbe ridisegnare in modo radicale le geografie di inclusione ed esclusione dell’intera megalopoli perché, riecheggiando i modelli segregazionisti di “ville” e “cité”, molto efficaci durante la colonizzazione belga, è chiaro che le isole diventeranno la nuova “ville”, mentre il resto di Kinshasa sarà ridefinito come periferia, secondo un processo di ‘favelizzazione’ comune a tante metropoli del mondo, cresciute in modo dirompente e irregolare negli ultimi decenni.

Inizialmente, i costi di costruzione erano stati stimati in un miliardo di dollari USA ma, secondo alcune fonti, sarebbero lievitati a “diversi miliardi”, gestiti da Hawkwood Properties, un fondo finanziario britannico, il cui azionista di maggioranza è Mukwa Investment. Questa è una società di investimento con sede a Lusaka, in Zambia, rappresentata in RDC da Robert Choudury, un uomo d’affari franco-libanese che attualmente si sta adoperando per aprire sull’isola un’agenzia della Real Estate Bank of the River, così da invogliare la nascente classe media congolese ad acquistare una casa a credito grazie ai prestiti concessi dalla banca.

Il progetto è particolarmente popolare tra gli emigrati congolesi in Europa e negli Stati Uniti che intendono rientrare nel Paese, ora che l’economia sta crescendo e dando fiducia. Soprattutto, è necessario guardare la tendenza: nel prossimo decennio, la popolazione di Kinshasa dovrebbe ulteriormente aumentare della metà, per cui, proprio per accogliere i nuovi arrivati, la città dovrà espandersi molto e la *Cité du Fleuve*, l’unico posto in cui è possibile vivere vicino al fiume e in cui sono disponibili case spaziose e con tutti i confort, risponde perfettamente a tale esigenza.

La prima fase di costruzione della *Città del Fiume* è stata completata nel 2016, quando sono stati consegnati i primi edifici, ma successivamente l’area è stata ulteriormente estesa a est e a sud,

ampliando notevolmente l'area edificabile, almeno fino al 2019, quando un allagamento ha sollevato dubbi sul progetto della città satellite, e si è discusso di un trasferimento. Nel 2020, inoltre, ci sono stati molti rallentamenti in termini di logistica e forniture, per cui il progetto risulta in ritardo su vari obiettivi. Attualmente conta più di 400 unità abitative con circa 3.000 abitanti, tuttavia il piano sembra aver perso l'aura iniziale, perché negli ultimi due anni – e per la prima volta in oltre un decennio – si sono levate voci critiche ed è cresciuto il numero di danni, la cui origine è spesso ancora ignota.

Il 3 ottobre 2020, ad esempio, c'è stato un incendio nella casa dell'allora ministro congolese dell'urbanistica e dell'edilizia abitativa, Pius Muabilu, situata proprio sulla *Cité du Fleuve*. Si tratta di un episodio grave in sé, ma che è diventato inquietante una settimana dopo, quando nella casa del politico è divampato un altro incendio. Muabilu affermò che le fiamme si erano accese a causa delle scintille dovute a varie interruzioni di corrente, ma l'amministratore del sito, Robert Choudury, invitò alla cautela, rimandando ogni commento al termine delle indagini. Al contempo, però, sottolineò che ciascun proprietario sull'isola aveva l'obbligo legale di sottoscrivere un'assicurazione, sebbene, aggiunse, «quasi la metà dei residenti non paghi la propria quota»[4]. Nei mesi, i rapporti tra Muabilu e Choudury si deteriorarono progressivamente, fino all'annuncio del 21 aprile 2021, da parte del fondo immobiliare, di avere l'intenzione di denunciare il ministro e il presidente dell'associazione dei proprietari, Serge Kasanda, per aver infamato il sito («a fini speculativi») sulla stampa internazionale. Infatti, due giorni prima, il 19 aprile, "Le Monde", il principale giornale francese, pubblicò un lungo articolo intitolato "La Cité du fleuve, il sogno immobiliare di un'élite che fa acqua a Kinshasa"[5], in cui Kasanda denunciava ritardi nella consegna e una diminuzione del valore degli immobili, nonché l'acqua insalubre e problemi nello smaltimento dei rifiuti.

La notizia fu ripresa il 20 aprile da "Euronews", il canale televisivo giornalistico dell'Unione europea, con un'ulteriore intervista a Kasanda e immagini di infiltrazioni e muffa negli appartamenti [6]. Successivamente, il 24 aprile, anche il canale all-news francese BFMTV ha dedicato un servizio al "fallimento" della *Cité du Fleuve*, riferendo di inondazioni nel dicembre 2020 e degrado generalizzato lungo le strade, aumentando ulteriormente la disapprovazione della proprietà [7].

Svanisce un sogno o un incubo?

Quello che alcuni anni fa sembrava essere un progetto che inorgoglia i congolese, sebbene la stragrande maggioranza di loro non avrebbe mai potuto accedervi, perché creava un sogno collettivo verso cui tendere, ora produce scetticismo e critiche. Sebbene ancora timide ed episodiche, le opinioni avverse provengono soprattutto dai contadini della zona, le cui terre, bonificate negli anni, ora sono minacciate dal progetto immobiliare, o dai pescatori, le cui barche si arenano tra liquami e rifiuti. Quella che doveva essere "la piccola Dubai di Kinshasa", adesso mostra soprattutto le sue ombre, quelle di un'urbanizzazione globale che, al di là delle intenzioni e delle scintillanti proiezioni su rendering e modellini, produce segregazione e baraccopoli, come quella di "Big World", uno slum del sobborgo di Kingabwa, adiacente alla *Cité du Fleuve*, noto per il suo isolamento e per la sua insalubrità, un agglomerato di precarietà e vulnerabilità in cui frequentemente esplodono crisi sanitarie, dovute all'acqua inquinata da rifiuti gettati nella valle in cui scorre il maestoso fiume Congo. Tuttavia, il colpo decisivo alla realizzazione completa del "quartiere galleggiante" di Kinshasa non viene dal basso, bensì dalla crisi finanziaria e dagli scandali legati alla corruzione. Alla fine del 2021 una estesa inchiesta giornalistica internazionale senza precedenti, chiamata "Congo Hold Up", ha probabilmente fissato la parola conclusiva al lussuoso esperimento urbanistico congolese. Con la collaborazione di circa 100 giornalisti di 19 media e 5 ong, originari di 18 Paesi, sono stati analizzati 3 milioni e mezzo di documenti riguardanti movimenti finanziari tra la Banca Centrale della Repubblica Democratica del Congo e una banca privata, la BGF Bank, il cui fulcro riguarda un fondo occulto di 76 milioni di dollari di cui sarebbe stato beneficiario l'ex presidente Joseph Kabila, i suoi familiari e i suoi soci, camuffato nel bilancio ufficiale della Banca Centrale per nascondere alcuni pagamenti [8].

Tra i documenti di Congo Hold Up ottenuti dalla PPLAAF (Piattaforma per proteggere gli informatori in Africa) e dal giornale francese Médiapart, vi sono milioni di estratti conto bancari e di transazioni bancarie, e-mail, contratti, fatture e documenti aziendali. Tra loro, molti riguardano la *Cité du Fleuve* e alcuni trasferimenti sospetti del suo promotore franco-libanese, che avrebbe ritirato più di due milioni di dollari in contanti e nascosto ai suoi clienti le sanzioni che stava affrontando da parte delle autorità finanziarie congolese [9].

Il costo minimo di un appartamento sull'isola era di 150 mila dollari, che equivale a 280 anni di stipendio per un congolese medio, e tra i primi proprietari, diverse star musicali congolese hanno condiviso spesso immagini di quel posto sui socialnetwork. È il caso di Inoss'B, che ha pubblicato video degli interni marmorei della sua abitazione, o di Fally Ipupa, che si vede girare per le strade al volante della sua auto sportiva giallo canarino. Molti altri sono più discreti, come ministri ed ex ministri, alti ufficiali e ricchi uomini d'affari, tuttavia il sito è divenuto progressivamente meno attrattivo, avvitandosi in una spirale decadente che difficilmente verrà invertita. I video promozionali e le proiezioni in 3D per i nuovi acquirenti lo presentavano come un luogo destinato a diventare un «centro urbano di livello mondiale», con torri avveniristiche, immensi centri commerciali, ville con piscine e viali fiancheggiati da palme rigogliose, e poi ovviamente scuole, parchi, porti turistici e alberghi. Il «paradiso» del «grande Congo moderno», che quando Joseph Kabila era ancora presidente la stampa filogovernativa citava come un esempio della «rivoluzione della modernità» guidata dal capo dello Stato, è in realtà un'illusione lontana: dei 400 ettari previsti, solo 40 sono stati costruiti e dei 10.000 appartamenti annunciati, ne sono stati realizzati solo 500.

In un altro dei miei brani congolese preferiti degli ultimi anni, «Kongo», del 2018, la cantante Kolinga intona questo verso: «Kongo, à l'image de ton fleuve ton tumulte m'émeut / Et arrache tous mes masques / A nue je me jette à l'eau» («Kongo, come il tuo fiume, il tuo tumulto mi commuove / E mi strappa tutte le maschere / Nuda mi getto nell'acqua»). L'immagine della corrente fluviale, impetuosa e travolgente, mi sembra efficace per evocare l'atmosfera attuale di un Paese immenso e ricco di risorse, ma in fondo alla classifica dello sviluppo umano, così come della sua capitale in esplosione demografica e culturale, ma terribilmente lacerata da disuguaglianze atroci e ingiuste.

In questo tumulto di creatività e decadenza, dunque, la *Cité du Fleuve* va inquadrata come un interessante progetto ingegneristico o come una bieca speculazione edilizia? Come il sogno di ricchi e potenti che non vogliono contatti con la miseria o l'incubo di chi non ha neanche l'acqua potabile sebbene viva in riva a uno dei fiumi più maestosi del mondo? È più una illusione urbanistica o una truffa finanziaria? E, infine, la *gated community* che vi si sarebbe installata avrebbe confermato lo stereotipo globale della comunità blindata e autoreferenziale o sarebbe riuscita a elaborare un modello inedito, *à la congolaise*, che avrebbe potuto riscattare quella locuzione?

Forse queste sono domande retoriche di cui conosco la risposta, oppure sono interrogativi di cui non vedremo mai gli effetti, se non quelli di un probabile abbandono, in conseguenza del quale, prima o poi, il grande fiume si riprenderà i suoi spazi.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Recensione del disco «From Kinshasa» del gruppo Mbongwana Star, apparsa il 19 maggio 2015 su «Metacritic»: <https://www.metacritic.com/music/from-kinshasa/mbongwana-star> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[2] La presentazione di Kinshasa, città della musica dell'Unesco, è a questo indirizzo web: <https://citiesofmusic.net/city/kinshasa/> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[3] La frase è tratta dal sito-web ufficiale del progetto della «Cité du Fleuve»: <http://lacitedufleuve.com/> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[4] Redazionale, 2020: Robert Choudury: «chaque propriétaire à la Cité du Fleuve est responsable de son assurance incendie», in «Zoom-Eco», 7 ottobre: <https://zoom-eco.net/a-la-une/robert-choudury-chaque->

[proprietaire-a-la-cite-du-fleuve-est-responsable-de-son-assurance-incendie/](#) (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[5] L'articolo di «Le Monde» è consultabile qui: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/04/19/rdc-la-cite-du-fleuve-reve-immobilier-d-une-elite-qui-prend-l-eau-a-kinshasa_6077283_3212.html (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[6] Il servizio-video di «Euronews» sulla *Cité du Fleuve* è disponibile su YouTube: <https://youtu.be/U-MgYDoAu7c?si=sXLdyRVmFCTSA9jZ> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[7] L'articolo di «BFMTV» sulla *Cité du Fleuve* è qui: https://www.bfmtv.com/immobilier/international-etranger/l-echec-de-la-cite-du-fleuve-un-gigantesque-projet-immobilier-a-kinshasa_AN-202104240313.html (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[8] All'inchiesta “Congo Hold Up” è stato dedicato un intero sito-web: <https://congoholdup.com/en/> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

[9] Sonia Rolley, 2021: *Congo Hold-up: la Cité du fleuve, l'autre histoire de la «cité merveilleuse» au cœur de Kinshasa*, in «Radio France International», 6 dicembre: <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20211205-congo-hold-up-la-cité-du-fleuve-l-autre-histoire-de-la-cité-merveilleuse-au-cœur-de-kinshasa> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

Riferimenti bibliografici

Benjamin Rich, 2012: *The Gated Community Mentality*, «New York Times», 29 marzo: <https://www.nytimes.com/2012/03/30/opinion/the-gated-community-mentality.html> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

Blakely Edward J., Snyder Mary Gail, 1998: *Separate Places: Crime and Security in Gated Communities*, in Marcus Felson, Richard B. Peiser (a cura di), *Reducing crime through real estate development and management*, Urban Land Institute, Washington: 53-70.

Harvey David, 2010: *Géographie et capital. Vers un matérialisme historico-géographique*, Syllepse, Parigi.

Herndon Marcia, McLeod Norma, 1982: *Music as culture*, Norwood Editions, Darby, Pennsylvania.

Landman Karina, 2020: *Gated Communities in South Africa: An Emerging Paradox*, in Ruth Massey, Ashley Gunter (a cura di), *Urban Geography in South Africa*, Springer: 55-74.

Low Setha M., 2001: *The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear*, «American Anthropologist», vol. 103, 1, marzo: 45-58.

McKinsey Global Institute, 2011: *Urban world: Mapping the economic power of cities* (a cura di Richard Dobbs, Sven Smit, Jaana Remes, James Manyika, Charles Roxburgh, Alejandra Restrepo), marzo. Disponibile online

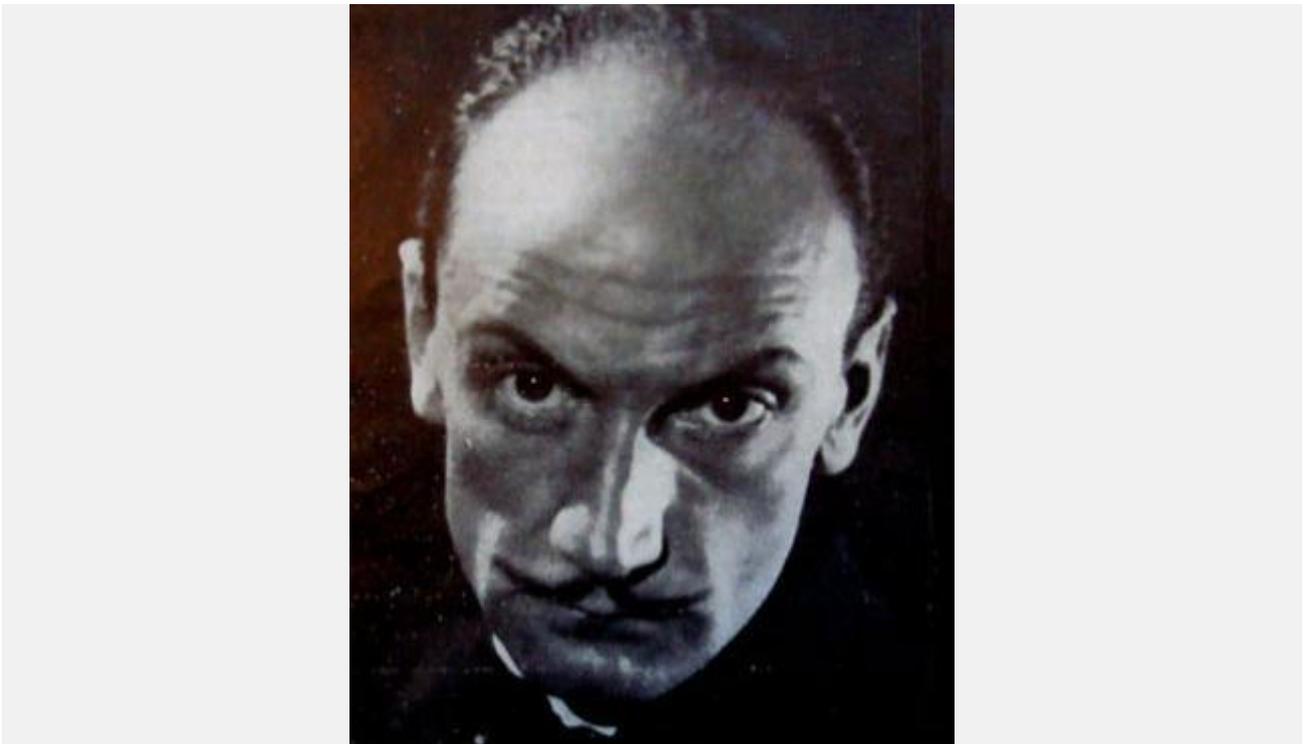
in PDF: https://www.mckinsey.com/~media/mckinsey/featured%20insights/urbanization/urban%20world/mgi_urban_world_mapping_economic_power_of_cities_full_report.ashx (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

Patriota de Moura Cristina, 2010: *Condomínios e Gated Communities: por uma antropologia das novas composições urbanas*, «Anuário Antropológico», vol. 35, n.2: 209-233.

Wolff Eléonore, Delbart Virginie, 2002: *Extension urbaine et densité de la population à Kinshasa: contribution de la télédétection satellitaire*, «Belgeo», 1: 45-99. Versione digitale disponibile all'indirizzo web: <http://journals.openedition.org/belgeo/15451> (ultimo accesso: 19 ottobre 2023).

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*.

Il teatro sperimentale degli indipendenti di Anton Giulio Bragaglia nel centenario della fondazione



Anton Giulio Bragaglia

di *Giovanni Isgrò*

Questo articolo intende rendere omaggio al primo vero tentativo di rinnovamento del teatro italiano a partecipazione collettiva dopo la grande stagione dannunziana. Per quanto pluridecennale sia stata l'attività teatrale di Anton Giulio Bragaglia, sia nella veste di teorico e di critico che di promotore e *corago* di *pièces* in buona parte sperimentali, il riferimento dominante e per certi aspetti più tangibile del ruolo avuto nel panorama del rinnovamento della scena in Italia, rimane l'esperienza del Teatro degli Indipendenti.

Per comprendere il significato della nascita di questo spazio alternativo alla logora concezione del teatro istituzionale ancora basato sul dominio mattatoriale dell'attore e di una letteratura fra il simbolico e lo psicologico, in buona parte d'importazione francese, bisogna partire almeno da due componenti fondamentali, peraltro già ben evidenziate da alcuni studi del secondo Novecento [1].

Da un lato ci sono gli stimoli e i suggerimenti, a loro volta di diversa natura, provenienti dal mondo futurista, dall'altro la conoscenza non sempre diretta, in molti casi superficiale, talvolta soltanto libresca, dell'universo molteplice delle avanguardie europee, dovuta in parte ai numerosi viaggi compiuti all'estero, in parte ad informazioni via via assunte da voraci letture di scritti teorici e cronache di provenienza internazionale.

Come per una sorta di evoluzione logica, un anno dopo l'inaugurazione del futurista "Cabaret del diavolo", il Teatro degli Indipendenti sembrò proporsi come *l'ubi consistam* del clan avanguardista con un interesse alle forme d'arte, secondo l'esperienza già avviata alla Casa d'Arte Bragaglia, ma soprattutto al teatro, senza trascurare al tempo stesso l'idea del ritrovo alternativo aperto alla fruizione borghese. Quest'ultimo, nella accezione di spazio degli incontri dei modernisti ma anche dei simpatizzanti e comunque di quanti, attratti dalla dimensione del "diverso" contribuissero ad aumentare gli incassi dell'impresa. In effetti, avventori meno abbienti (artisti, poeti, intellettuali e

giovani scrittori squattrinati) che fra pastasciutta e vino si accendevano di fronte alle invenzioni sceniche messe in atto in quell'angusto palcoscenico sperimentale, si contrapponevano, nella sala, a personalità e *viveurs* che alimentavano tra coppe di *champagne* e *menu* di qualità, il *business* a scopo culturale dei fratelli Bragaglia, in un succedersi di balletti e *sketches*.

L'adattamento delle antiche terme romane di Settimio Severo in via degli Avignonesi fu affidato, come è noto, a Virgilio Marchi, mentre Balla, Depero e Prampolini, secondo consuetudine acquisita per la realizzazione dei *café-cabarets* futuristi romani si occuparono dell'arredamento e della decorazione. Così Anton Giulio Bragaglia descrive la scoperta e i lavori di adattamento delle terme destinate al Teatro degli Indipendenti:

«Trovammo un ambiente antico di otto metri per otto a sinistra e vari cunicoli e cubicoli utilizzati poi in passaggi, bar e cucine. Entrando a destra si apriva la basilica maggiore delle Terme che nella parte antistante fu adattata a *foyer*. Scavammo oltre due metri di sottopalco fino a livello dell'acqua sallustiana che scorre sotto la via del Tritone, e ne chiusi lo sbocco con un solaio di cemento avente un buco nel mezzo che tappai in modo praticabile, così da poter avere a disposizione l'acqua che sarebbe servita tra gli alberi sulla scena per fontanelle e fantasie decorative. L'architetto Virgilio Marchi disegnò una graziosa balconata di gusto settecentesco. Il palcoscenico venne costruito a sezioni apribili. Sopra il palco fu tenuto oltre l'ottavo metro di altezza il graticcio della soffitta praticabile, con i tiri a regola d'arte. Gli spezzati delle scene uscivano di lato e di sottopalco. I camerini erano ricavati in antichi cunicoli a sinistra. La sala, compresa la balconata circolare, aveva duecento posti a sedere e molti in piedi [...]» [2].

A differenza dei futuristi stessi e in contrapposizione al teatro di *routine* dei professionisti, Bragaglia tuttavia, non rinnegando il testo da affidare alla rappresentazione, volle fare del suo teatro, come è noto, un centro di promozione dei giovani autori italiani, accogliendo al tempo stesso le novità del teatro internazionale. Insieme al teatro sintetico futurista, da Marinetti a Settimelli a Corra, al Teatro degli Indipendenti si rappresentarono, oltre a Pirandello e Rosso di San Secondo, soltanto per citarne alcuni, testi di Campanile, Soffici, Aniante e poi, fra gli autori stranieri, Laforgue, Jarry; O'Neill, Capek, Sternheim, Schnitzler, Apollinaire.

Fermo restando che va riconosciuto al Teatro degli Indipendenti il merito della pluriennale continuità nel suo ruolo di teatro d'eccezione, non riscontrabile peraltro negli altri riferimenti del panorama nazionale, è opportuno al tempo stesso evidenziare il distacco fra teoria e prassi nel pur febbrile impegno di Anton Giulio Bragaglia per un rinnovamento della scena italiana.

È fin troppo nota la straordinariamente ricca articolazione ed estensione di scritti nei quali peraltro l'autore, oltre a dare spazio agli aggiornamenti sul lavoro delle avanguardie e sulle testimonianze innovative del teatro europeo, a differenza dei futuristi ortodossi non rinnega *tout court* gli ammaestramenti della tradizione: dalla Commedia dell'Arte alla scenotecnica rinascimentale e barocca; patrimonio che egli giudica indispensabile per una riteatralizzazione del teatro. Anche se fra le centinaia di articoli distribuiti in circa 125 fra periodici, quotidiani, riviste e le numerose monografie non è difficile riscontrare iterazioni di concetti ripresi e ripubblicati nella stessa forma più volte, rimane evidente la testimonianza di una fede innovatrice che tuttavia non trova nella prassi scenica un riscontro effettivo di qualità o comunque in grado di determinare un percorso di sostanziale, generale rinnovamento tale da lasciare segni di lunga durata. In questo senso, il dato certo e importante che riesce a tradursi da teoria ad empiria e che stabilisce le distanze dagli stessi maggiori protagonisti del teatro futurista è il passaggio dal ruolo di tecnico-autore che, come abbiamo visto, caratterizza gli stessi Depero e Prampolini, più che Balla, a quello di *corago*, inteso come curatore della messinscena nel suo complesso. Accezione, questa, che Bragaglia assimila dai padri fondatori del teatro europeo approdati alla regia e che cerca di mettere in atto in una condizione di precarietà dovuta non soltanto alla povertà di mezzi e di strutture, quanto pure ad un sostanziale limite del suo stesso progetto costruttivo, che Bragaglia cerca a suo modo di mimetizzare fra motivazioni di ordine economico, in nome e in difesa del concetto di libertà e indipendenza culturale e al di fuori da pericolosi compromessi.

«[...] La opportunità di un teatro libero è data da questa stessa parola, che informa altrove non esserci libertà. Infatti esso sarà un teatro ove non dovranno esistere le imposizioni dell'“impresario”, ove non smanierà il fastidioso divismo della prima donna, o del primo attore, [...] ove non dovrà esistere una compagnia dagli elementi fissi; ove non si dovranno quindi recitar commedie per la prima donna o per il primo attor capocomico [...], ove si potrà tentare con tutta libertà qualsiasi cosa nuova [...]. Una compagnia che costa denaro richiede nel Teatro un numero di posti il cui ammontare di prezzo sia proporzionato all'ammontare del costo di essa compagnia. Per riempire tanto notevole numero di posti ogni sera necessita un numero di spettatori grandissimo. Gli spettatori che possono capire e gustare certe cose d'arte, è invece limitatissimo. Donde, per poter riempire tutti quei posti bisogna dare sempre un repertorio sufficientemente commerciale e quasi mai artistico. [...] Può aver scopi d'arte – cioè “disinteressati” – solo chi non ha interessi da difendere [...]. Per fare una compagnia d'arte bisogna innanzitutto non fare una compagnia:

- 1) perché non sempre gli stessi attori sono atti a impersonare protagonisti di tutti i lavori;
- 2) perché “fare una compagnia” significa spendere cinquantamila lire al mese e di conseguenza avere le schiavitù sopra esposte.

Costituendo, dunque, tale compagnia senza costituirla, bisogna difendere a morte i meravigliosi privilegi suoi, esposti avanti. Questo, speriamo, strenuamente proteggerà la iniziativa nostra che, per poter esistere, e cioè per avere il denaro necessario ad agire, s'è organizzata complessivamente su tutta una base commerciale di natura tutta diversa, che dà indipendenza e libertà in generale alla iniziativa artistica [...]» [3].

Senza dubbio, nonostante l'impegno per un teatro libero e anti-commerciale, si nota nell'attività di Bragaglia l'assenza di quel rigore ideologico e operativo dei registi fondatori del teatro europeo del Novecento che, oltre alla storia (da Appia a Craig e Reinhardt), hanno fatto la scuola (ad esempio Mejerchol'd rispetto a Tairov, e in particolare Stanislavskij) anche nel senso della istituzione pedagogica del teatro, come avvenne al Vieux-Colombier di Copeau, senza trascurare Vachtangov o Dullin. In effetti l'idea di Bragaglia di fare degli Indipendenti una sorta di crocevia delle nuove, spesso inedite, prove di giovani promettenti autori o di contributi tecnico-artistici espressi a titolo gratuito e volontaristico da parte di un gruppo di amici scenografi, architetti, pittori (i soliti Balla, Depero, Prampolini, cui si aggiungevano adesso Marchi e Valente e persino Cambellotti), rimaneva in realtà lontana sia da qualsiasi impegno formativo di una nuova coscienza scenica, sia dal principio di una chiamata collettiva alla rinascita del teatro, come pure D'Annunzio aveva proposto e concretamente progettato per il teatro di Albano.

Fermo restando che la storia del teatro del Novecento (come di qualsiasi altra epoca) non è solo la cronaca di spettacoli rappresentati e raccontati, ma soprattutto la storia di culture, di poetiche, oltre che di luoghi in cui la creatività culturale si è espressa e dove ha avuto senso promuovere tensioni ed educare per un rinnovamento sociale del teatro e durare per dare concretezza al teatro del futuro, l'assenza di una idea pedagogica diventa, nel caso del Teatro degli Indipendenti, un *manque* rilevante. Non è un caso del resto che Bragaglia, di fronte al solido, quanto chiaro pensiero espressogli da Copeau sull'opportunità di un teatro pedagogico, non poté che reagire con la parzialità del *touché*. L'episodio si riferisce ad una intervista rilasciata proprio dall'artista francese al nostro *corago* e pubblicata su «L'Impero» del 23 dicembre 1926. In quella occasione Copeau aveva dichiarato: «Dalla necessità di un nuovo organismo viene la necessità di una scuola, ma non più quale semplice raccolta di allievi diretti da un maestro unico, ma come una vera comunità capace in seguito di essere sufficiente a se stessa e di potere rispondere a tutti i propri bisogni».

La puntualizzazione di Bragaglia sull'importanza del teatro-scuola in risposta all'affermazione di Copeau spostava evidentemente l'asse su una dimensione ben diversa da quella radicalmente formativa sul piano culturale, e al tempo stesso creativa, cui si riferiva Copeau pensando a progetti di lunga durata. Su un altro piano, l'idea di riteatralizzare la scena, soprattutto attraverso processi di meccanizzazione, se da un lato era riconducibile alle novità e ai progressi della scenotecnica, della luminotecnica e dell'ingegneria teatrale del panorama europeo, cui Bragaglia si andava acculturando, dall'altra era frutto di una concreta attenzione alle invenzioni e ai principi degli scenotecnici nostrani, e in generale alla cultura materiale degli innovatori italiani, da Ricciardi a Prampolini, da Marchi a Valente; questi ultimi frequentemente presenti, fra gli altri, nelle *Pagine del macchinista*, la rubrica

notoriamente curata da Bragaglia per la rivista «Comoedia». In esse c'è un interesse acceso e sincero per meccanismi scenici nuovi in grado di creare mutazioni a vista, per ingegni scenotecnici tali da fare apprezzare il valore di scene volumetriche tridimensionali e per effetti luminotecnici capaci di accrescere il senso del meraviglioso scenico, al di là della vecchia scena dipinta, fino alla funzione della luce come geniale proiezione visiva del dramma letterario. Una passione, questa, che portò Bragaglia persino a vantare priorità di invenzioni, come accadde, ad esempio a proposito della luce psicologica.

L'esigenza di adeguare la scena al ritmo dei tempi attraverso l'esaltazione del movimento e la creazione originale del "clima scenico" con l'impiego di luci, colori, rumori, voci, atmosfere-ambiente è la motivazione alla quale Bragaglia fa riferimento per svolgere la sua attività di *corago* in quanto coordinatore dell'opera del poeta, dell'attore, del luminotecnico, dello scenografo, del macchinista. «Tutte le cure del direttore apparatore – afferma Bragaglia – saranno concesse a mettere in luce il soggetto e a svelarne i segni caratteristici per ottenere il fine preposto al lavoro, cioè l'effetto perseguito dalla rappresentazione» [4]. In virtù di questo, il *corago*, nonostante la ristrettezza del palcoscenico degli Indipendenti e la mancanza di dispositivi girevoli o di piattaforme mobili, creò allestimenti simultanei e rapide mutazioni a vista di scene costruite.

Nell'impossibilità, tuttavia, di vedere realizzate le sue aspirazioni di allestitore scenico, si orientò verso l'affermazione dell'importanza dell'improvvisazione; che talvolta egli interpretò come forma di genialità pur nella semplicità tecnica dell'espressione: «Lo sperimentale degli Indipendenti è, per programma, alle elementari; e ci dovrà sempre restare, per non tradire la sua funzione di studio. Non presumerà mai d'essere definitivo e perfetto» [5]. Lo stesso Carlo Ludovico Bragaglia, del resto, in una intervista rilasciatami nella seconda metà degli anni '80, così mi raccontava la precarietà del modo di fare teatro agli Indipendenti:

«Le nostre scene erano scene fatte alla buona, senza bisogno di disegnare, in quanto né io né Anton Giulio sapevamo disegnare. Spesso dopo aver sognato tutta la notte una scena, la mattina chiamavo due o tre operai che me le realizzavano direttamente. Molte di queste scenografie sono state fotografate, molte sono state ridisegnate; ma la maggior parte sono scomparse, e tutte quante basate su un'idea, una trovata. Un giorno passò da Roma una grande attrice, Maria Carmi, insieme a Reinhardt. Si trattennero a Roma pochissimo tempo. Pregammo Maria Carmi di fare una recita per noi: *All'uscita* di Pirandello. Mio fratello in questa occasione volle fare un passo di più di quella che era la normalità e diede l'incarico a Depero di fare la scena (unica). Non avendo noi organizzazione scenografica nel nostro laboratorio, affidammo l'esecuzione agli scenografi del teatro dell'Opera, dei quali talvolta ci servivamo per fare qualche fondale più impegnativo. La vigilia della rappresentazione le scene furono un disastro. Anton Giulio non si arrese per questo, e creò la più bella scena della sua vita. L'idea fu quella di togliere tutto ciò che c'era nel palcoscenico e rimettere a nudo le mura romane antiche delle terme. In uno dei grossi buchi che comparvero a vista mise una fiaccola, e senza riflettori, con la luce tremula della torcia, si creò la scena [...]. Per un'altra scena si doveva raffigurare la facciata di un palazzo; ma come al solito non c'erano soldi, comprai allora due rotoli di fil di ferro, e come se fosse la penna a tracciare su un pezzo di carta, con questo fil di ferro dipinto di bianco su un fondo nero dò l'idea della casa. Si apre la scena, un grande applauso [...]. In un'altra occasione mi avevano affidato di fare le tre serate a favore di una celebre pianista/cantante: Geny Soderò. Per dare un'ambientazione scenica allo spettacolo chiamai una decina di artisti, fra cui Cambellotti, e feci loro disegnare il contenuto di una ventina di canzoni che avrebbe dovuto interpretare la Soderò. C'era un russo che faceva il macchinista da noi, Mikailov; che ci aiutava in queste scene improvvisate. Con dei pezzi di carta colorata facemmo come un collage: le carte erano oleate, trasparenti. Feci una ventina di scene eseguite da Mikailov: la scena al buio, mentre un solo piccolo riflettore illuminava la testa e le mani della donna. Il fondale trasparente illuminato soltanto da dietro dava l'idea della canzone. Al riaprirsi del sipario, dopo ogni canzone, veniva fuori un'altra scena. Trovate, insomma, tutte economiche, basate sull'uso della carta; un disegno molto empirico di Depero, qualche figura astratta di Prampolini, qualcuna realista di Cambellotti... ed era teatro».

Il ricordo di Carlo Ludovico Bragaglia va a sua volta opportunamente integrato con alcune precisazioni utili ad evitare di cadere in eccessi di banalizzazione del fenomeno. Ci vengono in soccorso, in questo senso, alcune testimonianze di Virgilio Marchi. Egli in effetti ammette che le sue

prime esperienze di architetto-scenografo al Teatro degli Indipendenti furono «una modesta gavetta», e ancora in una sua memoria riguardante il 1924, dichiara: «Mi avviavo verso un ragionare costruttivo che mi induceva a detestare le improvvisazioni, anche se geniali, per un costruire razionale» [6]. Nonostante questa dichiarazione, Marchi non rinnega l'importanza dell'esperienza degli Indipendenti, all'interno della quale sperimentò, fra le altre cose, una delle invenzioni più significative del suo segno scenografico, ossia la prospettiva diagonale (nella *Fantasima*), ripresa nei *Mendicanti* con un gioco asimmetrico con tre spezzati che tendevano a stringere la scena a imbuto, altra sua invenzione stilistica; mentre in *Malaguefia* si nota già l'influenza dei suoi disegni architettonici di contrafforti applicati a muri e torri.

Al di là dell'esperienza personale, rimane significativa la testimonianza resa da Marchi appena cinque mesi dopo l'inizio dell'attività dello "sperimentale" di Bragaglia. In essa risultano evidenti, fra gli altri, nonostante i limiti dello spazio scenico, i tentativi di garantire alla scena mobilità meccanica, articolazioni di piani in assetto verticale, variabilità di luci, profondità, prospettive sperimentali.

«Durante i cinque mesi di attività – dichiara Marchi – sopra i sei metri e cinquanta quadrati su un'altezza di nove, privi della post-scena ma armati al completo delle risorse meccaniche si sono raggiunti effetti veramente miracolosi che meriterebbero il ripetersi su vasti teatri con sicuro successo. Cose nuove sono apparse in una smagliante atmosfera nuova e cose vecchie sono risorte rinfrescate da una doccia di luci che l'hanno rese più gradevoli al nostro occhio esigente. *Les petits riens*, sull'azione di Moscardelli per la musica di Mozart, hanno tessuto la loro delicata trama pastorale sullo sfondo futurista del pittore Olosievicz. Con *All'uscita* e con *L'uomo dal fiore in bocca* di Pirandello, si può dire che A.G. Bragaglia abbia raggiunto i più soddisfacenti effetti della sua luce psicologica creando intorno ai personaggi e agli spettatori, quello speciale "clima" che il Suckert con efficacia spiegò in un recente articolo. In virtù di pochi elementi di scena (due scure masse di case e due lampioni, oppure l'antica nicchia romana del teatro messa a nudo) e di poche luci derivanti da batterie di riflettori generali, ribalte, bilance e riflettori localizzatori, egli riuscì a letterarizzare o drammatizzare l'ambiente con efficacia unica più che rara. Né l'esperienza degli Indipendenti si ferma a questo genere ma, combinando con minimi ed economici mezzi le più originali ed eleganti forme dell'arredamento (*Colui che parlò al marito di lei* di Shaw; *Il paradossso della felicità* di Contini; *Il dramma del n.77* di Giovannetti e Sommi) ha tentato il più difficoltoso problema della variazione luminosa a seconda dei passaggi di stati d'animo. Importanti effetti di luce fantastica furono pure raggiunti dalle scene futuriste di Prampolini per *La guerra* di Balilla Pratella e nella *Circe* di E. Reggio su architettura del sottoscritto. Altrettanto importanti effetti si ottennero con l'elemento mobile: ad esempio della *Bajadera dalla Maschera Gialla* del Santoliquido ove, per rendere maggiormente l'idea della pesantezza soffocante dell'aria nella fumeria d'oppio, il plafone scendeva lentamente all'altezza dei personaggi. Di pari passo a questi risultati occorre ricordare quelli relativi alla costruzione scenoplastica, di cui abbiamo accennato teoricamente, la quale dà il calcio definitivo alla costosa pittura delle carte e dei teloni. In un altro momento diremo delle risorse particolari di una simile messinscena. Ora ci contenteremo d'accennare all'allestimento del Bragaglia per *La Torre Rossa* su musica di Sommi Picenardi e in special modo .al secondo atto in cui una teoria di blocchi fora la sintesi d'una piazza turrita, suggestiva e colma di tragicità. A questa seguirono alcuni esperimenti prospettici dello scrivente, operati col più grande sforzo distributivo per la ristrettezza dello spazio, e cioè: *La fantasima* di Lucani su antiche canzoni italiane, per cui la scena, di stile antico, venne divisa in una camera con alcova nel secondo piano, e un esterno, profondissimo per mezzo di vivificanti trucchi luminosi; *Malaguena* di Comandino su canzoni spagnole dove gli elementi architettonici di un *patio* furono ridotti ad una formula sintetica tanto semplice quanto completamente efficace di colore locale; *Don Pasqualotto* di Bragaglia, su canzoni napoletane, che segnò il massimo raggruppamento d'elementi possibili su un palco di quelle dimensioni. A queste si unirono *II Furioso* di Scardaoni su musica di Pergolesi e scena di Bragaglia sezionata su due piani inferiori e uno superiore; del medesimo quella del *Sansone* di Spaini ed altre ancora nonché alcune scene di genere del Valente e del Micaeloff» [7].

Il lungo resoconto di Marchi, che non trascurava di rivolgere un caloroso apprezzamento ai macchinisti guidati dall'«Ottimo Rondini», si concludeva con l'auspicio che le esperienze fatte si potessero divulgare nei maggiori teatri. Un auspicio, questo, condiviso da Antonio Valente, l'architetto scenografo destinato anch'egli a dare, come Marchi, ma con percorsi sostanzialmente

diversi, un fondamentale contributo al rinnovamento della scena in Italia al di fuori degli Indipendenti. Non a caso, pure in questo teatro sperimentale, al suo rientro in Italia dopo i soggiorni parigino e berlinese, Valente, amico di Carlo Ludovico Bragaglia, trovò un sia pur breve, quanto significativo, approdo espressivo cimentandosi in un originale esperimento di messinscena che lasciò intuire la sua professionalità artistica orientata verso tipologie di invenzioni e realizzazioni di lunga durata che avrebbero fatto la storia.

Per la verità già nel febbraio del 1919 Valente, ancora giovanissimo, era stato apprezzato da Anton Giulio Bragaglia, che per la prima volta si cimentava nella veste di *corago* in occasione della rappresentazione di *Per fare l'alba* di Rosso di San Secondo, interpretata al Teatro Argentina dalla Compagnia del Teatro Mediterraneo diretta da Pirandello, Rosso e Martoglio.

In quell'occasione Bragaglia si era proposto di sperimentare la luce psicologica, intendendo in questo modo affermare, come si accennava prima, l'originalità della sua idea rispetto a quella di Ricciardi, che pure egli dichiarava di apprezzare [8]. In realtà è noto che sulla funzione psicologica della luce nella rappresentazione scenica, da Appia in avanti, la rivoluzione teatrale del primo Novecento aveva già svolto tutto il percorso teorico, evidenziando la necessità di una perfetta corrispondenza fra le componenti del dramma, luce compresa. Appia stesso nella sia pur breve collaborazione con Mariano Fortuny aveva avuto la possibilità, anch'egli per la prima volta, nel 1903, di vedere applicate le proprie teorie [9].

Nel caso della messinscena di *Per fare l'alba* la novità poteva venire soltanto dal modo col quale l'intenzione del *corago* avrebbe potuto realizzarsi adeguatamente in un momento in cui lo stesso Anton Giulio lamentava la carenza di maestri d'arte «ai quali affidare un'idea e uno schizzo, certo che esso non sarà soltanto bene eseguito, ma interpretato con spirito di vivacità, in una traduzione pulita, curata, impeccabile»; mentre le possibilità tecniche del Teatro Argentina di allora, non dovevano di certo incoraggiare una impostazione luminotecnica diversa da quella tradizionale [10]. Da qui l'importanza e la novità dell'invenzione del giovane Valente, che consentì al *corago* di ottenere gli effetti desiderati di mutazione di atmosfera/ambiente «ora freddo, ora infuocato» in rapporto allo sviluppo del dramma.

Per quanto mancassero ancora il supporto dell'esperienza e gli stimoli delle applicazioni luminotecniche riscontrate dal giovane architetto-scenografo nei cinque anni di soggiorno oltralpe, è possibile già individuare nella prova romana del '19 alcuni elementi fondanti della modernità del contributo dato da Valente al teatro in Italia. Fra questi, la necessità della rapida effettuazione della mutazione scenica con possibilità di scambi continui a vista. Condizione questa, che per il momento Valente limita all'uso della luce, rinunciando ai dispositivi scenici e alla loro collocazione convenzionale e che in generale si inquadra nella logica del dinamismo già abbondantemente teorizzato e propagandato dai futuristi, e in un rapporto anche di necessaria concorrenza con la nascente tecnica cinematografica, ma che in Valente si precisa più concretamente e realisticamente come esigenza tecnica, condizione intermedia, ma irrinunciabile, per fare del teatro una struttura la più funzionale 'possibile, verso un'idea di messinscena in grado di restituire agevolmente tutto ciò che l'autore del dramma e il *corago* insieme intendono esprimere.

Accanto al dinamismo scenico, altra caratteristica dell'idea di teatro di Valente, che meglio si preciserà in seguito al contatto diretto coi costruttivisti a Berlino, è la necessità dell'impianto scenico costruito; da collegare non soltanto col superamento della scena dipinta, quanto anche con l'esigenza di mimetizzare i dispositivi luminotecniche e ancora, di penetrare scenotecnicamente nella struttura del dramma per restituirlo, col concorso della parola e della musica, in maniera "totale", esprimendone per così dire dal di dentro il significato più profondo.

Per la messinscena di *Per fare l'alba* infatti, stravolgendo l'uso tradizionale dei dispositivi dell'Argentina (luci di ribalta, bilance, manto d'Arlecchino ecc.) Valente colloca «lampade che emanano luce come bomboniere» in tutte le parti della scena, «dove le luci si espandono come sciabolate: ma perché i fari di luce non siano violenti, i proiettori hanno lampade coperte di seta [...], le luci stanno nel muro, nei pilastri, innestate nella scena stessa. I pilastri emanano luci quali parti

della stessa architettura scenica. Dando luce-atmosfera-ambiente creano lo stato d'animo del momento. È come una scena-lampada, anzi sono lembi di scena-lampada» [11].

I quattro anni che vanno dal 1919 al 1923 corrispondono appunto al soggiorno all'estero (cui prima si faceva cenno) che consentì a Valente di assimilare e di confrontarsi con espressioni fondamentali del rinnovamento scenico in Europa. È proprio in coincidenza col suo rientro in Italia che si colloca il ricongiungimento dell'architetto-scenografo coi fratelli Bragaglia e la sua amichevole prestazione per la messinscena de *La vetrata azzurra* al Teatro degli Indipendenti inaugurato due mesi prima. In quella circostanza, ancora una volta, il *corago* Anton Giulio ebbe la possibilità di mostrare, grazie all'amico Valente, un allestimento scenico fuori dall'usuale.

Gli effetti di luce ed ombra sulla vetrata che faceva da sfondo alla scena del balletto sul tema del triangolo amante-moglie-marito con conclusione tragica furono creati da Valente in quella occasione con la doppia funzione di sottolineare il clima passionale della vicenda, esprimendo attraverso la diversità dell'intensità della luce la tensione psicologica che animava l'azione, ma al tempo stesso di raddoppiare la profondità e l'articolazione della scena, lasciando intuire allo spettatore, attraverso l'ombra del terzo personaggio oltre la vetrata, l'estensione della trama verso l'esterno: effetto ancora più inquietante per il doppio riferimento che lo spettatore riusciva a percepire fra scena e fuori/scena. Il colore azzurro della luce diffusa inoltre avvolgeva pubblico e danzatori in un'unica tensione emotiva eliminando qualsiasi frattura fra platea e palcoscenico.

Malgrado la ristrettezza dei mezzi e la povertà dei materiali [12], già in questa messinscena estremamente semplice Valente dava il segno di un metodo e di un'idea basati sulla essenzialità, sulla sintesi e sull'economia dei tempi dell'azione, grazie appunto alla risoluzione di presentare sulla scena, contemporaneamente, ciò che avrebbe dovuto essere rappresentato in tempi successivi. E tutto questo, riuscendo ad armonizzare le componenti della musica, della luce e dello spazio con il movimento del corpo dei danzatori.

Rispetto alla realizzazione della scena-lampada del 1919, Valente, pur continuando a sfruttare l'elemento luminotecnico come centrale e unificante l'azione scenica, dava ad esso anche la funzione di interprete mobile e dinamico, senza con questo proporre alcunché di astratto o di ostentatamente sperimentale o rivoluzionario. Pur ricorrendo a materiali estremamente semplici e leggeri, Valente si distaccava così dalla *routine* dell'improvvisazione, tipica delle messe in scena di Carlo Ludovico Bragaglia o dalle invenzioni dello stesso Anton Giulio, in cui il compiacimento della "trovata" andava ben al di fuori dalla logica e dal rigore di una tecnica e di una ideologia. La dettagliata descrizione dell'episodico intervento scenoluminotecnico di Valente è utile in effetti per cogliere più chiaramente, per differenza, il limite del modo di sperimentare al Teatro degli Indipendenti.

Il principio del catturare improvvisando in maniera assolutamente estemporanea ed occasionale, senza un orientamento scenografico ben preciso in un contesto di assoluta precarietà di mezzi e senza il sostegno di un vero e proprio laboratorio, non rispondeva alle aspirazioni di Valente, il quale dopo l'esperienza de *La vetrata azzurra* avrebbe continuato a frequentare gli Indipendenti anche per l'amicizia che lo legava a Carlo Ludovico Bragaglia e agli altri artisti che gravitavano in quel teatro, ma non certamente nelle vesti di scenografo, se non per qualche sporadica collaborazione [13] o per saltuari suggerimenti.

Del resto già nello stesso 1923 si colloca la prima testimonianza significativa del modo di sperimentare di Valente artista scenoluminotecnico in un contesto molto diverso dallo "sperimentale" bragagliano (come pure da quello futurista). Proprio in quell'anno l'architetto-scenografo-costumista fu chiamato dalla Fenice di Venezia a mettere in scena spettacoli che potessero portare anche in uno dei maggiori luoghi deputati alla tradizione lirica e ballettistica modernità ed esclusiva originalità. L'intervento di Valente si presentò come espressione organica e matura di una tecnica ormai acquisita e utilizzata nello sviluppo narrativo di una vera e propria azione teatrale in forma di balletto.

Due furono gli elementi di base della scenotecnica utilizzata da Valente: la luce e la tela trasparente con effetti cromatici utili a consentire il cambiamento a vista della scena, senza uso di *entr'acte* in assenza assoluta di sipario, tali da determinare il massimo dell'effetto dinamico e cinetico. Così si legge in una recensione dell'epoca: «Noi vediamo, ad esempio, che da una visione invernale si passa

istantaneamente ad una scena primaverile; da uno spettacolo alpino ad una spiaggia ridente ed assolata: e ciò senza nulla mutare sul palcoscenico» [14]. In questa tecnica di inscenamento, già in parte acquisita nella pratica precedente, Valente inserì una componente assolutamente nuova, il costume cangiante. Al fine di evitare che il tempo tecnico del cambiamento dei personaggi e del mutamento del costume degli stessi da una scena a quella successiva potesse determinare una situazione di scena vuota, Valente ricorse, con l'aiuto della luminotecnica che gli consentì opportuni cambiamenti di tagli di luce, alla creazione del costume mutevole a vista, sì che l'effetto dinamico dell'intero scorrere dell'azione non subisse soluzione di continuità. Valente stesso definì questa forma di spettacolo plastico-musicale: «Sinfonie musicali, unite a sinfonie cromatiche della luce e della plastica dei corpi danzanti» [15] «Il Valente – si legge ancora nella testimonianza dell'epoca – ha potuto, con questo sistema, mettere in scena la *Danza macabra* di Saint-Saens, dove in un primo tempo si vedono sulla scena degli scheletri che in secondo tempo, ad una variazione del tema musicale si trasformano istantaneamente in gentiluomini della corte di Carlo V e in gentildonne dell'epoca» [16].

In realtà. Valente, che non ci ha lasciato documenti esplicativi sulla elaborazione dei dispositivi utilizzati per ottenere gli effetti scenici dei suoi spettacoli alla Fenice di Venezia, andava ben oltre la tecnica pura dell'illusionismo (i giochi di illusione di *fin de siècle*) [17], come anche si distaccava dalle invenzioni *shock* dei Futuristi. La sua era la ricerca di una tensione complessiva e unitaria, pur nell'articolata scomposizione dei colori in tutta la gradazione possibile: «meravigliosi sono gli effetti di luce che si sono raggiunti con il *Sogno* di Sciabrin e con *l'Arcobaleno* di Schumann. I corpi danzanti passano in quest'ultimo, in una nube dalle varie gradazioni dei viola e dei rossi, attraverso il mirabile gioco dei colori scomposti della luce bianca» [18]. Anche se i costumi non si discostavano molto dalla configurazione naturalistica, era il trasformismo continuo che rendeva l'insieme estremamente moderno, competitivo per certi aspetti nei confronti della velocità della successione dei tempi dei fotogrammi cinematografici: mutazione dell'immagine sull'immagine che poteva fare a meno del tempo reale della dissolvenza e che portava in una dimensione scenica difficilmente compatibile con l'improvvisazione vissuta solo qualche mese prima nel Teatro Sperimentale di via degli Avignonesi.

La sospensione della regolare attività del Teatro degli Indipendenti avvenuta per l'intero anno 1924, dovuta all'impegno assunto da A.G. Bragaglia nella qualità di direttore della Compagnia Drammatica Italiana Stabile Sarda, non portò d'altro canto, alla ripresa del 1925, ad un sostanziale cambiamento di strategia per quanto riguardava i problemi della messinscena. Se da un lato, infatti, si apprezzarono bozzetti dalle firme illustri (da Balla a Depero a Prampolini allo stesso Marchi ecc.) e formulazioni teoriche oggetto di mostre e conferenze regolarmente tenute presso la Casa d'Arte Bragaglia, dall'altra le fotografie delle scene degli spettacoli, dimostrano approssimazione e povertà di mezzi di esecuzione, che ha indotto qualcuno a configurare una precisa tipologia scenica, ossia quella del teatro tascabile:

«Guardando queste scenografie disegnate e fotografate, così come sono esposte oggi, anche se molte delle già eseguite non sembrano più le stesse che si son viste realizzate sul palcoscenico, non si possono disconoscere la serietà delle intenzioni, la modernità della visione, l'arditezza degli scorci, il gusto dei riferimenti [...]. Finora le scenografie bragagliane del Teatro degli Indipendenti sono state quasi tutte delle allegre e geniali "trovate" tecniche. Cercare la grandiosità di un ambiente o di un luogo aperto, di una reggia o di un porto di mare, nello spazio di venti centimetri e mezzo o poco più, bisogna riconoscere è stato un bello sforzo: è la sintesi del sintetismo più sintetico! [...]. Il tormento non è dato tanto dall'inventare il tipo della scena, il taglio, il colore, la illuminazione (ché Bragaglia ha un magazzino di idee e conosce davvero con una cultura insospettata tutto quello che s'è fatto nel passato e che si fa nel presente in tutti i teatri del mondo) ma quel tipo di scena, quel taglio, quel colore, quell'illuminazione possibili in quel teatro, con quei mezzi, con quelle cassette da petrolio, quelle carte colorate, quegli stracci, quelle lanterne, quei vetri e quell'umidità. Ma Bragaglia ha ormai provato un sistema pratico, stabilito una regola. Se il palcoscenico, s'è detto è quasi tascabile, tascabili siano le scene, visto che magazzini per deporle a spettacolo finito non ce ne sono [...]» [19].

Sul piano dei generi praticati ci fu una forte prevalenza del teatro di prosa, accompagnata da una maggiore qualità artistica degli interpreti, mentre la danza fu relegata in buona parte al ruolo di intermezzo. Come era stato annunciato da A.G. Bragaglia sin dall'apertura dello Sperimentale, si trattò di opere di giovani autori stranieri mai rappresentate in Italia, ma non furono trascurate esibizioni basate esclusivamente sull'effetto sorpresa, come avvenne per la ripresa di *Fantocci elettrici* di Marinetti. Il programma dunque appariva articolato in rappresentazioni fondamentalmente diverse, senza che si lasciasse comprendere «verso quali generi Bragaglia [intendesse] indirizzare i propri fedeli: ché dal *Fiore necessario* di Rosso di San Secondo si balza ad una farsa di Campanile e dalla *Sonata degli spettri* di Strindberg ad una leggerissima trama di De Vigny» [20].

Nonostante la preoccupazione sollevata dalla mancanza di un indirizzo riconoscibile sul piano dei contenuti drammaturgici, Bragaglia per la stagione 1926 si faceva sempre più acceso promotore di intrecci fra la pratica teatrale degli Indipendenti e i dibattiti sulla crisi del teatro, pubblicando in proposito il saggio *La maschera mobile* [21]. Né egli stesso si risparmiava dall'effettuare prove estreme nella veste di *régisseur* come avvenne per la messinscena di *Re Ubu*, per la quale si produsse in venti cambiamenti di scena a vista, sfidando in questo modo l'impossibilità di avere un palcoscenico dotato di strumentazione meccanica per le mutazioni di quadro. Secondo «lo spirito del cinematografo dominante ai tempi nostri – dichiara Bragaglia – non avendo potuto realizzare finora il “palcoscenico multiplo” mi sono adattato, sia pure nel mio angusto palcoscenico, ad allestire una commedia con la tecnica usata per le riviste; e questo a dimostrare come perfino un canovaccio monotono quale può apparire a lungo andare il *Re Ubu* di A. Jarry riesca a procurare un'intensa incalzante serie di effetti, colpi di scena, varietà di attese e di sorprese: in una sola espressione, interesse vitale teatrante [...]» [22]. La storia degli Indipendenti, non senza ostacoli e periodi di assenza del suo fondatore si concluse come è noto nell'anno 1930 con grandi festeggiamenti in onore di Bragaglia da parte dei maggiori protagonisti del rinnovamento artistico e culturale italiano.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Oltre ai riferimenti di M. Verdone nel suo *Teatro del tempo futurista* Roma, Lerici, 1962, vanno riconosciuti ad Alberto Cesare Alberti due contributi sistematici su Bragaglia e gli Indipendenti: *Poetica teatrale e bibliografia di Anton Giulio Bragaglia*, Roma, Bulzoni, 1978 e *Il Teatro Sperimentale degli Indipendenti*, Roma, Bulzoni, 1984.

[2] Testo tratto dalle *Memorie postume* di Bragaglia, riportato nel numero speciale di «Bianco e Nero», maggio-giugno 1965 dedicato ad A.G. Bragaglia, a cura di M. Verdone.

[3] Da «Cronache d'attualità», V agosto-settembre-ottobre 1921

[4] A.G. Bragaglia, *Del teatro teatrale*, Roma, Tiber: 167.

4 A.G. Bragaglia, *Rispondo a Silvio D'Amico*, in «la Fiera Letteraria», 13 gennaio 1929.

[6] V. Marchi, *Il mio volontariato teatrale*, in «La rivista di Livorno», maggio-dicembre 1960 (postumo).

[7] Dichiarazione di V. Marchi pubblicata in «L'Impero» del 21 giugno 1923.

[8] «[...]Nel teatro del Colore – scrisse D'Orazio – le onde luminose non spaziano nell'aere del palcoscenico, commentando simultaneamente musica e azione scenica (funzione propria, questa, della mia inavvertibile Luce Psicologica) ma, differenziandosi decisamente dall'una e dall'altra, si riattaccano ad una delle ultime fasi della pittura: all'Impressionismo [...]. Mentre circa le differenze finali della “Luce Psicologica” e del “Teatro del Colore”, resta dimostrato che solo i collaboratori miei han capito gli scopi opposti cui mirano la prima e il secondo. La mia “Luce” intende umilmente commentare la poesia e collaborare alla creazione di un'atmosfera di suggestione; il “Teatro del Colore” invece vuol giungere a dare il dramma da colore indipendente, soltanto motivato dalla poesia. Ricciardi era con me d'accordo che i due sistemi posseggono in comune un lato solo, quello di essere visivi entrambi e di portare l'elemento di colore in teatro, in modo più disciplinato, o più libero, secondo che sia l'uno o l'altro. Nel Teatro del Colore un rosso nasce in scena, o ci entra, come v'entra o come può apparirvi un personaggio: un verde può contrastarlo ed opporsi ad esso; un viola può secondarlo, seducendo un prossimo giallo, assumendo sagome ed espressioni, movenze e proporzioni di spazio, secondo

una propria azione e con funzione indipendente. Come le architetture del caleidoscopio suggeriscono alla fantasia, così, molto più sapientemente e senza causalità, questa ideazione può suggerire emozioni e creare uno spettacolo; senza metafisica e senza malintese valorizzazioni simboliste» (G. Bragaglia, *Il segreto di Tabarrino*, Firenze, Vallecchi, 1933: 71-72).

[9] Sulle messe in scena della *Carmen* di Bizet e del *Manfred* di Byron al teatro parigino della Contessa di Bearn rimando al mio *Fortuny e il teatro*, Palermo, Novecento, 1986: 39 sgg.

[10] «Se il tentativo del Teatro del Colore fosse stato tentato all'Argentina quando essa venne apprezzata per la Stabile, sarebbe riuscito con successo anche presso il gran pubblico» (AG. Bragaglia, *Il segreto del tabarrino*, cit.: 68).

[11] La descrizione di M. Verdone, elaborata a seguito di una intervista ad A. Valente, è stata pubblicata per la prima volta in *Teatro del tempo futurista*, Roma, Lerici, 1969: 167.

[12] Ancora ne «L'Impero» del 15 marzo in un articolo dal titolo *Due nuovi balletti agli Indipendenti* viene sottolineato un particolare che dà il segno della precarietà e dell'improvvisazione al teatro dei Bragaglia: «[...] l'amante esce ed anche qui deve esservi un morto, non so se l'amante o l'ombra, la pistola iersera ha fatto cilecca e due provvidi colpi di scopa sul pavimento non sono bastati a dare la sensazione tragica che certo l'autore voleva».

[13] Lo ritroviamo ancora e per l'ultima volta nelle vesti di scenografo al Teatro degli Indipendenti per la messinscena di *Pamela divorziata* (15 novembre 1927)

[14] Da *Scene, figurini e giuoco di luci nella scenografia moderna*, in «Il Piccolo», dicembre 1925.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*

[17] G. Moynet, *Trucs et décors*, Parigi, Librairie illustrée, 1893, cap. VI. Per un riscontro più immediato rimando al mio *Fortuny e il teatro*, cit.: 24.

[18] *Scene, figurini*, art. cit., *ibidem*.

[19] 'C.E. Oppo, *Scenografia da Bragaglia*, in «Il Tevere», 18 novembre 1925.

[20] M. Colonna, *Storie di un teatro senza quattrini e di un uomo senza definizione*, in «L'Impero», 27 luglio 1925.

[21] Foligno, Campitelli, 1926.

[22] A. G. Bragaglia, *Mutar dieci scene in ogni atto*, in «Comoedia», 20 luglio 1926.

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

Si avvicendano suoli calcarei, nella parte alta, a quelli sabbioso-calcarenitici e marnoso argillosi nella fascia meridionale. I terreni, pur nella prevalenza del seminerio, sono diffusamente ricoperti dai vigneti e dagli oliveti, che dall'età moderna ai nostri giorni rappresentano elementi caratterizzanti del paesaggio agrario. Il terremoto del 1968 con il suo carico di morti e di devastazioni, oltre a sconvolgere la vita degli abitanti, ha avuto l'effetto di portare all'attenzione della comunità nazionale principalmente i sei comuni più colpiti (Gibellina, Montevago, Poggioreale, Salaparuta, Santa Margherita di Belice, Santa Ninfa), fin quasi a ridefinire la delimitazione e l'identità della Valle medesima, inclusa l'accentazione del nome: da Belice (piana) a Bèlice (sdrucchiola), per opera e influenza dei media che hanno adottato, diffuso e notificato questo uso.

Le variazioni intervenute negli ultimi cinquant'anni – dei dati demografici e degli assetti economico-produttivi – e le principali questioni sociali irrisolte sono state oggetto di numerosi studi, non ultimo per importanza il rapporto REVES pubblicato nel 2016 nel quale è stata proposta una rappresentazione «a geometria variabile» del territorio in questione:

«In riferimento al Belice, ciò significa che il suo territorio è qui considerato non come quell'area nella quale i due bracci del fiume Belice si riuniscono [...] quanto piuttosto come un'area aggregata (o aggregabile) intorno a diversi specifici fattori socio-economici e culturali (come ad es. l'economia agricola, fortemente improntata alla viticoltura e olivicoltura; l'esperienza del terremoto del 1968; l'elevata presenza di beni confiscati alla mafia), che delineano una identità territoriale comune» [6].

Non deve sorprendere, quindi, se negli ultimi venti anni, una serie di strumenti e politiche di programmazione (piano strategico, patto territoriale, patto agricoltura, piani di indirizzo territoriale, gruppi di azione locale, itinerari e strade del vino) riguardanti la Valle (da Salemi e Vita nella parte centro-occidentale a Camporeale e Sambuca di Sicilia sul versante opposto), hanno incluso anche alcuni comuni geograficamente esterni alla stessa (Buseto Palizzolo, Custonaci, Erice, Valderice).

Sul piano della ricostruzione della sua storia antica, nel Belice si concentrano evidenze di insediamenti umani che rimandano a tempi remoti, risultato della convergenza di popoli diversi. Tra il II e il I millennio a.C. l'area occidentale della Sicilia era già abitata dai Sicani, poi dagli Elimi (fondatori di Segesta, Erice, Entella) ai quali si sarebbero aggiunti i Fenici, interessati, questi ultimi, soprattutto agli scali marittimi commerciali (primo fra tutti Mozia, VIII sec. a.C.). Dopo la fondazione di Selinunte (650 a.C.) – la più importante e ricca colonia greca della Sicilia occidentale – il preesistente equilibrio si infranse, ma sarebbero stati i Cartaginesi a prevalere e a distruggere l'insediamento, una prima volta nel 409 a.C. e una seconda volta nel 250 a.C.

Fino a quel momento, la cerealicoltura non aveva ancora assunto quella centralità che avrebbe guadagnato durante la dominazione romana e poi bizantina e ancora nei secoli XVI-XVII allorché l'aristocrazia intravide nuove occasioni di arricchimento e di consolidamento del proprio potere, ottenendo dai re di Spagna – principalmente Filippo II (dal 1556 al 1598) e Filippo IV (dal 1621 al 1665) – il diritto a popolare feudi abbandonati e terre incolte. Nacquero così le «città nuove» di Campobello di Mazara (nel *Campus belli* del combattimento tra Segestani e Selinuntini), Camporeale, Menfi, Montevago, Poggioreale, Santa Margherita e Santa Ninfa (su un ex feudo del barone Graffeo di Partanna).

A seguito dell'avvio del relativo processo di antropizzazione, la viticoltura segnò una decisa crescita, soprattutto a Campobello di Mazara, Castelvetro e Menfi. In questi due ultimi centri agricoli, rientranti nel dominio della prestigiosa e altolocata dinastia dei principi Pignatelli Aragona, la viticoltura – come ha evidenziato Rossella Cancila, analizzando i manoscritti di inizio Settecento, redatti per descrivere le condizioni dei feudi da loro posseduti – rappresentava il punto di forza dell'economia della zona: «[...] era soprattutto la coltivazione della vite e la produzione del vino a condizionare fortemente l'economia dello stato nel suo insieme. A tal punto che la crisi del settore vinicolo rischiava di comprometterla fortemente» [7]. Grandi quantitativi di vino venivano imbarcati per il porto di Civitavecchia destinati al mercato di Roma, almeno fino agli anni Venti del Settecento, quando la forte concorrenza dei vini leggeri provenienti dalla Francia, dalla Toscana e dalla

Lombardia provocò una brusca caduta delle esportazioni vinicole, i cui effetti si scaricarono soprattutto sugli enfiteuti vassalli, obbligati per contratto a impiantare vigneti. Come acutamente notava il Di Marzo nel 1858, i vini di Castelvetro erano «da gran tempo passati in proverbio» [8]. Ciascuno dei paesi del Belice meriterebbe un approfondimento specifico, ma in questo contesto va fatto almeno cenno ai tratti essenziali delle vicende socio-economiche di alcuni di essi. I tre paesi della provincia agrigentina ricadenti nella Valle – Santa Margherita, Menfi e Montevago – hanno avuto percorsi comuni e spesso intrecciati. Il primo, sorto nel sito del preesistente casale arabo *Manzil-Sindi*, trae la sua origine nell'atto di fondazione del 1572, ma soltanto dal 1610 la licenza regia venne utilizzata inizialmente dai Corbera per dar vita al borgo rurale e, dal 1636, – a seguito di frazionamento – anche dai Filangeri. Come rilevato da Pomara Saverino, fin dai primi decenni, non si era in presenza di un paesaggio agrario a monocultura cerealicola: «[...] si afferma senz'altro un altro paesaggio, che anzi diventa predominante: quello dei vigneti. [...] Nel 1651 la ricchezza proveniente dal settore vitivinicolo è stimabile al 54%, il doppio rispetto a quella derivata dal cerealicolo (27%). [...] Questa constatazione per Santa Margherita aiuta a rimettere in discussione il caposaldo storiografico secentesco della Sicilia occidentale come terra quasi esclusivamente riservata al cereale» [9].

Risale quasi certamente al periodo svevo, invece, la costruzione della torre di Menfi e del castello di Burgimilluso (*Burgimillus*), nel luogo dove Federico II ordinò la costruzione di un abitato e dove si presume esistesse, nel IX secolo, un casale musulmano. Sarà tuttavia solo con la *licentia populandi* del 1637 che si svilupperanno in misura preponderante sia la cerealicoltura che il pascolo, mentre bisognerà attendere l'Ottocento per osservare la diffusione del vigneto.

Diverso ancora, l'andamento della viticoltura a Montevago; verso la fine del Cinquecento la vasta baronia di Miserendino, che fin dal 1392 era stata concessa da re Martino al conte di Adernò, includeva tre feudi, in uno dei quali (Gipponeri) si sarebbe costruito l'abitato, autorizzato nel 1636 a beneficio di Girolama Xirota e su di esso, cinque anni dopo, il figlio avrebbe ottenuto il titolo di principe di Montevago. Alla formazione del primo nucleo contribuirono soprattutto gli abitanti dei paesi vicini (Santa Margherita, Sambuca, Poggioreale e Partanna), «certamente invogliati dalle vantaggiose condizioni dei patti agrari» [10]. Come nel caso di Santa Margherita, anche qui, la documentazione fiscale segnala la forte prevalenza del vigneto rispetto alla cerealicoltura. A fine Seicento, agli Xirota subentrarono i Gravina, il cui casato avrebbe favorito la crescita demografica e lo sviluppo delle attività agro-pastorali. A metà Ottocento, purtroppo, sarebbe iniziata una lunga fase di declino, accompagnato dal fenomeno dell'emigrazione e dalla perdita di parte del suo potenziale produttivo agricolo, specialmente dopo il terremoto del 1968.

Nella parte centro-orientale, Contessa Entellina, è stata la prima colonia albanese a costituirsi in Sicilia, risalente al 1448, il cui abitato sorge sotto l'antica rocca di Calatamauro. Nei capitoli istitutivi della comunità si precisava espressamente che «[...] detti habitatori possano e digiano haveri terri in li detti feghi [*feudi*] per fare vigne» [11] e questo indirizzo colturale venne perseguito per più di un secolo. Successivamente sarebbero prevalse nuove esigenze e bisogni determinati dalle difficili condizioni di vita dei contadini, in una realtà lontana dagli snodi commerciali della Valle che avrebbero favorito, da metà del Settecento in poi, il prevalere dei cereali fino ad emarginare ogni altra coltura. Dalla metà del secolo successivo, quando il paese contava circa 3.500 abitanti, iniziava il progressivo calo demografico che oggi si attesta su 1.500 unità.

Sempre al periodo arabo (sec. X) risale il toponimo Partanna, riferito ad un casale dove sarebbe sorto il paese di cui divennero e rimasero signori feudali, dal 1190 fino a inizio Ottocento, i baroni (poi principi) Graffeo, mentre il poderoso castello risale alla metà del XIV secolo. Nella prima metà del Seicento lo storiografo Rocco Pirri segnalava come il territorio di Partanna fosse ricoperto in maggior parte da vigneti la cui coltivazione «non lieve guadagno rende agli abitatori» [12].

Una lettura di sintesi del paesaggio agrario della Valle, per lo meno dal Settecento a tutto l'Ottocento, porta a individuare nella fascia costiera e nel relativo hinterland trapanese-agrigentino uno dei caratteri identitari rappresentato dal predominio della vite, senza soluzione di continuità, nelle campagne di Marsala, Mazara del Vallo, Campobello di Mazara, Castelvetro fino a Menfi. E

un'analisi più approfondita, a partire dai dati del Catasto borbonico raccolti ed elaborati dalla fine degli anni Trenta dell'800, mostra come la superficie destinata alle viti nella provincia di Trapani – in rapporto all'estensione totale del suo territorio – fosse pari all'8,3% corrispondente cioè a 20.742 ettari e sarebbero più che raddoppiati un secolo dopo: 17%, pari a 42.503 ettari nel 1948[13]. Nella tabella sottostante si può osservare anche l'andamento della coltivazione in alcuni comuni della Valle, in tempi diversi:

| SELEZIONE DI COMUNI DELL'ALTO, MEDIO E BASSO BELICE | Province | CATASTO BORBONICO 1837-53 Superficie vigneti (Ettari) | CATASTO AGRARIO 1929 Numero delle viti | % | CATASTO 1985 Superficie vigneti (Ettari) | ISTAT 2010 Superficie vigneti (Ettari) |
|---|----------|--|---|--------------|---|---|
| MENFI | AG | 1.086 | 6.894.000 | 25,6 | 3.150 | |
| MONTEVAGO | AG | 194 | 682.000 | 2,5 | 650 | |
| SANTA MARGHERITA | AG | 467 | 714.000 | 2,7 | 1.700 | |
| Totali provincia AG | | | | | 40.800 | 24.170 |
| CAMPOREALE | PA | 650 | 2.362.000 | 8,8 | 1.255 | |
| CONTESSA ENTELLINA | PA | 129 | 288.000 | 1,1 | 828 | |
| PIANA DEGLI ALBANESEI | PA | 191 | 1.178.000 | 4,4 | 600 | |
| Totali provincia PA | | | | | 24.200 | 11.724 |
| CAMPOBELLO DI MAZARA | TP | 436 | 6.626.000 | 24,6 | 3.030 | |
| CASTELVETRANO | TP | 1.620 | 2.201.000 | 8,2 | 5.400 | |
| GIBELLINA | TP | 397 | 840.000 | 3,1 | 500 | |
| PARTANNA | TP | 505 | 1.603.000 | 6,0 | 4.100 | |
| POGGIOREALE | TP | 81 | 515.000 | 1,9 | 800 | |
| SALAPARUTA | TP | 163 | 901.000 | 3,3 | 700 | |
| SANTA NINFA | TP | 227 | 851.000 | 3,2 | 2.000 | |
| Totali provincia TP | | | | | 83.750 | 54.600 |
| Numero delle viti nei 14 comuni | | | 26.921.000 | 100,0 | | |
| TOTALI SICILIA | | 134.345 | | | 202.000 | 107.191 |

Risulta molto evidente la brusca regressione dei vigneti, più che dimezzati dopo il 1985 (98.000 ettari nel 2021), fino a un livello inferiore a quello dei primi decenni dell'Ottocento, fermo restando, ciò nonostante, il primato nazionale della Sicilia e in particolare della provincia di Trapani, per superficie vitata. Interessante notare, al contempo, la crescita significativa registrata nei territori di Santa Margherita, Camporeale, Partanna e Santa Ninfa, nel corso di 150 anni.

Lungo tutto l'Ottocento e buona parte del secolo successivo, la notevole frammentazione degli appezzamenti viticoli, sia di proprietà che in affitto – soddisfatte le esigenze dell'autoconsumo – induceva i coltivatori a rimanere nel solco della "tradizione" commerciale e cioè, scegliere se trasportare uve, mosti o vini prodotti nei mercati locali vicini; vendere ai mediatori e sensali;

conferire agli stabilimenti enologici – e nel Novecento, anche alle cantine sociali – che andavano sorgendo, dislocati nei centri maggiori delle province di riferimento, salvo qualche eccezione.

L'autorevole Giuseppe Antonio Ottavi, invitato per ragioni di studio, nel 1865, a valutare le condizioni dell'agricoltura nella provincia di Agrigento, osservava come vi dominassero le uve bianche: «vi ho però bevuto eccellenti vini rossi» e nel corso dei sopralluoghi incontrava a Menfi «un valentissimo viticoltore il signor Blandina Giovanni, il quale mi disse di preferire, per le viti, le sole spalle alle barbolotte» [14] (Ottavi italianizza “barbolotta” dal dialettale siciliano *varvotta* cioè *barbatella*).

A Partanna, nel 1879, il principale imprenditore agricolo, Girolamo Patera Polizzi, con uve *Catarratto* e *Inzolia*, produceva un vino da pasto di prima qualità: «Raccolta l'uva a maturità, si pigia coi piedi e si versa il mosto nelle botti che nel periodo della fermentazione si lasciano colle bocche scoperte. Quindi si turano ermeticamente. In gennaio si travasa la prima volta, indi di 3 mesi in 3 mesi» [15].

I fratelli Saporito Ricca di Castelvetro erano proprietari di un importante stabilimento enologico, fondato nel 1874 in contrada San Nicola di Mazara, nel quale erano impiegati circa 30 operai, per la produzione di vino tipo *marsala* [16]. Un ottimo vermouth, premiato con diploma di medaglia d'oro fu presentato nella sezione enologica di Marsala all'Esposizione del 1903: «Questo campione fu esposto dai fratelli Giarratani di Menfi assieme ad una specialità chiamata Amaro Menfi» [17], liquore «antimalarico, tonico, ricostituente» [18].

Si trattava – almeno fino alla seconda metà del Novecento – di poche eccezioni e di un esiguo numero di imprenditori vinicoli operanti nei paesi dell'area centrale del Belice, rispetto a quelli della fascia litoranea, nonostante l'esistenza di una vasta platea di viticoltori. D'altronde, è comprensibile quanto sia stata condizionante e sovrastante l'attività dell'industria enologica del *marsala*, in grado di assorbire ingenti quantitativi di mosto e di vini dalle campagne della Sicilia occidentale.

Un'indagine accurata e preziosa per la conoscenza delle condizioni della viticoltura siciliana, all'interno della generale inchiesta parlamentare sullo stato di salute dell'agricoltura nazionale, venne pubblicata nel 1885 e a questo studio si deve fare riferimento per rilevare informazioni che non risentono ancora delle conseguenze nefaste della diffusione della fillossera, già individuata in alcune contrade siciliane a partire dal 1879.

Va osservato, innanzi tutto, che l'estensione della superficie vitata nell'Isola, accertata dall'indagine parlamentare, risultava pari a 321.718 ettari (seconda solo al seminerio), la punta più alta mai registrata in passato, che avrebbe segnato anche il tornante della discesa progressiva, come mostrato in tabella. Per la più puntuale descrizione del patrimonio varietale viticolo, il deputato commissario relatore dell'inchiesta Abele Damiani si avvale della competenza del barone Antonio Mendola (nato a Favara, nell'Agrigentino), ampelografo rinomato e apprezzato non solo in Italia, il quale diede un contributo fondamentale alla conoscenza dello stato di fatto, per le province di Agrigento e di Trapani. L'elenco relativo ai «Nomi dei vitigni generalmente coltivati nella provincia di Girgenti» comprendeva ben 95 uve, tra le quali, per esempio, la *Damaschina bianca*, da vino e da tavola, molto coltivata a Menfi; la *Guarnaccia bianca* a Campobello di Licata; il *Domiano nero* a Castrolibero e a Naro [19]; «Per l'impianto dei maglioli e dei cordazzi [*tralci di due anni*] si praticano scassi alla profondità di circa un metro. I tralci si sotterrano a circa 80 centimetri; le barbatelle invece vengono poste alla profondità di solo 30 centimetri» [20].

L'elenco approntato sempre dal Mendola per la provincia di Trapani comprendeva, invece, 41 varietà tra le quali il “neonato” *Grillo bianco* che prima di allora era stato citato una sola volta da altra autorevole fonte, nel 1873 [21] e che nei decenni successivi si sarebbe imposto all'attenzione degli enologi e non soltanto tra quelli del mondo del vino *marsala*.

Nella parte meridionale e litoranea della Valle, i vini risultavano più alcoolici rispetto a quelli prodotti nei paesi collinari (Alcamo, Calatafimi, Salemi, Partanna e Gibellina), nei quali «in causa del frazionamento quasi eccessivo della proprietà, i vitigni sono svariati, con produzione di vini di qualità inferiore e poco alcoolici» [22]. Riguardo alle rese vinicole per ettaro, nella relazione Damiani si riportano differenze talvolta notevoli, segno evidente di criteri e parametri colturali disomogenei:

21 ettoltri mediamente nell' Agrigentino; 10 a Gibellina; 19,8 a Contessa Entellina; 25 a Poggioreale; 30 a Salaparuta; 36 a Camporeale, dove ogni ettaro comprendeva quattro mila viti; 71 ettoltri a Piana degli Albanesi.

A fine Ottocento, in provincia di Agrigento, la viticoltura aveva perduto molto della sua capacità attrattiva rispetto ad altre colture e ciò già prima dell'arrivo della fillossera, come si rileva dalle considerazioni di una successiva indagine ministeriale:

«Questa provincia, la quale in antico produsse molto vino assai pregiato, che mandava in tutti i mercati del vecchio mondo, oggi ha poca importanza nella produzione vinaria. [...] A Sciacca e a Menfi, centri vitiferi più importanti, si producono buoni vini bianchi, molto simili a quelli della provincia di Trapani. Essi, infatti, derivano dalle medesime qualità di uve *Catarratto* e *Inzolia*» [23].

Con riferimento alla provincia di Palermo, invece, si segnalavano come principali centri viticoli Partinico, San Giuseppe Jato, Bagheria, Casteldaccia, Misilmeri e Terrasini, ma non Camporeale, Contessa Entellina e Piana degli Albanesi, segno evidente anche degli effetti dell'emigrazione. Riguardo alla provincia di Trapani, infine, si sottolineava la vastità dei vigneti che ricoprivano la fascia costiera e la pianura da Marsala a Castelvetro: «I vigneti maggiormente coltivati sono: il *Catarratto*, l'*Inzolia*, la *Damaschina*, la *Guarnaccia*, la *Greca*, il *Moscatello* e la *Malvasia* per le uve bianche» con i quali si producevano circa due terzi dei vini della provincia; il *Pignatello*, il *Nerello*, il *Calabrese*, il *Mantonico*, il *Catanese*, il *Grecanico* e l'*Inzolia nera*, invece, per le uve nere» [24].

Come noto, il quadro generale dei fattori (di produzione e di mercato), che fino a tutto il XIX secolo avevano consentito alla viticoltura siciliana di crescere a dismisura, si frantumò non appena le conseguenze della diffusione del parassita fillosserico si fecero più evidenti, trascinando nel fallimento e nella miseria migliaia di braccianti, di enfiteuti e di piccoli proprietari. Se nel 1893 i comuni dichiarati fillosserati nelle province di Agrigento e di Trapani erano, rispettivamente, 16 e 3, nel 1908 divennero 40 e 19 [25].

A Santa Ninfa, per esempio, solo nei primi del nuovo secolo cominciò a ricostituirsi il vigneto, individuando, dopo non pochi insuccessi, due porta innesti compatibili: il *Rupestris du Lot* e l'*Aramon Rupestris Ganzin n. 1*: «Il sistema di educazione della vite è quello basso con sostegni morti (canne). Dalle varietà di uva più comuni *Catarratto*, *Grillo*, *Fumuso*, *Inzolia*, ecc.) che si innestano sul selvatico con buona affinità, si ricava un liquore discretamente aromatico ricco in alcool, che basta appena per il consumo interno» [26].

Bisognerà attendere l'ultimo quarto del Novecento per cominciare ad assistere ad una rigenerazione della viticoltura e dell'enologia belicina. Prospettive incoraggianti di sviluppo su diversi piani si sono concretizzate con la partecipazione dei comuni di Contessa Entellina, Menfi, Montevago, Sambuca di Sicilia, Santa Margherita di Belice e Sciacca – all'itinerario-sistema “Strade del vino di Terre Sicane”, creato nel 2001, che ha contribuito a far crescere l'attenzione sulla qualità della produzione vinicola, con la riscoperta dei vitigni autoctoni (*Catarratto*, *Inzolia*, *Grecanico* e *Nero d'Avola*) e l'impianto di alcune varietà alloctone (*Chardonnay*, *Syrah*, *Cabernet Sauvignon*, *Merlot*), e sulla valorizzazione degli aspetti paesaggistici, archeologici e storici.

Come evidenziato in uno studio del Cerisdi: «Al vino di S. Margherita, è stato riconosciuto il marchio D.O.C. e IGT, che evidenzia la qualità espressa dal settore vitivinicolo in quest'area geografica tipica» [27], frutto anche di una più efficace riorganizzazione della base associativa dei viticoltori la cui produzione fornisce eccellente materia prima ad un gruppo di rinomate aziende e cantine sociali operanti nel territorio. Le principali cultivar impiantate tra Santa Margherita e Montevago sono *Ansonica* (*Inzolia*), *Catarratto*, *Grecanico*, *Nero d'Avola* e *Sangiovese*.

A Santa Margherita, nel palazzo Filangeri di Cutò ha sede ufficiale il “Parco letterario Giuseppe Tomasi di Lampedusa”, in omaggio all'autore del *Gattopardo* che qui trascorse diversi periodi in età giovanile; al castello Grifeo di Partanna è stato recentemente inaugurato un moderno allestimento del Museo Regionale di Preistoria del Belice e a Salemi, nel 2019, è stato realizzato l'Ecomuseo del

Grano e del Pane. La nuova Gibellina, risorta grazie all'impegno, alla tenacia e alla visionarietà dell'avvocato Ludovico Corrao, intellettuale e politico locale (più volte sindaco, deputato e senatore) è ormai entrata a pieno titolo nei circuiti internazionali, grazie alla creazione di due istituzioni culturali rilevanti: il Museo delle Trame Mediterranee e la Fondazione Orestidi, attraverso le quali sono stati coinvolti artisti e protagonisti del mondo letterario e teatrale, italiani e stranieri, di grande prestigio. La Fondazione, dal 2008, in collaborazione con una cantina locale, ha avviato anche la produzione di un rosso DOC Sicilia (90% *Nero d'Avola* e 10% *Cabernet Sauvignon*) molto apprezzato e premiato. «Dalla fine degli anni '80, vanno così delineandosi processi di riconversione e di ristrutturazione dei vigneti a favore di una produzione orientata al mercato del vino confezionato e di qualità» [28], merito non soltanto dell'innovazione sul piano tecnologico e gestionale, ma soprattutto di nuove competenze e di un vitale ricambio generazionale. Diverse tipologie di vini dei territori di Contessa Entellina (dal 1993), Menfi e Sambuca (dal 1995), Santa Margherita di Belice (dal 1996) e Salaparuta (dal 2006) hanno ottenuto il riconoscimento della DOC; così come dal 1995 è stata attribuita la IGT ad alcuni vini nei territori di Salemi, Partanna (Camarro IGT) e, sotto la denominazione di Valle Belice IGT, a quelli di Menfi, Montevago, Santa Margherita per la provincia di Agrigento e di Contessa Entellina per la provincia di Palermo [29].

È l'ennesima conferma della validità e potenza rigeneratrice del binomio agroindustria-patrimonio culturale [30] in un territorio piegato dalla stagnazione di un "dopo terremoto" durato troppo a lungo; binomio in grado, finalmente, di creare sviluppo sostenibile e occupazione qualificata.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

- [1] Caii Plinii Secundi (Plinio il Vecchio), *Historia Naturalis ex recensione I. Harduini et recentiorum adnotationibus*, J. Pomba, Torino 1831: 131.
- [2] *Contributo allo studio della diplomazia siciliana dei tempi normanni. Diplomi di fondazione delle Chiese episcopali di Sicilia (1082-1093)*, «Archivio storico siciliano», n.s., anno XVIII, 1893: 51.
- [3] Fazello T., *De rebus siculis decades duae*, Palermo 1568, libro VI: 146.
- [4] *Piano di Gestione del Distretto Idrografico della Sicilia*, relativo al 2° Ciclo di pianificazione (2015-2021), approvato con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri del 27/10/2016.
- [5] Regione Sicilia, Assessorato del Territorio e dell'Ambiente, decreto 4 luglio 2000, *Piano straordinario per l'assetto idrogeologico. Relazione generale*, cap. 2° – "I bacini idrografici".
- [6] *Studio di Caso Valle del Belice. Inquadramento del contesto, analisi, valutazione*, Progetto pilota di valutazione locale REVES, coordinatore del progetto Serafino Celano, supervisione scientifica di Laura Tagle, 2016: 11.
- [7] R. Cancila, *Gli occhi del principe. Castelvetro: uno stato feudale nella Sicilia moderna*, Viella, Roma 2007: 42.
- [8] V. Amico, *Dizionario topografico della Sicilia*, a cura di Gioacchino Di Marzo, Palermo 1858, tomo I: 169.
- [9] B. Pomara Saverino, *Facendi vitam novam, populationem et habitationem. Economia e società nel Seicento a Santa Margherita*, in *Santa Margherita di Belice. Dall'origine dell'agro-town alla città nuova (1610-2010)*, a cura di Giovanna Fiume, Palermo 2012: 120-121.
- [10] R. La Duca, *Montevago*, Palermo 1982: 6-7.
- [11] F. Di Miceli, *I riveli di Contessa Entellina del 1623*, Palermo 1987: XVIII.
- [12] V. Amico, *Dizionario topografico della Sicilia cit.*, tomo II: 323.
- [13] F. Pollastri, *Sicilia*, I.R.E.S., Palermo 1948, vol. III: XXXVII.
- [14] G.A. Ottavi, *Principii generali di agricoltura per le regioni calde*, Casale 1866: 228 e 238.
- [15] *Consorzio interprovinciale di Sicilia nei concorsi e congressi agrari*, Palermo 1879: 75.
- [16] *Annali di statistica. Condizioni economiche della provincia di Trapani*, Roma 1896: 49.
- [17] *I^a Esposizione Agricola Siciliana*, Marsala 1903: 130.
- [18] *Guida commerciale d'Italia e delle colonie italiane all'estero*, Roma 1908: III.
- [19] *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, Roma 1885, vol. XIII, tomo II, fasc. IV, commissario relatore Abele Damiani: 101.
- [20] *Ivi*: 100.

- [21] A. Alagna Spanò, *La vite ed il vino in Marsala*, «Giornale di Agricoltura, Industria e Commercio del Regno d'Italia», anno X-1873, vol. XX (luglio-dicembre): 232-233; anno XI-1874, vol. XXI (gennaio-giugno), in particolare: 6-8.
- [22] *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria* cit.: 315.
- [23] *Notizie e studi intorno ai vini ed alle uve d'Italia*, Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, Roma 1896: CXCII-CXCIII.
- [24] *Ivi*: CXCIV.
- [25] R. Lentini, *L'invasione silenziosa. Storia della Fillossera nella Sicilia dell'800*, Torri del Vento, Palermo 2015: 100.
- [26] G. Granozzi, *L'agricoltura. La proprietà fondiaria e gli agricoltori nel comune di S. Ninfa*, 1911, riedizione Ila Palma, pref. Rosario Lentini, Palermo 1981: 86-87.
- [27] *Santa Margherita di Belice*, Centro Ricerche e Studi Direzionali, Palermo 2004: 71.
- [28] *Studio di Caso Valle del Belice* cit.: 28.
- [29] *Disciplinare di produzione dei vini a Indicazione Geografica Tipica "Valle Belice"*, approvato con DM del 10.10.1995 e successive modifiche.
- [30] A. Cusumano, *Il Museo etnoantropologico della Valle del Belice*, Università di Palermo, Palermo 1986.
-

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)

Dal carcere al teatro. Dialogo con la regista Elisa Taddei



di *Sabina Leoncini*

Introduzione

R. T., detenuto di 47 anni, si è ucciso nella sua cella a Sollicciano lo scorso 13 luglio. Il sesto suicidio in questa struttura in neanche un anno [1]. Diverse testate giornalistiche locali hanno commentato questi fatti di cronaca come conseguenza delle pessime condizioni in cui si trova la Casa circondariale di Sollicciano ormai da tempo. Nei prossimi anni è stata progettata una grande opera di ristrutturazione, ma al momento molti sono i detenuti che vivono in una condizione di forte disagio psicologico. R. T. aveva più volte minacciato il suicidio, spesso veniva visto con qualche filo o qualche piccola cordicella attorno alla gola, si era procurato vari tagli nel corpo per autolesionismo, a volte ingeriva pile stilo. Al figlio aveva raccontato di aver visto topi in cella, e della sporcizia, che si sentiva solo, inascoltato, senza rispetto. Racconta il figlio:

«Lo Stato non garantisce la tutela del detenuto e non ha garantito quella di mio babbo. [...] Era il mio compleanno e ci tenevo tantissimo a festeggiarlo insieme a lui, così andai a trovarlo in carcere. Stava già crollando, giorno dopo giorno. Aveva i capelli lunghi, la barba lunga, abbassava gli occhi perché si vergognava di fronte a me di farsi vedere in quelle condizioni» [2].

Richiamata più volte dalla Corte Europea dei diritti dell'uomo per la grave situazione di sovraffollamento che esiste nelle carceri presenti sul nostro territorio, l'Italia ha ancora oggi strutture da riqualificare, talvolta fatiscenti, che hanno vissuto il susseguirsi di governi che mai sono riusciti a risolvere questo problema (Saudino, 2023). Nella mente di chi progetta un carcere c'è l'idea di un posto di interscambio, basato sul principio per cui la socializzazione sia fondamentale. (Michelucci, 1993: 39) Nella realtà, però, molte carceri, proprio come Sollicciano, sono situate in zone periferiche rispetto alla città e questo scambio non esiste. Dunque, perché un carcere che si sposta dal centro alla

periferia della città, isolandosi da tutto il resto? Purtroppo mancano ancora oggi i presupposti fondamentali per questo rapporto: un'apertura da parte della società nei confronti del concetto di devianza e un'idea di sicurezza interpretata più correttamente.

Da questo punto di vista le scienze umane, sono le discipline di riferimento per lo studio della realtà carceraria. Il legame con il territorio, quindi con gli istituti scolastici superiori, le associazioni e gli enti locali sono fondamentali proprio per la rieducazione. Come racconta Valentina Guerrini, dell'Università di Sassari, l'Università ha un ruolo fondamentale nella promozione dei processi educativi nel contesto penitenziario. L'Università di Sassari ha infatti istituito, ormai da anni, una collaborazione con il carcere di massima sicurezza di Nuchis (Tempio Pausania) e di Alghero.

«L'Università, in questo senso, ha un ruolo rieducativo, nel dare un'altra possibilità a chi in qualche modo ha sbagliato e si trova in un contesto di detenzione. L'Università rappresenta un'apertura verso l'esterno, una porta che permette di mettere in comunicazione chi sta dentro con chi sta fuori attraverso lezioni, dialoghi, esami, ma anche attraverso i libri e il materiale di studio che apre spazi di riflessione, di consapevolezza e di crescita» (Intervista alla Prof.ssa Guerrini, 15/06/23).

Teatro, cinema e carcere

«Antonio dopo anni di gemiti e di orgasmi tu mi ringrazierai, questa è una delle esperienze che ti riportano alle radici profonde del nostro mestiere. Monta su quel palco e dimostra che sei ancora vivo!» Così l'amico storico di Antonio, doppiatore di film porno con un passato da attore teatrale di fama locale, gli propone di avviare un corso di teatro in un carcere romano. Il film di Riccardo Milani *Bravi ragazzi* (2022) vede protagonista il grande Antonio Albanese che ancora una volta con la sua comicità e la sua delicatezza nell'affrontare temi sociali urgenti, tra i tanti l'immigrazione, (*Contromano* 2018) parla di teatro e di carcere. L'opera da mettere in scena è il magnifico *Aspettando Godot* di Samuel Becket. Così cinque detenuti, interpretati da Vinicio Marchioni, Giacomo Ferrara, Giorgio Montanini, Andrea Lattanzi e Bogdan Iordachioiu sotto la guida di Albanese che si scontra con gli innumerevoli ostacoli burocratici e l'iniziale diffidenza della direttrice Sonia Bergamasco, iniziano il loro viaggio attraverso prove, spettacoli e tournée in tutta Italia, fino all'epilogo finale.

Il tema dell'attesa, del trascorrere del tempo, della soggettività con cui l'animo umano lo percepisce, diventa sempre più protagonista di questa storia, che è la storia di tante persone che hanno commesso (presumibilmente) un reato e si trovano ad attendere. «Loro sanno cosa vuol dire aspettare, aspettano i colloqui, aspettano il giorno dopo...» [3] dice proprio Albanese riferendosi ai suoi allievi. Questo film permette di portare sul grande schermo una realtà di cui poco si parla e si scrive ma che ci riguarda da vicino.

In Italia sono numerosi i penitenziari che vantano tra le varie attività rieducative quella teatrale, a partire dalla pluriennale esperienza della Compagnia di Armando Punzo del Carcere di Volterra. Purtroppo però durante il periodo Covid tutte queste attività sono state completamente sospese e l'attesa è diventata infinita. Per fortuna alcune piccole realtà come quella della compagnia di Sollicciano (Firenze) diretta da Elisa Taddei sono riuscite a "mantenersi a galla" grazie all'incessante opera della stessa Elisa che è stata dentro e fuori dal carcere proprio per riuscire a mantenere un contatto diretto con i detenuti della compagnia e con le altre compagnie con cui collaborano. Quella che segue è l'intervista integrale a Elisa che si è svolta a Sollicciano a settembre 2022 dopo la rappresentazione dell'opera *Don Chisciotte*, con l'apertura al pubblico, e una serie di incontri con le scuole durante i quali gli studenti hanno potuto rivolgere domande direttamente agli attori.

Qual è la tua storia?

«Sono giunta a Sollicciano per caso poiché cercavano qualcuno che avesse già fatto teatro in carcere. Sono stata assegnata alla sezione maschile, c'è una sezione femminile a Sollicciano ma non fanno teatro. Per quanto riguarda la mia passione per il teatro, sicuramente mi ha segnato l'aver assistito a uno spettacolo a Volterra della Compagnia della Fortezza di Armando Punzo. Quest'ultimo utilizza

un linguaggio poetico, stile completamente diverso da quello delle mie opere ma che mi piace molto e mi ha incoraggiata ad avvicinarmi a questo mondo. Mi sono laureata al DAMS di Bologna, e sono stata coinvolta dal regista Gianfranco Rimondi nel laboratorio teatrale del carcere della Dozza. Ho iniziato a lavorare nel mondo del teatro da giovane e dal 2004 collaboro con il carcere di Sollicciano. Il mestiere del regista credo che si impari soprattutto attraverso la formazione sul campo, la frequenza ai laboratori e soprattutto guardando tanti, tantissimi spettacoli. Oggi ho una mia associazione: Krill Teatro, nata nel 2008 con la finalità di fare e promuovere il teatro all'interno della casa Circondariale di Sollicciano. Il mio progetto è stato approvato dal Coordinamento Regionale Teatro e Carcere, promosso dalla Regione Toscana, a cui aderiscono le principali realtà artistiche che operano nel settore teatro e carcere, presenti sul territorio regionale e sostenuto economicamente dalla Fondazione Carlo Marchi. Partecipano circa 30 detenuti tra attori, scenografi, assistenti. Essendo una casa circondariale molti attori non arrivano alla realizzazione dello spettacolo, perciò abbiamo previsto che si possano inserire nuovi partecipanti. Ad oggi la compagnia ha realizzato tredici spettacoli, che sono stati replicati varie volte».

Tra i vostri spettacoli c'è stata anche una rivisitazione dell'Odissea, perché questa scelta?

«La popolazione carceraria di Sollicciano è costituita per il 70/100 da stranieri, molti dei quali provengono dal Nord Africa; i carcerati italiani sono una minoranza. Ho pensato che il tema dell'Odissea potesse lasciare un margine di discussione e di apertura ad uno spunto di riflessione tra gli spettatori essendo un tema attuale quello del viaggio legato alla migrazione oggi».

In questo contesto come donna come ti senti e perché non ci sono donne se non professioniste tra le attrici?

«Ho provato in passato ad includere il reparto donne nella realizzazione degli spettacoli ma, sebbene ciò arricchisse il gruppo, si creava una situazione di difficile, stressante e faticosa gestione a livello di sicurezza e organizzazione interna. Nonostante questo io credo profondamente che la presenza femminile sia fondamentale in contesti come Sollicciano, poiché c'è una sorta di "addolcimento" dei rapporti interpersonali e della relazione all'interno del gruppo se c'è la presenza di una donna; essa crea un equilibrio, tira fuori dagli attori qualcosa in più. A maggior ragione lavorare con attori professionisti donne porta al gruppo nuovi stimoli. Io non ho mai avuto alcun problema a lavorare con soli uomini e non mi sono mai trovata in situazioni di difficoltà, di mancanza di rispetto, di violazione della privacy o del mio essere donna in alcun modo. Ovviamente c'è un *dress code* da adottare proprio per il rispetto reciproco. Soltanto alcuni anni fa mi sono trovata ad avere a che fare con una persona che faceva stalking nei miei confronti e devo dire che il gruppo è stato fantastico perché mi ha aiutata e supportata fortemente nella situazione sostenendomi e cercando di far capire a questa persona che si stava comportando in maniera poco adeguata. Per questo ritengo che sia fondamentale dare fiducia al gruppo e al singolo al suo interno. Senza la fiducia è impossibile arrivare ai risultati che abbiamo ottenuto con i nostri spettacoli».

Come pensi che il carcere potrebbe avvicinarsi a quello che c'è fuori?

«Io vorrei tanto portare il carcere fuori e far conoscere questa realtà a tante altre persone che non siano addetti ai lavori; il teatro crea dei ponti tra l'interno e l'esterno del carcere. Durante i primi spettacoli che mettevo in scena qualche anno fa gli spettatori erano solo interni, poi dopo invece piano piano sempre più persone sono venute a conoscenza del progetto e oggi devo dire che sono felicissima della grande partecipazione delle realtà presenti sul territorio. Negli ultimi sei, sette anni tra l'altro le nostre repliche venivano proposte anche alle scuole, poi c'è stato un problema di tempistica rispetto ai ritmi degli esami della scuola. Avevamo provato anche ad aprire le porte di Sollicciano agli studenti per poter assistere alle prove, ma poi a livello logistico ci è risultato impossibile continuare. Anche a livello organizzativo non è semplice poiché Sollicciano è una casa di reclusione come tante altre, dove ci sono persone che sono in attesa di una sentenza definitiva, perciò anche il meccanismo della richiesta dei permessi da parte dei magistrati è molto complicato. Il fatto che i familiari dei reclusi

possano partecipare e che dopo lo spettacolo ci sia un piccolo momento conviviale per il gruppo è un elemento fondamentale».

Perché hai scelto Don Quichotte?

«Don Quichotte lo avevamo già realizzato con una prima versione nel 2011 con un gruppo completamente diverso e da un punto diverso, quello del cavaliere che in realtà si trova incarnato in un detenuto. In questa versione ho dato spazio all'immaginazione, frutto di alcuni esercizi di improvvisazione. L'obiettivo era volare fuori dalla cella con la fantasia, ognuno poteva quindi vedere tutto ciò che voleva. In questo esercizio il ragazzo che ho scelto come protagonista mi ha colpita e viste le sue origini ho pensato anche di introdurre il teatro di figura balinese. Raccontare una storia che mi piace, è il mio obiettivo attraverso le mie opere, scegliendo i personaggi principalmente con l'intuito e aspettandomi di tutto da ciò che si possa scatenare in un gruppo così eterogeneo. Nelle mie opere c'è sempre un'onda nella storia che passa da momenti tragici a momenti comici; una volta un attore ex detenuto tra il pubblico mi ha detto quanto fosse secondo lui "drammaticamente simpatica" la vita dentro al carcere vista da fuori. Nel teatro di parola poi si riesce a tenere un ritmo incalzante, in cui il pubblico ride, piange, viene coinvolto empaticamente».

Cosa sai dei detenuti?

«Io credo che non si possa non tenere conto del fatto che sono detenuti. La differenza con altri contesti come quello della scuola, è che io non devo giudicare o valutare nessuno. Sono consapevole del fatto che chi chiede di fare teatro in carcere inizialmente lo fa solo per uscire dalla cella ma dopo scatta qualcosa dentro di loro, la voglia di avere una soddisfazione, di realizzarsi, di mettere da parte chi sono e perché si trovano lì».

Conclusioni

La storia di Elisa Taddei è una delle tante storie che iniziano in altri luoghi, fanno grandi giri e poi finiscono per incontrare persone ai margini delle storie degli altri. Quella di Elisa è una storia che sfiora quella di sette persone su dieci a Sollicciano, che portano con sé anche il proprio percorso di migrazione. Nello spettacolo "Don Chischiotte" messo in scena dalla compagnia del carcere fiorentino, traspare la confusione del protagonista che si perde tra finzione e realtà ma anche la corale fiducia nei confronti della loro guida e la speranza degli attori nel futuro possibile fuori dal carcere. Lo spettacolo, come la vita "tra le sbarre", alterna momenti tragicomici a momenti di profonda tristezza e malinconia; com'è stata definita da alcuni spettatori, la vita in carcere è "drammaticamente simpatica" ed è anche per questo che il pubblico si sente travolto dagli eventi, tanto più che è fondamentale che persone da fuori, familiari dei detenuti, istituzioni, scuole, conoscano questa realtà attraverso varie iniziative legate al teatro.

«L'obiettivo era volare fuori dalla cella con la fantasia, ognuno poteva quindi vedere tutto ciò che voleva». Chi entra a Sollicciano come volontario o perché collabora con la struttura come esterno non sa quale sia il reato compiuto dai detenuti. Come sostiene anche Elisa, chi sceglie di fare teatro inizialmente lo fa solo per uscire dalla cella, ma poi nasce una motivazione intrinseca molto forte per cui si "vola con la fantasia", si cerca la soddisfazione per un attimo di non sentirsi dove realmente si è; ci si spoglia del giudizio degli altri e anche del proprio, per sospendere la sentenza che è stata emessa; si smette di valutare cosa sia giusto e cosa sia sbagliato, perché quando si è sul palco esiste solo la storia che si vuole raccontare, assieme ai riflettori, al pubblico e all'emozione.

«Il carcere è luogo di sofferenza, e di sofferenza terribile, ove la persona si annulla nella privazione della libertà, nella perdita della propria personalità, dei propri affetti, della propria terra, delle prospettive di vita». Queste le parole del Garante per i diritti dei detenuti della Regione Toscana. Se la vita in carcere è privazione di libertà, di personalità, della propria famiglia, d'altra parte il trattamento e il percorso di rieducazione sono indispensabili per preparare il detenuto al mondo fuori dal carcere. Il teatro è quindi una delle tante occasioni per mettersi in discussione e aprire un confronto

con l'esterno. Lo spettacolo Don Chisciotte ha lasciato a chi, come me, lo ha potuto vedere, un senso di smarrimento nel seguire le peripezie di questo cavaliere errante, in lotta contro i Mulini a vento, al confine tra tangibilità e illusione. Le stesse peripezie vissute da Ulisse nell'Odissea (altro spettacolo messo in scena dalla compagnia diretta da Elisa Taddei negli anni precedenti) e che vivono in alcune situazioni anche i detenuti. Ecco la testimonianza di un collega insegnante e giornalista dopo lo spettacolo:

«La serata che ho passato a Sollicciano è stata arricchente nella sfera delle emozioni per i protagonisti (dagli attori alle maestranze, ecc...) che hanno contribuito a mettere in scena una rivisitazione del Don Chisciotte di Cervantes. Il pubblico ha dimostrato partecipazione attiva di fronte alle tematiche messe in luce. Oggi, non è facile parlare di carcere soprattutto in una società come la nostra che sembrerebbe portata a dividere tutto in bianco e nero... Ma in questo caso si è trattato di un significativo incontro fra comunità carceraria (detenuti, Direttrice, personale amministrativo e di vigilanza) e comunità esterna ad esso. È stata una dimostrazione di come un penitenziario (a partire proprio dal significato del nome) sia un luogo atto a rieducare ed inserire armonicamente i suoi ospiti nella comunità civile».

Anche una delle studentesse di un Liceo fiorentino che si trova in un quartiere vicino al carcere di Sollicciano commenta lo spettacolo così:

«Per chi guarda da fuori, il carcere alle volte può non sembrare così male. Vedi tutte queste attività che possono fare, tutti questi progetti: teatro, studio, pittura... Forse gli occhi velati, le sbarre lontane, ingannano anche noi, come quel bambino, figlio di un detenuto, che andando a trovare il padre in carcere lo vede sempre felice e impegnato, e pensa "Forse non è così male come lo fanno sembrare". Chi ci ha vissuto ed è stanco ormai di mentire però, racconta un'altra storia: "Vivere un giorno qua non merita per nessun guadagno". Un giorno di gloria non vale cinque anni in prigione. Per quanto possa sembrare esaltante la sensazione del momento, a conti fatti ci si accorge che il piatto della bilancia non era mai stato in equilibrio, che quel contratto era pieno di clausole nascoste. Gli "onesti" da laggiù appaiono lontani e distorti dalle sbarre scure e da un'aria densa di possibilità, di "e se io invece... come sarebbe stata la mia vita?" Tutte le vite che avrebbero potuto vivere e non hanno vissuto, che scivolano via come gli anni che passano, in attesa di un'ultima possibilità. La possibilità di camminare di nuovo tra gli onesti. Quelli che sembrano piccoli, semplici e fragili, rispetto ai disonesti, che camminano a passo sicuro lungo la loro strada. Eppure nella loro umiltà sono più sapienti, perché si sono già accorti che quella strada termina con un vicolo cieco. "Vivere un giorno qua non merita per nessun guadagno" perché un giorno sono come mille, non passano, nonostante la vita passi troppo in fretta anche da questa parte. Chi va in carcere però non ci va per un giorno, ma per mille o duemila o più. E se un solo giorno è come mille, mille giorni quanti sono?».

Concludo con le parole di chi sostiene che debba esistere una "pedagogia del carcere", che esca dal meccanismo della sorveglianza e della punizione (Foucault, 1993), o peggio del luogo comune del "buttare via la chiave". L'educazione non è solo asili nido, scuole, corsi di formazione e università. Il processo educativo ingloba le sfere della quotidianità a noi più vicine anche se emotivamente lontane, ma soprattutto l'educatore svolge davvero la sua funzione all'interno della società se porta i soggetti più fragili a costruire un percorso di cambiamento. A guardar bene,

«[...] l'educazione acquista senso e riscopre valori proprio nei contesti più estremi e, perciò, offre contributi importanti per contrastare quelle "resistenze emotive" di ostacolo alle prospettive innovatrici. Si tratta di resistenze spesso frutto della paura, di un sentire comune che alimenta pregiudizi, che consolida stereotipi, che ritiene che la reazione punitiva sia l'unica e giusta risposta a determinati reati, dimenticando che nessuna persona è mai riducibile all'atto, seppur efferato, che compie» (Colla e Zizioli, 2016: 65).

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Cfr. <https://ristretti.org/firenze-detenuto-si-impicca-cronaca-di-un-suicidio-annunciato>.

[2] Cfr. https://corrierefiorentino.corriere.it/notizie/cronaca/23_luglio_27/firenze-suicidio-nel-carcere-di-sollicciano-mio-padre-poteva-essere-salvato-84caaab4-2135-4f99-96f6-e1909862bxlk.shtml?refresh_ce.

[3] Cfr. il film *Grazie ragazzi*, R. Milani 2022.

Riferimenti bibliografici

Callari Galli, M., (1996), *Lo spazio dell'incontro, Percorsi nella complessità*, Milano: Meltemi Editore.

Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere*, trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino

Foucault, M. (1993), *Sorvegliare e punire, nascita della prigione*, (A. Tarchetti trad), Torino: Einaudi (Edizione originale 1975).

Foucault, M. (2013), *Volontà di sapere, storia della sessualità* (P. Pasquino, G. Procacci trad.). Milano: Feltrinelli (edizione originale 1976)

Goffman, E. (2018), *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, (M. Bontempi trad.). Verona: Ombre corte (edizione originale 1963).

Kimberly D. Phillips Dr., Kyong-Ah Kwon, *The Impact of Parenting Classes on Incarcerated Mothers*, Journal of prison education and reentry, Volume 7, Number 3 (2021-2022) ISSN: 2387-2306

Mancaniello, M. (2017), *La professionalità educativa in ambito penitenziario: l'Educatore e il suo ruolo pedagogico*. Studi sulla Formazione: 20, 365-374, 2017-2. DOI: 10.13128/Studi_Formaz-22193 | ISSN 2036-6981 (online)

Michelucci G. (1983), *Sollicciano crisi di un progetto o crisi della riforma? Conversazione tra Giovanni Michelucci e due dei progettisti del nuovo carcere giudiziario di Sollicciano, Gilberto Campani e Carlo Inghirami*, in "La nuova città", n.1, IV serie, aprile 1983, ora in Michelucci, G., (1993) *Un fossile chiamato carcere, scritti sul carcere*, (a cura di Marcetti C., Solimano N. Angelo) Firenze: Pontecorboli Editore.

Omero, (2018), *Odissea*, (M. G. Ciani, E. Avezzi trad.). Milano: edizione Feltrinelli

Volpini L., Mannello T., De Leo G. (2008), *La valutazione del rischio di recidiva da parte degli autori di reato: una proposta*, in: "Rassegna penitenziaria e criminologica". – ISSN 0392-7156. – 1:(2008): 147-161.

Zizioli, E. (2017), *Voices of immigrant women from prison*, in "Pedagogia oggi", XV (1): 251-262

Zizioli, E., Colla, E. (2016), *Il diritto di rinascere nel tempo della pena: lo spazio della formazione*, in "CQIA Rivista" VI (17): 63-73

Linkografia

<https://ristretti.org/firenze-detenido-si-impicca-cronaca-di-un-suicidio-annunciato>.

https://corrierefiorentino.corriere.it/notizie/cronaca/23_luglio_27/firenze-suicidio-nel-carcere-di-sollicciano-mio-padre-poteva-essere-salvato-84caaab4-2135-4f99-96f6-e1909862bxlk.shtml?refresh_ce

Sabina Leoncini, antropologa, è Dottore di Ricerca in Scienze della Formazione. Il suo principale ambito di interessi è l'educazione mista in Israele/Palestina; si è occupata anche del significato socio-culturale del muro che separa Israele e Cisgiordania. Attualmente si occupa di inclusione sociale. Ha collaborato con alcune Università straniere tra le quali l'università Ebraica di Gerusalemme (HUJI), l'Istituto Universitario Europeo (EUI) di Fiesole, l'Università Ludwig Maximilian (LMU) di Monaco. Ha usufruito di varie borse di studio (MAE, DAAD) e partecipato a progetti ministeriali tra cui PON e progetti europei, in particolare all'interno del programma Erasmus Plus per i quali è stata referente. Attualmente insegna Scienze umane alla scuola superiore.

La storia di una donna rivela la storia di un sito e della sua Città



Fronte del monumento funebre della baronessa Sophia Guglielmina, Cimitero acattolico “degli Inglesi” di Palermo (ph Laura Leto 2019)

di *Laura Leto*

Accade molto spesso che la storia appartenga agli uomini e che per tale ragione si abbia più conoscenza delle loro imprese piuttosto che di quelle delle donne. Non è mia intenzione affrontare tale questione di genere in questa sede, ma ho potuto constatare – nel corso della mia ricerca presso il Cimitero acattolico “degli Inglesi” all’Acquasanta – che la difficoltà di definire i profili esistenziali degli individui seppelliti in situ aumenta esponenzialmente quando si tratta di donne. Le poche epigrafi superstiti rivelano nomi femminili affiancati dai cognomi dei mariti, i quali se privi di un ruolo sociale rilevante, condannavano involontariamente le proprie consorti all’oblio.

Entrando al Cimitero ci si lascia prendere da un profondo senso di desolazione che viene mitigato dalla presenza di pochi monumenti dall’aspetto imponente sia dal punto di vista architettonico che artistico. Tra questi – entrando, a sinistra – emerge un cippo di forma cilindrica in arenaria con epigrafe incisa su lastra in marmo. Questo poggia direttamente sul terreno e presenta modanature con motivi stilizzati floreali alla base e fitomorfi alla sommità. Sul verso vi è scolpito in altorilievo un uroboro, simbolo di vita eterna, diviso al suo interno in quattro parti dove si scorgono, partendo da sinistra, una corona e un pellicano che si squarcia il petto per nutrire i propri piccoli, chiaro riferimento al sacrificio di Cristo. Al di sotto sono ancora visibili altri elementi fitomorfi che ricordano le spighe di grano, probabile allusione all’abbondanza e alla resurrezione, in riferimento al seme sotterrato che dà nuova vita.

La collocazione attuale risale al 1928, quando l’ingegnere Luigi Consiglio, rappresentante legale dei Cantieri Navali Riuniti di Palermo, con sede a Genova, «senza alcuna garanzia né di diritto, né di fatto per qualsiasi evizione e molestia, per quanto inverosimile», vendeva la porzione di terreno del Cimitero, confinante a nord col villino Laganà, a est con la spiaggia Acquasanta – della quale Cantieri Navali erano già proprietari – a sud con il resto del Cimitero e a ovest con la strada Acquasanta. La cifra stabilita in accordo col notaio Marsala era di 10.000 £, valutazione a strasatto (termine siciliano che indicava una stima sommaria del bene). All’atto di vendita partecipava Giuseppe Isacco Spadafora Whitaker, in qualità di gestore e rappresentante dell’Amministratore del Cimitero. L’assegno della Banca Commerciale Italiana venne consegnato al console inglese Francis.

L’ingegnere Consiglio si impegnava a realizzare la planimetria, a spostare le otto tombe che insistevano nel terreno e a creare il muro divisorio, curandosi di ottenere l’autorizzazione dell’Ufficio di Igiene di Palermo. Tra queste vi era la sepoltura di Sophia Guglielmina (contrassegnata al numero 4 della planimetria. Le ceneri sarebbero state chiuse in cassette e seppellite sotto le lapidi/monumenti.

Tale atto è di grande importanza, non soltanto per conoscere la storia del sito, ma anche perché testimonia giuridicamente che i monumenti funebri non erano semplicemente commemorativi, come il comune di Palermo ha fortemente sostenuto per anni per giustificarne la demolizione. Inoltre, Pip Whitaker – così era conosciuto – dichiarava che «l’immobile venduto è stato sempre pacificamente posseduto dall’Amministrazione del Cimitero degli Inglesi» e dunque non era proprietà del Comune [1].

All’ingresso del cimitero – al momento sulla destra [2] – è presente un elemento della stessa tipologia di arenaria, che potrebbe essere un ulteriore elemento costitutivo del monumento sopra descritto. Nello specifico, si tratta di un’urna funeraria, un simbolo ricorrente del rapporto tra corpo e anima. Tale ipotesi è avvalorata dalla presenza di frammenti che fanno pensare ad una base collocata sulla sommità del monumento [3]. L’epigrafe rivela il destinatario dell’opera: una donna col suo nome! La baronessa Sophia Wilhelmine Louise von Hasberg. Di seguito riporto l’epigrafe:

**SOFIA GUGLIELMINA
DEGLI OTTIMATI BARONI DI HASBERG,
DALL’ANNOVER OVE NACQUE,**

**ALLA PRUSSIA OVE ECCELSE
PEREGRINANDO QUI GIUNSE,
E QUESTA PIETRA OR NE COVRE LA SALMA!
SVARIATE EBBE VICENDE, ANIMO EGUALE SEMPRE.
NELLA SOMMA FORTUNA NON SUPERBÍ,
NON INVILÍ NELLA AVVERSA
A' POVERI FU MADRE A' SERVI AMICA AGLI AMICI PARENTE,
ALLA FIGLIA TUTTO.
SOFIA ELOISA MARCHESA D'ALBERGO, DELLA CIMARRA,
GRATISSIMA INCONSOLABILE
ALL'OTTIMA MADRE
QUI
PREGA PACE.
VISSE ANNI 70 CIRCA.
MORÍ A' 28 FEBBRARO
1835**

Si tratta di una delle più estese iscrizioni presenti nel Cimitero e fornisce numerose informazioni che non si limitano agli estremi di vita e morte. La dedica è della figlia Sofia Eloisa, unico legame certo con la città di Palermo, ma ne parlerò più avanti. Per comprendere interamente la vita della Baronessa defunta bisogna andare oltre il suo monumento. Mi ha profondamente colpito la modernità della sua personalità ed è per questo che voglio raccontarne la storia.

Dalle ricerche presso i siti di genealogia, risulta che Sophia Guglielmina Luisa von Hasberg sia nata a Nienburg [4], città della Bassa Sassonia in Germania, il 18 giugno del 1757, dal ciambellano britannico Georg Albrecht von Hasberg (1706 – †1764) e da Hedwig Dorothea Friederike Löw zu Steinfurth (1730 – †1805). L'emblema araldico legato alla famiglia Hasberg presenta, alla sommità, una mezza figura umana che trattiene nella mano destra una stella a sei punte. Questo tipo di cimiero è tipico dell'araldica tedesca. Probabilmente la veste e il copricapo della figura erano bicolore, ma purtroppo non vi è stato modo di verificarlo. La medesima figura è presente anche all'interno nello scudo semitondo. Tra le due vi è un elmo posto come timbro, ossia ornamento collocato sopra lo scudo, utilizzato per contrassegnare i diversi gradi nobiliari o le dignità civili e/o militari [5].

La vita di Sophia Guglielmina è degna dei più articolati romanzi rosa. Si sposò in prime nozze nel 1772 con il politico Ernst Ludwig Julius Von Lenthe, nato e deceduto ad Hannover, rispettivamente il 28 dicembre 1744 e il 12 dicembre 1814. La denominazione von Lenthe deriva dal piccolo villaggio omonimo della città di Gehrden, nella regione natale. Si trattava di un avvocato, diplomatico dell'*Kurfürstentums Braunschweig-Lüneburg* [6] e ministro della Cancelleria tedesca a Londra. Malgrado la loro unione abbia dato alla luce tre figli, a causa di incompatibilità coniugali e di un adulterio di lei, il matrimonio terminò nel 1788. Il primogenito, Frederik Ernst Otto Vrijheer van Lenthe, nato ad Hannover il 30 dicembre del 1773 e deceduto il 7 marzo 1840, era un fisico sperimentale. Nel 1797 ha lavorato presso la Cancelleria di giustizia di Hannover, era dotato di buon senso e moderazione, come riportato nell'elenco degli studenti della prestigiosa Università Georgia-Augusta di Göttinga [7]. Il giovane sposò nel 1798 Sophie Charlotte Henriette von Lenthe (1779 – †1849) che gli diede due figli: Ernst Frederik Willem Vrijheer van Lenthe (1800 – †1876) e Emma van Lenthe (1801 – †1882).

Come è possibile riscontrare sull'albero genealogico, dopo due anni dalla nascita del primogenito, nel 1775 [8], nacque la seconda figlia della Baronessa: Dorothea Sophia Louise Justine van Lenthe.

La fanciulla sposò a ventidue anni – il 27 marzo del 1798 a Kunreuth, comune della Baviera – il barone Frederik Godfried Ernst Vrijheer van Egloffstein (1769 – †1848). Dopo sette anni i due diedero alla luce Henriëtte van Egloffstein (1805 – †1870) [9].

L'ultima figlia nata dal matrimonio con Ernst Ludwig Julius Von Lenthe fu Antoinette Charlotte Caroline Luise von Rotenhan, nata il 15 gennaio del 1778 ad Hannover e deceduta all'età di ventotto anni, il 26 aprile del 1806 a Weimar, nella Turingia (Germania). Nonostante la breve esistenza, sposò giovanissima Sigismund Johan Christoph Frederik Vrijheer van Rottenhan (1761 – †1826) il 29 luglio del 1794 a Lenthe. Dalla loro unione nacquero due bambini: Herman Ernst Vrijheer van Rottenhan (1800 – †1858) e Julius Herman Ernst Vrijheer van Rottenhan (1805 – †1882).

L'amante di Sophia Guglielmina era lo statista Karel August Vorst van Hardenberg – nato ad Essenrode, cittadina nel comune di Lehrer, nel distretto di Helmstedt, in Bassa Sassonia – anche lui già sposato e, sebbene la causa della sua separazione, avvenuta nello stesso anno del matrimonio, era la scandalosa relazione della moglie Juliana Frederike Christine Gravin van Reventlow e il Principe di Galles, futuro Giorgio IV, è molto probabile che la conoscenza con la Baronessa von Hasberg, avesse un suo peso. Ottenuto il divorzio, il 9 giugno del 1788, nella prestigiosa città portuale tedesca di Amburgo, Sophia Wilhelmine sposò il suo principe il 31 maggio del 1750.

Van Hardenberg era un politico prussiano che proveniva dall'elettorato di Hannover, venne nominato dal Sovrano Guglielmo III di Prussia ministro degli esteri dal 1803 al 1806, anche se già nel 1795, in qualità di ambasciatore, firmò il Trattato di pace di Basilea che difese la Prussia dalla minaccia francese. Ricoprì inoltre la carica di cancelliere di Stato dal 1810 al 1822, acquisendo la gestione, oltre che degli affari interni ed esteri, del dipartimento delle finanze. Fondò, assieme al politico Karl Freiherr vom Stein, una sorta di partito che si fece promotore di importanti riforme, le quali avrebbero rivoluzionato il governo prussiano. I due politici proposero la laicizzazione del sistema scolastico, la liberazione dei contadini dai legami feudali, l'autonomia amministrativa dei comuni, l'apertura del corpo degli ufficiali ai borghesi, l'abolizione delle punizioni corporali nell'esercito, l'emancipazione degli ebrei e la libera apertura e gestione di negozi e manifatture. Anche se gran parte di queste riforme non vennero realizzate a causa dei conflitti in corso è utile specificarle per conoscere lo spirito "illuminista" dello sposo della Baronessa. Nel 1814, grazie alla sua carriera, fu elevato al grado di principe. Morì il 26 novembre 1822 a Genova, all'età di 72 anni, ma venne seppellito a Neuardenberg, nel Brandeburgo.

Sembra che neanche questo matrimonio ebbe fortuna, infatti dopo tredici anni la coppia divorziò. È chiaro che la Baronessa d'Hasberg era perfettamente inserita nell'élite intellettuale e politica del suo tempo ed è facile immaginarla ospite dei palazzi più sontuosi di Germania, Prussia e Russia, dove avrà fatto la conoscenza dell'artista Martha von Stuckrad [10] che la ritrasse concedendoci la possibilità di apprezzare il suo sguardo e il suo volto

Ma come è giunta Sophia Guglielmina a Palermo? L'unica testimonianza del suo passaggio è data dal monumento funebre, edificato per mano della figlia Sofia Eloisa, dove è scritto «peregrinando qui giunse, [...] svariata ebbe vicende, animo eguale sempre. Nella somma fortuna non superbì, non invilì nella avversa. A' poveri fu madre a' servi amica agli amici parente, alla figlia tutto». Traspare dunque una personalità forte che non si lascia abbattere dalle avversità. Vengono evidenziate dalla figlia le virtù della generosità e solidarietà che la condussero a dedicarsi ai più bisognosi. Un altro attributo sottolineato è quello degli 'ottimati', termine solitamente riferito agli uomini – in questo caso a una donna – "migliori dello Stato", amministratori della giustizia o personalità che si siano distinte in società [11].

Sui Registri Decennali dello Stato civile è riportato: «Hochgartner Guglielma – Giorgio – Lenti . . . – 28 febbraio 1835 a. 65 – Molo – vol. 187 – n. 64». Ciò fornisce una ulteriore conferma riguardo la data del decesso, anche se non si giustifica 'Lenti' come cognome materno. Fa pensare più al 'Von Lenthe', storpiato, acquisito dalla stessa Sophia dopo il primo matrimonio.

Dall'Atto di morte si legge:

«L'anno mille ottocento trentacinque il dì ventotto del mese di Febbraio alle ore diciotto [...] Sezione di Molo valle di Palermo [...] nel giorno ventotto del mese di Febbraio anno corrente alle ore dieci è morta nella propria casa la Sig.ra Baronessa D. Sofia Guglielmina Hochgartner vedova del Sig. Barone D Giorgio Hasberg di anni sessantacinque, nata a Berlino [...] domiciliata via Mezzomonreale, figlia del fu D Giorgio [...] e della signora D Lente».

Dal documento risulta deceduta a 65 anni, dunque l'anno di nascita dovrebbe essere il 1770, strano dal momento che questa data non collima né con l'epigrafe né con i dati genealogici. Allo stesso modo, non corrisponde neanche il luogo di nascita. Interessante è però l'informazione legata alla domiciliazione, la residenza della baronessa infatti si trovava nella zona sud-occidentale di Palermo, al confine con il comune di Monreale, oggi Corso Calatafimi, parte della IV Circostrizione. Lo Stradone di Mezzomonreale venne realizzato nel 1580 su commissione del viceré Marcantonio Colonna che voleva un'arteria, prolungamento del Cassaro, che raggiungesse più facilmente Monreale. Nel 1771 la strada venne adornata da un doppio filare di pioppi, platani, fontane e statue (Chirco 2016).

Il trasferimento a Palermo divenne per lei come un vero e proprio pellegrinaggio, come se avesse deciso che i fasti della gioventù dovessero lasciare il posto ad una vita più dimessa. Tutto ciò è soltanto un'ipotesi, quel che è certo è che la Baronessa dalla Germania si trasferì in Sicilia a seguito dell'amata figlia. Nei siti di genealogia, però, non risulta la presenza di questa fanciulla così devota alla madre da esserle a fianco sino al suo ultimo respiro. Anch'ella, conosciuta come baronessa d'Hasberg, nacque probabilmente a Nienburg in circostanze misteriose, come scrive Salvatore Distefano, il quale ipotizza che il padre sia stato un soldato della nobile famiglia Geyer von Geyersberg (Distefano 2019: 50-53) [12].

Si desumono informazioni legate alla sua vita grazie alla figura del marito: Corradino d'Albergo marchese della Cimarra, nato a Palazzolo Acreide il 22 giugno 1780 e deceduto a Firenze il 10 dicembre 1856. Il letterato e storico Gabriele Quattromani, riporta: «un monumento recentissimo elevato alla Baronessa d'Hasberg da Sofia sua figlia con bella iscrizione italiana del Marchese d'Albergo sposo di questa; oh quanti anni fui d'ambe queste donne compagno, quella è divisa per sempre da me, tra poco lascerò anche questa che vive in terra non mia né sua» (Paolo 1836: 135). Egli riferisce che l'autore della splendida epigrafe è stato proprio il marchese della Cimarra, probabilmente su indicazioni della sua consorte. Inoltre, sottolinea la propria relazione d'amicizia con la famiglia D'Hasberg-D'Albergo, della quale abbiamo ulteriore conferma in un'altra lettera, la numero XXI, in cui scrive di una passeggiata a dorso d'asino in compagnia della colta coppia, conosciuta per la prima volta a Napoli, immersi nella macchia mediterranea per la via di San Martino delle Scale, frazione di Monreale. Tutti visitarono il Monastero, custode di preziose tele e dei tesori della biblioteca.

Corradino d'Albergo, in qualità di Scudiere di re Ferdinando I, visse per molti anni a Napoli, dove era un caro amico dell'imperatrice Carolina d'Austria e rimase al suo fianco sino al 1814, anno della sua morte. La differente ideologia politica gli fece prendere le distanze dai Borbone, nello specifico, a causa di alcuni versi pubblicati nel 1820 per i quali venne rimosso dall'incarico. In seguito, venne riammesso al servizio della Corte, come cavallerizzo maggiore di campo, a patto che non scrivesse più poesie [13]. Scelse di abbandonare la corte di Napoli e si dedicò alla frequentazione dei salotti letterari fiorentini. Inoltre, negli anni 1828 e 1831, ricoprì la carica di Presidente dell'Accademia Pontaniana [14]. Fu l'autore del poema storico *La Spagna liberata*, mise in scena a Napoli la tragedia *Francesca da Rimini* di Silvio Pellico e nel 1844 partecipò alla Sesta Riunione degli Scienziati a Milano nella Sezione di Fisica e Matematica (Accademia Pontaniana 2016: 228). Eppure fu in Germania che Corradino d'Albergo conobbe Sofia Eloisa, donna colta e affascinante. Si ipotizza che il matrimonio venne celebrato a Ratisbona, in Baviera (Distefano 2019: 50-53).

L'eclitticità del Marchese, oltre che nella sua carriera è visibile anche dalle frequentazioni che coltivava assieme alla inseparabile consorte. Nello specifico, nel giugno del 1846 Corradino

D'Albergo e Sofia Eloisa D'Hasberg si recarono a Monaco di Baviera per conoscere il re Lodovico I. I due vennero invitati ad una festa presso il villaggio di Hesseloh e dell'incontro col sovrano si scrive:

«La più bella [festa] di quante ne ho poi vedute in Germania che s'è ne abbonda; e dopo aver visitata la romantica torre dello Schwanthaler, il vivente Michelangelo di quella terra delle immaginazioni, prendevam parte con mia moglie al tripudio generale, godevamo dei canti e delle danze e delle ricreazioni del popolo... quando ad un tratto ci trovammo alla presenza del Re il quale, [...], ci venne incontro, e quasi antiche conoscenze, amorevole e benigno ci accolse, e la parola ci diresse nel nostro bel l'idioma d'Italia; e deposta la maestà sovrana, quel rispetto solo ci ispirò ben dovuto al poeta all'artista al filosofo al benefattore de popoli. Quindi Ei si fece a parlarmi della Sicilia: ed io a rammentar le cinque sue bellissime odi cui prestò argomento quell'isola al Ciel s'è cara, poi dal Gargallo voltate in versi italiani. E qui Ei mi si mostrò amante sino all'entusiasmo di quella classica terra da Dio benedetta ed a Lui ispiratrice non di quelle odi soltanto ma pur di altre poesie non ancor messe a stampa non ancor conosciute nell'italiana favella. – E nell'accomiatarci, A rivederci, Egli mi disse, a rivederci nel Paradiso... non per ora in quel dilassù, ma presto in quel di Palermo» (D'Albergo 1847: 6).

Lo stesso anno, il 28 ottobre del 1846, morì da nubile la loro unica e amata figlia: Maria Albergo von Hasberg. Non si conosce la data di nascita, ma soltanto la prematura morte. Questo evento talmente doloroso spinse, soprattutto il padre, ad intraprendere la carriera diplomatica.

Sofia Eloisa lo seguì a Palermo, dove i coniugi vennero iscritti alla Mastra nobile [15]. La Città era dominata da un nuovo fermento culturale e la loro abitazione, collocata nella discesa di Palazzo Reale, ne fu in qualche modo epicentro. Una traversa di via Roma porta ancora il nome di via d'Albergo. Nella residenza del marchese Paolo degli Albergo, padre di Corradino, abitavano la coppia con la figlia Maria, assieme al letterato Giuseppe e la sorella Vincenza d'Albergo. Si trovava al civico 42, ma del sontuoso palazzo non rimane che un moderno condominio (Distefano 2001).

Personalità illustri frequentarono il loro salotto, come il politico Francesco Paolo Perez, il poeta Vincenzo Errante, il contabile Antonino d'Onofrio, i fratelli Benedetto e Giovan Battista Castiglia, i letterati Michele Bertolami e Paolo Emiliani Giudici, i patrioti Giuseppe la Masa e Isidoro La Lumia, la poetessa Rosina Muzio Salvo e ancora Giuseppe Meli e l'artista Andrea D'Antoni, definito il più risorgimentale dei pittori siciliani (Crivello 2013). Gli ospiti eruditi alternavano i dibattiti letterari e politici intrattenendosi con cene, riunioni e gite in campagna. Si può dire che nel loro salotto si coltivava un clima nuovo che ebbe un ruolo fondamentale, qualche anno dopo, nel movimento di idee della rivoluzione. Era una coppia liberale e vivace e insieme a quell'intelligenza isolana crearono *La Ruota*, un periodico progressista volto alla denuncia dei privilegi e del parassitismo politico.

Eloisa Sofia era una donna colta, esperta soprattutto di letteratura tedesca e italiana, amava la poesia, la musica e il canto. Era definita una padrona di casa cortese e premurosa nei confronti dei suoi ospiti ed amici (Sampolo 1902: 4-5). Il poeta marchigiano Luigi Cicconi le dedicò una poesia: era 1847, Sofia era ormai anziana, ma evidentemente ancora carica di fascino: *Alla virtuosissima dama la Signora Marchesa Sofia d'Albergo nata Baronessa d'Hasberg nel suo giorno natalizio*

«Da qual astro purissimo a noi venne
Alma s'è pellegrina e cara al
Cielo:
Qual Nome o Genio a lei stessa le penne
O di qual tempra è il suo terrestre velo?» (Cicconi 1962: 155)

Seguendo le orme della madre, Eloisa Sofia, assieme al marito, si è dedicata a svariate opere di beneficenza e sebbene non abbia trovato traccia della sua sepoltura, ritengo che abbia lasciato la sua impronta nella “felice” Palermo.

La ricostruzione della genealogia della famiglia Hasberg va oltre la semplice ricostruzione dei legami di parentela, ma ambisce alla restituzione di una memoria perduta, propone strumenti e documenti

che definiscono il profondo legame tra gli individui considerati, i monumenti esaminati e la storia della Città.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Ho già denunciato in altri contributi pubblicati su “Dialoghi Mediterranei” che il Cimitero acattolico è stato vittima del “sacco di Palermo”.

[2] I frammenti del Cimitero hanno subito negli anni un continuo rimescolamento e spesso sono stati rimossi intenzionalmente o perché mischiati ai rifiuti.

[3] Ho condiviso la mia ipotesi con l’architetto La Sita, alla quale ho chiesto diverse consulenze nell’arco di questi anni di ricerca per l’elaborazione di tavole inedite che siano, una volta divulgate, promotrici del recupero di tale sito.

[4] Nel 1847 Nienburg fu connessa alla rete ferroviaria dello Stato Reale di Hannover, ciò potrebbe spiegare perché nell’epigrafe risulta che quest’ultima fosse sua città natale.

[5] Alla sommità dell’elmo vi è il burletto, un cerchio di stoffa arrotolata imbottita di borra, che solitamente riprendeva i colori dello stemma. Quest’ultimo veniva utilizzato per trattenere i lambrecchini, pezzi di stoffa frastagliati a fogliami, detti anche svolazzi che erano attaccati a quest’ultimo per attutire i colpi che i cavalieri potevano subire durante i combattimenti. V. Palazzolo Gravina, *Il blasone in Sicilia: ossia, Raccolta araldica*, Editori Visconti & Huber, Palermo 1871-75: 24-25.

[6] Elettorato di Hannover, dal 1692 nono elettorato del Sacro Romano Impero. Terminò nel 1810 con l’annessione al Regno di Westfalia e dopo il Congresso di Vienna nel 1814, quando fu creato il Regno di Hannover.

[7] L’Università Georgia-Augusta ha ospitato, nel XVIII-XIX secolo, personalità illustri come gli scienziati europei: Heyne, Pütter, Schlözer, Gatterer; i matematici Gauß e Pfaff, i fratelli Humboldt e Schlegel; lo storico Schlosser; il medico Hufeland e l’astronomo Benzenberg. Cfr. Hans-Joachim Heerde, *Das Publikum der Physik: Lichtenbergs Hörer*, Wallstein Verlag, Göttingen 2006: 388.

[8] Il sito Ancestry.it riporta come data di nascita il 29 settembre 1757. Genealogiaonline.nl invece riporta il 29 ottobre. In entrambi collima la data di morte: il 29 settembre del 1848.

[9] Dal sito Geneanet risulta un altro figlio: il barone Julius Emil Friedrich Christian von und zu Egloffstein (8 maggio 1803 – 23 dicembre 1861)

[10] La pittrice tedesca (1854 Düsseldorf – †1930 ca.) era esperta nella produzione di ritratti e di scene di vita quotidiana, figlia del tenente generale prussiano Leopold von Stuckrad (1808 – †1885), noto per la sua carriera militare che lo condusse alla nobile carica di Hausorden vom Weißen Falken, al grado più alto della Falconeria dell’ordine del Granducato di Sassonia-Weimar-Eisenach. Claus von Lettow-Vorbeck, *Gedenklätter zur Rang-Liste des Kaiser Alexander Garde-Grenadier-Regiments Nr. 1.*, W. Moeser, Berlin 1899: 62.

[11] Nuova Enciclopedia Popolare ovvero Dizionario generale di Scienze, Lettere, Arti, Storia, Geografia, ecc. Opera compilata sulle migliori in tal genere, inglesi, tedesche e francesi, Tomo decimo, Giuseppe Pomba e comp. Editori, Torino 1848: 257-258.

[12] Si hanno notizie mediante Luise Karoline di Hochberg (Karsruhe 1768 – †1820), la quale sposò in seconde nozze, nel 1787, il margravio, principe e granduca di Baden: Karl Frederick (Karsruhe 1728 – †1811). La Baronessa Geyer von Geyersberg era figlia del tenente colonnello Luigi Enrico Filippo Geyer von Geyersberg e frequentò la corte di Baden a causa della morte precoce del padre. In seguito al matrimonio che diede scandalo a corte per la notevole differenza d’età dei coniugi, vennero alla luce tre maschi, i quali, figli di un matrimonio morgagnatico ricevettero il titolo, assieme alla madre, di conti di Hochberg, ma rimasero esclusi dalla linea di successione. Il primogenito fu Leopoldo I di Baden (Karsruhe, 29 agosto 1790 – †24 aprile 1852) che intraprese la carriera di ufficiale nell’esercito francese, ma dal momento che tutti i figli maschi della Casa di Baden erano morti senza eredi maschi, riuscì a scalare la vetta e raggiungere la carica di granduca di Baden dal 1830 sino alla sua morte. Contribuì il matrimonio con Sofia Guglielmina di Svezia (1801 – †1865), figlia del re Gustavo IV Adolfo di Svezia, e della sorella del granduca Carlo di Baden, Federica. La coppia ebbe otto figli. Il secondogenito fu Wilhelm di Baden (Karsruhe, 8 aprile 1792 – †11 ottobre 1859) che nel 1830 sposò Elisabetta Alessandrina di Württemberg (1802 – †1864), figlia del duca Ludovico Federico Alessandro di Württemberg. Dall’unione nacquero quattro figli. Nel 1812 Wilhelm divenne comandante della Brigata Baden nella Grande Armée di Napoleone, ricoprì la carica di Presidente della prima camera dell’Assemblea degli

Stati di Baden; trascorse gli ultimi anni della sua vita nella sua tenuta Rothenfels. Seguì un altro maschio: Friedrich Alexander von Baden, Prinz (10 Giugno 1793 – †18 giugno 1793). Che sia stato uno di questi uomini di Baden a conquistare il cuore di Sofia Guglielmina? Purtroppo ancora l'identità del padre di Sofia Eloisa rimarrà un mistero. Cfr. F. P. Miller, A. F. Vandome, J. McBrewster (a cura di), *Leopold, Grand Duke of Baden*, a Iphascript publishing, 2000; Deutsche National Bibliothek, <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&cqlMode=true&reset=true&referrerPosition=0&referrerResultId=nid%3D116920637%26any&query=idn%3D101798393>

[13] *Atti della Reale Accademia di scienze, lettere e belle arti di Palermo*, Presso L'Accademia, Palermo 1902: 4.

[14] L'Accademia Pontaniana è stata fondata nel 1458 a Napoli dal letterato e storico Antonio Beccadelli, detto il Panormita, come libera iniziativa di uomini di cultura. La prima Accademia del Regno di Napoli e una delle prime in Europa, si fece promotrice della celebrazione delle scienze, delle lettere e delle arti. Cfr. <https://www.accademiapontaniana.it/cenni-storici/>

[15] Istituto prestigioso in base al quale nei maggiori centri della Sicilia i capifamiglia eleggevano cinquanta candidati fra i quali si sceglievano poi i quattro magistrati incaricati del governo del territorio. Cfr. https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_236.htm#:~:text=Si%20tratta%20di%20una%20locuzione,storico%20antiquato%2C%20tipico%20della%20Sicilia.

Riferimenti bibliografici

Accademia Pontaniana, *160 1856-2016. La diversità nelle sue diversità*, Francesco Giannini & Figli Tipografi Editori, 2016.

Atti della Reale Accademia di scienze, lettere e belle arti di Palermo, Presso L'Accademia, Palermo 1902.

A. Chirco, *Palermo al tempo dei Beati Paoli*, D. Flaccovio, Palermo 2016.

T. Crivello, *I Vespri siciliani in un sipario dipinto da Giuseppe Carta per l'Unità d'Italia*, in *OADI Rivista dell'Osservatorio per le Arti Decorative in Italia*, Osservatorio per le Arti Decorative in Italia "Maria Accascina", Palermo 2013.

C. D'Albergo, *Versi di Sua Maestà Lodovico I di Baviera*, Tipografia di Alcide Parenti, Firenze 1847.

S. Distefano, *I «Marchesi» Albergo della Cimarra*, in *Rivista del Collegio Araldico: Storia Diritto Genealogia*, ANNO CXVI, Arcisate (VA) giugno 2019.

S. Distefano, *Il Risorgimento nel Val di Noto: Il marchese Corradino d'Albergo*, in "Ricerche", Periodico trimestrale di scienza e cultura del CRES, Centro di Ricerca Economica e Scientifica, anno 5 n. 1 gennaio – marzo 2001.

The Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science, and Art, Vol. 11, Leavitt, Trow, & Company, New York 1847.

H.-J. Heerde, *Das Publikum der Physik: Lichtenbergs Hörer*, Wallstein Verlag, Göttingen 2006

Lettere su Messina e Palermo di Paolo R. Pubblicate per cura di G. Quattromani, Tipografia R. di Guerra, Palermo 1836.

Memorie di vari autori, n° 72, poesia di Luigi Cicconi, in *Archivio storico siracusano*, Volume 8, Società Siracusana di Storia Patria, Siracusa 1962.

C. von Lettow-Vorbeck, *Gedenblätter zur Rang-Liste des Kaiser Alexander Garde-Grenadier-Regiments Nr. 1.*, W. Moeser, Berlin 1899.

F. P. Miller, A. F. Vandome, J. McBrewster (a cura di), *Leopold, Grand Duke of Baden*, a Iphascript publishing, 2000.

V. Palazzolo Gravina, *Il blasone in Sicilia: ossia, Raccolta araldica*, Editori Visconti & Huber, Palermo 1871-75.

L. Sampolo, *Commemorazione di Vincenzo Errante, Estratto dal volume VI della 3ª Serie degli Atti della Real Accademia*, Tipografia F. Barravecchia e Figlio, Palermo 1902.

Sitografia

<https://www.accademiapontaniana.it>

<https://www.ancestry.it>

<https://www.artnet.com>

<https://www.genealogieonline.nl>

<https://gw.geneanet.org>
<https://www.myheritage.it>
<https://portal.dnb.de/>
<https://www.treccani.it>
<https://www.unipa.it>

Laura Leto, antropologo e storico, partecipa al Catalogo collettivo delle biblioteche ecclesiastiche italiane in qualità di bibliotecaria e catalogatrice. Ha cooperato, da operatore didattico, con diverse Associazioni culturali palermitane, in seguito all'acquisizione del titolo di Esperto in Didattica museale.

Chi sono i Siciliani. Tra miti, feste e musei



di *Luigi Lombardo*

Sicilia Antica e Moderna è il titolo complessivo che i curatori Emanuele Lelli e Maria Antonietta Sorci hanno dato al secondo volume della collana “Diachronion. Ricerche tra antico e moderno”. Il libro di 140 pagine raccoglie i contributi di studiosi siciliani, di materie diverse come ambiente, archeologia, storia, antropologia, folklore, musei. L’elencazione delle materie trattate, già di per sé, rende esplicito il tema portante del volumetto: identità/omologazione e diversità. In cosa siamo uguali tra di noi siciliani e in cosa divergiamo? Esiste una “sicilianità” omologante? Se esiste una cultura comune di fondo come si declina? I curatori precisano nella quarta di copertina che «Ogni territorio, nelle sue genti, porta il segno del tempo e delle culture che hanno viaggiato attraverso i secoli. Dai siti, dagli oggetti, dalla lingua, dalle espressioni artistiche di ieri e di oggi emergono storie affascinanti di continuità e discontinuità [...]». Tematiche capitali che impegnano da sempre studiosi di diverse discipline. Ma, come spesso accade, è l’antropologo culturale a inquadrare le tematiche di cui sopra utilizzando le armi e le tecniche che solo appunto l’antropologia culturale sa porre in campo: la comparazione delle strutture e la visione olistica. E chi meglio di I. E. Buttitta poteva con linguaggio chiaro e tecnico tentare di dare una risposta al tema capitale: “Chi sono i Siciliani?”. Buttitta lo fa nell’introduzione al volume, che non a caso prende il titolo di identità e culture. Immediatamente sin dalla prima parola egli affronta e prende da par suo il toro per le corna:

«I termini “sicilianità” o “sicilitudine”, assai ricorrenti in ogni discorso sulla Sicilia, mi hanno provocato un certo disagio. Questi sostantivi, intesi a perimetrare uno specifico e immutabile clima ambientale, umano e culturale e a definire un’indole e dei caratteri morali, fisici, intellettuali circoscritti [...] incoraggiano necessariamente alla semplificazione e all’acritica riduzione della complessità culturale e antropologica di una realtà storicamente articolata e mutevole sin dai suoi esordi [...]».

A seguire il Buttitta tenta di declinare i “temi” della “sicilianità”, quelli che gli storici definiscono i “caratteri originali”:

«Ci sono stati e ci sono molti modi di essere siciliani. C’è un essere siciliani che definirei istintivo, legato all’insularità e all’isolamento [...] C’è un essere siciliani che è un’acquisizione politico culturale: è istituzionalizzata e decretata da uno Statuto autonomo [...]. C’è anche un essere siciliani rivendicativo,

apparentemente marginale [...]. Ci sono, poi, dei fatti ineludibili e certamente peculiari: il sopraggiungere nel tempo di numerosi popoli e culture, [...] il fenomeno mafioso nelle sue diverse espressioni otto-novecentesche e contemporanee – precisa perentorio, lo studioso – Dunque se la Sicilia possiede una peculiarità è proprio quella della varietà estrema. Sono le “cento Sicilie” di cui parlava Gesualdo Bufalino».

Il volume ne prende senz'altro atto, ma con i saggi che si susseguono dipana una Sicilia certo delle diversità, ma anche delle similarità identitarie. Lo stesso Buttitta riconosce nelle feste siciliane un fatto identitario in quanto “fatto sociale totale”. Lo confermano i saggi di A. Frenda (*Miti e riti di San Calogero in Sicilia*), G. Cannizzaro, A. Cucco (*Le Madonie: inquadramento storico geografico, folklore, tradizioni musicali*). Anche un esperto naturalista e botanico come L. Aprile (*Uomo, Natura e antiche favole negli Iblei*) fa ricorso all'immaginario descrivendo le caratteristiche fisiche del territorio del Sudest della Sicilia caratterizzato dal sistema montuoso collinare degli *Iblaei Colles*, i monti Iblei, raccontando delle tradizioni dei *Ciarauli*, conoscitori maneggiatori di serpenti e guaritori (in fondo dei naturalisti ante litteram). È chiaro il senso della parola “favole” presente nel titolo, che equivale a tradizioni popolari, a lungo chiamate “le favole degli antichi”. Il saggio di Frenda si caratterizza per il rigore storico comparativo e per l'attenzione ai segni e ai simboli (non per nulla è studioso di scuola “buttittiana”). Nel loro saggio su “Le Madonie ...” gli autori si soffermano sulle tradizioni musicali dell'area madonita, rilevando eredità e affinità con “melismi antichi”.

A questo punto il volume ci presenta le schede di quattro musei del territorio: due in provincia di Siracusa cioè “I luoghi del lavoro” di Buscemi, il Museo Nunzio Bruno di Floridia, Il Museo di Gesso “Cultura e Musica popolare dei Peloritani. E infine, *last but not least* una chicca museografica insolita ma preziosa: il Museo dei Viaggiatori di Palazzolo. Si tratta senz'altro di ottimi esempi di musei autoriali, che vivono con i loro autori, e si spera possano vivere un giorno con/per la collettività. La loro esistenza è certamente precaria, con pochi mezzi finanziari e molte difficoltà di gestione. Sono gli autori o gli animatori a presentarci: i “luoghi del lavoro” sono descritti in una sapiente scheda del suo “autore” R. Acquaviva; il Museo “Nunzio Bruno” si avvale dello scritto di M. Loreno “tecnico informatico” (non so perché lo studioso ci tiene a sottolinearlo), uomo modesto e rispettoso, dietro cui si muove la famiglia degli eredi Bruno; il Museo dei Viaggiatori è una nobile creatura di Francesca Gringeri Pantano, autrice di libri odeporici che pongono la Sicilia come luogo del viaggio, della meta preferita di studiosi alla ricerca della purezza del mito e della classicità. La scheda di questa piccola, originale e preziosa istituzione culturale è firmata dai Carmelo Scandurra, archeologo sul campo, autore di pregevoli studi, che ci racconta il museo nel territorio (Palazzolo Acreide), una narrazione diacronica, storica, filologica.

Un approccio che caratterizza il saggio di M. Re sulla Palermo Bizantina, argomento poco trattato e che l'autore pone nel giusto rilievo. La civiltà bizantina fu ponte, infatti, tra Oriente e Occidente, e conservò per trasmetterli i fondamenti della cultura romana classica. L'autore sottolinea come anche sotto i Bizantini assolve un ruolo rilevante, custodendo un forte elemento ellenofono, culturalmente rilevante e operante nel settore artistico senza soluzione di continuità. In una nota afferma con decisione «come fuorviante risulta la denominazione di arte arabo-normanna, da tempo impostasi nell'uso, in quanto oblitera del tutto le altre componenti culturali di questa stagione artistica, prima fra tutte quella bizantina (S. Troisi, *Arte in Sicilia. Dalle origini al Novecento*, Palermo, 2022: 147-148). Come dimenticare che la Sicilia è mare, come sottovalutare il ruolo che esso ha avuto nella storia della Sicilia. Ecco che l'articolo di Francesca Oliveri ti parla di archeologia subacquea, una branca dell'archeologia assolutamente nuova, che ha visto impegnato in prima persona il compianto Sebastiano Tusa che volle e difese la Soprintendenza del mare, la prima ad essere istituita (2004) in Italia.

In conclusione, come si fa ancora oggi a tavola, cioè *lassannu u muorsu miegghiu pa fini* (lasciando il boccone più saporito alla fine del pranzo), mi piace segnalare la scheda che Mario Sarica fa del “suo” Museo, “Cultura e Musica popolare dei Peloritani”. Un museo che *canta e cunta*, il più completo sul piano musicologico, tutto dedicato alle sonorità popolari dell'area peloritana, essendo

Mario un esperto etno-musicologo e un valente demoetnoantropologo. «Antico e moderno» scrive Sarica «dunque si fronteggiano a viso aperto, senza pregiudizi e steccati accademici, alla ricerca di una memoria perduta». Che è poi la filosofia di fondo dell'intera collana curata dal Lelli, che ci auguriamo che continui, offrendo prodotti, come il presente volume, di facile lettura e di larga diffusione, nel format che mette a confronto antico e moderno, un obiettivo perseguito con costanza dall'Associazione italiana di cultura classica.

Lo scritto del Sarica chiude il volume e lo fa mettendo in rilievo «quello straordinario presidio di legame con le civiltà più antiche del Mediterraneo, attestate dalle ricche collezioni di beni demoetnoantropologici del Museo Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di Villaggio Gesso, realtà etnografica unica nel suo genere in Sicilia, per il suo carattere spiccatamente interdisciplinare, perché plurali sono state le culture assorbite nelle forme di cultura siciliana di tradizione orale, in una *koiné* davvero singolare. Il nostro sguardo si [posa] non a caso, dal momento che il Museo si affida al suono per introdurci nei diversi orizzonti di vita siciliana di origine agropastorale, facendo così emergere la millenaria centralità del codice di comunicazione sonoro musicale, e dunque delle ricche famiglie etnorganologiche, soprattutto in riferimento agli strumenti musicali a fiato della cultura pastorale peloritana (flauti, clarinetti, oboi, zampogne a 'paro'), evidenziando gli stretti legami con gli antichi "aulos" e la pratica musicale rituale cantata da Teocrito [...]». Qui mi fermo senza però non ricordare che da bambini imparavamo a "suonare" per mezzo della *sampugna* (zampogna). Non tragga in inganno il nome: essa era il culmo di una canna, lavorata nel modo come racconta un mio informatore più di 60 anni fa:

«I carusi pi si fari i sampugni pigghiàvanu i cimi ténniri di canni e tagghiàvanu pi traversu e pi longu 'a cannuzza; u tagghiu pi traversu era facili, ma chiddu pi longu era difficili, chi, si non era fattu drittu e pulitu, 'a sampugna non sunava. Ma mentri a facevanu ci dicevanu:

Sampugna, sampugnedda / pi la santa luriedda / m'ha' a' sunari 'na canzunedda/. S'iddu tu-nn-a vo sunari / a pizzudda t'hàiu a struncari / e -ppoi ti iettu a-mmari» (Zampogna, zampognetta per la santa glorietta, mi devi suonare una canzonetta. Se tu non la vuoi suonare, a pezzetti ti devo ridurre, e poi a mare ti butto).

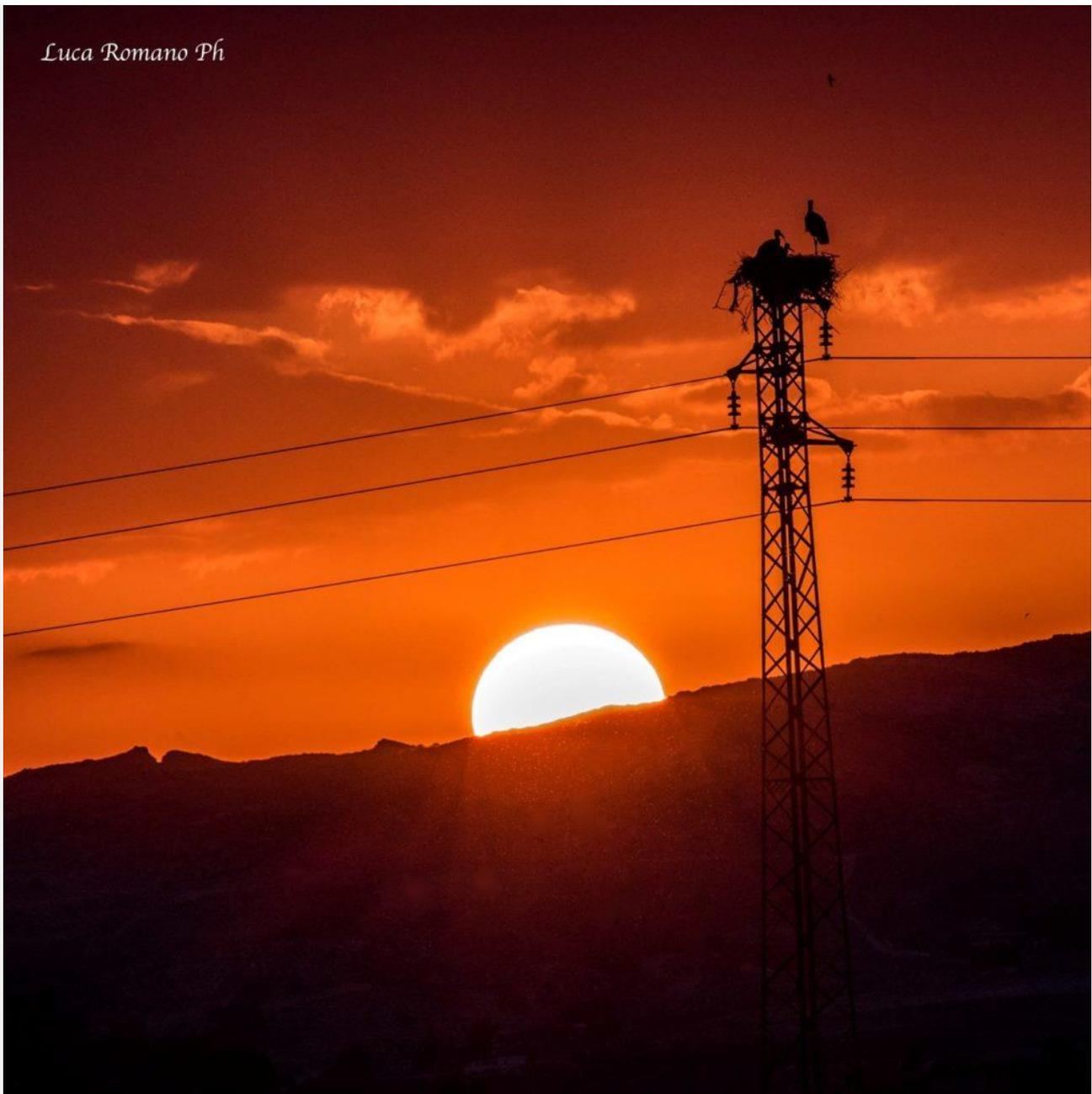
Visitando il museo di Mario Sarica per la prima volta mi si risvegliò questo ricordo. Chissà perché mi venne in mente uno dei giochi più semplici e significativi del nostro diventare adulti: suonare uno strumento, riprodurre il suono stesso della natura, dal filo di erba posto tra i due pollici a mo' di ancia, alla *sampugna* ricavata dal culmo di canna o dai *cannici*. A pensarci bene, i musei, in fondo inducono, quando sono "belli", un po' a tornare bambini, cioè a essere ricettivi, ingenui e curiosi.

L'antico che è in ciascuno di noi diventa moderno attraverso un processo memoriale fondamentale e assolutamente insopprimibile: le discipline demoetnoantropologiche sanno delineare forme e contenuti, per trasmetterli alle generazioni future. Una delle forme è certamente anche il libro *Sicilia Antica e Moderna* unitamente alla benemerita collana "Diachronion".

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

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).

Un'esperienza di rigenerazione ecologica in un luogo simbolo dell'Antropocene in Sicilia



Gela (ph. Luca Romano)

di *Alessandro Lutri*

«In Sicilia l'Antropocene prende inizio nel secondo dopoguerra, sotto il segno delle ruspe e il loro avanzare inarrestabile sui giardini fruttiferi ai margini delle città distrutte dai bombardamenti e sulle pianure costiere, sulle misere campagne e sulle improduttive distese di dune sabbiose e macchia mediterranea» (Giuseppe Barbera, 2021: 227).

«Piuttosto che prepararci all'apocalisse prossima ventura, dobbiamo imparare a leggere la crisi partendo dal presente e dai nostri luoghi, e a riconoscerne i segni attorno a noi: non solo i segni dello

sfacelo, ma anche quelli che ci parlano di resistenza, di altri modi di interpretare le ferite» (Iovino, 2022: 223).

«La ricerca del Ventesimo secolo, propugnando la moderna presunzione umana [l'uomo creatore di mondi] ha cospirato contro la nostra capacità di osservare progetti divergenti, stratificati e congiunti che creano mondi. Incantati dall'espansione di certi modi di vivere rispetto ad altri, gli studiosi hanno tralasciato di interrogarsi su che cos'altro stava accadendo [...] Gli assemblaggi sono assembramenti aperti. Ci mostrano potenziali storie in fieri [...] Gli assemblaggi non riuniscono soltanto modi di vivere, li creano» (Tsing, 2021: 48-52).

Memorie antropogeniche delle piantagioni industriali

Ho iniziato a fare esperienza sin da ragazzo con gli scarti dell'ecologia e l'economia delle piantagioni industriali fossili ed agricole insediate nella Sicilia sud-orientale ("il piantagionocene" di Anna Tsing, ...). L'ho fatto con il mio corpo a cavallo degli anni Settanta-Ottanta, quando durante la stagione estiva andando a nuotare a mare con gli amici delle vacanze, capitava spesso che quando uscivamo trovavamo attaccati sui nostri corpi delle macchie nere maleodoranti di petrolio coagulatosi, che rientrando a casa cercavamo di toglierci di dosso strofinandole con del cotone imbevuto di olio di oliva. Gli adulti dicevano «è tutta colpa delle petroliere che vengono dalla raffineria di Gela, che puliscono i residui delle loro stive in mare»! Un andirivieni di petroliere da Gela che continuamente solcavano il mare della Sicilia sud-orientale negli anni Settanta-Ottanta, che mi hanno fatto conoscere da lontano la nocività dell'economia delle piantagioni industriali fossili di questa città, divenuta a partire dagli anni Sessanta uno dei luoghi simbolo dell'impronta antropogenica in Sicilia.

In questi stessi anni ho fatto anche esperienza degli scarti prodotti dall'economia e l'ecologia delle innovative piantagioni agricole, diffuse nella cosiddetta "fascia costiera trasformata" tramite lo sradicamento di importanti storiche presenze arboree del territorio degli Iblei come le piante di carrubo, e l'insediamento delle "fabbriche di plastica" in cui continuano a essere coltivati al chiuso gli ortaggi. Fabbriche di plastica che hanno trasformato questo territorio nella cosiddetta "fascia costiera trasformata", che si estende per circa novanta chilometri da Licata sino a Pachino, addentrandosi ulteriormente nel siracusano. Se gli scarti delle risorse fossili petrolifere galleggiavano in mare, nel territorio della fascia costiera trasformata era possibile trovare gli scarti dei materiali plastici in uso nelle piantagioni agricole industriali, che venivano o bruciati in discariche illegali, o gettati in fondo al mare.

I fuochi tossici delle "fumarole" emettevano dei densi fumi scuri già negli anni Ottanta, andando a configurare l'emergere di una vera e propria "terra dei fuochi" siciliana, che all'imbrunire rendevano l'aria pesante da respirare [1]. Le presenze tossiche di materiali plastici industriali ancora oggi vengono spesso smaltiti illegalmente bruciandoli in discariche abusive. Negli anni Ottanta l'economia e l'ecologia delle piantagioni agricole industriali non manifestavano ancora quel sistematico sfruttamento dei lavoratori delle "fabbriche di plastica" della "fascia costiera trasformata", che a partire dal decennio successivo emergerà con la sostituzione dei lavoratori siciliani con i migranti provenienti dal nord Africa e dall'Europa dell'est (Sanò, 2018): lavoratori che al chiuso delle fabbriche di plastica si rendono visibili solo alla fine della giornata lavorativa quando è possibile incontrarli a piedi o in bicicletta lungo le strade di Vittoria e Gela che portano alle piantagioni agricole industriali.

Il motivo per cui ho sentito di condividere le memorie di queste esperienze personali, di come già a partire dagli anni Ottanta sono andati a palesarsi nell'ambiente marino e rurale della Sicilia sud-orientale gli scarti materiali dell'economia e delle piantagioni industriali (agricole e fossili), il territorio della "fascia costiera trasformata", è perché questi hanno profondamente minacciato sino a tempi recenti la vivibilità in senso multispecie di alcuni dei territori interessati da queste presenze industriali. La nozione di *piantazione* che assumo qui in campo agricolo e fossile è quella estesa recentemente proposta da Anna Tsing (Tsing, 2017, 2019), che a livello strutturale si manifesta attraverso delle *semplificazioni modulari* (le economie e ecologie semplificate delle monoculture

intensive industriali, «progettate per creare risorse per investimenti futuri e che escludono la rinascita»), e delle *proliferazioni ferali* (la diffusione di malattie e inquinamenti ambientali), che per questa studiosa rappresentano una vera e propria minaccia alla vivibilità sulla terra (Tsing, 2017: 51-2).

La nozione estesa di “piantagione” si adatta molto bene nel caso di uno dei luoghi simbolo dell’Antropocene in Sicilia, il paesaggio tardo-industriale di Gela con cui mi confronto da alcuni anni, di cui intendo proporre una riflessione intorno al tema della *perturbazione* umana della vivibilità più-che-umana (coinvolgendo l’agire di molti organismi, umani e non umani), che nei decenni passati è stata profondamente praticata dall’economia e l’ecologia delle piantagioni industriali, e che in questi ultimi anni finalmente vede una sua *rinascita*. Una rinascita della vivibilità che questo territorio sta finalmente conoscendo più che per merito delle azioni messe in campo dal mondo dell’industria e della politica, per merito di innovative esperienze progettuali dal basso sperimentate negli ultimi anni nel paesaggio agrario, volte oltre che a dar vita alla riparazione ecologica con produzioni agroecologiche e alla valorizzazione del suo patrimonio territoriale tramite una fruizione turistica sostenibile, ad essere sostenute da un «assemblaggio di vivibilità multispecie» (ivi: 51) che coinvolge la partecipazione di più organismi (umani e non umani).

In questo luogo simbolo dell’Antropocene in Sicilia, interessato da ingiustizie ambientali e sociali prodotte dalle attività industriali petrolchimiche, che le più recenti analisi epidemiologiche condotte sui rischi della salute della popolazione gelese dallo “Studio SENTIERI” hanno evidenziato quanto, da una parte, sia ancora alta l’incidenza di patologie (malformazioni congenite e malattie degenerative) legate all’esposizione a sostanze chimiche nocive, rispetto alle popolazioni che vivono nelle aree non industriali. Dall’altra parte, quanto l’incidenza di queste attività industriali sia stata alta anche a livello ambientale, minacciando il suolo e le acque sia nella terraferma che del mare antistante a Gela, così come accertato dalle analisi batteriologiche e chimiche condotte nel corso del tempo dall’ARPA Sicilia, che solo quest’estate hanno certificato la piena “balneabilità” delle acque marine, per decenni negata.

Assumendo le più recenti prospettive critiche mosse all’antropocentrismo che caratterizza la teoria sociale, quella filosofico esistenziale dell’*abitare* (“dwelling”) proposta da Tim Ingold (2001) con la nozione di “*taskscape*”, che per questo autore è un fenomeno temporale intricato nelle attività (allo stesso tempo materiali e sociali) abitative degli abitanti; quella del “riassemblare il sociale” dell’ANT (Actor-Network-Theory) di Bruno Latour (2005), e quella del *Piantogionocene* di Anna Tsing (2017, 2019, 2021) – i quali tra loro condividono le seguenti idee: a) gli organismi (umani e non umani) creano il proprio ambiente, non vi si adattano; b) “«l creare mondi non è appannaggio degli uomini» (Tsing, 2021: 50), e c) «è possibile ricomporre il sociale non più in una società, ma in un collettivo» (Latour, 2005: 43) – mi sono messo a prestare «maggiore attenzione alle collaborazioni all’interno e tra specie [ovvero quei] progetti di creazione di mondi umani e non, che emergono da attività pratiche per stare in vita [...] che per vederli dobbiamo cambiare punto di vista» (Tsing, 2021: 60). Progetti che prendono vita attraverso dei collettivi multispecie, i quali «non riuniscono soltanto modi di vivere [umani e non umani], ma li creano [dando vita a] modelli di coordinazione non intenzionale [costituenti]» (ivi: 52), che rappresentano delle storie in fieri di paesaggi rigeneratori della vivibilità più-che-umana, motivate e animati da immaginari e pratiche alternativi a quelli dell’economia e dell’ecologia delle piantagioni industriali. Ed è proprio l’incontro con una di queste storie che ha contaminato il mio sguardo su questo spaccato antropogenico, mostrando quanto anche in Sicilia sia possibile un altro modo di porsi in relazione con il mondo attraverso la collaborazione contaminante dell’*agency* di più specie di organismi, che non sia esclusivamente quello di tipo strumentale ed estrattivista del sistema economico ed ecologico del *Piantogionocene* presente dal secondo dopoguerra in questo territorio.

Un ricco sottosuolo tra passato archeologico e futuro industriale

Negli anni Cinquanta il territorio gelese vede il susseguirsi di diverse campagne di scavo nel suo sottosuolo, per cercare di estrarre sia i segni del glorioso passato archeologico classico della colonia greca di *Geloi* (Panvini, Congiu, 2020), sulla base delle indicazioni contenute in testi antichi come il Liro VI delle *Storie* di Tucidide; sia allo stesso tempo cercare di estrarre le risorse energetiche fossili (gas e petrolio) che dalle prospezioni condotte dall'Eni di Enrico Mattei erano state trovate nel sottosuolo della terraferma e del mare nel golfo antistante Gela. Nonostante nel 1958 nella città di Gela sia stato inaugurato il Museo archeologico regionale, in cui venivano esibiti i resti archeologici del glorioso passato di Geloi, si può affermare che la contemporanea scoperta del gas e del petrolio è andata ad asfaltare questa area, orientando il territorio verso un futuro industriale con la costruzione della Raffineria petrolchimica dell'Eni la cui posa della prima pietra posta da Enrico Mattei nel 1962 seguì al famoso appello: «richiamate i vostri figli, i vostri uomini, fateli venire da qualsiasi paese straniero in cui si trovino, e dite che finalmente qui c'è lavoro», il quale farà sognare la popolazione non solo gelese nella speranza di invertire quella narrazione modernista e orientalista che vedeva il Sud solo come terra di emigrazione, dove ora invece si giungeva per lavorare.

Un futuro industriale con cui alimentare il sogno di modernità anche per Gela, che l'Eni era già andato a sostenere attraverso delle coinvolgenti narrazioni visuali chiare e concise, contribuendo a comporre quel cinema d'impresa (di natura propagandistica) anche di pregio dal punto di vista cinematografico come ha bene illustrato Alessandro De Filippo (2016), i cui diversi prodotti realizzati è possibile vedere anche su Youtube. Gli elementi descrittivi che in maniera ripetuta e rimescolata andranno a elaborare uno *storytelling* che, nel suo essere privo di un'unica regia, sarà condiviso da diversi importanti intellettuali, e sarà incentrato sul confronto tra la Sicilia del passato, quella agricola e preindustriale, e quella del futuro, del sogno dell'industrializzazione. Gli elementi descrittivi sono i seguenti:

«c'è una Gela prima della scoperta del petrolio, un villaggio povero, basato sull'agricoltura e sulla pesca, che a malapena permettono l'autosostentamento; il lavoro bestiale nei campi e quello rischioso in mare che non danno speranza a nessuno di potere migliorare la propria condizione; le case spoglie, senza energia elettrica, né acqua corrente. La Gela prima dell'avvento dell'Eni viene rappresentata come una terra selvaggia, abitata da selvaggi. Senza strade asfaltate, senza fognature [...]; poi c'è un'altra Gela, dopo la decisione di Mattei di costruire il petrolchimico, ed ecco affollarsi tutti i simboli della modernità: l'elicottero giallo, soprannominato libellula, che costringe tutti i cittadini [soprattutto i lavoratori agricoli] ad alzare la testa e rivolgere [finalmente] lo sguardo al cielo» (De Filippo, *ivi*: 37).

In questo *storytelling* cinematografico

«Il lavoro nella Gela prima del petrolio è rappresentato come istintivo e privo di competenze, come se non fossero esistiti in quel tempo gli artigiani, che sono i veri portatori di una conoscenza tradizionale [...]; lo *storytelling* insiste molto su questo concetto di salvifico *know how*, che arricchisce la popolazione, almeno quanto il petrolio estratto, perché trasforma i cittadini siciliani, prima agricoltori, braccianti, allevatori, in operai specializzati, capaci di gestire macchinari complessi. Non solo così si supera la precarietà e la fame, ma si sviluppa una propria professionalità, della quale potere essere orgogliosi, e nasce l'idea della carriera» (*ivi*: 38).

Lo *storytelling* modernista continua mostrando

«la trasformazione del territorio, prima brullo e abbandonato, le catapecchie di legno marcio, le greggi sparute di ovini, le spiagge deserte su cui riposano barche sgangherate. Poi c'è il fermento della costruzione dell'impianto, l'ubriacatura del fare, l'entusiasmo del vedere crescere in altezza le strutture metalliche, il movimento terra, le tubature argentee trasportate, issate, montate, collegate tra loro. È l'evoluzione di un territorio spoglio e deserto in una fabbrica. Così tutta la Sicilia può aspirare a un riscatto, perché lo stabilimento rende necessaria la costruzione delle infrastrutture: fognature, luce elettrica, strade asfaltate, ampliamento e modernizzazione del porto. Viene costruito un quartiere residenziale per gli operai della fabbrica, con un piano

regolatore e uno studio urbanistico. Le risorse minerarie, che non vengono sottratte per essere lavorate altrove, vengono trattate in loco, generando nuovo lavoro [...] nascono nuove condizioni economiche e lavorative facendo scoprire le regole nazionali come il contratto di lavoro, l'iscrizione ai sindacati, viene aperta la mensa aziendale. Il flusso dell'emigrazione verso il Nord rallenta e nasce la speranza che i cittadini già partiti possano tornare e lavorare nelle proprie terre nate. Ma è solo una speranza, appunto, il frutto di uno *storytelling* riuscito. Il successo di questa narrazione è da imputare soprattutto al fatto che il primo a crederci è stato proprio Enrico Mattei, che l'ha inventata e diffusa» (ibidem).

Questa convincente e condivisa narrazione visuale, nell'analisi politica proposta da Alessandro De Filippo «andrà a cancellare [in maniera duratura] ogni ombra di dubbio sull'industria petrolchimica in Sicilia [facendo leva allo stesso tempo] sull'enfasi, l'entusiasmo che l'accompagnava sin dalla sua origine, e il disagio economico e sociale di partenza» (ivi: 159). Le linee di produzione presenti nella Raffineria petrolchimica dell'Eni saranno differenziate in quattro tipi: servizi ausiliari, ciclo di raffinazione, chimica organica e chimica inorganica destinati a produrre glicoli etilenici dall'impianto ammine ed etilene, i fertilizzanti semplici per l'agricoltura a materiali plastici.

Tutelare la “vocazione industriale del territorio”

Ho iniziato a volgere il mio sguardo più attentamente verso la realtà tardo-industriale gelese, alla metà della seconda decade del nuovo millennio, quando l'economia e l'ecologia delle piantagioni industriali fossili hanno conosciuto la loro fase di massimo declino, con la perimetrazione nel 2000 del territorio interessato dal degrado ambientale da parte del Ministero dell'Ambiente dell'area SIN di Gela (Sito di Interesse Nazionale) per circa 750 ettari (compresa l'area della Riserva naturale regionale del “Biviere di Gela”, costituente un sito SIC e una ZPS); e con la dichiarazione di “area di crisi complessa” da parte del Ministero delle infrastrutture e dello sviluppo economico nel 2015. Un'attenzione che inizialmente era indirizzata a osservare quali politiche erano state messe in campo dal mondo del lavoro, dell'imprenditoria industriale e della politica a diversa scala (locale, regionale e nazionale) per orientare questo territorio, identificato come a “vocazione industriale”, verso la transizione ecologica e energetica.

Un significativo passo per evitare la paventata chiusura della Raffineria Eni di Gela è stato dato da l'ex governatore della Regione Sicilia, Rosario Crocetta (2013-2017), il quale ha promosso un tavolo istituzionale di negoziazione in cui sono andati a confrontarsi più parti (Comune di Gela-Regione Sicilia-Ministero delle attività produttive, Confindustria Sicilia-Enimed e Raffineria Eni di Gela, Organizzazioni sindacali), che ha concluso i suoi lavori nel 2014 deliberando un “Protocollo di intesa per lo sviluppo industriale di Gela”. Leggendo tra le righe di questo documento istituzionale di programmazione politico-economica territoriale, si capisce chiaramente quanto gli sforzi compiuti dalle varie parti coinvolte per orientare il principale imprenditore industriale, l'Eni di Gela, verso una effettiva riconversione *green* delle sue attività, favorendo allo stesso tempo quelle di altri imprenditori locali, sono stati largamente insufficienti, continuando a garantirgli al presente lo spazio per perpetuare nel futuro i profitti economici derivanti dall'estrazione delle risorse energetiche fossili.

Il Protocollo si apre con un'analisi economica dell'Eni della riduzione dei consumi di carburanti fossili, sia a livello nazionale che globale, proponendo come scelta politica di investire circa il 10 % del totale dei suoi finanziamenti per il rilancio dello sviluppo industriale di Gela (circa 2,2 miliardi di euro) per la costruzione di una “Green Refinery” dalle tecnologie innovative e in grado di trattare sino a un carico di 750 mila tonnellate annue di biomasse oleose (oli vegetali e acidi grassi derivanti dall'olio di palma) destinati a produrre i cosiddetti biocarburanti (green diesel, green Gpl e green nafta). Questi biocarburanti sarebbero caratterizzati da una minore impronta di CO₂ nel loro ciclo di vita complessivo (dalla sorgente biologica delle coltivazioni industriali di palme da olio prodotte da deforestazioni, fino alle emissioni dopo la loro combustione), rispetto ai carburanti fossili. Una tesi che sarà però smentita dagli esperti tecnici nominati dalla Commissione Europea, che multerà l'Eni

con una sanzione di 500 mila euro per “propaganda ingannevole”. Il restante 80 % degli investimenti sarà invece destinato alla valorizzazione ed estensione delle attività estrattive nelle coltivazioni fossili (gas soprattutto) già presenti offshore nel Canale di Sicilia e inshore sulla terraferma. Il residuale 10% degli investimenti viene invece destinato ad attività di bonifica ambientale dei siti interni all’area industriale dell’Eni (dismissione degli impianti e tecnologie petrolchimiche vetuste, bonifica dei suoli) e opere di compensazione per il territorio.

Una ripartizione degli investimenti economici per il rilancio dello sviluppo industriale di Gela che, sebbene evidenzi chiaramente quanto l’attitudine dell’Eni verso la transizione ecologica ed energetica sia più a parole che nei fatti (nelle propagande energetiche “L’Eni ti dà una mano”), circa solo il 10%, nel settembre del 2019 l’avvio della produzione di biocarburanti dalla Green Refinery sarà salutato dalla stampa regionale siciliana come “la svolta green dell’Eni di Gela”.

Buona parte degli investimenti politico-economici previsti nel Protocollo per il rilancio dello sviluppo industriale del settore energetico nel territorio gelese, saranno destinati più che a fare avanzare la transizione energetica a garantire la sicurezza energetica nazionale, facendo diventare la Raffineria Eni un nuovo “hub energetico nazionale ed europeo”, in quanto terminale di arrivo del nuovo gas algerino e di partenza per la fornitura alla Repubblica di Malta, di quello che viene estratto nel canale di Sicilia dalle sue piattaforme. Una scelta industriale condivisa dal mondo della politica e del lavoro, sapendo che da questo core business derivano i profitti di Eni e dunque di un numero elevato di posti di lavoro rispetto a quelli ben più esigui creati dalla Green Refinery.

L’incontro con un collettivo ibrido: tra nuovi immaginari e pratiche collettive di recupero ecologico

La focalizzazione per l’attenzione degli esigui investimenti politico-economici recentemente programmati per orientare lo sviluppo economico industriale dei molteplici attori (economici-politico-sociali) del territorio gelese verso la transizione ecologica ed energetica, mi ha portato a distogliere lo sguardo rispetto a come l’economia e l’ecologia delle piantagioni industriali (agricole e fossili) continuano a manifestare la grande capacità di sapersi bene adattare alla linea del tempo del progresso, così come la letteratura socioeconomica e la narrazione delle rovine dell’industrializzazione hanno evidenziato in questi ultimi anni (Becucci, 2004; Saitta, 2011; Turco, 2018). Ho così preso coscienza quanto questo tipo di strabismo, allo stesso tempo etnografico e ontologico, fosse fondato sulla presunzione antropocentrica che noi esseri umani siamo gli unici in grado di costruire mondi e di guardare avanti, che è ormai da tempo oggetto di critiche (Ingold, 2001; Latour, 2020; Tsing, 2021; Uexkull, 1928, 1934). Una presunzione da cui deriva l’idea che noi siamo fatti per il *progresso*, mentre le altre specie viventi dipendono da noi, che mi ha portato a tralasciare di interrogarmi se in questo territorio stava accadendo qualcos’altro, come eventuali «divergenti, stratificati e congiunti progetti di creazione di mondi, umani e non» (Tsing, *ivi*: 51), da parte di progetti collettivi sorti dal basso e in grado di assemblare umani e non umani in modi sostenibili, sulla base di nuove pratiche, immaginari e configurazioni di saperi.

Ri-orientando il mio sguardo su questo luogo simbolo dell’Antropocene in Sicilia, assumendo insieme sia la prospettiva antropogenica “patchy” di Anna Tsing, sia quella dell’*abitare* [2] di Tim Ingold, ho cercato di avvicinarmi maggiormente alle esperienze di tutela della biodiversità come quella del “Biviere di Gela”, una Riserva naturale regionale gestita dalla Lipu di Gela. L’incontro con il responsabile del Biviere di Gela, Emilio Giudice, mi ha portato a comprendere quanto l’ambientalismo gelese emerso a partire dagli anni Duemila ha un suo marcato carattere ecologico politico, orientando la sua agency oltre che alla protezione della biodiversità anche alla tutela della legalità di certe pratiche autorizzative riguardanti i territori gelesi compresi nel sito “Natura 2000”, con la continua vigilanza amministrativa. Questo incontro con Emilio e la vita del Biviere di Gela, mi ha fatto scoprire prima del lockdown pandemico, la presenza, formatasi in quest’ultimo decennio nel gelese, della più ampia colonia italiana di cicogne bianche nidificanti sui numerosi tralicci elettrici dell’alta tensione e provenienti dal nord Africa, circa quaranta coppie, stanziali da Novembre sino a

Maggio. Una presenza ultradecennale nella Piana di Gela che ha portato all'emergere di un nuovo *habitat* ecologico, intorno a cui in questi ultimi anni dal basso è andato a configurarsi il progetto “*Geloi Wetland*”, che può essere considerato un vero e proprio *collettivo ibrido*, che *incontri contaminanti* multispecie (animali umani e non umani, vegetali), secondo Anna Tsing, stanno facendo emergere mondi reciproci orientati verso nuove direzioni (Tsing, 2021:57) [3].

Osservando l'innovativa *agency* del collettivo ibrido di *Geloi Wetland*, animata da pratiche di riparazione e di resistenza (giustizia ecosociale e ecologia delle pratiche) motivate a rendere la vita più-che-umana possibile, si ritiene che le diverse forme di vita, che si trovano ad abitare nello stesso luogo, la Piana di Gela, collaborano e si contaminano reciprocamente tra loro. Una prospettiva pratica e immaginaria che mi riecheggia Anna Tsing quando sostiene che «collaborazione significa operarsi per superare le differenze, e questo comporta una contaminazione. Se non collaboriamo, moriamo tutti» (ivi: 58).

La presenza delle coppie di cicogne bianche è possibile osservarla ad occhio nudo tra Novembre e Maggio-Giugno sulla SS 194 quando dall'altopiano di Caltagirone si scende verso la piana di Gela, che da alcuni anni viene celebrata con il “Cicogna Day”.

L'emergere del nuovo *habitat* nella piana di Gela con la presenza di questi grandi volatili migratori, è stata probabilmente favorita sia dalla diminuzione delle minacce ambientali prodotte dalle attività illegali di bracconaggio; sia dalla presenza delle infrastrutture adatte alle cicogne per costruire i loro grandi nidi, nonché dalla possibilità di nutrirsi degli insetti parassitari che vivono tra le coltivazioni agricole, di cui i contadini iniziano a sentirsi debitori per via di un minor uso di pesticidi chimici e a vantaggio non solo di un risparmio economico ma anche di una migliore qualità delle loro produzioni.

Geloi Wetland è un progetto di riappropriazione territoriale e di riparazione ecologica, messo su nel 2017 nella piana di Gela tramite l'azione resistente di alcuni giovani attivisti ambientalisti residenti a Niscemi. Un progetto innovativo e inclusivo sostenuto economicamente da una fondazione tedesca pro-biodiversità e animato dai volontari del CEA (Centro di Educazione Ambientale) di Niscemi, orientato a resistere all'economia e l'ecologia delle piantagioni agricole industriali che hanno prodotto sia delle “semplificazioni modulari” (le monoculture intensive di carciofi e grano); sia degli “effetti patogeni” (Tsing-Mathews-Bubandt, 2019), come il degrado del suolo dalle risorse organiche). Le molteplici azioni che gli appartenenti al collettivo ibrido di *Geloi Wetland* (Carlo, Davide, Francesco, Manuel, Marco, Maya, e altri ancora) hanno sino ad ora messo in campo per trasformare le relazioni con il suolo e i suoi abitanti (umani e non umani) sono state tese a 1) riappropriarsi del territorio della piana di Gela; 2) «promuovere il turismo rurale con escursioni, gite e altri eventi sostenibili ecologicamente di promozione socioculturale, tra i cammini della via Francigena Fabaria»; 3) «combattere la desertificazione attraverso il ripristino di zone umide, la riforestazione [favorita da pratiche di permacultura]»[4]; 4) «salvaguardare le specie in pericolo di fauna e flora legate all'agroecosistema»; 5)«promuovere un'agricoltura etica, biologica e rispettosa dell'ambiente, promuovendo buone pratiche e valorizzando la qualità dei prodotti agroalimentari tradizionali»; 6) e last but not least «cambiare il modo di pensare» del «Piantagionocene» incorporato da cittadini e agricoltori gelesi attraverso la creazione di nuove relazioni socioecologiche con il territorio, rigenerando la vivibilità che le macerie dell'industrializzazione (agricola e fossile) hanno minacciato, mostrando quanto un futuro economico ed ecologico alternativo a quello estrattivista (l'ambiente concepito antropocentricamente come pieno di *risorse*) è possibile, così come è stato fatto in altri territori (Ghelfi, 2023).

Tra le più recenti sperimentazioni agroecologiche avviate a *Geloi Wetland* meritano di nota sia il ripristino della produzione non industriale di varietà storiche di grano, trasformato in vari formati di pasta a marchio Geloi, presentate in questo modo da Manuel:

«il nostro grano dà fastidio perché va contro la logica della raccolta precoce per un mercato vorace e ingordo. Va contro a chi non sa attendere i ritmi della natura, di quaglie, strillozzi, cappellacce e beccamoschini intenti a completare la loro nidificazione nei campi di frumento. Il nostro grano è odiato da chi ci vede non

raccogliarlo per intero, perché una parte è lasciata a perdere e funge da banca semi e dispensa alimentare per i granivori. Il nostro grano irrita, perché quando lavoriamo, scacciamo i mali e le difficoltà innescando sorrisi e non roghi. Il nostro grano è salvo, grazie ancora ai volontari dei Vigili del Fuoco di Niscemi e ai nostri operatori paladini della biodiversità» (Manuel, giugno 2021).

Sia l'avvio della produzione del "carciofo di Niscemi", conservato da alcuni anziani agricoltori e che è stata soppiantata da nuove specie di carciofo ben più commercializzabili sul mercato agroalimentare (per dimensioni e durata), di cui recentemente Marco, un giovane imprenditore agricolo redentosi dal suo precedente lavoro a servizio delle piantagioni agricole industriali, ha pubblicamente messo al corrente della cittadinanza niscemese, presentando un suo esemplare e affermando "questa pianta di carciofo ci parla"! Un'affermazione con cui ritengo Marco ha probabilmente voluto evidenziare quanto, se questa produzione agroalimentare crescesse nel territorio locale, potrebbe contribuire non solo a creare un'economia ed ecologia non di piantagione industriale, ma anche a dare all'emergente paesaggio agrario una identità autoctona, diversa da quella di altri distretti produttivi del carciofo presenti al livello regionale (vedi Ramacca).

Conclusioni

L'incontro in luogo simbolo dell'Antropocene in Sicilia con un innovativo collettivo ibrido come quello di *Geloi Wetland*, orientato a configurare la rinascita di una vivibilità più-che-umana, evidenziano quanto le collaborazioni contaminanti all'interno e tra specie diverse, animate da pratiche di immaginazione, resistenza, riparazione, non sono soltanto particolari e storiche, ma sono in continuo mutamento e sono fatte da relazioni. Relazioni all'interno e tra specie diverse che portano il collettivo ibrido di *Geloi Wetland* a sostenere la piena rappresentanza per il non-umano, nonché il recupero di quelle pratiche agricole pre-industriali, che in una prospettiva trasformativa fanno capire quanto sia opportuno trasformare l'economia e l'ecologia del *Piantagionocene*, ruotante intorno alla figura iconica del *Burning man* proposto dalla Haraway nel gioco dello *Cthulucene* (2016) dello *Cthulucene* (2016), reinventando un certo passato. Allo stesso tempo però la relazionalità di *Geloi Wetland* porta i suoi partecipanti ad aprirsi verso nuovi incontri contaminanti, come quelli sperimentati più recentemente con una peculiare "comunità di energie" che annulla le diversità individuali.

Queste relazioni e incontri rappresentano delle occasioni concrete di rammentare il nostro presente e futuro stando nel continuum umano non-umano, in cui la vita dei diversi organismi viventi non *precede* le relazioni ma viene prodotta dal queste, dove il rigenerare la vivibilità avviene tramite le collaborazioni tra specie diverse, le quali per la Tsing emergono «da storie di sterminio, imperialismo e via dicendo [che per lei configurano] la condizione umana» (Tsing, *ivi*: 60-62).

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Ringraziamenti

Oltre a ringraziare Emilio, Manuel, Carlo, Francesco, Davide, Maya, Marco per avermi fatto incontrare e scoprire quel mondo a cui sono faticosamente impegnati a creare, il mondo di *Geloi Wetland*, voglio ringraziare tutti quei volatili che da alcuni anni abitano il territorio della Piana di Gela, che rendono più gradevole la mia permanenza in questo paesaggio tardo-industriale. La scelta abitativa di queste altre specie sta contribuendo a creare un nuovo collettivo ibrido con le sue pratiche e immaginari, di cui anch'io spero di contaminarmi sempre di più nel mostrarmi quanto la rinascita della vivibilità più che umana sia possibile anche in un luogo simbolo dell'Antropocene in Sicilia come lo è Gela.

Note

[1] Si veda il recente articolo e video di Salvo Palazzolo "La spiaggia di Acate fra le dune di plastica, ecco la terra dei fuochi siciliana. E la Regione cerca i soldi per fare le bonifiche" (*La Repubblica* -Palermo, 22 Ottobre 2023 -ultima lettura il 23 Ottobre 2023,

https://palermo.repubblica.it/cronaca/2023/10/22/news/spiaggia_acate_dune_plastica_terra_fuochi_siciliana-418452189/

[2] Questa prospettiva analitica è stata elaborata in ambito antropologico negli anni Novanta da Tim Ingold, sulla base delle riflessioni in campo etologico da Jacob von Uexkull, e in ambito filosofico da Martin Heidegger. Secondo Ingold, così come indicato da Uexkull e Heidegger, «gli organismi animali devono essere considerati non singolarmente come punto di partenza, ma nell’ambiente, in quanto le forme degli organismi [...] emergono nel flusso delle loro attività, nei contesti specifici di relazione del loro coinvolgimento pratico con ciò che li circonda in un contesto ambientale [...] dissolvendo in questo modo le dicotomie tra evoluzione e storia, biologia e cultura» (Ingold, 2001: 135-6).

[3] Per la Tsing l’ignorare la contaminazione è rappresentato dal «pensare in termini di autonomia [costituito da] l’interesse personale [in cui] individui autonomi non vengono trasformati dall’incontro. Sfruttano gli incontri per massimizzare i loro interessi, ma rimangono impermeabili ad essi »(ivi: 59).

[4] Le ricerche ecologiche hanno evidenziato quanto le zone umide forniscono degli essenziali servizi ecosistemici, come la regolazione dei flussi idrologici, la depurazione delle acque, il controllo dell’erosione, la mitigazione dei cambiamenti climatici e la tutela della biodiversità, importanti opportunità per favorire una adeguata educazione ambientale e il turismo naturalistico.

Riferimenti bibliografici

- Barbera, G., 2021, *Il giardino del Mediterraneo. Storie e paesaggi da Omero all’Antropocene*, Il Saggiatore, Milano
- Becucci, S. (a cura), 2004, *La città sospesa. Legalità, sviluppo e società civile a Gela*, EGA, Torino
- De Filippo, A., 2016, *Per una speranza affamata. Il sogno industriale in Sicilia nei documentari dell’Eni*, Kaplan, Torino
- Ghelfi, A., 2022 (a cura), *Connessioni precarie. Per un’ecologia politica della rigenerazione: leggendo Haraway, Stengers e Latour*, Ombre corte, Verona
- Ghelfi, A., 2023, “New Peasantries in Italy: Eco-commons, Agroecology and Food Communities. in Papadopoulos, D., de la Bellacasa, M.P., Tacchetti, M., (eds), *Ecological Reparation. Repair, Remediation and Resurgence in Social and Environmental Conflict*, Bristol University Press: 194-207
- Haraway, D., 2019, *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero (ediz.orig. 2016)
- Ingold, T., 2000, “The temporality of landscape”, in Ingold, T., *The perception of environment. Essays on Livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londo: 189-208
- Ingold, T., 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma
- Iovino, S., 2022, *Paesaggio civile. Storie di ambiente, cultura e resistenza*, Il Saggiatore, Milano
- Latour, B., 2020 *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano (ed. orig. 2015)
- Panvini, R., Congiu, M., 2020, “La ricerca archeologica nella Sicilia centro-meridionale”, in Panvini, R., (a cura), *Archeologia in Sicilia nel secondo dopoguerra*, Assessorato ai beni culturali e all’identità siciliana
- Saitta, P., 2011, *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamento a Gela*, Think Thanks, Napoli
- Sanò, G., 2018, *Fabbriche di plastica. Il lavoro nell’agricoltura industriale*, Ombrecorte, Verona
- Tsing, A. L., 2015, *The Mushroom and the End of the World. On the Possibility of life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press (trad. it. 2021)
- Tsing, A. L., 2017, “A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability”, in Brightman, M.A & Lewis, J. (eds), *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan, London
- Tsing, A. L., Haraway, D., 2019, *Reflections on Plantationocene, Edge Effects* magazine (Center for Culture, History, and Environment in the Nelson Institute at the University of Wisconsin-Madison)
- Tsing, A. L., Mathews, A.S., Bubandt, N., 2019, “Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology”, in *Current Anthropology*, vol. 60 (supplement 20): 186-197
- Turco, A., 2018, *La città a sei zampe. Cronaca industriale, ambientale e operaia di uno tra i maggiori petrolchimici d’Europa*, Villaggio Maori, Catania
- Uexkull, J. v, 1928, *Theoretische Biologie*, Springe, Berlin (trad. it. *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata, 2015)
- Uexkull, J. v, 1934, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Fischer, Frankfurt am Main (trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata, 2010).

Alessandro Lutri, professore associato di discipline antropologiche presso il dipartimento di scienze umanistiche dell'Università di Catania, da alcuni ha avviato delle ricerche etnografiche nel territorio di Gela sulle politiche di riconversione industriale dell'Eni, sulle forme del nuovo ambientalismo e sulle esperienze di rigenerazione ecologica.

A Critical Assessment of El Saadawi's Article "Woman and Islam"



Il Cairo, proteste del movimento femminile

di *Ahmed Maoual* [*]

The onset of Arab feminism

A term equivalent to "feminism" in the Arab world dates back to 1909. It was when the Egyptian Malak Hifni Nasif, whose pseudonym was Bahitat al-Badiya (countryside researcher), published a series of articles advocating the improvement of women's living conditions, entitled *al-Nisaiyat* [1]. The Arabic word *nisai* designates everything related to women.

According to Margot Badran, Arab feminism dates back to the 19th century, and it is divided into 'visible' and 'invisible'. The latter is implicitly present in the ambient discourse in a way or another revealing awareness of women -as a social group- about their unfavorable living conditions that must be changed.

Arab feminism has gone through three phases: an early feminism, mainly based on Islam, between 1860 and 1920, a feminism rooted in nationalism which manifested itself in the development of public women's movements between 1920 and 1969, and from 1970 to the present, a resurgence of both feminism and Islamic fundamentalism [2].

The 1860's -1920's witnessed the evolution of invisible feminism in the Arab world, in general, and Egypt, in particular. It first appeared among women from the bourgeois and aristocratic classes disseminating their poems and literary works in harems. In this socio-historical context, such meetings enable women to not only socialize outside their family circle, but also exchange, discuss and praise other women's writings. Such acts are considered implicit feminism, which, in turn, is a sense of transgression of boundaries and taboos.

Later on, these women founded women's clubs, newspapers and literary salons. Being aware of the subordination of women as a group, they fought through their writings for their peers to have a minimum of rights. By way of illustration, the Lebanese Zainab Fawwaz (1860-1914) triggered the

right for education in *Al-Rasail al-Zainabiyya* (Zainab's letters). Furthermore, the memoirs of the Egyptian Huda Shaarawi, considered the first Arab feminist, reveal that the debates in the lounges of the harems of Cairo, in 1890, already raised the questions of the veil, seclusion and segregation of the sexes. These women attributed such practices to simple traditional customs, according to their reading of sacred texts and their understanding of Islam as a religion of justice and equity. In this sense, these women contributed to the national debate of *nahda* (cultural renaissance) where many male reformists, like Riffa Rafi el-Tahtawi (1801-1871) and Shaikh Mohammad Abdou (1849-1905), considered women's right to education as one of the pillars of Arab cultural regeneration.

Explicit feminism was first identified with the memorable unveiling of two women in Cairo in 1923. In a train station, a crowd of women draped in long black veils applauded the unveiling of Huda Shaarawi (1879-1947) and Saiza Nabarawi (1897-1985) upon their return from an international feminist meeting held in Rome. This was a turning point in the Arab feminist movement as it marked the end of the long history of harem. The change started in Egypt (covering middle and upper class, too) before it reached Middle East in the 1930s, Sudan and the Maghreb between 1950 and 1960, and, finally, in the Arabian Peninsula (with the exception of Saudi Arabia) between 1970 and 1980.

Thus, Arab feminism entered its second phase between 1920 and 1969. It was manifested as an explicit discourse and an organized public movement. During this period, Arab feminism was moving away from the religious framework of invisible feminism, by being part of a discourse on rights, citizenship and nationalism. Meanwhile, the gathering of women moved from literary and philanthropic societies to nationalist and feminist organizations. Recent feminist analysis have made it possible to trace the contribution of women to anticolonial struggles, which has long been ignored by classic historiographical approaches.

In addition to this nationalist commitment, women were becoming increasingly organized and articulate in their feminist movement. Thus, in 1944, the Arab Feminist Conference, which brought together delegates from Egypt, Iraq, Lebanon, Palestine, Syria and Transjordan in Cairo, inaugurated the ideology of pan-Arab feminism by producing, among other things, fifty-one resolutions with a view to achieving gender equality, including the feminization of language, within pan-Arab unity. Shortly after, in 1945, the Arab Feminist Union was created.

However, if Arab feminism aspired to consolidate pan-Arab feminist consciousness, it also linked the fight of Arab women to the universal fight of women. Huda Shaarawi, for example, actively participated in numerous international feminist conferences. Furthermore, as president of the Egyptian delegation to the International Feminist Congress in Rome in 1923, she did not hesitate to ask Mussolini to grant the right to vote to Italian women, during her meeting with him at the end of the Congress. Similarly, as Roland Burke's research shows [3]. One of the most powerful feminist voices at the United Nations, during the development of universal rights, was that of the Iraqi delegate, Bedia Afnan. Indeed, it is thanks to her that Article 3 of the International Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights requires that member states ensure equal rights between women and men. As a result, Arab women reached a number of rights, such as the right to education and the right to work.

From 1970, Arab feminism entered its third phase, characterized both by the deepening of feminism in certain countries such as Egypt, Lebanon, Syria and Iraq, and the appearance for the first time of a feminist wave in other countries like Yemen. During this period, women fought to have more rights, either through their individual writings or through collective activities, like the Moroccan Fatima Mernissi and the Democratic League of Moroccan Women.

Nevertheless, the emergence of Islamic fundamentalism, which makes the veil and seclusion of women a divine duty, makes the fight of Arab women more complex: not only must they tackle universal feminist issues, such as inequality of rights between the sexes, but also face the delegitimization of Arab feminism under the pretext that it is a Western phenomenon that threatens religion. It is this kind of delegitimization that makes historical research in this area valuable by showing that Arab feminism is indeed a response to the conditions of subordination of women in the

social environment. Several eminent women fought for this cause and have become an emblem for Arab feminism, such as Nawal El Saadawi, the focus of this paper.

Nawal El Saadawi: Biography

Nawal El Saadawi (1931- 2021) was an Egyptian feminist writer, activist and a medical doctor. She mainly wrote about Women in Islam. Being a physician and psychiatrist, she excessively wrote about female genital mutilation in Egypt. And as an activist, she (co)founded Arab Women's Solidarity Association and the Arab Association for Human Rights through which she fought for her cause and made her voice heard. Her opinions were controversial and triggered heated debate in the Arab world. She won several prizes, namely the North-South Prize (2004), the Inana International Prize (2005) and the Seán MacBride Peace Prize (2012).

Being inspired by her career as a physician, she wrote her first novel *Memoirs of a Woman Doctor* in 1958. She wrote many novels, short stories and memoirs like *Memoir from the Women's Prison* in 1986. Among her controversial non-fiction writings are *Women and Sex*, *God Dies by the Nile*, *the fall of the Imam*, *Woman at Point Zero* [4], and *The Hidden Face of Eve*. Her publications were translated into many languages, among which French and English.

El Saadawi and Feminism

It is a common place belief that women in the Arab world are treated more inhumanely than in any other culture. In fact, most western thinkers attribute their condition of powerlessness and submission to the Islamic rules they are subjected to. Nawal El Saadawi, who opposes this point of view, claims, in her article "Woman and Islam", that Islam is not responsible. To support her arguments, the author not only relies on the contribution of women to social life throughout the history of Arabs, but also shows how they enjoyed freedom and emancipation during the period of the prophet Mohamed.

Historical arguments

From the historical perspective, El Saadawi's article is skillfully arranged. She begins by presenting the position of women in the pre-Islamic and then the Islamic eras. She shows that in the pre-Islamic period, also called *Al Jahiliya* [5], femininity was highly praised to the extent that the majority of peoples worshipped goddesses. Indeed, I would add that an overview of the ancient civilizations reveals the extent to which goddesses received a special importance and significance. By way of illustration, in the Mesopotamian civilization, the Babylonian goddess Ishtar is the oldest and most famous deity of love and war. Also, in ancient Egypt, the mighty goddess Isis was known as the mother of gods as she was believed to protect Pharaoh during and after life. For the Ancient Greeks, Aphrodite (known as Venus for the Romans) was the symbol of beauty, love and fertility.

Concerning the Arab civilization during the pre-Islamic era, the most worshipped gods in Mecca were female divinities, namely: Al-Lat, Uzza, and Manat, as mentioned in the Qur'an

«Now, have you considered the idols of Lat and Uzza, and the third one, Manat, as well? Do you prefer to have sons while you attribute to Him daughter? Then, this is truly a biased distribution!» [6].

In general, El Saadawi argues that all goddesses worshipped in ancient cultures before Islam were the symbol of fertility and fecundity; nevertheless, they did nothing to prevent the infanticides that were prevalent at that time. A paradoxical case in point is the burial of women alive because they symbolized shame and dishonor.

El Saadawi forgets to mention that if a few women used to be treated on equal footing with men in the pre-Islam period, a great number of them were buried alive in the desert as babies for fear of

dishonor and shame. To be more specific, there were few and independent women who were either wives or daughters of nobles, kings, and sultans.

Moving forward to the Islamic period, El Saadawi shows how women were set free and made independent with the arrival of Islam. By way of illustration, she gives the example of the prophet's wives who played a great role in Islamic society, a role that culminated in advising the messenger of God, and rebuking men including caliphs of Islam as the case of Um Salma [7]. Yet, here again, El Saadawi does not provide us with a discussion of other Muslim women of the Islamic era besides the prophet's wives, who played crucial roles in Islamic society. However, one cannot disagree with her when she asserts: «the prophet Muhammed was more emancipated with respect to women than men of his time, even most Muslim men nowadays»[8].

In fact, as reported by Abu Hurayra, the Prophet Mohammed said: «The most perfect man in his faith among the believers is the one whose behavior is most excellent; and the best of you are those who are the best to their wives» [9].

El Saadawi admits that the Prophet's wives were the best example of women's crucial contribution to the building of Islamic society. She supports her claim by referring to the role of the prophet's wife Aicha in the following passage:

«Another very prominent woman was Aicha, the youngest wife of the prophet. Despite her young age, Aicha was a living example of how women stood firm on many issues in these days. She was well known for her strong will, versatile and incisive logic, and eloquence. She wielded a powerful intelligence which sometimes was even a match for the inspired and gifted prophet of Allah» [10].

In fact, Aicha was not the only woman who played such a crucial role in Islamic society at the rise of Islam. Khadija, the first wife of the prophet, had an important status, too, through trade and commercial activity.

El Saadawi argues that Islam declined immediately after the death of the prophet. This took place precisely during the reign of the Abassides, when the social position of women declined, becoming as delicate as it used to be in the pre-Islamic era. The situation in that period is perfectly epitomized in the book of tales, *A thousand and One Night*. These tales of Indian origin were first translated into Persian to reach the occident thanks to the Arabic version. The story revolves around a character named *Shahrayar*, a sultan who rules his kingdom in India. In this book, the ruthlessness of men towards women is embodied in the Sultan's killing of his female slaves '*jawari*' after a one-night stand relation with them.

In a nutshell, El Saadawi succeeds in depicting the historical change in women status in the Arab Muslim world. In the Pre-Islamic era, women were considered a source of indignity and humiliation. At the rise of Islam, women were well treated providing evidence from the Prophet's behavior towards his wives by involving them in social matters. After the Prophet's death, the women's role declined dramatically and were reduced to the state of slaves, singers and dancers.

Theological arguments

From a theological point of view, El Saadawi fails to provide substantial arguments to support her claim that both *Christianity and Islam inherited the myth which made Eve the origin of all sin* [11]. She argues that the Holy books (the Bible and Qur'an) representing Christianity and Islam are contradictory as far as this issue is concerned.

To begin with, while the book of Genesis says:

«When the woman saw that the first of the fruit of the tree was good for food and pleasing to the eye, and also desirable for gaining wisdom, she took some and ate it. She also gave some to her husband, who was with her» [12].

According to the Bible, Eve is to blame for the fall. She was the first to be tempted by the serpent to eat from the tree of knowledge. She, then, enticed Adam to eat from it. This entails that Eve is the primary responsible for the so-called original sin.

On the other hand, Islam considers that people are born in a state of spiritual purity, but worldly pleasures drive them corrupt. In other words, sins are not inherent and, for that matter, Adam and Eve will not be punished for their sin, for God has forgiven them. This implies that all humans will be judged according to their deeds, for «man can have nothing but what he strives for» [13], and «who receives guidance, receives it for his own benefit: who goes astray does so to his own loss: no bearer of burdens can bear the burden of another» [14].

Furthermore, in the Qur'an, there is no mention of the serpent in the first place. God addresses Adam and Eve in dual form [Arabic language distinguishes between singular, dual and plural forms in both verbal and nominal inflections]. Consider the following verse

«So by deceit he [satan] brought about their fall: when they tasted of the tree, their shame became manifest to them, and they began to sew together the leaves of the garden over their bodies, and their lord called unto them: “did I not forbid you that tree and tell you that satan was an avowed enemy unto you?» [15].

Here, it could be construed that both Adam and Eve are described on equal footing as far as disobedience to God is concerned.

The status of Arab women in rural areas

Ultimately, El Saadawi raises some of the problems that Arab Muslim women suffer from. She shows that the problems of Arab women are mainly economic, and that there is little difference between the urban woman and the rural one as far as patriarchy and men's oppression are concerned. In spite of this, she believes that the most exploited women are the peasants, especially those who belong to the countries referred to as third world. The immediate example that comes to mind is her heroine Firdaus in *Woman at Point zero* [16]. The novel illustrates the social status of women in the Middle East, where they are exploited and subordinated to male supremacy in the same way as they were in the Arab dark ages of *AlJahiliya*.

El Saadawi raises a further serious issue women endure in some Arab countries: women's circumcision. In almost all her novels, she emphasizes this issue that represents the apogee of women's enslavement by society.

The phenomenon of controlling and reducing sexual pleasure by amputating women's genitals is common in several native cultures around the globe. Yet, El Saadawi discusses and criticizes it since many Egyptian women from the rural areas are subject to this violent practice. To raise awareness about this issue, she makes some of the heroines in her novels victims of such a physical mutilation.

Conclusion

I think that El Saadawi's article, despite some deficiencies as far as illustration and examples are concerned, is very objective. The author solely attempts to clarify the position of the Arab Muslim women throughout pre-Islamic and the Islamic history. Her aim is to demonstrate how Islam disowns any responsibility for the sufferings that Muslim women are subject to in Arab societies nowadays. Furthermore, she expresses her objective and bias-free ideas in a simple style and a clear polished language, which ensures a smooth transmission of her opinion and avoidance of ambiguity or misunderstanding.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] **Abstract**

Lo status inferiore delle donne nel mondo arabo contemporaneo ha attirato sempre più l'interesse delle femministe a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Nawal El Saadawi è tra le prime scrittrici e attiviste arabe che hanno lottato per migliorare le condizioni allarmanti delle donne arabe e per valutare la loro attuale situazione. Il presente scritto è organizzato in tre sezioni principali. Si traccia in principio uno schema generale della storia del femminismo nel mondo arabo, prima di far luce su Nawal El Saadawi come una delle pioniere del femminismo arabo. Successivamente si discutono le sue argomentazioni dal punto di vista storico, religioso e, infine, sociale.

Footnotes

- [1] Margot Badran and Miriam Cooke (dir.), *Opening the Gates, a Century of Arab Feminist Writing*, London, Virago Press, 1990: xviii.
- [2] Nawar Al-Hassan Golley, *Reading Arab Women's Autobiographies, Shahrazad Tells Her Story*, Austin, University of Texas Press, 2003: 27-34.
- [3] Roland Burke, «Why Women's Rights Aren't Just Western. The Forgotten History of Iraqi Feminism», *The Diplomat*, vol. 4 no 5, december/january 2005-2006: 46-47.
- [4] Nawal El Saadawi, *Woman at point zero*, London: Zed books, 1983.
- [5] The word *Al Jahiliya* is derived from the noun *jahl*, which means ignorance. So, this period is referred as such because it includes all the beliefs, the deeds and traditions before the arrival of Islam.
- [6] The Holy Qur'an, 53. 19-22
- [7] Nawal El Saadawi, «Woman and Islam», *Women's studies International Forum*, Vol 5, 1982:197
- [8] *ivi*:196
- [9] Hadit reported by Al-Tirmidi.
- [10] Nawal El Saadawi, "Woman and Islam", *Women's studies International Forum*, vol 5, 1982:196
- [11] *ivi*:193
- [12] Holy Bible: Genesis 3:6
- [13] Holy Qur'an, 53.39
- [14] Holy Qur'an, 17.17
- [15] Holy Qur'an 7.22. The same version can be found in Holy Qur'an 2.35
- [16] Nawal El Saadawi, *Woman at point zero*, *op.cit*
-

Ahmed Maoual professor of Italian language and literature at the department of Italian studies at the University of Hassan II of Casablanca (Morocco). He also taught at the Master programme in Translation and Culture at the University of Mohamed V in Rabat. He is specialized in comparative literature (Italian, Arabic and English). He graduated with a BA in English Literature before he pursued his postgraduate studies at Bologna University, where he obtained a Master and Doctorate degrees in Italian Literature. His research interest focuses on the influence of Arabic literature on Italian literary writings.

Per una rilettura de “I Promessi Sposi”



Il ritratto di Alessandro Manzoni dipinto da Francesco Hayez, 1841

di *Umberto Melotti*

Nel 2023 sono trascorsi 150 anni dalla morte di Alessandro Manzoni (1785-1873). Le celebrazioni sono andate al di là di ogni previsione. Basti dire che nel Duomo di Milano i suoi *Promessi Sposi* sono stati letti integralmente, un capitolo al giorno, e il Presidente della Repubblica italiana, Sergio Mattarella, è andato appositamente a Milano (luogo della nascita e della morte del Manzoni) ad ascoltare nel Duomo la *Messa di Requiem* che Giuseppe Verdi aveva composto per la morte di quel grande e ha poi visitato il famedio del Cimitero Monumentale, che ne accoglie i resti, e la sua casa di via Morone, dove ha rilasciato una bella dichiarazione che ne ricorda i molti meriti, sottolineando «la finezza, l'arguzia e la profondità» del suo romanzo [1].

Anch'io ho celebrato a modo mio quell'anniversario, pubblicando la trascrizione integrale in lingua italiana moderna del suo grande romanzo, da quasi tutti conosciuto in Italia, anche perché per un lungo periodo è stato letto almeno in parte nelle scuole e ancora lo si legge, anche se molto meno. Un romanzo di straordinaria ricchezza, che merita di essere letto e riletto in età adulta, quando lo si può comprendere meglio. Un ostacolo è però costituito dall'invecchiamento della sua scrittura. La lingua, come ogni cosa viva, evolve nel tempo e dalla sua prima versione (nota come il *Fermo e Lucia*, dal nome dato ai suoi due protagonisti in quel testo, da lui non pubblicato) sono trascorsi più di duecento anni e pochi di meno sono passati dalla sua prima versione a stampa (1827) e centottanta dalla sua versione definitiva (1840-1842). Un tempo in cui sono avvenute moltissime cose, che hanno esercitato la loro influenza anche sulla lingua.

Per di più, quando nella prima metà dell'Ottocento, il Manzoni scrisse e riscrisse quel romanzo, l'Italia non era ancora unita e la lingua italiana non si era ancora stabilizzata e dappertutto dominavano, soprattutto nel parlato, i dialetti regionali. Manzoni, lombardo, che in casa parlava anche lui in milanese o con molti amici comunicava in francese, la lingua che aveva imparato a Parigi, decise così di scrivere la sua versione definitiva in una lingua che privilegiava il fiorentino (il fiorentino colto e quello popolare, a seconda dei casi) e a tal fine si recò anche a Firenze, per "risciacquare i suoi panni in Arno". Ma la lingua italiana si è poi evoluta in una direzione molto diversa (nonostante che il suo romanzo sia stato a lungo assunto a canone della lingua italiana), per effetto di tanti fattori allora imprevedibili: il rimescolamento delle popolazioni della penisola dovuto alle grandi migrazioni interne; l'importanza acquisita dopo l'Unità da altre città (Firenze fu capitale del Regno d'Italia solo per sei anni e poi sopravvenne l'influenza di Roma, diventata il principale centro della vita politica, e di Milano, principale centro dello sviluppo industriale, commerciale e finanziario); l'alfabetizzazione e la scolarizzazione crescente; l'influenza di radio, cinema e televisione.

La mia trascrizione in lingua italiana moderna (che mi ha impegnato per più di un quinquennio) è stata un'operazione per molti aspetti simile alla traduzione del testo in altre lingue [2]. Ricordo, in proposito, che nel 2022 è stata pubblicata la prima traduzione dei *Promessi Sposi* negli Stati Uniti e che quella traduzione, che ha promosso la conoscenza del romanzo in quel Paese, è stata naturalmente effettuata nella lingua anglo-americana moderna, non in quella della prima metà dell'Ottocento. L'utilizzazione della lingua corrente, del resto, vale per tutte le traduzioni, comprese quelle in lingua italiana di tanti classici francesi e russi, per fare un esempio. Non voglio aggiungere altro sulla mia trascrizione, cui rimando il lettore. Aggiungo solo che non sono un linguista, ma un amante della buona lingua italiana, che ho affinato nel corso del tempo non solo scrivendo e riscrivendo tanti libri, ma correggendo, anche linguisticamente, migliaia di tesi di laurea e quasi tutti gli articoli della rivista che ho diretto per un trentennio. Sono invece, e resto fondamentalmente, un sociologo e un antropologo, che ama anche la storia, la filosofia e la psicologia. Le mie riletture del Manzoni sono così avvenute in una particolare prospettiva, che mi ha permesso di coglierne molti aspetti ignorati o sottovalutati. Ed è sul risultato di questo mie riletture che voglio soffermarmi qui brevemente, per dare un contributo personale alle celebrazioni del centocinquantenario manzoniano.

In realtà ho l'impressione che del Manzoni sia tuttora diffusa una visione sbagliata, anche per i giudizi di certi autori, fra cui Francesco De Sanctis e Antonio Gramsci: quella di un conservatore cattolico,

moderato e benpensante, incapace di cogliere i fermenti del suo tempo. Manzoni, in realtà, era un illuminista, formatosi anche, per ambiente familiare, nel contesto dell'illuminismo lombardo. La sua amatissima madre, Giulia Beccaria, era figlia del grande Cesare, l'autore del trattato *Dei delitti e delle pene*; era di costumi molto liberi e, per quel tempo, addirittura spregiudicati; frequentava diversi esponenti dell'illuminismo lombardo, fra cui i fratelli Verri, il più giovane dei quali, Giovanni, fu forse il padre naturale di Alessandro; e, dopo di essersi separata dal suo anziano marito, Pietro Manzoni, era andata a vivere con Carlo Imbonati a Parigi, la più aperta città di allora, dove il figlio la raggiunse dopo la morte di questi, per il quale scrisse, a consolazione della madre, il carne *In morte di Carlo Imbonati*, del tutto privo di preoccupazioni di carattere religioso. E nel 1808 si sposò, con rito civile e rito protestante, con la calvinista Enrichetta Blondel, che, però, sposò poi anche con rito cattolico, previa dispensa papale, dopo il suo ritorno al cattolicesimo (1810).

Per il Manzoni si trattò, appunto, non di una conversione, ma di un ritorno (da bambino e da ragazzo era stato educato in collegi cattolici, dei padri somaschi prima e dei barnabiti poi, di cui serbò sempre un cattivo ricordo). Ma anche dopo quel ritorno non dimenticò mai «le cose utili, vere e nuove» dell'Illuminismo, come scrisse nella seconda parte, incompiuta e pubblicata postuma, delle sue *Osservazioni sulla morale cattolica*.

Neanche fu conservatore in politica. Anzi, da giovane, durante i primi moti indipendentisti, scrisse l'ode *Marzo 1821*, che però pubblicò solo nel 1848, durante le Cinque giornate di Milano, da lui sostenute apertamente, anche se con una certa prudenza, perché il figlio Filippo era stato arrestato e si trovava nelle mani degli austriaci. In ogni caso, fu un liberale, fautore dell'unità d'Italia e contrario al potere temporale dei papi, e, dopo essere stato nominato senatore del Regno (1860), votò senza remore per l'adesione di Roma, nonostante la minaccia di scomunica da parte del papa.

Ma è proprio nel romanzo, che emerge la sua concezione del mondo. Non vi è solo la denuncia del malgoverno degli occupanti stranieri (il riferimento esplicito era agli spagnoli, che nel '600 dominavano a Milano e dintorni; ma, quello implicito era all'occupazione austriaca del suo tempo). Nel suo romanzo vi è anche un'apertura, ben rara nella letteratura del tempo, al mondo popolare. Renzo e Lucia, i due protagonisti, sono esponenti dei "poveri" (termine che ricorre più volte nel romanzo), mentre quelli che li contrastano sono espressione del mondo dei ricchi e dei potenti (don Rodrigo, suo cugino Attilio, il Conte Zio, la Signora di Monza, l'Innominato etc.; i politici e i militari che saccheggiano il Paese e lo affamano con guerre e politiche insensate; gli imperiali che vi portano la guerra e la peste etc.) e quanti operano al loro servizio o, per paura o interesse, non li contrastano o stanno dalla loro parte, contro gli umili e gli indifesi (i "bravi" di don Rodrigo e dell'Innominato, don Abbondio, il dottor Azzecagarbugli, il podestà di Lecco, il padre provinciale dei cappuccini, gli addetti della sedicente giustizia etc.).

Certamente fra le figure positive vi sono anche dei religiosi (come fra Cristoforo, che aveva lasciato il mondo dei ricchi per dedicarsi alla difesa dei poveri, o i cappuccini di padre Casati, che rischiando la vita, assistevano gli appestati al lazzaretto) e, soprattutto, il cardinale Federigo Borromeo, che intervenendo nella conversione dell'Innominato, opera quasi da *deus ex machina* nella vicenda dei protagonisti (la sua conversione è definita dal suo cappellano crocifero come una *mutatio dexterarum Excelsi*). Il cardinal Federigo del romanzo non è però quello della storia, ma una figura idealizzata, costruita proprio a tal fine. Come ho scritto nella più lunga nota del mio libro (ce ne sono un centinaio, tutte poste in appendice, per non interferire con la lettura del romanzo, e sono per lo più molto brevi), è questo il caso in cui il Manzoni si allontana di più dalla storia, concedendo troppo all'agiografia, come rivela anche lo stile oratorio dei passi che lo concernono, così diverso da quello molto sobrio del resto del libro. Manzoni cita fuggevolmente le credenze «strane e infondate» di quel cardinale, senza specificarle, per non incrinare l'esemplarità del personaggio da lui costruito. In realtà, fra le credenze che tace vi era – oltre a quella nell'astrologia, che il Manzoni invece irride nella figura di don Ferrante (cap. 27) – la convinzione che la peste fosse un'«arma dell'ira divina» (come Federigo scrisse in un testo allora inedito, ma ben noto al Manzoni, che l'aveva scovato alla Biblioteca Ambrosiana) e che le unzioni malefiche, cui allora molti (ma non tutti) imputavano la diffusione della peste, fossero non solo reali, ma dettate dai diavoli. Lo scrittore tace anche il ruolo di quel cardinale

nei roghi delle ultime “streghe” di Milano. Del resto il Manzoni stesso ebbe ad asserire l’impossibilità che un romanzo rispetti compiutamente la verità storica.

Ciò non infirma peraltro il valore dei *Promessi Sposi*, anche come romanzo storico. Alcune delle pagine più belle sono dedicate proprio alle vicende storiche: l’assalto ai forni, la guerra, la peste. Mirabili sono le scene collettive, anche nei loro risvolti psicologici, e attualissime le descrizioni della peste, che non possono non evocare al lettore di oggi quanto è accaduto recentemente con la pandemia da Covid-19. Attualissime, mentre è in corso la sciagurata guerra fra Russia e Ucraina, sono anche le numerose pagine dedicate alle violenze delle invasioni belliche e delle guerre in generale. La narrazione è inoltre inframmezzata da considerazioni di carattere sociologico, psicologico e morale, ispirate a un fondamentale buon senso, di cui c’è ancora molto bisogno. Di queste alcune sono diventate addirittura proverbiali.

C’è, ovviamente, sullo sfondo, la fiducia nella Provvidenza. Ma ciò che più attribuisce al romanzo il suo fascino è la sua struttura, che ricorda (non so se altri l’abbiano già rilevato) quella delle favole. I due innamorati devono attraversare tutta una serie di incredibili peripezie prima di potersi riunire, di sposarsi e di vivere a lungo felici e contenti. Nella conclusione c’è anche la morale della favola, “trovata da povera gente” e scritta dall’autore con piacevole leggerezza.

È, insomma, un libro da leggere e da rileggere, come dicevo all’inizio. La mia trascrizione, integrale e rispettosa al cento per cento del testo, ne rende la lettura più scorrevole e immediatamente comprensibile a tutti, fra cui i giovani (che la crisi della scuola e la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa e dei *social* ha reso meno capaci di intendere i testi letterari) e gli immigrati da altri Paesi, i “nuovi italiani”, che dovrebbero cogliere l’occasione per conoscere questo straordinario capolavoro, anche come un passo significativo della loro integrazione culturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Se ne può vedere il testo integrale nel *Corriere della Sera*:

https://www.corriere.it/cultura/23_maggio_22/mattarella-rende-omaggio-manzoni-una-voce-universale-che-ancora-ci-parla-9c5552e2-f8a5-11ed-8bca-35ac6820436c.shtml.

[2] Il libro pubblicato in *print on demand* dalle edizioni Book Sprint, può essere richiesto all’editore, tramite le migliori librerie o anche direttamente (www.booksprintedizioni.it).

Umberto Melotti, ha insegnato Sociologia e Antropologia culturale all’Accademia di Brera, all’Università di Pavia e, per ventisei anni, come ordinario, alla “Sapienza” di Roma. Ha fondato e diretto la rivista “Terzo Mondo” ed è stato per otto anni (il massimo consentito) membro della direzione dell’“International Review of Education”, pubblicata in tre lingue dall’Unesco. Fra le sue numerose pubblicazioni: *Marx e il Terzo Mondo* (Il Saggiatore, 1972), tradotto in inglese, spagnolo e cinese; *La nuova immigrazione a Milano* (Mazzotta, 1985); *L’immigrazione: una sfida per l’Europa* (Edizioni Associate, 1992); *Etnicità, nazionalità e cittadinanza* (Seam, 1999); *Migrazioni internazionali, globalizzazione e culture politiche* (Bruno Mondadori, 2004), parzialmente tradotto in molte lingue; *Marx: passato, presente, futuro* (Meltemi, 2019), edizione aggiornata di *Marx e il Terzo Mondo*.

Dialoghi tra arte e letteratura nello sguardo di un grande maestro della critica



di *Giuseppe Modica*

Maestri, Amici. Arte e artisti del Novecento è il volume che raccoglie scritti sull'arte dal 1997 al 2020 di Giuseppe Appella, appena pubblicato da Silvana Editoriale. È un libro importante per rintracciare una 'veritiera' storia dell'arte del Novecento, che ha sì il suo baricentro a Roma, ma che è anche internazionale. Giuseppe Appella è testimone ineludibile e protagonista fondamentale della critica d'arte del Novecento e della contemporaneità. Il suo è uno studio della storia dell'arte contemporanea vissuto in prima persona, come critico militante a contatto con artisti, letterati e poeti che sono *maestri e amici*. Una storia dell'arte che è di grande rigore filologico, veritiera perché sorretta da fatti e documenti e dalla frequentazione e conoscenza diretta con gli artisti.

Intellettuale e studioso fuori dall'ortodossia di molti curatori di oggi, preoccupati di essere in linea con le indicazioni del *sistema dell'arte*, Appella è maestro animato da uno spirito libero, ha seguito le sue passioni frequentando gli artisti e gli scrittori che ha amato senza preoccuparsi di essere in linea o fuori campo. Ne scaturisce una storia dell'arte vissuta, nuova, inedita, con un'attenta filologia scandita dai fatti e vagliata dalla conoscenza, sperimentata e verificata sul posto avendo partecipato in prima persona al dibattito culturale che vede insieme gli artisti, i poeti e gli editori.

Il libro è suddiviso in cinque capitoli. Il primo si apre con Antonietta Raphael «dalla quale poi – come scrive Appella – muove l'interesse mai interrotto per Scipione e Mafai e per i pittori che guardavano con rispetto alla Scuola Romana». A questi, Roberto Melli, Luigi Bartolini, Fausto Pirandello, Mino Maccari, Franco Gentilini, Afro Basaldella, Giulio Turcato, Toti Scialoja e altri è dedicato il secondo capitolo, e di questi sottolinea gli stili e i peculiari elementi espressivi.

Nel terzo capitolo sono raccontati gli *incontri* americani ed europei, frutto di lunghi viaggi: Hans Hartung, Roberto Sebastian Matta, David Hare, Stanislav Kolibar, Ibram Lassaw, Kengiro Azuma, Assadour, sottolineando il loro legame con l'Italia e con la passione per la grafica e la scultura, passione che porterà Giuseppe Appella «ad affondare le mani – come lui stesso scrive nella prefazione – nei documenti di un secolo ancora in buona parte da scoprire, utili per raccontare, attraverso monografie, mostre retrospettive o cataloghi generali», la storia di Duilio Cambellotti, Arturo Martini, Fausto Melotti, Alberto Viani, Dino e Mirko Basaldella, Pericle Fazzini, Leoncillo, Andrea Cascella, Pietro Consagra ecc. Autori, tra i tanti, di cui si parla nel quarto capitolo.

Il quinto capitolo tratta del tema fondamentale del rapporto tra parola e segno, tra letteratura, poesia e arte, rapporto che diventa concreto attraverso il libro d'artista. Emergono, quindi, le importanti relazioni di Libero De Libero con la *Galleria della Cometa*, il legame di Leo Longanesi con *Il Selvaggio*, le raffinate edizioni di Vanni Scheiwiller, le collezioni del poeta Tito Balestra, il rapporto di Forma 1 con il libro d'arte e il potente legame di Pasolini con l'immagine.

Come possiamo capire è una storia dell'arte trasversale e poliedrica che contempla un interscambio tra pittura, scultura e letteratura e focalizza l'attenzione sull'importanza del libro d'artista nella storia del Novecento, dove la relazione biunivoca tra parola e immagine approda ad una visione totale della cultura.

Il volume vuole essere un omaggio ai *maestri ed amici* che hanno avuto un ruolo fondante per l'avventura critica di Appella, vicenda che si è strutturata attraverso la frequentazione dei loro studi per conoscerne gli aspetti umani ed esistenziali, con un'attenzione alla fisicità dell'opera e all'alchimia dei materiali, elementi che sono alla base della fenomenologia creativa. Una storia dell'arte *fuori schema*, fuori dall'ordinario, che sarebbe di notevole apporto negli istituti universitari e nelle accademie in quanto rompe la pelle omologante di un certo conformismo critico e di certa opacità dello sguardo che tutto appiattisce; invita invece all'avventura del vedere con attenzione filologica e compenetrazione critica per indagare la complessità delle sedimentazioni dell'opera.

Nella prima parte del volume Appella volge l'attenzione ad Antonietta Raphael, Mario Mafai e Scipione, ai quali si aggiungono figure come Melli, Mazzacurati, De Libero, Sinisgalli, contribuendo alla ricostruzione di quel particolare clima che caratterizza ed identifica l'aura visionaria che, negli anni fra le due guerre, prende il nome di *Scuola di via Cavour o Scuola Romana*. Sono autori che oggi, dopo la scomparsa del critico Maurizio Fagiolo dell'Arco e della gallerista Netta Vespignani, che ne avevano creato l'archivio, sono inspiegabilmente trascurati se non addirittura dimenticati dai nuovi curatori e critici della scena italiana.

Autori che trovano una loro singolare autonomia poetica all'interno della figurazione senza aderire al *Novecentismo*, al *Ritorno all'ordine* o al *Realismo magico* di Bontempelli, ma neppure al *Realismo espressionista* del Gruppo Corrente. Sono autori che caratterizzano e costituiscono il cuore essenziale della cultura artistica di quegli anni con una particolare sensibilità cromatica che ha struggenti accordi tonali in Mafai ed una visionarietà felice che trasmette gioia ed inarrestabile fervore di vita nei lavori di Antonietta Raphael. Nel secondo capitolo, fra gli autori di cui Appella si occupa tracciandone sorprendenti e incisivi ritratti, trovo molto significativo il saggio su Luigi Bartolini: un testo veramente chiarificatore e fondamentale per comprendere la personalità complessa, errante e mutevole che caratterizza l'opera di questo straordinario artista che transita dall'incisione all'acquaforte e puntasecca alla pittura, alla letteratura, alla poesia. Così scrive Appella:

«...Questo gioco delicatissimo, la soave verginità delle cose della natura, Bartolini vuole ritenere, per iniziarci ai misteri della poetica verità, dimenticando le leggi umane: il ronzare di un'ape, i corimbi delle siepi, i grappoli graziosi del giacinto, il canto di un'allodola, l'ombra opaca della verdura, le casupole selvatiche tra i rami, i boschi odorosi di lentischio, le bisce sparute che scivolano a nascondersi nel fondo del nero limaccio, le giovani lavandaie al sole, l'eterea sfilata di comignoli, i cardi turchini, le strade inforrate e catafratte, le forme delle ragazze disegnate dalla luce, gli alberi pettinati lentamente dal sole, e parole di ruscelli che lambiscono labbra di foglie, rose rosse d'altana, steli di vitalba al sommo della siepe, la chiostra dei colli, azzurro il cielo, azzurre le acque..... Si comprende, allora, nella cultura del Novecento, la coesistenza di differenti modi espressivi e, tra questi, le qualità visionarie di Bartolini, la sua ostinazione sui personaggi, fatti e fatterelli, bozzetti di vita minore, utili a rintracciare una vena insolita, a occupare un luogo della coscienza dove ogni attività avviene in parallelo, senza categorie da difendere o nelle quali sistemarsi. Realistico e fantastico, in cui normalmente viene collocato il suo lavoro, sono categorie per Bartolini che, per tutta la vita, ha fuso entrambe, volendo essere un pittore dell'anti-storia...e arrivare a ciò che interessa il grande principio della poesia...».

Sempre nel secondo capitolo vorrei ricordare anche il saggio su Fausto Pirandello, figura complessa, tormentata e di difficile classificazione nelle correnti e movimenti del Novecento e che Appella coglie e analizza con puntuale rigore filologico e scavo psicologico. «Se qualcuno voleva far rientrare

Pirandello nell'ambito della cosiddetta Scuola Romana – scrive Appella – viene subito sconfessato: distinte sono le partenze, dissimili gli esiti, altro il linguaggio. Pirandello cammina parallelo, non insieme». Sì che c'è qualche affinità con il tonalismo di Mafai, ma la composizione è sottoposta ad uno scavo strutturale e plastico e ad un'organizzazione mentale dello spazio che non rinuncia all'evocazione oggettiva delle cose. Scrive Appella:

«E mai che il rigore formale scivoli verso l'arbitrio del colore: la luce fissa rapporti ben precisi nello schema compositivo assumendosi una funzione costruttiva (realizzare nella luce e con la luce, la luce come idea unificante), quindi lontana dalle vibrazioni atmosferiche del tonalismo di quegli anni... È su queste basi che l'oggetto viene riconsiderato da angolazioni inedite, astraendo "sul tessuto della pittura stessa", alla ricerca di quella funzione nuova della luce che non perda in identità visiva, organizzando l'immagine nell'ambiente, in più occasioni identificandola con l'ambiente, facendone la sostanza stessa dei vari piani della composizione, rimettendoci in apparenza per guadagnare in profondità».

Accanto a queste preziose osservazioni sulla struttura della pittura di Fausto Pirandello, Appella pone note sul suo metodo di lavoro definito cézanniano:

«Come Cézanne, del quale accoglie la fondamentale lezione di libertà affrancandosi dal pregiudizio del soggetto, è un analista anche quando dipinge in studio. Pare sempre che sia lì, tra quei gruppi di bagnanti, sui tetti dei palazzi romani, sulle spiagge... Certo non è un occhio fotografico, ma perviene lo stesso all'estrema semplificazione del soggetto, anche nei momenti astratti, quando cede alla meraviglia di una pittura priva di descrizioni, tecnicamente più spontanea».

Il legame profondo tra poesia e pittura, tra suono e immagine, la corrispondenza tra suono e colore, tra parola e figura costituisce il nucleo centrale dell'ultima parte di questo volume. Appella fa comprendere come sia *proprio dei poeti di entrare nel mondo degli artisti* e di saper vedere per rivelare all'immagine e alla pittura quei significati che altrimenti resterebbero latenti, invisibili: Baudelaire e Bernard, Satie e Braque, Montale e De Pisis, Artaud e Picasso, Ungaretti e Fautrier, Bontempelli e Martini, Palazzeschi e Magnelli, solo per citare alcuni esempi. I pittori invece danno ai poeti attraverso i colori e i segni l'input per far nascere la parola.

I due mondi espressivi camminano, così, parallelamente, tanto che spesso i poeti cedono alla tentazione della grafica e della pittura (Sinisgalli, Pasolini) e i pittori si fanno tentare dalla suggestione della poesia o della scrittura (Joseph Stella, Toti Scialoia, Carlo Levi). Risalta, fra gli autori che frequentano questo mondo ibrido fra pittura e parola, il poeta Leonardo Sinisgalli che, dice Appella, oltre alla suggestione del disegno e della pittura è tentato dalla matematica e dalle intuizioni di Einstein,

«tanto da voler creare un'architettura intellettuale, uno stile che sia un'equivalenza di quel sistema o della teoria della relatività. Si scontra, per tutta la vita, e *Furor mathematicus* ne è l'esempio più alto, con la sensazione che la letteratura non riesca a dare voce all'ineffabile della formula matematica, alla geometria che irradia tensioni e linee di forza. Divide all'infinito la materia dei suoi versi, ne disfa i principi conosciuti per rintracciare l'elemento ultimo, la sostanza non scomponibile, l'origine dell'universo».

È, dunque, questo di Giuseppe Appella un affascinante volume di storia dell'arte vissuta e la navigazione fra le sue pagine è resa più facile dall'indice dei nomi che costituisce un preziosissimo strumento di guida.

Giuseppe Modica, ha studiato all'Accademia di Belle Arti di Firenze, nel 1986 si è trasferito a Roma, dove attualmente vive e lavora; è stato titolare della cattedra di Pittura all'Accademia di Belle Arti e Direttore del Dipartimento di Arti visive. Autore "metafisicamente nuovo", occupa un posto ben preciso e di primo piano nella cultura pittorica contemporanea. Ha esposto in Italia e all'estero in prestigiose retrospettive e rassegne museali, apprezzato da critici come Fagiolo Dell'Arco, Strinati, Janus, Giuffrè, Sgarbi e da letterati come Sciascia, Tabucchi, Soavi, Onofri, Calasso. Si segnalano le mostre: nel 2004 *"Riflessione" come metafora della pittura* a cura di Claudio Strinati; nel 2008 *Roma e la città riflessa* a cura dello stesso Strinati; nel 2015 *Luce di Roma*, a cura di Roberto Gramiccia, e *La melancolie onirique de Giuseppe Modica*, a cura di Giovanni Lista alla Galleria Sifrein di Parigi; nel 2016 a cura di Donatella Cannova e Sasha Grishin una mostra a Melbourne, in Australia, promossa dall'Istituto di cultura di Sidney. Sue opere sono state esposte nel 2017 in una mostra personale *Phoenix Art Exhibition* a Fenghuang, nel sud-est della Cina, e nel 2018 a Pechino, *Light of memory*, organizzata a cura di Giorgio Agamben e Zhang Xiaoling, con il patrocinio dell'Accademia Nazionale Cinese di Pittura. Nel 2021 il Museo Hendrik Christian Andersen di Roma ospita la retrospettiva *Atelier. Opere 1990-2021* a cura di Gabriele Simongini e Maria Giuseppina Di Monte e nel 2022 è allestita nel Zhejiang Museum di Hang Zhou la personale *Schema and Transcendence* a cura di Ying Jinfei.

L'oratorio della “Congregazione del S.S. Crocifisso della Mortificazione” di Trapani: un trionfo del legno e dei simboli



Trapani, Oratorio del SS. Crocifisso, *Interno* (ph. Lina Novara)

di *Lina Novara*

Nel complesso dei Domenicani di Trapani, dietro l'abside della chiesa di San Domenico, è inglobato un piccolo scrigno di architettura e arte, che fonde insieme pietra, legno, stucco, scultura e pittura: l'oratorio della *Congregazione del S.S. Crocifisso della Mortificazione*, in vulgo *Ficarella* [1].

La dedica deriva dal fatto che i membri della Congregazione segreta, esistente nel convento fin dal 1647, si sottoponevano alla mortificazione in quanto condannavano la morte in croce di Cristo [2].

Nelle forme in cui oggi si presenta l'oratorio fu realizzato su progetto dell'architetto trapanese Giovanni Biagio Amico (1684-1754) tra il 1715 e il 1730 ca., su commissione della suddetta Congregazione [3]. Ha un impianto rettangolare a navata unica, copertura a volta a botte ribassata, ed è preceduto da un piccolo vestibolo. Tutto lo spazio interno è un tripudio del legno, liscio, intagliato, dipinto. L'apparato decorativo, per la maggior parte, è infatti costituito da elementi lignei che rivestono le pareti e l'abside creando una integrazione tra struttura e ornato. Il colore dominante è il verde nelle varie tonalità, cui si associano l'oro e il beige.

Lungo i muri perimetrali corte lesene con capitelli compositi, partendo da un finto basamento al quale in passato erano appoggiate delle panche in legno, si innalzano fino a raggiungere un robusto cornicione che fa da base a mensoloni ricurvi, posti a sostegno della volta: si determina così un movimento continuo ascensionale, intervallato però dalla combinazione di conchiglie, volute, elementi fitomorfi e festoni di foglie e frutti.

Gli elementi architettonici in legno, i decori, le pitture fanno quindi da apparato alla struttura muraria che, se ne fosse priva, risulterebbe una scarna aula rettangolare. Funzione di spicco ha la composizione dell'abside dove il gioco delle colonne, addossate alla parete e libere, determina con gli architravi un avanzamento dello spazio e fa assumere ad esso un andamento convesso creando efficaci effetti dinamici, tipici dei modi di Giovanni Biagio Amico.

Nelle parti progettate dall'architetto trapanese prevale ancora un gusto barocco di estrazione romana borrominiana, mentre in alcune delle rifiniture ornamentali riferibili ad una fase successiva alla costruzione, esplose il rococò che impregna l'altare ligneo, e le cornici sinuose della volta con sagomature dorate: conchiglie, volute, foglie, *cartouches* si insinuano nelle modanature o ne delimitano con ritmo avvolgente l'andamento concavo-convesso. Le profilature mosse e articolate, il

repertorio decorativo dominato dalla varietà di ornato e dal senso dell'asimmetria, gli efficaci effetti plastico-pittorici denotano infatti l'acquisizione di stilemi nuovi e il distacco dagli stilemi tradizionali, barocchi.

Probabilmente fu l'architetto Luciano Gambina, dopo la morte dell'Amico, avvenuta nel 1754, a completarne il progetto, come avvenuto per la chiesa dell'Annunziata di Trapani. E proprio alla volta di questa, seppure «in piccolo», sembra ispirata la copertura dell'oratorio con la relativa decorazione. Scudi, *cartouches*, volute fogliacee e fiori dorati, di gusto chiaramente rococò, increspano inoltre la superficie dei gradini d'altare che fanno ala al tabernacolo, sovrastato da un tosello a forma di scudo. Sotto la mensa, quello che un tempo era lo sfondo di un paliotto-urna mostra ancora, sulla sua superficie lignea, apprezzabili frammenti di un paesaggio dipinto nel quale sono raffigurati alberi, montagne e un villaggio con architetture di vario tipo. La cappella inoltre ha una complessa simbologia, volutamente ermetica in quanto destinata ad una congregazione segreta.

I soggetti delle tele collocate sulle pareti laterali, nelle specchiature tra le lesene, riguardano episodi della Passione di Cristo. I dipinti in origine erano dieci, ma oggi se ne contano soltanto sette che raffigurano, nell'ordine di disposizione (iniziando dall'abside sul lato sinistro): l'*Ultima cena*, *Gesù nell'orto di Getsemani*, l'*Arresto*, la *Coronazione di spine*; sulla parete destra (iniziando dall'abside) si osservano invece la *Flagellazione*, l'*Ascesa al Calvario*, il *Trasporto al sepolcro* [4]. Si tratta di opere devozionali di autore ignoto (sec. XVIII), probabilmente locale, iconograficamente riconducibili alle scene rappresentate nei sacri gruppi scultorei dei «Misteri» che vengono portati in processione il Venerdì Santo, e ispirate da incisioni e riproduzioni grafiche di famose opere d'arte. Stilisticamente mantengono ancora suggestioni e impianti barocchi e vi si notano anche delle eredità manieriste nelle posture di alcuni personaggi, come nella *Flagellazione* e nella *Coronazione di spine*. L'*ascesa al Calvario* ripropone l'iconografia del cosiddetto «Spasimo di Palermo» di Raffaello Sanzio, databile al 1517, un tempo collocato nella chiesa palermitana dello Spasimo, ora conservato nel Museo del Prado di Madrid, variamente riprodotto da diversi artisti, da Antonello Crescenzo e Giovan Paolo Fondulli, alla bottega di Polidoro da Caravaggio, e seguito nei secoli successivi come modello iconografico [5].

A completamento del ciclo della Passione, originariamente sull'altare si trovava una tela raffigurante la *Crocifissione*, una delle copie del quadro esistente nella cattedrale di San Lorenzo (1646), erroneamente attribuito al Van Dyck ma più verosimilmente da riferire ad un ignoto pittore fiammingo del secolo XVII. Attualmente il dipinto dell'oratorio si trova nei depositi del Museo Pepoli [6]. Nel grande cartiglio barocco che in alto domina l'abside si legge: HIC ME CRUDELI VULNERE FIXIT AMOR, *Amore mi trafisse con una ferita crudele*, frase tratta da un testo latino di Maffeo Vegio (1407-1458), umanista romano vicino al pensiero di Sant'Agostino, poi musicato dal francese Josquin Desprez (ca. 1455 – 1521): vi sono descritte le parole di Cristo in croce che esprimono stupore e dolore per l'irricoscenza dell'uomo e indicano l'amore come l'unico motivo della morte in croce.

Alcuni elementi figurativi presenti nell'oratorio rimandano alle virtù tramite le quali i membri della Confraternita si sottoponevano alla mortificazione come condanna della crocifissione di Cristo.

Ai lati dell'abside sono collocate due statue in «legno tela e colla», una tecnica polimaterica, tipicamente trapanese con la quale sono realizzati i sacri gruppi dei «Misteri». Si tratta di un tipo di scultura in cui il volto, le mani, i piedi e le parti ignude della statua, realizzate in legno di cipresso, sono applicate su una struttura in legno di castagno, imbottita di sughero. Gli abiti sono in tessuto irrigidito con strati di gesso e di colla. Questo procedimento tecnico consentiva di ottenere facili soluzioni plastiche ed effetti che emulavano il legno.

Le due statue sono verosimilmente la personificazione di due delle virtù, solitamente rappresentate nell'arte sacra come giovani donne in abiti lunghi, recanti degli elementi distintivi. Al di là dell'intrinseco significato simbolico, la raffigurazione delle virtù all'interno dell'oratorio ha la funzione di sottintendere e trasmettere messaggi allusivi. Delle due statue quella che attualmente si trova nella nicchia di sinistra, ma che foto degli anni '80 del '900 mostrano a destra, tiene in mano

una spada, attributo iconografico sia della *Giustizia* che della *Fortezza*, due delle quattro virtù cardinali.

La *Fortezza* è una virtù morale che, nelle difficoltà, assicura la fermezza e la costanza nella ricerca del bene. Essa rafforza la decisione di resistere alle tentazioni e di superare gli ostacoli, modera e controlla le passioni, fa seguire la retta ragione; rende capaci di vincere la paura, perfino della morte, e di affrontare la prova e le persecuzioni; dà il coraggio di giungere fino alla rinuncia e al sacrificio della propria vita per difendere una giusta causa. Nell'arte sacra viene spesso raffigurata con la spada per indicare la forza e la determinazione nell'affermare il bene, come i guerrieri e i martiri sono disposti a versare il sangue fino all'estremo sacrificio. Nel cartiglio posto sopra la nicchia si trova scritto SUPER EXAT IUDICIUM *Iacobo*.

L'assenza di attributi iconografici nell'altra statua rende dubbiosa l'identificazione, tuttavia la posizione della mano sinistra nell'atto di reggere un oggetto e il manto purpureo inducono ad identificarla con la *Giustizia*, regina delle virtù: nel cartiglio sovrastante la nicchia si legge IUSTITIA IUDICABO.

Nella rappresentazione iconografica la *Giustizia* regge in una mano una spada e nell'altra una bilancia a bracci uguali perfettamente in equilibrio, strumento di valutazione ma anche giudizio del bene e del male, di ciò che è corretto e di ciò che non lo è, di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto. La spada simboleggia la forza del potere che la *Giustizia* si propone di esercitare, anche combattendo, per imporre e far rispettare i propri giudizi.

Nel libro della *Sapienza* a proposito delle virtù si legge (8:7): «Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita». Inoltre Sant'Agostino scrive «Vivere bene altro non è che amare Dio con tutto il proprio cuore, con tutta la propria anima, e con tutto il proprio agire. Gli si dà (con la temperanza) un amore totale che nessuna sventura può far vacillare (e questo mette in evidenza la fortezza), un amore che obbedisce a lui solo (e questa è la giustizia), che vigila al fine di discernere ogni cosa, nel timore di lasciarsi sorprendere dall'astuzia e dalla menzogna (e questa è la prudenza)»[7].

All'interno del tosello, l'edicola lignea destinata all'esposizione del SS. Sacramento, posto sopra il tabernacolo, si individuano piccole figure simboleggianti le Virtù teologali – *Fede, Speranza e Carità* – che indicano principalmente il rapporto dell'uomo con Dio. Sulla *Fede* S. Tommaso d'Aquino scrive che «è l'atto dell'intelletto che dà il proprio assenso alle verità divine per comando della volontà, messo in moto da Dio per mezzo della Grazia»[8]. Suo attributo iconografico è la croce, simbolo del sacrificio di Gesù e della sua resurrezione.

La *Speranza* è la capacità che l'uomo ha di desiderare e aspettare la vita eterna come felicità, riponendo la fiducia nelle promesse di Cristo e confidando nell'aiuto dello Spirito Santo. Alla figura della *Speranza* nel tosello dell'oratorio è associata l'ancora, simbolo di salvezza e tenacia: l'uomo confida in Gesù Cristo, ancora di salvezza. «In essa infatti noi abbiamo come un'ancora della nostra vita, sicura e salda, la quale penetra fin nell'interno del velo del santuario, dove Gesù è entrato per noi come precursore, essendo divenuto sommo sacerdote per sempre alla maniera di Melchisedek» (Lettera agli Ebrei 6, 19).

Delle tre virtù teologali la *Carità* è la capacità che l'uomo ha di amare ed essere amato da Dio, come Gesù ha insegnato. San Paolo nella prima Lettera ai Corinzi, indica la carità come la «più grande di tutte» le virtù: «Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!» (Corinzi 1,13,13). Personificata in una donna con due bambini indica una madre che, mentre allatta al seno il figlio, è sollecita e caritatevole verso il prossimo debole e bisognoso. «Prima di offrire la Sua vita per noi, Egli disse: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Giovanni 15, 9-17).

In corrispondenza frontale alle due nicchie laterali all'abside, sulla parete interna dell'ingresso, sono dipinte altrettante nicchie tipologicamente simili alle precedenti, con figure di donne. Secondo la legge retorica delle corrispondenze le due figure dovrebbero essere le altre due Virtù cardinali, la *Prudenza* e la *Temperanza*, ma gli attributi iconografici non corrispondono ad esse. Sopra la porta di

sinistra è raffigurata una donna che personifica l'*Eternità* con corona d'alloro in testa e nella mano destra un serpente che si morde la coda, l'*uroboros* greco, mentre nella sinistra tiene un ramoscello di alloro. Il serpente che si morde la coda è simbolo di eternità, di infinito, del trascorrere del tempo privo di un limite anteriore (inizio) e di un limite posteriore (fine). Cesare Ripa così la descrive:

«Donna in habito di matrona, che nella destra mano haverà un serpe in giro, che si tenga la coda in bocca, e terrà detta immagine un velo in testa, che ricuopra ambedue le spalle. Si ricuopre le spalle perché il tempo passato nell'eternità non si vede. Il serpe in giro dimostra, che l'eternità si pasce di sé stessa, ne si fomenta di cosa alcuna esteriore» [9].

Anche l'alloro è simbolo di eternità per la natura delle sue foglie sempreverdi e sta a significare che l'uomo pondera e riflette prima di agire. Nel cartiglio superiore al dipinto si trova una frase dell'Apocalisse (3-11), TENE QUOD HABES: «Verrò presto. *Tieni saldo quello che hai*, perché nessuno ti tolga la corona». È l'avviso con cui Dio fa intendere al peccatore la vicinanza della morte e lo esorta a tenere vivo il desiderio di servire il Signore con la fedeltà, la preghiera assidua, la confessione, oltre che con l'umiltà, la mansuetudine, l'obbedienza, la mortificazione dei sensi.

La figura sulla parete interna dell'ingresso di destra rappresenta invece una donna con corona di spine in testa, che nella mano destra tiene un flagello e, nella sinistra, un ramo di pianta spinosa e una catena, simboli che rimandano alla Passione di Cristo ma anche alla *Mortificazione*. Il termine «mortificazione» e il verbo «mortificare» ad esso associato, derivano dal latino mortificare, letteralmente «far morire». La mortificazione è un insieme di pratiche, largamente diffuse in passato nel mondo cristiano, intese a conquistare la vita eterna mediante la rinuncia ad alcuni piaceri sensibili, in modo da dominare con più successo la concupiscenza che porta al peccato.

San Paolo nei suoi scritti contrappone la vita «secondo lo Spirito» (di Cristo) alla vita «secondo la carne» (il peccato): «Se vivi secondo la carne, morirai. Ma se per mezzo dello Spirito metti a morte le opere del corpo, vivrai [...] Mortifica dunque le tue membra terrene: fornicazione, impurità, passione colpevole, desideri malvagi, e quell'avidità che è idolatria» (Romani 8.13; Colossesi 3.5).

Di San Paolo è anche la frase riportata nel cartiglio posto superiormente alla figura, tratta dalla lettera ai Galati (5.25): QUI SUNT CHRISTI CARNE SUAM CRUCIFIXERUNT, *Quelli che sono di Cristo, hanno crocifisso la carne*. Il significato è mortificare i sensi soffocare i desideri sfrenati ed impuri della carne. La salvezza e la vita spirituale dipendono dunque dalla capacità di mortificare i piaceri sensuali. Le catene, il flagello, le spine sono simboli della Passione di Cristo ma nello stesso tempo oggetti atti a «frenare e contenere», mezzi per mortificare e contrastare le azioni della carne. Le catene sono anche simbolo di chi ha fede nell'intervento divino. «Poiché dunque Cristo ha sofferto nella carne, anche voi armatevi dello stesso pensiero, che, cioè, colui che ha sofferto nella carne rinuncia al peccato, per consacrare il tempo che gli resta da vivere nella carne, non più alle passioni degli uomini, ma alla volontà di Dio»: così dice Pietro nella «Prima Lettera» (4.1-2), volendo fare intendere che bisogna vivere secondo la volontà di Dio.

Su tutto lo spazio dell'oratorio domina la volta con le sue rappresentazioni allegoriche di gusto decisamente rococò, in cui i colori si schiariscono e prendono il sopravvento delicati cromatismi che animano le figure. La figura femminile con tiara papale in testa personifica la *Chiesa di Roma*, l'Ecclesia, che, coronata come una regina, allude alla «Potestà spirituale», ossia al potere e alla giurisdizione che la Chiesa cattolica ha sui credenti, in materia di fede. La tiara, il triregno papale alludente al dominio sulle regioni del Cielo, della Terra e degli Inferi, posta sulla testa della donna rappresenta, attraverso i tre anelli, la Chiesa sofferente, combattente e trionfante. La presenza di questa figura allegorica vorrebbe forse sottintendere che su tutto sovrintende la Chiesa e che sulle mortificazioni corporali è giusto attenersi a quello che Essa comanda.

A completamento dell'apparato di rivestimento in alto, fra i mensoloni che reggono la volta, applicati sotto il cornicione, si trovano degli scomparti dalla forma di un ottagono irregolare, delimitati da cornici e decorati all'interno con episodi tratti dalla Bibbia, solo in parte decifrabili. Sono ancora leggibili alcuni brani di frasi latine che l'accompagnano: PORTABUNT INIQUITATEM ISRAEL

(Ezechiele 14, 10): *Porteranno la pena della loro iniquità Israele*; VENDIDERUNT EUM (Genesi 37, 28): *Lo vendettero* con la scena di Giuseppe venduto dai fratelli agli Israeliti; INDUTUS VESTIBUS SORDIDIS (Zaccaria 3, 3) *Giosuè vestito di vesti immonde*; VULNERE SUPER VULNUS (Giobbe 16); *Mi ha lacerato con ferita sopra ferita*.

Nel vestibolo dell'oratorio si trovava fino al 2019 una tavola cinquecentesca raffigurante *La Pietà tra le Sante Lucia e Agata*, per almeno più di un secolo relegata in quest'angusto vano, e alla quale un recente restauro ha ridato vita e colore [10]. Quasi certamente il dipinto, una pala centinata dipinta ad olio, era originariamente collocato in altro luogo e vi venne trasferito in data imprecisata. Nel momento del distacco dalla parete si è constatato che la tavola era stata incassata nella parte del muro dove precedentemente si trovava una apertura, poi murata con conci di riuso in arenaria. La parete murata, nella parte interna, fino a qualche anno fa era ricoperta con una tela raffigurante *La Madonna del Rosario con S. Domenico e Santa Caterina* (sec. XVII), verosimilmente proveniente dal convento di San Domenico, oggi addossata alla stessa parete.

Nell'anno 1900 il can. Fortunato Mondello nel suo manoscritto *Sulle pitture in Trapani dal secolo XIII al secolo XIX e sui pittori trapanesi profili storici* scrive che la *Pietà* «trovasi nel corridoio che per due porte conduce alla chiesetta chiamata volgarmente la Ficarella»[11]. Padre Stinco riporta inoltre che l'opera «secondo il parere degli intendenti appartiene al secolo XV» [12]. Allo stato attuale non si possiede una documentazione utile per l'individuazione dell'autore dell'opera, verosimilmente un ignoto pittore siciliano, attivo nella seconda metà del secolo XVI: un artista di ambito manierista siciliano, o un frate-pittore, che ebbe modo di conoscere, forse tramite testi incisori, la pala di Bellini con la *Deposizione*, e la famosa *Pietà* di Michelangelo alle quali si è ispirato esprimendosi però con modi convenzionali, privi di slanci inventivi, dove affiorano tuttavia echi dell'ambiente messinese, rinnovato dalla presenza di Cesare da Sesto e Polidoro da Caravaggio [13]. In particolare, nella configurazione della Madonna, anche se alterata da un intervento ottocentesco, si possono ravvisare riferimenti alla *Pietà* (1543 ca.) attribuita a Mariano Riccio, allievo di Polidoro, eseguita per la chiesa della Maddalena, annessa al convento delle Repentite di Messina (ora nel Museo Regionale della stessa città)[14].

La scoperta più rilevante, durante il restauro, è stata quella, ai piedi di Santa Lucia, di alcune lettere sparse, facenti parte di un'unica iscrizione lacunosa alla quale risulta difficile dare senso compiuto: ...DE PV... OR(E)... (C)ANBRAIE P...XI, oltre che di uno stemma e di una data, verosimilmente 1557. La chiave di lettura di tutta l'opera, la sua provenienza, la committenza e forse anche l'autore restano celati in quella frase e soprattutto nello stemma che, purtroppo, allo stato attuale rimangono entrambi enigmatici. La tavola oggi si trova presso il Polo espositivo del Museo Diocesano di Trapani, nella chiesa di Sant'Agostino.

L'ipotesi di lettura iconologica delle immagini qui proposta è stata volutamente sviluppata secondo una chiave cristiana, nella consapevolezza che nell'ambito della simbologia si possono trovare interpretazioni diverse di uno stesso simbolo, a seconda dell'angolazione dalla quale si analizzi.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Detto la «Ficarella» forse per la presenza in passato, nelle vicinanze, di un albero di fico. Per notizie storiche sul complesso di San Domenico e sull'oratorio si vedano: M. Stinco, *Sul regio convento di S. Domenico di Trapani*, Trapani 1880; M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, Trapani 1968; M. Serraino, *Storia di Trapani*, Trapani 1992; S. Corso, *Trapani città dalle 5 torri Itinerario tra storia e monumenti*, Trapani 2017.

[2] I Confrati, per dispaccio vicereale del 26 giugno 1783, avevano l'obbligo di recarsi al convento dell'Annunziata nei giorni 11,12,13,14 agosto per lavare i piedi ai pellegrini venuti da lontano.

[3] Per effetto delle *leggi Siccardi* del 1866 l'oratorio fu acquisito dallo Stato italiano. Il 17/05/1938 la Prefettura di Trapani concesse il nullaosta per la consegna del bene alla Curia Vescovile e due giorni dopo, presso il notaio Giuseppe Triolo venne stipulato un contratto di vendita tra il rappresentante prefettizio,

Domenico Piacentino, e il vescovo di Trapani Mons. Ferdinando Ricca che acquistò per Lire 5.000 un fabbricato dipendente dall'oratorio della Mortificazione nella via Orfanotrofio. Lo stesso vescovo, in una lettera del 09/01/1950 certificò che la «Chiesa del SS. Crocifisso e della Mortificazione in Trapani» veniva elevata canonicamente a chiesa, assimilata in aiuto alla Parrocchia di San Nicola. Un mese dopo, il 14/02/1950, l'ingegnere del Genio Civile, Calogero Sammartino, firmò una perizia per i lavori di restauro della Cappella. Dopo avere subito diverse destinazioni, attualmente l'oratorio viene utilizzato dalla Comunità Serve di Gesù Povero.

[4] Nella perizia del 14/02/1950 si precisa che i luoghi vengono denominati *Oratorio* e che all'interno si trovano: undici quadri con cornice, collocati sulle pareti in cattivo stato di conservazione; tre quadri dipinti in tela, collocati e facenti parte delle decorazioni del soffitto; due piccole statue in legno raffiguranti rispettivamente Sant'Ignazio e San Matteo: Queste ultime attualmente non risultano presenti all'interno dell'oratorio.

[5] Cinque delle tele appartenenti alla cappella furono trafugate ma vennero in seguito rinvenute nel 2005 durante i lavori di restauro del complesso di San Domenico. Nel 2018, dopo essere stati restaurati, sono stati ricollocati alle pareti quattro quadri raffiguranti episodi della Passione di Cristo: si trovavano al Comune di Trapani (giusto carteggio intercorso tra la Soprintendenza BB.CC.AA. di Trapani e il Sindaco *pro tempore* del Comune). I vuoti lasciati dalle tele mancanti sono oggi coperti con delle tende.

[6] Il sacerdote Bartolini nella perizia del 1950 dichiarava esplicitamente che mancava il quadro principale, posto originariamente sopra l'altare e raffigurante il SS. *Crocifisso*.

[7] Sant'Agostino, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 25, 46: CSEL 90, 51 (PL 32, 1330-1331).

[8] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae: II-II; q.2; a. 9*.

[9] C. Ripa, *Iconologia*, Padova 1611, p.153. Si veda anche M. C. Di Natale, *Il simbolismo della decorazione architettonica nel Trattato dell'Amico e nelle arti decorative*, in *Giovanni Biagio Amico (1684-1754) Teologo Architetto Trattatista*, Atti delle Giornate di studio Trapani, 8, 9, 10 marzo 1985, Roma 1987: 93-104.

[10] Cfr: L. Novara *La "Pietà tra Sant'Agata e Santa Lucia" nell'Oratorio della "Mortificazione" a Trapani: gli enigmi di una tavola cinquecentesca*, in *Il bello, l'idea e la forma, Studi in onore di Maria Concetta Di Natale*, a cura di P. Palazzotto, G. Travagliato, M. Vitella, Palermo 2022, vol. II: 195-200.

[11] F. Mondello *Sulle pitture in Trapani dal secolo XIII al secolo XIX e sui pittori trapanesi profili storici*, 1900, Biblioteca Fardelliana Trapani, Ms 212.

[12] M. Stinco, *Sul regio convento...* cit., Trapani 1880: 28.

[13] Per la pittura siciliana del secolo XVI si veda: T. Pugliatti, *Pittura del Cinquecento in Sicilia. La Sicilia Orientale*, Napoli 1993; Eadem, *Pittura del Cinquecento in Sicilia. La Sicilia Occidentale*, Napoli 1998.

[14] Per la pala di Riccio si veda: T. Pugliatti, *Pittura del Cinquecento...*, 1993:155-158, tav. XXXIV.

Lina Novara, laureata in Lettere Classiche, già docente di Storia dell'Arte, si è sempre dedicata all'attività di studio e di ricerca sul patrimonio artistico e culturale siciliano, impegnandosi nell'opera di divulgazione, promozione e salvaguardia. È autrice di volumi, saggi e articoli riguardanti la Storia dell'arte e il collezionismo in Sicilia; ha curato il coordinamento scientifico di pubblicazioni e mostre ed è intervenuta con relazioni e comunicazioni in numerosi seminari e convegni. Ha collaborato con la Provincia Regionale di Trapani, come esperto esterno, per la stesura di testi e la promozione delle risorse culturali e turistiche del territorio. Dal 2009 presiede l'Associazione Amici del Museo Pepoli della quale è socio fondatore. Ha recentemente pubblicato con M. A. Spadaro, *Il liberty a Trapani. Architetture e protagonisti della modernità* (ed. Kalos).

Le Fiandre di Ripellino

LETTERARIA SERATA
12.10
ORE 18.00

Vivere... e non stancarsi d'amare
omaggio a A.M. Ripellino oltre Praga magica

A cento anni dalla nascita, la Società Dante Alighieri e l'Università Masaryk di Brno esplorano alcuni aspetti meno noti della sua opera.

Intervengono: Dott. Antonio Pane - Prof. Alessandro Catalano
Dott. Giovanni Polizzi Moderatore: Dott. Paolo Tabacchini

BRNO - Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Arne Nováka 1, aula C43
oppure ONLINE su Zoom

Info e link Zoom: info@dantepraga.cz +420 773 034040

DA Tour guidato in italiano **TURISTI PER PRAGA**

A Malá Strana, quattro passi con Ripellino

Una passeggiata nella Città Piccola in cui ripercorreremo i luoghi raccontati da Ripellino nel suo capolavoro "Praga Magica"

Sabato 28.10
ore 14.30-16.30

DA
INSTITUTO D'ANTONIO RIPPELLINO

Locandina Repubblica Ceca, nel centenario della nascita di Ripellino

di Antonio Pane [*]

In una lettera a Guido Davico Bonino (26 settembre 1971) Ripellino scrive: «Ti prego di voler tenere in considerazione un certo rallentamento del mio lavoro, perché, nonostante un'estate di riposo nelle Fiandre, i miei nervi sono alquanto in disordine, e sto tentando varie cure per rimetterli in sesto» [1]. Il reperto ci dà notizia di un lungo soggiorno [2] che si riverbera in vario modo nell'opera di Ripellino: precisamente in un gruppo di poesie di *Sinfonietta*, nel capitolo 72 di *Praga magica*, in due recensioni librarie apparse su «L'Espresso» e in due capitoli (*Parapiglia* e *Manichinia*) di *Storie del bosco boemo*. Questo ventaglio di scritture getta una luce su un episodio biografico non altrimenti testimoniato, ci consente di ripercorrerne per così dire le piste, e insieme di seguire le sorti, le singolari declinazioni di un tema 'incontrato per strada', figlio del caso, frutto di una stagione di ozi obbligati [3].

Il ciclo di *Sinfonietta* [4] è a suo modo annunciato, nella poesia n. 56, da dettagli che tradiscono una conoscenza diretta del territorio [5] (la maschera autobiografica del «piccolo agente di commercio, | con referenze e conoscenza di qualche linguaggio, | e con la bombetta sul capo come i cocchieri di Ostenda», e le «crevettes» [6], i gamberetti, celebrata specialità culinaria di Ostenda), ma viene propriamente inaugurato dalla poesia n. 58, che presenta la «spiaggia di Knokke» (con la sua «diga») e il «prato di Zoutelaan», pertinenze del comune di Knokke-Heist, la rinomata stazione balneare delle Fiandre Occidentali che fu la 'base' della ristoratrice vacanza, condivisa con i nipoti Daria e Pierre André (i gemelli di Milena Ripellino e di Fulvio Transunto, nati a Bruxelles il 10 dicembre 1970) [7]. Giocata sul contrasto fra lo «stuolo di coccinelle morte» che destano cupi pensieri («La mia gioia picchiettata da tempo si è spenta, | come le coccinelle e le cresphe stelle marine, | che crepano senza splendore sulla battigia») [8] e il «prato di Zoutelaan, rappezzato con toppe di sole febbrile | come

un'erbosa e un po' fuori moda valigia» (panorama circense in cui «le verdi parrucche degli alberi, i rossi gerani ubriacconi | risvegliano in me il buonumore, un atroce desiderio di vivere»), la poesia offre anche, nell'immagine dei «Piccoli memlinc» che «appendono a una tavolozza | gli stracci muffiti, i lenzuoli del cielo», un omaggio al pittore tedesco Hans Memlinc (maestro della cosiddetta seconda generazione fiamminga), forse tarato sui cieli caliginosi della *Passione di Torino* (1470-71).

Nella poesia seguente, la n. 59, l'ambigua apparizione di «Un camping raggrinzito dalla pioggia o un piccolo circo, un fungo di tela gialla?» accende un altro 'numero' di «ceffi di cedro giulivi, | lunghi nasi coperti di pruina, | sgangherate cicogne dello Zwin, | istrioni con ceri esequiali e bombetta | in una grande allegria funebrina», dove entra in campo la riserva naturale dello Zwin, sul litorale di Knokke, nota sede di nidificazione di quei volatili. E anche qui l'umor nero lascia trapelare, sia pure in costume clownesco, il «desiderio di vivere»: «Benché il mio sussiego faraonico non lo permetta, | al circo Wiener scenderò anch'io sulla pista, | saltimbanco fallito, nella luce impudica, | che sgocchia sui capelli chiara d'uovo. | Caverò dalle mie profondissime tasche una folla | di folli strumenti dall'ancia distorta, | suonando a distuono e a capriccio, | riempirò febbrilmente la bolla | della mia testa smorta | di un grullo sorriso posticcio».

Questa pantomima da *chapiteaux*, questo alternarsi di tristezza e allegria, contagia anche la poesia n. 63 («E un'esile gioia vacillante pinguina, | la mia gioia contumace, assopita dai morbi e dai lutti, | si sveglia, sorride, si inebria, si adombra, si strugge, | la mia goffa gioia dignitosa in bombetta e marsina»), che veicola un nuovo toponimo, eleggendo a malinconica quinta, avvivata dai «carri fioriti» che «sfilano sul litorale» (forse ispirati a una manifestazione indigena), il porto di Bruges: «Vecchie caracche cariche dei miei mali, | rullando sui crisantemi di lacera fiamma dei flutti, | salpano da Zeebrugge verso lidi lontani».

La poesia n. 64 ripropone il tema della n. 58: «Le coccinelle a sette punti hanno fame | e si spostano verso il litorale in cerca di àfidi, | ma i venti e il mare del Nord le respingono. | Così la vita respinge me affamato di vita, | perché non sapevo godere delle sue piccole gioie | e la trascuravo, incollandomi al miele dei libri, | e borbottavo come una noiosissima tàccola. | Ora che vorrei rotolarmi sull'erba fiamminga | e volare sbilenco coi gabbiani-tromboni | e ridere assieme alle eretiche bionde, alle dame-bottiglie, | è troppo tardi, troppo tardi». I punteggiati insetti e il paesaggio nordico sono ancora tramite del rimpianto, specchi del tempo perduto [9], e il verde dell'erba è ancora la sola, malcerta, contromisura: così precaria che nella poesia n. 66 il «verdissimo verde di Zoute» (ossia del quartiere di Knokke-Heist che guarda al confine olandese, e che ospita il Royal Zoute Golf Club) andrà a certificare l'impossibilità di salvarsi («Anche se mi accadesse di guarire, | è in me ormai così forte la malía del malessere, | che non saprei accettare la salute, | la smargiassa, l'estranea. Me ne sono accorto | in mezzo al verdissimo verde di Zoute»), a smuovere il desiderio di una vita 'banale' (condensata nell'«espressione gaudiosa di una pera» del verso conclusivo).

Il motivo è ulteriormente sviluppato lungo le tre sezioni (A, B, C) in cui si articola la poesia n. 67, sotto l'emblema, impresso nei rispettivi incipit, di quelle «cicogne dello Zwin», che si profilavano «sgangherate» nella poesia n. 59: «Ancora la giovinezza mi chiama, trampoliera e beccuta | come le cicogne dello Zwin»; «Ancora la giovinezza mi chiama, appuntita | come le cicogne dello Zwin»; «Ancora la giovinezza mi chiama, falòtica | come le cicogne dello Zwin». «Trampoliera e beccuta», «appuntita», «falòtica», l'età verde, riaccesa dal verde dei prati di Zoute, guadagna un contrappunto di virtuosistiche variazioni: nella prima con le «arroganti guglie», le «candele incrostate dei suoi pinnacoli», i «gomiti aguzzi», le «sghembe luci», la verticale audacia contrapposta al «rotondo ridicolo, i gonfi guanciali, | le sformate pantòfole, i paffuti batúffoli, | tutto ciò che ha mollezza di mollica, | gli oblòmov, la butirrosa, la mitica | sofficità dei palloni che scuffiano»; nella seconda (ribattezzata, in quanto «ogivale», Gelmeroda, dal nome del villaggio tedesco che ospita la cattedrale variamente ritratta da Lyonel Feininger) con il «gotico incendio delle sue cúspidi», il «prisma delle sue luci funambole», che irridono «i molluschi, | le prugne globose, la cascàggine apàtica, | la gelatina di flàccide bambole, | la morbidity disossata»; nella terza con «la sua effigie gotica, gli «occhi verdi che mi amano», «i suoi aguzzi violini» che sbaragliano «i poponi poltroni, il torpore panciuto, | le tane assonate dei tassi, l'obeso Erebo, | in cui molti sprofondano, il canapè di velluto, | in cui, grassa

e vecchia, una Salomè ingioiellata | aspetta un pene di paglia, i bambocci di lievito, | la traboccante adiposità disossata».

Nella poesia n. 69 i nomi di luogo lasciano il posto, come per un congedo, alla quintessenza del paesaggio divinato da un acquarellista. Ne avremo il «nordico mare brumoso | con la sua bava di moca e candeggina, | col suo caffelatte che intride le dighe, | con la sua filigrana di nebbia salina», il «cielo maví, da cui sfólgora, | adorna di grossi mustacchi, la testa | di un sole albino», il «verdógnolo rame dei cieli vastissimi»: desolati orizzonti che, come l'arlecchinesco «prato di Zoutelaan», esortano per paradosso «a reggersi vivi malgrado le interminabili eclissi, | malgrado l'assidua contiguità della morte».

Dopo questa apparizione 'atmosferica', le Fiandre riaffiorano obliquamente in tre altre poesie, concludendo (quasi in dissolvenza, in bricie) la nostra collana. La n. 70, che potremmo intitolare 'Fantasie dolciarie di un diabetico' [10], fra le leccornie evocate dal «pasticciere solitario, | mentre passeggia mogio mogio lungo il mare», contempla «obese torte floreali, | scappate dai banchi della fiera di Heist». Nella n. 71, difesa dell'*amour fou* distrutto dai pettegolezzi, figurano invece «il bloemencorso delle chiacchiere fanàtiche» (che allude ai popolari cortei di fiori dei Paesi Bassi, già richiamati nella poesia n. 63) e l'immagine della reprobata gettata «in un maleolente canale di Bruges o Kampa» [11], mentre la proliferazione ad elenco delle «lungheissime strade in cui vorrei correre», che riempie la n. 74, include fiandresche «traiettorie sull'orlo di un pestilente canale» e «dighe protese verso l'Olanda».

Il «maleolente canale di Bruges o Kampa» ci porta al capitolo 72 di *Praga magica*, per la sua didascalia in parentesi «Scritto a Bruges», senz'altro riconducibile all'«estate di riposo nelle Fiandre», e per la divagazione che lo conclude:

«Qui, a Bruges, ti ho pensata, Praga. Lungo i canali putridi e sonnolenti, sui prati in cui si assiepano stormi di cigni bianchi con una B sul becco, dinanzi alle immagini di Memlinc, nella quiete del Béguinage, nel Markt che rammenta la dissipata albagia delle Fiandre, dinanzi alle maisons-Dieu, in via dell'Asino cieco, sul Quai du Miroir, nelle botteghe che ammucciano candelabri e merletti e quisquilie di rame, ti ho pensata, Praga, coi tuoi splendori di pietra e con le tue cassapanche gremite di rugginosi rottami, coi tuoi cetriuoli in aceto, il cui acre sentore provoca angoscia. Il marciume delle acque lezzose di Bruges ha un'assai stretta parentela con la muffa di certe tue viuze nell'isoletta di Kampa, dove abita il gran pifferaio di ombre e di larve Vladimír Holan. | Smarrito, spinoso come un cardo violàceo di Tichý, ho gettato una corda funàmbola dalla Spagna fiamminga alla Spagna boema. Nei giorni impregnati di malta attaccaticcia, quando l'umido verde dei polder intorno stilla mestizia, quando le gotiche case di Bruges (che Hanuš Schwaiger riportò nei suoi quadri) sono inquietanti come la misteriosa Sibylla Sambetha dipinta da Memlinc, ho pensato ai tuoi parchi, Praga, ai tuoi palazzi stregati, alle tue béttole, dove si fa gran guasto di birra» [12].

Oltre a duplicare il parallelo Bruges-Kampa, e a rimettere in campo – dopo un'estrosa istantanea dei caratteristici e molto fotografati cigni cittadini (titolari di una divulgata leggenda) – il Memlinc della poesia n. 58 (poi associato al pittore boemo Hanuš Schwaiger [13], che nel 1888, durante una visita dei Paesi Bassi, aveva più volte raffigurato il mercato ittico di Bruges), il brano ci porta virtualmente a spasso, come un suggestivo *baedeker*, nella 'Venezia del Nord', trascogliendone l'antica sede delle beghine (denominata *enclos de la Vigne* o, in olandese, *De Wijngaard*), la centrale Piazza del Mercato, le Maisons-Dieu (Godshuizen), complesso di edifici caritativi costruiti per devozione a partire dal quattordicesimo secolo, la Rue de l'Âne Aveugle (Blinde-Ezelstraat), e il Quai du Miroir (Spiegelrei), il suo più frequentato naviglio.

Passando ai due articoli apparsi su «L'Espresso» dopo il ritorno di Ripellino in Italia, si rileva che l'incipit del primo [14] riecheggia l'attacco del brano di *Praga magica* che abbiamo trascritto («Sulla brumosa spiaggia di Ostenda ho pensato a Gògol', che vi si recava per soffocare la struggente ipocondria nei bagni di mare»), laddove l'altro [15] recupera l'inedito fotogramma di una familiare 'via dello shopping', «il Lippenslaan di Knokke, questo viale di sfolgoranti vetrine, scenario di accadimenti inverosimili come un fiammingo Nevskij prospekt», per farne spunto di una preziosa digressione esegetica che tesaurizza, diresti, l'inerzia di pigre passeggiate:

«Ed ecco che sui viali e sulle dighe di Knokke mi càpita di incontrare gli omini in bombetta del pittore (belga) Magritte. Su quel litorale ho capito meglio la sua arte, i suoi immensi cieli, i suoi palchi di nuvole. Queste soffici, lanuginose, stracciate nuvole, che attraversano il corpo guizzante di un uccello in volo, che riempiono i battenti di larghe finestre, che trapassano dentro le tele su cavalletto dipinte all'interno dei quadri. Se la foresta renana e il romanticismo tedesco hanno influito su Max Ernst, se la lugubrità di Praga si è appresa ai ventri loqui e ai clown di František Tichý, in Magritte si trasfonde la ciclotimia che già incrina le liriche dei simbolisti belgi, si insinua qualcosa dei nordici spazi coperti di bruma, delle bassure, dei grandi cieli con nuvolaglia».

Se queste epifanie del 'tema fiammingo' hanno la vivacità delle impressioni 'a caldo' (o, quantomeno, recenti), quelle depositate nelle prime due delle quattro sequenze di *Storie del bosco boemo* [16] ne rappresentano ormai l'eco lontana, l'affioramento nostalgico. I termini della composizione di *Parapiglia* e *Manichinia* sono infatti stabiliti in due lettere dell'autore a Guido Davico Bonino: quella del 27 novembre 1972, con l'elenco di «saggi-racconti» (che «dovrebbero, con ancor più fantasia, applicare su piccoli spazi verbali la formula della cancellazione dei confini tra i due generi, già tentata nel *Trucco* e in *Praga*») in cui figurano *Dariopea: storia di due bambini* e *Storie di manichini*, prototipi di *Parapiglia* e *Manichinia*; e quella dell'8 luglio 1974, che comunica: «Ho ora finito un volumetto di quattro racconti, che copierò in agosto».

A tale distanza, *Parapiglia* vede i suoi protagonisti, i gemelli Daria e Pierre-André (ribattezzato Pea), intenti a devastare «un negozio di objets farfelus sulla diga di Knokke, afferrando gingilli, palline, orologi a cucù, velieri dentro bottiglie» [17]. In *Manichinia* le Fiandre Occidentali sono la scena 'meravigliosa' di una storia fondata sull'animazione di quadri di Paul Delvaux e Oskar Schlemmer: «Fu già nelle parti di Fiandra un paese chiamato Manichinia» [18]. La pittoresca cittadina di Damme, a 12 chilometri da Knokke, è eletta sede dell'incontro (durante un «congresso di fantocci, conclusosi con un Gala au profit du Comité de protection pour mannequins abandonnés») fra le «donne di cera di Manichinia», 'rubate' alle tele di Delvaux, e i «piuoli di Schlemmerlandia» carpitati al pittore tedesco [19]. Insieme alla *new entry* della «torre di Lissewege» [20] (il monumentale edificio campanario, con scala di 264 gradini, da cui si possono ammirare le distese dei polders, il porto di Zeebrugge, le tre torri di Bruges, la costa belga e persino, a cielo pulito, le isole olandesi), la narrazione prevede, oltre un Kulturpaleis [21] senza riscontro nella Damme reale (ve ne è, invece, uno a Ostenda), «ville fiamminghe (di quelle che si vedono a Knokke)» [22], e «grandi occhi di vetro assai simili alle gemme di paccottiglia che vendono alla fiera autunnale di Heist» [23].

Al termine di questa rapida ricognizione, si può aggiungere che la nostra 'serie fiamminga' realizza una sorta di rimpatriata, il saltuario ritorno a un sentiero battuto in gioventù. In una lettera del 6 maggio 1942 a Giovanni Descalzo [24], Lola Bocchi, allora segretaria di redazione di «Maestrale» [25], descrive un Ripellino diciannovenne «che conosce il russo, il polacco, l'olandese, il rumeno» [26]. Le molteplici e vivide risposte agli impulsi dell'occasione festeggiano forse la ripresa di una consuetudine che, acquisita sui libri, nell'esercizio linguistico, trova una sua impreveduta verifica 'sul campo'. E i versi protesi alla «gioia» degli anni inesorabilmente andati fioriscono forse dalle stesse sillabe (Knokke, Lissewege, Lippenslaan, Zwin, Zeebrugge, Zoute) che ne conservano il suono, l'irripetibile aroma.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Rielaborazione dell'intervento dell'autore al convegno di studi *L'arte della fuga. Ripellino e gli itinerari nel meraviglioso tra letteratura e storia*, tenuto il 23 ottobre 2023 all'Università «La Sapienza» di Roma, per il centenario della nascita di Angelo Maria Ripellino. La stessa sede ha ospitato, il 12 giugno 2023, l'incontro *Angelo Maria Ripellino (1923-1978) maestro e poeta nel centenario della nascita*, a cura di Silvia Toscano e Rita Giuliani. Il 12 ottobre 2023 la Società Dante Alighieri e l'Università Masaryk di Brno hanno promosso la serata letteraria *Vivere... e non stancarsi d'amare. Omaggio a A. M. Ripellino oltre Praga magica*.

Note

- [1] Vd. Angelo Maria Ripellino, *Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, a cura di Antonio Pane, introduzione di Alessandro Fo, Torino, Einaudi, 2018: 112.
- [2] Da collegare a una precedente missiva, datata maggio 1971, allo stesso destinatario, quando il ritardo nella consegna della traduzione di *Hobby* di Jiří Fried veniva giustificato dal fatto «che non sto troppo bene coi nervi e ho dei fastidi a un occhio (appannamenti e cosiddette “mosche volanti”), e la cura mi stordisce e deprime più del male stesso» (ivi: 110).
- [3] Si noti che prima di questo segmento le Fiandre avevano mantenuto nella produzione di Ripellino una figura eminentemente bellica. Nel *Congedo* della *Fortezza d’Alvernia*, il procedere della poesia «dal di dentro, dal cuore del fuoco, dal gorgo della tempesta» è paragonato al «racconto commosso di quei soldati che tornavano col braccio al collo dalle guerre di Fiandra o di Candia o della Goletta». Vd. Angelo Maria Ripellino, *La fortezza d’Alvernia e altre poesie*, Milano, Rizzoli («Poesia»), 1967: 131 (ora in *Id., Poesie prime e ultime*, a cura di Federico Lenzi e Antonio Pane, presentazione di Claudio Vela, introduzione di Alessandro Fo, Torino, Nino Aragno Editore («Biblioteca Aragno»), 2006). Similmente, nella poesia n. 17 di *Notizie dal diluvio* «Sul cranio calvo della terra | come una guerra di Fiandra fiammeggia il cielo». Se si eccettua la cifra ‘caravaggesca’ di *Variazioni con droga e spazzatura* («L’Espresso 18 febbraio 1973: 23), dove si evoca la «notturna Fiandra delle cantine», le recensioni teatrali pubblicate fra il 1972 e il 1977 (riunite in Angelo Maria Ripellino, *Siate buffi. Cronache di teatro, circo e altre arti* («L’Espresso» 1969-1977), a cura di Alessandro Fo, Antonio Pane, Claudio Vela, prefazione di Agostino Lombardo, Roma, Bulzoni («Biblioteca teatrale»), 1989) ne esalteranno invece l’aspetto ‘tessile’: dalle «tele di Fiandra» di *Goldoni senza parrucca* («L’Espresso» 29 ottobre 1972: 22), alla «scuffietta di Fiandra» di *Biancaneve al supermercato* («L’Espresso», 11 febbraio 1973: 23), alle «biancherie di Fiandra» di *Un Ibsen con il cimiero* («L’Espresso», 11 marzo 1973: 23), ai «merletti di Fiandra» di *C’è un bigotto fra gli spettri* («L’Espresso», 14 dicembre 1975: 106), agli «aghi di Fiandra» di *Zitti, arriva il cavaliere* («L’Espresso», 20 marzo 1977: 100 e 103).
- [4] Angelo Maria Ripellino, *Sinfonietta*, Torino, Einaudi, 1972. Finito di stampare il 15 aprile 1972, il libro comprendeva la replica della precedente raccolta, *Notizie dal diluvio*, apparsa da Einaudi nel 1969 (ora in *Id., Notizie dal diluvio. Sinfonietta. Lo splendido violino verde*, a cura di Alessandro Fo, Federico Lenzi, Antonio Pane, Claudio Vela, presentazione di Alessandro Fo, introduzione di Antonio Pane, Torino, Einaudi («Collezione di poesia»), 2007). Le poesie di *Sinfonietta* furono composte, a quanto si legge in parentesi sotto il titolo della silloge eponima, nel biennio 1970-71.
- [5] Gli «omini violacei | con scròfole e maschere e nasi di Ostenda» della poesia n. 2 di *Notizie dal diluvio* erano, invece, una trasparente allusione alle stravolte figure di Ensor.
- [6] «Scrivo la sera, come suol dirsi, a tempo perso, | perché le crevettes non abbiano freddo al mercato».
- [7] Ne ho avuto a suo tempo conferma da Ela Hlochová, la moglie di Ripellino.
- [8] La realistica irruzione dei variopinti insetti è curiosamente anticipata dagli «strakapouni con elmi punteggiati di coccinelle» e dalla «danza dagli occhi coccinelle» delle poesie n. 50 e 53 di *Notizie dal diluvio*, nonché dagli «occhi avvizziti, | ancora inquieti come coccinelle» della poesia n. 24 di *Sinfonietta*.
- [9] Questa nota risuonava già nella citata poesia n. 56: «Scrivo i miei sfoghi di povero cristo, | smanio e racconto come un vecchio soldato, | ma non ho più la parlantina occorrente, | e il campionario è già stinto, | il mio albero di metafore un tempo stupende, | e la scrittura è decrepita, stolta. | Dov’è il mio furore di vivere, il mio barocco?».
- [10] Quale Ripellino, piuttosto gravemente, era: con il danno della retinopatia accusata, come si è visto, nella lettera del maggio 1971.
- [11] «Nere beghine assalgono la strega | dai lunghi capelli di fieno, gettandola | in un maleolente canale di Bruges o di Kampa».
- [12] Angelo Maria Ripellino, *Praga magica*, Torino, Einaudi («Saggi»), 1973: 205.
- [13] Menzionato, per un suo «orrido» vodník, in *L’omino delle acque*, «La fiera letteraria», 12 ottobre 1952: 4 (ora in Angelo Maria Ripellino, *Iridescenze. Note e recensioni letterarie (1941-1976)*, a cura di Umberto Brunetti e Antonio Pane, Torino, Nino Aragno Editore («Biblioteca Aragno»), 2020: 270).
- [14] *E Čičikov cadde in ginocchio* (recensione a H. Troyat, *Gogol*, Parigi, Flammarion, 1971), «L’Espresso», 12 settembre 1971: 17 (ora in *Iridescenze*, cit.: 721-724).
- [15] *Il mondo in colletto duro* (recensione a P. Waldberg, *René Magritte*, Bruxelles, André Re Rache, 1971, e R. Passeron, *René Magritte*, Parigi, Filipacchi-Odege, 1971), «L’Espresso», 10 ottobre 1971: 18 (ora in *Iridescenze*, cit.: 729-732).

[16] Angelo Maria Ripellino, *Storie del bosco boemo*, Torino, Einaudi («I coralli»), 1975 (ora in *Id.*, *Storie del bosco boemo e altri racconti*, a cura di Antonio Pane, Messina, Mesogea («La grande»), 2006, da cui citerò).

[17] Vd. *Storie del bosco boemo e altri racconti*, cit.: 32.

[18] Ivi: 49.

[19] Ivi: 58. Per l'enumerazione dei prestiti si veda la mia *Postfazione* (ivi: 136-138).

[20] Ivi: 58: «Soffi di brezza marina piegavano i pioppi lungo le strade che portano a Bruges. Come un faro, la torre di Lissewege sembrava guidare la navigazione di treni e trenini, che riversavano a Damme brigate di manichini, come una volta nel porto di questa città ormai fatiscante navigli di tutto il mondo pannilani e ricchezze».

[21] Ivi: 59: «S'intende, fu una di loro, Maria Crombrughe, che di leggiadria tutte le altre avanzava, a vincere il primo premio al Concours d'Elegance, al Kulturpaleis».

[22] Ivi: 50.

[23] Ivi: 64.

[24] Citata in Francesco De Nicola, *Scritti giovanili di Angelo Maria Ripellino (1941-1943)*, «Lunario nuovo», a. VI, n. 29, marzo-aprile 1984: 12

[25] Ripellino vi collaborò fra il 1941 e il 1943.

[26] Negli scritti critici ripelliniani di questo periodo non vi sono, tuttavia, menzioni di autori dei Paesi Bassi, se si eccettuano quelle del francofono Maurice Maeterlinck, rispettivamente in *Sinfonia nordica* (nota introduttiva a Andrej Belyj, *Sinfonia nordica*, in *Russia. Letteratura, arte, storia*, a cura di Ettore Lo Gatto, Roma, De Carlo, 1945: 57-72; ora in *Iridescenze*, cit.: 113), dove si discorre di «un purgatorio maeterlinckiano. Belyj descrive un'isola con canali di specchio e di smeraldo che intersecano giuncaie sulle quali risplende un tramonto giallopaco», e in *Mascherate e pastorali nel simbolismo russo* (ivi: 109-118; ora in *Iridescenze*, cit.: 125), quando entrano in gioco i costumi disegnati da Sudèjkin per *Le follie veneziane* di Kuzmin, «dove balenano, in una prospettiva fugace, gondole, padiglioni, mantelli, sullo sfondo del carnevale di Venezia che – secondo un'esigenza simbolista – si conclude in una scena di morte, come in Maeterlinck». La letteratura rumena vi è invece rappresentata da Mihai Eminescu: in *Rime e leggende di Bécquer* («Roma Fascista», 12 novembre 1942: 3; ora in *Iridescenze*, cit.: 45) se ne citano le poesie *Scrisori* e *Luceafărul*, in *Cardarelli e altri poeti* («Maestrale», n. 12, dicembre 1942: 29-33; ora in *Iridescenze*, cit.: 57) *Veneția*.

Antonio Pane, dottore di ricerca e studioso di letteratura italiana contemporanea, ha curato la pubblicazione di scritti inediti o rari di Angelo Maria Ripellino, Antonio Pizzuto, Angelo Fiore, Lucio Piccolo, Salvatore Spinelli, Simone Ciani, Giacomo Debenedetti, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto, sono parzialmente raccolti in *Il leggibile Pizzuto* (Polistampa, 1999). Ha, inoltre, dato alle stampe le raccolte poetiche *Rime* (1985), *Petrarchista penultimo* (1986), *Dei verdi giardini d'infanzia* (2001). Fra i suoi lavori più recenti, i commenti integrali a *Testamento* e *Sinfonia* di Antonio Pizzuto (Polistampa, 2009 e 2012), i saggi *Notizie dal carteggio Ripellino-Einaudi (1945-1977)* (in «Annali di Studi Umanistici», 7, 2019), *Bibliografia degli scritti di Angelo Maria Ripellino* (in «Russica Romana», xxvii, 2020), *Per Simone Ciani: un ricordo nel giorno della laurea* (in «Annali di Studi Umanistici», IX, 2021) e la cura di volumi di Angelo Maria Ripellino (*Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, Einaudi, 2018; *Iridescenze. Note e recensioni letterarie (1941-1976)*, Aragno, 2020; *Fantocci di legno e di suono*, Aragno, 2021; *L'arte della prefazione*, Pacini, 2022) e di Antonio Pizzuto (*Sullo scetticismo di Hume*, Palermo University Press, 2020).

Il silenzio che trascende il linguaggio: la poetica di Irma Blank



Irma Blank (ph. Paolo Maderna)

di *Mariella Pasinati*

Il 14 Aprile, all'età di 89 anni ci ha lasciate l'artista concettuale Irma Blank (Celle 1934 – Milano 2023). Tedesca di nascita, il suo percorso umano ed artistico si è svolto, a partire dalla metà degli anni '50, in Italia dove si stabilì per amore, vivendo a lungo con la sua famiglia a Siracusa per poi trasferirsi a Milano, negli anni '70.

Tutto il suo lavoro è stato centrato intorno al rapporto con il linguaggio, attraverso l'elaborazione di una scrittura disegnata costituita da un sistema di segni che trascendono i limiti costitutivi del linguaggio verbale e spogliano le parole del contenuto. Questa scrittura senza parole è stata esercitata con straordinaria costanza per decenni in una sorta di meditazione praticata manualmente e nella quale il corpo, con la ripetizione del gesto che diventa segno, ha giocato un ruolo essenziale, rivelando anche la dimensione esistenziale della pittura di Irma, il suo intimo rapporto con il tempo.

La sua ricerca artistica ha avuto inizio con la serie *Eigenschriften* (Autoscritture) realizzata tra il 1968 e il 1973. Si tratta di un ciclo di disegni dai colori pastello in cui scrittura e disegno, rappresentazione linguistica e visiva stanno in tensione: la mano traccia sulla pagina segni diversi per dimensione e orientamento, segni che ricordano la scrittura ma che non veicolano alcun significato codificato e rimandano invece, nell'intenzione dell'artista, all'"Urzeichen", il segno primordiale che precede la parola e che comunica, sebbene non si riferisca a nulla.

In un'intervista del 2017 a Barbara Casavecchia, l'artista ha anche spiegato l'origine di questi lavori con l'esperienza dello sradicamento, l'isolamento culturale vissuto per il trasferimento in un luogo in cui non poteva parlare la lingua materna. Questa forma di scrittura ha costituito, pertanto, una necessità interiore, una fuga dall'incapacità di esprimersi, una pratica spirituale. Sono segni che si radicano in una vicenda personale di riflessione ed intensa concentrazione e che acquistano anche una valenza più ampia in quanto pura espressione di un gesto ripetuto, traccia – emanazione – di un corpo che segnala la propria esistenza e si fa opera.

Da questo momento l'esperienza soggettiva che diventa pratica artistica sarà la cifra di tutto il percorso estetico di Irma Blank, come la stessa artista ha messo in evidenza: «Penso che qualsiasi cosa si scriva sia autobiografica. Tutto il mio lavoro lo è: che i segni che faccio siano rigorosi o liberi, piccoli o grandi, tutti esprimono diversi aspetti di me stessa. Scrivo e racconto, ma è anche un'evasione perché dichiaro qualcosa e la nego allo stesso tempo».

Il 1973 è l'anno del trasferimento a Milano, dell'incontro con la poesia concreta e della serie delle *Trascrizioni* (1973-79) in cui l'artista riconduce la dimensione di pratica meditativa della sua 'scrittura asemantica' (Gillo Dorfles) dalla libertà della grafia al rigore della struttura dell'impaginazione tipografica. Erano anni in cui si parlava di crisi – se non di morte – della parola scritta, anni di disinteresse per la lettura. Irma Blank decide così «di esasperare questa tendenza trascrivendo libri per offrirli alla lettura con un solo sguardo, fissando le pagine alla parete, volgendo il segno da negativo a positivo, dalla contestazione alla decostruzione, all'azzeramento del significato convenzionale alla costruzione di un mondo alternativo, un testo aperto, allargato, un testo altro, superando il limite linguistico».

La serie segna il passaggio dall'osservazione interiore all'attenzione per il mondo esterno. L'artista prende infatti come punto di riferimento articoli, scritti teorici o poetici altrui e li 'riscrive' con mano fermissima. «Sceglievo testi che mi interessavano, autori che mi avevano accompagnato, affinità elettive. Lunghie sedute scritturali mi tenevano bloccata al tavolo, incapace di smettere. Scrivere: necessità, rito, droga».

Sovrapponendo il suo foglio al testo prescelto, Irma riproduce con un gesto ripetuto con precisione assoluta la composizione tipografica, con tutte le differenze e variazioni delle singole pagine, sostituendo il linguaggio con segni di inchiostro nero che restituiscono l'impressione visiva e la consistenza fisica della scrittura di cui però, perso il significato, resta solo la struttura. Non c'è più nulla del testo originario, solo una traccia grafica, ma nell'atto di riscrivere Blank è solita leggere il testo a bocca chiusa, senza articolare chiaramente le parole, ridotte ad un suono astratto. E la pratica estetica assume sempre più la qualità di un rituale, per la disciplina e il rigore di una scrittura liberata dal senso e capace di dare voce al silenzio e forma all'assenza, simbolo di ogni possibile racconto.

Con gli anni '80 e gli *Autoritratti* (1981-83), per i quali utilizza per la prima volta l'acquerello, Irma inizia anche l'esplorazione del colore. Le opere furono esposte per la prima volta alla mostra milanese del 1982 *Sette Autoritratti* che, così spiega l'artista,

«fu un viaggio dal rosa al rosa-blu creato da sette sfumature di colore che correvano lungo una parete: una canzone luminosa divisa in sette parti. In ogni sezione, i fogli di carta erano disposti in file da sette, sia in orizzontale che in verticale: 48 erano campi di colore puro, mentre l'autoritratto finale conservava in basso una forma di 'scrittura' simile alle *Trascrizioni*. Per me la scrittura si riferisce al nostro sviluppo razionale, mentre il colore si riferisce al nostro lato emotivo, alle origini del sé. In quella mostra, per me, l'essere e il divenire, il dentro e il fuori, si sono incontrati».

Degli stessi anni sono le serie *Germinazioni* e *Annotazioni* (1982-83) in cui la 'scrittura' di Blank si muove più liberamente; nelle prime l'elemento visivo prescelto per costruire l'opera è il *punto* che nelle *Annotazioni* cede il posto alla *linea*. Entrambi sono prodotti dal colore che determina il ritmo delle composizioni; dominano ancora il blu e il rosa cui si aggiunge il viola e, eccezionalmente, il verde e l'oro che restituisce un'intensità imprevedibile di luce.

Con il 1983, a dieci anni dalle *Trascrizioni*, l'artista avverte «una grande inquietudine Incominciavo a interessarmi al rapporto interpersonale: fra me e te, la tensione, la propensione verso l'altro. Mi serviva un segno estensivo, radicale, in tensione fra due poli, l'inizio e la fine, pieno e vuoto, la nascita e la morte. La tensione verso il compimento». È il momento degli *Scritti radicali* (1983-1996) dove il colore mantiene una funzione primaria e un valore simbolico; ai primi lavori in rosa cui l'artista associa la dimensione dell'orientamento, dell'analisi e dell'attesa, fanno seguito, dal 1987, le opere in blu che per Blank è il colore dell'inchiostro, dell'infinito, dell'utopia. È il colore della scrittura per eccellenza».

Sono composizioni ad olio, acrilico o acquarello su tela o carta, dove il segno scritturale è reso sempre più astratto tramite una linea retta, stesa con un pennello piatto, che all'origine è più carica di colore, poi meno intensa così che la differente densità cromatica consente all'artista di disporre due pannelli in modo tale che la zona di massima intensità del colore risulti al centro, per rendere l'effetto di un libro aperto.

Nella stesura l'artista procede lentamente da sinistra a destra, seguendo e rispettando la durata del suo respiro. È questo infatti che dà la misura al suo segno che si configura come una traccia in tensione «dall'inizio alla fine, dal pieno al vuoto». Ecco allora che il corpo torna ancora straordinariamente protagonista e al gesto della scrittura viene qui a corrispondere un altro atto corporeo, il respiro, vero e proprio strumento di costruzione dell'opera, come la stessa Blank propone con l'equazione *Schriftzug = Atemzug* (Scrittura=Respiro). E così mentre con il respiro anche il tempo si fa segno, la pratica artistica si mostra quale processo di rilevazione del tempo e della vita.

Del 1996 è la serie *Scrittura Osmotica* nella quale, differentemente dal solito, l'artista utilizza delle pagine strappate da testi di matematica che appartenevano al marito defunto per sovrapporvi i suoi tratti di colore blu. Il segno tuttavia non cancella ma lascia intravedere le formule sottostanti, nel tentativo – come suggerisce il titolo – di mostrare l'influenza reciproca, la compenetrazione dei due linguaggi, quello oggettivo della matematica e quello della sua scrittura e ricerca interiore.

Con il ciclo successivo, *Hyper-Text* (1998-2002), Blank inizia a lavorare in digitale. La muove, questa volta, una posizione critica molto netta sulla realtà contemporanea e la sovrabbondanza di 'comunicazione' che invade le nostre esistenze, un carico di informazione che Irma definisce «capillare, eccessiva quanto inutile». L'artista produce così la sua personale Babele: elabora tre testi in tre lingue diverse (tedesco, italiano e inglese), li sovrappone con varie tonalità di bianco/beige su fondo bianco con una tecnica a stampa serigrafica e li rende di fatto illeggibili, ancora una volta privando la scrittura tipografica di significato e visualizzando l'assunto che un eccesso di informazione equivale a nessuna informazione.

Negli stessi anni, poi, Irma accompagna allo sguardo sulla realtà esterna l'introspezione e l'analisi interiore. Nasce la serie *Avant-testo* per la quale l'artista recupera del tutto la dimensione gestuale dell'atto creativo e il segno primordiale, qui completamente irregolare e privo di qualsiasi struttura. Riempie ora totalmente la superficie dei suoi quadri (tele o fogli di poliestere) tracciando con un movimento rotatorio un groviglio di segni a penna che conferiscono una tangibile vibrazione alla superficie. Dirà: «Mi mancava il rito della scrittura manuale. Lo sguardo che si era fermato sul sociale ora si orientava verso l'interno, verso la profondità, l'oscuro dell'io. Un rovescio dell'anima. Nascono grandi lavori.... Sono gli *Avant-testo*».

Negli anni 2000, lo sguardo critico sulla realtà contemporanea porta ancora una volta Irma Blank ad intraprendere una nuova strada nella ricerca di una lingua universale, lingua senza messaggio. «Lo sviluppo tecnologico ha cambiato la nostra esistenza – scrive – Le distanze si sono ridotte, le lingue e le abitudini hanno perso parte del loro peso, il virus della standardizzazione generale si è diffuso». L'artista ricorre allora ad una nuova 'scrittura' che si concretizza negli *Scritti Globali* (2000-2016). La nuova scelta formale è adottata per la prima volta nel 2001 con il libro d'artista *Hdjt Ljr* e consiste nell'uso di un alfabeto ridotto a sole otto consonanti – c, d, h, j, l, m, r, t – e la j che, quasi una semi-vocale, rende il testo pronunciabile. Le pagine che ne derivano si possono dunque 'leggere', i segni possono essere articolati ma non decodificati e il testo si pone, come sempre in Blank, programmaticamente aperto, libero di vivere al di fuori di qualsiasi codice predefinito.

I suoi ultimi lavori sono ancora una volta esplicita espressione del rapporto per lei sempre strettissimo tra arte ed esperienza soggettiva di vita. Colpita, nel 2017, dalla paralisi del lato destro del corpo, Irma non rinuncia al gesto creativo e alla materialità della scrittura e comincia ad operare con la mano sinistra. È lei stessa a parlarne:

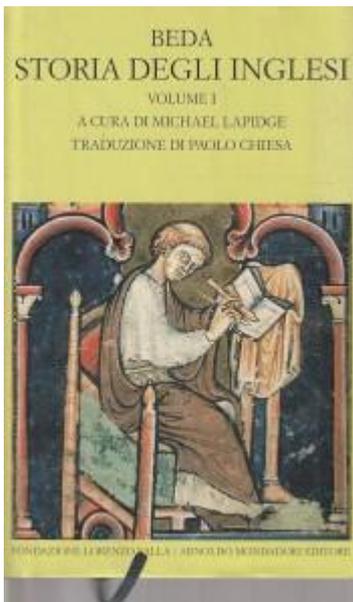
«Di recente c'è stato un evento personale che mi ha segnato, una malattia che non mi consente più di camminare. Come sempre succede c'è prima una mancanza, una sofferenza, e da lì nasce il gesto creativo. Ora io vivo un rapporto molto diverso con quello che faccio: prima di questo blocco io sono sempre andata dall'interno verso l'esterno, pensavo sempre allo strumento mano per andare verso gli altri. Ora io penso al piede, alla terra, allo spazio da percorrere. Da un anno e mezzo chiamo tutti i miei nuovi lavori *Gehen, Second Life* (Andare, Seconda vita): e vede, in questi lavori io mi muovo di nuovo, vivo l'andare».

Sono opere su carta lucida presentate come pagine singole o doppie in cui l'artista disegna con pennarelli blu, neri e rossi nuove 'righe' orizzontali di 'testo' di uguale lunghezza e disposte una dietro l'altra ad una certa distanza che varia da opera a opera. È l'ultima fase di una costante ricognizione sulle diverse possibilità di riportare l'arte alla vita, di «cogliere il ritmo, il respiro del mondo» esclusivamente attraverso una scrittura, paradossalmente senza parole ma profondamente radicata nel corpo, e attraverso un segno prelinguistico cui l'artista ha restituito autonomia: i capisaldi su cui si è basato il discorso poetico di Irma Blank.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Mariella Pasinati, già insegnante di storia dell'arte, è impegnata nella ricerca e nella pratica pedagogica ed è presidente della Biblioteca delle Donne e centro di consulenza legale UDIPALERMO onlus. Autrice di saggi di storia e critica d'arte sull'opera di artiste contemporanee, ha anche curato: *Insegnare la libertà a scuola. Rendere impensabile la violenza maschile sulle donne* (Carocci, 2017); *Riletture* (Ila Palma, 1999); *Parole di libertà* (Ila Palma, 1992).

Il mare delle storie: presenze mediterranee nella cultura anglosassone



di *Alessandro Perduca*

hwæt ic eall fealla ealde sæge [1]

Nel secondo libro della *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* [2], Beda riporta la celeberrima leggenda secondo la quale il processo di conversione delle popolazioni dell'Inghilterra antica sarebbe partito da un casuale incontro del futuro papa Gregorio con alcuni schiavi provenienti da quelle terre ed esposti come merce a Roma. Colpito dalla loro complessione, altezza e capigliatura il pontefice ne avrebbe chiesto la provenienza; venuto a conoscenza che i giovani rispondevano al nome di Angli, avrebbe affermato: «Il nome è appropriato perché hanno l'aspetto di angeli; ed è giusto che partecipino nei cieli all'eredità degli angeli. Come si chiama esattamente la regione dalla quale provengono?» Gli fu risposto che gli abitanti di quella regione si chiamano Deiri. «Giusto», commentò, «Deiri, cioè dall'ira, strappati dall'ira e chiamati alla misericordia di Cristo! Come si chiama il re di quella regione?» Gli fu detto che si chiamava Ælle. E lui, giocando sul nome: «l'Alleluia» disse, «la lode a Dio creatore, deve essere cantato in quelle terre!» [3].

Il gioco paraetimologico (*allusio ad nomen*) istituito dal dotto monaco di Jarrow in linea con la tradizione dell'agiografia e della biografia medievale è il punto di partenza per una breve campionatura del portato culturale mediterraneo della conversione delle genti germaniche delle isole britanniche. La conversione e il suo completamento furono tutt'altro che lineari, scissi da ritorni al paganesimo e da una concorrenza dottrinale e ideologica con la concomitante evangelizzazione operata dai monaci irlandesi, ma resta certo che la missione gregoriana, approdata per la prima volta alla corte del re del Kent Æthelbert nel 597, reca un'impronta di attenzione culturale e dottrinale da parte di papa Gregorio e dei suoi successori pronti a trarre beneficio dalla cura pastorale e dalle pratiche di inculturazione esperite nel bacino del Mediterraneo.

I primi monaci approdati sulle isole, guidati da Agostino, apostolo degli Inglesi e primo arcivescovo di Canterbury e provenienti da Roma portarono con sé paramenti, arredi e soprattutto libri nel tentativo, non solo di fondare una prima comunità con relativa sede episcopale, ma scuole per l'istruzione di un clero autoctono. Uno di questi volumi è il manoscritto dei *Vangeli di Sant'Agostino* [4] (Cambridge, Corpus Christi College, *Lib. MS. 286*), un manoscritto incompleto di diverse parti miniate costituito da 265 fogli. È considerato il più antico manoscritto miniato del Vangelo pervenutoci, in lingua latina e uno dei più antichi libri esistenti in Europa. Le poche

illustrazioni sopravvissute sono di importanza capitale per gli storici dell'arte. Il testo fu scritto in Italia e, per ammissione degli studiosi, realizzato a Roma o a Montecassino. Fu donato alla Parker Library del Corpus Christi College di Cambridge come parte della collezione raccolta e offerta da Matthew Parker, arcivescovo di Canterbury nel 1575, dopo la chiusura dei monasteri e tradizionalmente usato per il giuramento nelle cerimonie di intronizzazione dei nuovi arcivescovi di Canterbury, tradizione ripresa dal 1945.

Il manoscritto è sostanzialmente la più antica copia completa della traduzione di Girolamo [5], testo utilizzato in sostituzione della precedente *Vetus Latina*. La sua analisi testuale lo rende un testimone essenziale per ricostruire le dinamiche dell'utilizzo delle traduzioni delle Scritture e il materiale iconografico con le sue ventiquattro immagini sopravvissute della vita di Cristo fornisce agli storici dell'arte una prospettiva unica nell'Occidente medievale, comparabile ai cicli narrativi di origine greca o siriana come i manoscritti di Rossano o Sinope. Gli storici dell'arte, analizzando le caratteristiche della miniatura, ne sottolineano un processo tendente all'astrazione in grado di amalgamarsi con gli influssi paganeggianti dell'arte di origine irlandese e, benché le numerose lacune non permettano approfondimenti di ulteriore portata, le linee di sviluppo delineano la chiara influenza di questo stile sullo sviluppo della miniatura anglosassone. Dei ritratti degli evangelisti sopravvive solo quello di Luca e la sua iconografia e le scene tratte dal suo Vangelo indicano come l'arte della miniatura locale sia debitrice di influssi provenienti dall'arte del tardo impero e dall'arte coeva di influsso bizantino del bacino orientale del Mediterraneo.

Un analogo viaggio da mare a mare è quello delle *Lettere di San Cipriano* (British Library AD MS 40165 A). Si tratta di frammenti delle lettere del vescovo martire di Cartagine e sono ciò che sopravvive di un manoscritto composto in Africa settentrionale nella seconda metà del IV secolo. Il testo è impaginato secondo un ordine di quattro strette colonne di testo con l'inchiostro rosso utilizzato per evidenziare la scrittura. Le note in antico inglese risalgono all'VIII secolo, ma gli studiosi hanno formulato una suggestiva ipotesi che farebbe risalire l'arrivo del manoscritto all'arrivo della missione dell'abate Adriano. Descritto da Beda come *vir natione Afir* [6], egli aveva infatti portato manoscritti e libri per coadiuvare l'opera dell'Arcivescovo di Canterbury Teodoro e i frammenti potrebbero far parte del bagaglio librario a seguito della missione. La scrittura onciale del manoscritto è considerata modello per quelle utilizzate nei documenti ufficiali e nei libri copiati nei primi *scriptoria* inglesi.

Un altro testo che testimonia la connessione fra il mondo anglosassone e la cultura di lingua greca del bacino orientale del Mediterraneo è il *Commento sull'Apocalisse* di Primasio (Oxford Bodleian Library, MS Douce 140). Primasio, vescovo di Hadrumantum nell'Africa sotto il controllo dei Vandali, noto da una cronaca di Vittore di Tununna e Isidoro di Siviglia nel suo *De viris illustribus*, visse all'epoca dello Scisma dei tre Capitoli e schieratosi successivamente con l'imperatore Giustiniano divenne vescovo della provincia Byzacena corrispondente all'attuale Tunisia. Il commento è sopravvissuto in sette manoscritti e quello presente in Inghilterra è il più antico. Fonte per le citazioni dal testo biblico utilizzato in Africa trae spunto dal pensiero di Ticonio e permette agli studiosi un confronto con il pensiero dell'eresia donatista, costituendo a sua volta una fonte per il commento di Beda e lo sviluppo della riflessione sul pensiero di Sant'Agostino in terra inglese.

Il legame con le metodologie esegetiche del Mediterraneo di lingua greca e la sua cultura ha nella figura dell'arcivescovo Teodoro un punto di riferimento cardinale [7]. Teodoro, consacrato vescovo di Canterbury nel 668, era un monaco greco nato a Tarso nel 602. Le linee del suo pensiero teologico e l'orientamento esegetico presente nei commenti scelti e utilizzati nella scuola da lui fondata a Canterbury rendono evidente l'influsso antiocheno della sua formazione. Antiochia, infatti, poco distante da Tarso, dovette essere la sede dei suoi studi. L'esegesi antiochena, a differenza della scuola di Alessandria incentrata sull'allegoria, privilegiava il senso letterale della scrittura. Le autorità citate nei commenti privilegiano infatti Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia, fra i più notevoli esegeti della scuola antiochena.

Antiochia era una città bilingue dove greco e siriano spartivano come lingue di cultura la produzione testuale. Proprio qui Teodoro poté entrare in contatto con la tradizione esegetica di lingua siriana, specialmente gli scritti di Efraim Siro, altro autore presente nei commenti. Michael Lapidge in un articolo dedicato alla figura di Teodoro [8] sottolinea come Edessa il centro del cristianesimo siriano si trovasse non lontano da Antiochia e proprio un commento presente fra quelli di Canterbury mostra un'esperienza di prima mano delle questioni trattate a Edessa e testimonierebbe una presenza di Teodoro per un soggiorno di studi, così come i commenti offrono osservazioni su Persiani e Arabi che invasero Edessa rispettivamente nel 613 e nel 637. Proprio queste invasioni dovettero essere causa del trasferimento di Teodoro a Costantinopoli sotto il regno di Eraclio.

Costantinopoli ospitava a quel tempo biblioteche, un'università e la biblioteca patriarcale di *Hagia Sophia*. Vi insegnavano lo scienziato Stefano di Alessandria, lo storico Teofilo Simocatta e il poeta Giorgio di Pisidia. I commenti di Canterbury mostrano un influsso diretto di questi studi costantinopolitani specialmente negli interessi medici, astronomici, matematici e di computo cronologico. Per ragioni che non ci sono note ritroviamo Teodoro a Roma attorno al 649 presso il monastero di Sant'Anastasio *ad aquas Salvias*, comunità di monaci di lingua greca dalla Cilicia. Proprio nel 649 il Concilio Laterano sotto papa Martino ripudiava la teoria monotelita seguendo la teologia di Massimo il Confessore, altro monaco greco rifugiato a Roma e la cui riflessione si manifesta come influsso esplicito nei commenti di Canterbury. Alcuni anni dopo Wigheard venne eletto arcivescovo di Canterbury e si recò a Roma per ricevere il pallio dalle mani del pontefice, ma la sua morte improvvisa a causa della peste pose con urgenza immediata il problema della sua successione. Papa Vitaliano, su consiglio di Adriano, abate di un monastero presso Napoli, nominò Teodoro vescovo di Canterbury, dopo un rifiuto dello stesso Adriano che comunque avrebbe accompagnato il dotto monaco greco in Inghilterra costituendo un sodalizio di fede e di cultura.

Teodoro, consacrato nel 668, arrivò nella sede arcivescovile nel maggio del 669 all'età di sessantasette anni. Iniziò immediatamente a organizzare la Chiesa locale con un'opera attenta e puntuale di amministrazione pastorale, insegnamento del diritto canonico e di attività sinodale rispettosa dell'ortodossia; ma è sicuramente nel campo dell'erudizione e della cultura che si distinse come una delle figure chiave del futuro splendore culturale della Chiesa inglese. Beda riporta come Teodoro e Adriano attraessero studenti interessati all'esegesi, ma anche all'astronomia e al computo [9]. La natura degli studi e la sua portata possono essere inferiti dal corpus di commenti e dalle note e appunti vergate dagli studenti. Come sottolinea lo stesso M. Lapidge [10], il livello degli studi e la loro profondità evidenziano notevole ampiezza e qualità superiore in confronto agli standard medievali. Lo studio della scrittura partiva da una base testuale di confronto letterale fra la *Vulgata* e il testo greco della Settanta in dialogo con le opinioni dei Padri greci (principalmente Basilio di Cesarea, Clemente di Alessandria, Giovanni Crisostomo) citati e tradotti in latino.

Ma questi riflessi dell'insegnamento orale di Teodoro sono accompagnati da una attività compositiva originale e a propria volta indebitata con la cultura di provenienza: un poema ottosillabico dedicato a Hæddi, vescovo di Winchester in versi anacreontici, una traduzione latina della passione di S. Anastasio, martire persiano e santo patrono del monastero *ad aquas Salvias*, e un'opera intitolata *Laterculus Malalianus*, in parte ispirata dalla *Chronographia* di Giovanni Malalas e in parte esegesi originale della vita di Cristo. Morto nel 690, Teodoro rappresenta una figura capitale nel futuro sviluppo della cultura anglosassone e testimonia un debito esplicito e uno sguardo attento e originale all'orizzonte mediterraneo della cultura di lingua greca.

Un'altra dimensione che permette di valutare i rapporti a lungo raggio e le connessioni con le culture del Mediterraneo proviene dai ritrovamenti archeologici e dalla cultura materiale. Le sepolture e il patrimonio dei re anglosassoni mostrano prove tangibili di queste relazioni. Ne esamineremo due esempi significativi. Nel 1939 a Sutton Hoo nel Suffolk, fu effettuata una delle più importanti scoperte archeologiche del ventesimo secolo [11]. In una zona già utilizzata come luogo di sepoltura fu ritrovata una tomba reale intatta e provvista di corredo funebre. Sotto un tumulo fu portata alla luce una nave funeraria risalente all'inizio del VII secolo approntata per una tumulazione reale che gli archeologi attribuiscono a re Rædwald, un sovrano dell'Anglia sudorientale. Della originaria nave,

che testimonia usi funerari comuni all'area scandinava e una congruenza con i riti funebri descritti nell'epica anglosassone, non è sopravvissuta alcuna struttura lignea, ma un'impronta che ne delinea perfettamente i dettagli costruttivi. Al centro della nave era stata collocata una camera sepolcrale con relativo corredo funerario.

Del tesoro di reperti, ora conservati al British Museum, fanno parte una serie di oggetti unici e di preziosa fattura che aiutano a ricostruire una serie preziosissima di elementi relativi alla cultura anglosassone. Fra i reperti che testimoniano l'alto livello tecnico dell'arte orafa e della lavorazione autoctona dei metalli, spicca la presenza di oggetti in argento provenienti da laboratori mediterranei. Secondo gli studiosi si tratta di oggetti originari del Mediterraneo orientale e giunti nelle isole britanniche attraverso le rotte commerciali dell'Europa occidentale come dono diplomatico dei re merovingi ai sovrani dell'Anglia orientale. Il reperto di maggiori dimensioni è il Piatto di Atanasio costituito da una sola gettata d'argento del diametro di 72,4 cm. Decorato con motivi geometrici e floreali reca ornamenti che rappresentano Roma e Bisanzio, capitali imperiali, e nella parte centrale l'effigie impressa dell'imperatore Atanasio I, indice dell'antichità del reperto all'epoca della sua inserzione nel corredo funebre. Gli studiosi, per fattura e caratteristiche, lo considerano un prodotto minore ma significativo delle botteghe artigiane dell'Impero bizantino.

Il corredo di argenteria è completato da coppe e cucchiai che mostrano le stesse caratteristiche di fattura. Accanto alla spalla del defunto erano stati collocati dieci coppe e due cucchiai. Sui cucchiai compaiono incisioni in greco recanti i nomi *Saulos* e *Paulos* in caratteri greci. Gli archeologi pensano che i due nomi avessero un significato rituale, riferendosi alla conversione di re Rædwald, brevemente passato al cristianesimo per poi ritornare al paganesimo d'origine, ma altri studiosi dubitano di un significato cristiano degli oggetti considerandoli parte annessa di un corredo completo. Nell'angolo nordorientale della camera sepolcrale è stato rinvenuto un recipiente in bronzo definito «copto» per l'analogia che presenta con oggetti di similare fattura contenenti un fregio decorativo con presenza di animali e generalmente prodotti nella zona del delta del Nilo e Alessandria. Scoperte più recenti hanno evidenziato che tali oggetti erano comuni in un'area più vasta del Mediterraneo orientale e vengono collocati dagli studiosi in un ampio contesto di rotte commerciali e diplomatiche che dal Mediterraneo orientale risalivano la penisola italiana congiungendosi alle rotte commerciali dell'Europa occidentale, analoghe alle rotte che da Bisanzio e il Mar Nero, via Kiev, raggiungevano Uppsala e la penisola scandinava.

Uno dei reperti più curiosi che testimonia una presenza culturale mediterranea in terra inglese è il cosiddetto *dinar* di re Offa [12]. Conservato al British Museum di Londra (British Museum *CM 1913, 1213.1*) e acquistato a Roma circa cento anni fa rappresenta un *unicum* numismatico. Questa moneta fu incisa, battuta ed emessa da Offa, re di Mercia dal 757 al 796. È un oggetto unico perché imita un *dinar* d'oro del califfo al-Mansur. Sebbene l'iscrizione in arabo non sia stata copiata perfettamente si legge chiaramente parte del testo della *shahāda*: *lā ilāha illā Allāh* «Non c'è altra divinità all'infuori di Allah», mentre sulla faccia opposta è incisa la dicitura *OFFA REX*. L'originale da cui è stata copiata è stato battuto nell'anno dell'ègira 157 (773-74 d.C.) e chiunque sia stato l'incisore, sembra che non conoscesse la scrittura araba e questo lo sappiamo perché il nome e il titolo *OFFA REX* sono stati inseriti al contrario rispetto all'iscrizione araba. Offa si preoccupò di unire l'Inghilterra sotto un unico re, ma si impegnò anche a promuovere buone relazioni all'estero, sia dal punto di vista ecclesiastico che commerciale e pertanto l'oggetto potrebbe essere latore di un significato simbolico. Il sovrano aveva relazioni cordiali con la Sede romana. Due legati, Giorgio e Teofilatto, furono ricevuti dal re in una corte tenutasi a Lichfield nel 786. Essi tornarono da Papa Adriano con un voto fatto da Offa di inviare 365 *mancus* (che indica una moneta d'oro o il suo peso in oro) all'«Apostolo di Dio» (cioè il Papa), uno per ogni giorno dell'anno. Questa donazione da parte di Offa sembra essere l'origine di ciò che da allora è noto come *Penny's pence* (un pagamento effettuato volontariamente alla Chiesa cattolica romana). Il Papa concesse quindi a Offa un arcivescovado merciano. La forma di questa moneta, ma non il tipo, derivava dal denario di Carlo Magno, il che è di per sé interessante perché Offa aveva molti rapporti con la corte carolingia.

Perché esiste una moneta d'oro di Re Offa, incisa con caratteri arabi? Non è facile rispondere in modo univoco a questa domanda. Esistono alcune teorie. Escludendo la fantasiosa suggestione di una conversione di Offa alla fede islamica, molto più plausibilmente Offa considerava la scrittura sulle monete che aveva maneggiato nei suoi affari all'estero come un semplice ornamento e le batteva a somiglianza, aggiungendovi però il suo nome senza capire il significato della scrittura e probabilmente per i pellegrini che partivano dall'Inghilterra verso la Terra Santa la moneta sarebbe stata coniata in modo da essere più facilmente accettata dai musulmani e favorire così il loro passaggio. La moneta potrebbe essere stata una di quelle coniate per essere inviata al Papa, ma se fosse stata usata a questo scopo avrebbe avuto una scritta islamica? Sono state trovate altre monete con iscrizioni in caratteri sia romani che islamici che riportano i nomi di altri principi cristiani; quindi, è possibile che le monete islamiche si trovavano a Roma in quel periodo perché venivano regalate al Papa; sembra plausibile che Offa ne abbia fatto una copia. Non essendo stata trovata nessun'altra moneta uguale a questa è possibile che si tratti di un conio «a tiratura limitata», probabilmente da regalare al Papa come parte del voto di Offa e il fatto che è stata trovata a Roma sembra dare credito a questa tesi.

Si tratta di un manufatto simbolico che testimonia l'importanza del *dinar* nelle rotte del commercio internazionale dell'epoca e la presenza di mercanti merciani su quelle stesse rotte. Gli studiosi rilevano altresì che il *dinar* in oro favorì la ricomparsa del conio in questo metallo prezioso nell'Europa coeva. Il periodo che va dalla conversione operata dalla missione di Agostino all'inizio delle invasioni scandinave alla fine del VIII secolo testimoniano di un dialogo culturale continuo con il bacino mediterraneo. Il vescovo Teodoro aveva importato una modalità di inculturazione tipica della Chiesa di Bisanzio che favoriva l'utilizzo delle lingue vernacole per l'opera di evangelizzazione (si pensi all'opera del vescovo visigoto Wulfila o a quella di Cirillo e Metodio per non parlare dell'utilizzo del siriano e dell'aramaico nelle varie confessioni orientali) e può essere posta in linea con lo sviluppo dell'attività traduttiva e della produzione in lingua antico inglese sfociata nel piano culturale di Alfredo il Grande.

L'arte della miniatura testimonia la capacità di fondere stilemi dell'iconografia cristiana orientale e del mondo pagano, così come la teologia antiochena e la sua esegesi costituiranno un alveo nel quale potranno scorrere gli sviluppi pragmatico empirici della scolastica inglese tardomedievale. La mano anonima che su una delle pagine delle lettere di Alcuino, il grande architetto della riforma culturale carolingia, ha vergato un verso a testimonianza dell'ascolto di antiche storie dimostra che, se la pur ovvia presenza della Chiesa romana potrebbe far pensare ad un naturale sviluppo, le modalità di ricezione e la presenza di oggetti materiali ci parlano di una originale affinità e accoglienza di contenuti in terra inglese e di una rielaborazione creativa di grande visione.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Ascolta, io [ho udito] storie molto antiche. Questa nota vergata dalla mano di uno scriba appare sulla pagina di un manoscritto della raccolta di lettere di Alcuino di York. Appare molto simile a un verso tratto dal poema Beowulf (*ealfela ealdgesegen*: antiche leggende di ogni tipo; *Beowulf*, a cura di G. Brunetti, Carocci, Roma: 143, vv: 869-70) e testimonia il sostrato pagano della cultura anglosassone e della sua modalità sincretica di ricezione e inculturazione.

[2] Trad. it., Beda, *Storia degli Inglesi*, a cura di M. Lapidge, 2 voll, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano, 2008

[3] *Storia degli Inglesi*, vol. 1, cit.: 179.

[4] Sulla storia, composizione e struttura si vedano: J. J. G. Alexander, *Insular Manuscripts, 6th to the 9th Century, Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles*, Vol 1, London, 1978 e F. Wormald, *The Miniatures in the Gospels of St Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1954.

[5] C. De Hamel, *Meetings with remarkable Manuscripts*, Allen Lane, London 2016: 33-36.

[6] *Storia degli Inglesi*, vol. 2, cit.: 15.

[7] Sulla figura e opera di Teodoro si veda per una breve sintesi la voce *Theodore* in *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, ed. Michael Lapidge, Blackwell, Oxford 2008: 444-446. Per una disamina approfondita di aspetti particolari i capitoli 3, 4, 5 contenuti in M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, The Hambledon Press, London 1996: 123-168.

[8] M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, cit.: 95-102.

[9] *Storia degli Inglesi*, vol. 2, cit.: 171-173.

[10] *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, cit.: 446.

[11] Sul sito archeologico, la storia della scoperta e un catalogo ragionato dei reperti si veda: A. C. Evans, *The Sutton Hoo Ship Burial*, The British Museum Press, London, 1986.

[12] Per una analisi dettagliata si consulti: C.E. Blunt, M. Dolley. A.E. Werner, R. M. Organ, *A gold Coin of the Time of Offa*, in *The Numismatic Chronicle*, vol 8, Royal Numismatic Society, London 1968: 151-160.

Alessandro Perduca, anglista e germanista di formazione, con esperienza universitaria di insegnamento e ricerca, si è occupato di letteratura inglese premoderna, moderna e contemporanea in diversi interventi e articoli. Si interessa di storia delle idee in chiave comparatistica e interculturale. Ha all'attivo contributi e studi su Shakespeare, la poesia romantica, Conrad, Auden e Heaney, oltre a numerose traduzioni. Ha tradotto *Le ali spezzate* di Kahlil Gibran per le Edizioni San Paolo e pubblicistica in lingua tedesca nel campo della teologia e delle scienze dell'antichità. Docente di lingua e cultura inglese nella scuola secondaria, lavora attualmente presso il liceo classico statale "Salvatore Quasimodo" di Magenta (MI).

Vita sociale religiosa a Lama dei Peligni dal 1815 al 1860



Lama dei Peligni (prov. Chieti)

di *Amelio Pezzetta*

Introduzione

Gli obiettivi principali del presente lavoro sono la ricostruzione e narrazione delle principali vicende storiche religiose, sociali e culturali di un piccolo Comune abruzzese durante il periodo di Restaurazione Borbonica (1815-1860). Tale ricerca evidenzia: in che modo diversi grandi avvenimenti nazionali sono stati vissuti nella comunità in esame; i contributi specifici che la storia locale o microstoria con i suoi piccoli eventi, può apportare a quella nazionale; l'importanza antropologica della storia religiosa che consente di analizzare e conoscere il divenire temporale dei rituali, credenze, devozioni, associazioni, feste e quant'altro concorra a formare il comportamento religioso. Il recupero e la trascrizione dei fatti analizzati inoltre concorrono a: sviluppare la conoscenza del contesto esaminato; a ricostruire le sue dinamiche socio-culturali; a definire e valorizzare la sua identità e il suo patrimonio culturale. I fatti narrati sono stati ricavati dalla consultazione da documenti archivistici e pubblicazioni varie.

Per quanto riguarda l'ambito di ricerca va detto che Lama dei Peligni è un piccolo Comune della Provincia di Chieti con la popolazione locale che al termine del 2022 è ammontata a circa 1100 individui. Il suo territorio che copre la superficie di circa 32 Km² comprende un settore montano appartenente al massiccio della Majella e uno collinare costituito in gran parte da boschi in espansione, terreni incolti, aree urbanizzate e pochi terreni coltivati. Durante la Restaurazione Borbonica, il nome ufficiale del luogo era "Lama" e la popolazione residente passò da 2315 abitanti del 1831 a 3011 nel 1861. Tra il 1821 e il 1851 la forza lavoro era distinta nelle seguenti categorie: possidenti (26-29%); impiegati in arti liberali (0,7-2,8%), ecclesiastici (0,7-1,4%); contadini (70.4-

60,6%), artigiani e domestici (1,5-3,6%). Inoltre a Lama e dintorni era sviluppata una fiorente attività laniera che produceva merci esportate in tutto il Regno delle due Sicilie.

Le parrocchie e le chiese locali

Durante il periodo di restaurazione borbonica Lama era ripartita in due parrocchie: 1) San Nicola e Clemente; 2) San Pietro che aveva il titolo di arcipretura. Inoltre risulta che: 1) erano erette ed agibili le chiese di San Nicola, San Rocco, Santa Maria della Misericordia, della Madonna dell'Arco e dell'Immacolata Concezione nella frazione di Fonterossi; 2) erano inagibili le chiese della Madonna di Corpisanti posta nell'omonima frazione e di San Clemente poiché danneggiate nel 1706 da un terremoto. Nel 1846 iniziarono i lavori di restauro della chiesa della Madonna di Corpisanti. Essi furono completati nel 1851 e la chiesa fu riaperta al pubblico.

La parrocchia di San Nicola e Clemente era di libera collazione vescovile e il suo parroco agli inizi della Restaurazione era don Ferdinando de Guglielmi che morì il 24 agosto 1835 e la parrocchia rimase vacante sino al 1844. Il giorno 11 novembre 1844 fu nominato parroco don Filippo Tenaglia che morì il primo dicembre dell'anno successivo. In seguito la parrocchia fu affidata a don Innocenzo Tretta.

L'arcipretura di San Pietro era di diritto feudale e il suo rettore era nominato dal principe di Caramanico e duca di Casoli. Essendo crollata la sua chiesa durante una frana del 1546, l'arciprete officiava nella chiesa di San Nicola. L'ultimo sacerdote che ricevette l'investitura feudale fu don Pietro Cianfarra che morì il 7 gennaio 1820. In seguito l'Arcivescovo di Chieti scrisse al principe di Caramanico invitandolo a presentare i titoli di possesso del diritto di patronato e a nominare il nuovo arciprete. In risposta il principe fece sapere che non avendo rinvenuto i documenti richiesti non poteva provvedere alla nomina e l'arcipretura restò vacante. Dopo l'eversione della feudalità del 1806, il principe di Caramanico perse tutti i suoi poteri e privilegi feudali e pertanto la nomina dell'arciprete rappresentava un'inutile incombenza a cui rinunciò.

Il 2 agosto 1823 il Ministero degli Affari Ecclesiastici scrisse una lettera al principe di Caramanico invitandolo a dimostrare entro tre mesi i titoli di possesso del diritto di patronato sull'arcipretura di San Pietro della Lama. Poiché non furono presentati, il diritto di patronato fu acquisito dalla corona. Il 23 ottobre 1823 il sindaco di Lama scrisse una lettera all'arcivescovo di Chieti invitandolo ad aprire il concorso per la nomina del nuovo arciprete. La curia arcivescovile, per competenza trasmise la lettera al Ministero degli Affari Ecclesiastici e alla Real Segreteria di Stato che rispose facendo presente che poiché l'arcipretura non era dotata di sufficiente congrua, l'arciprete non poteva essere nominato.

Un altro importante centro religioso del luogo era il monastero di Santa Maria della Misericordia che era affidato all'ordine dei Celestini. Nel 1807 il monastero fu soppresso, i suoi beni furono assegnati al Comune e a Lama si chiuse la storia dei Celestini durata cinque secoli. Nel 1824 l'ex monastero fu affittato a un fabbricante di panni, per il canone di sei ducati annui. Il 17 novembre 1829 il fabbricante rinunciò all'affitto. In seguito fu affidato ai Minori Osservanti e il 2 maggio 1830 fu riaperto al pubblico.

La richiesta di fondazione di una chiesa ricettizia

All'inizio della Restaurazione gli amministratori comunali e le autorità religiose locali avviarono le procedure burocratiche per fondare una collegiata o chiesa ricettizia. In base alle consuetudini dell'epoca i vantaggi che si ricavavano con la sua fondazione erano i seguenti: 1) avere a disposizione un maggior numero di sacerdoti per l'attività pastorale; 2) riunire e utilizzare tutti i benefici e rendite ecclesiastiche per il sostentamento del clero locale; 3) acquisire maggior autonomia rispetto al vescovo che poteva intervenire nelle questioni spirituali ma non poteva richiedere tasse per la Curia. Di solito il clero delle collegiate era formato da membri delle stesse famiglie. In questo modo

aumentava il prestigio economico e sociale delle dinastie sacerdotali locali che concorrevano a fondarle e si escludevano dai benefici e rendite i sacerdoti di altre famiglie.

Nel 1815 al fine di fondarla, il sindaco di Lama scrisse una lettera al re [1] che ha il merito di fornire un'importante veduta della realtà socio-religiosa locale dell'epoca. Poiché la richiesta non ebbe seguito, nel 1832 il sindaco ed il decurionato di Lama scrissero al vescovo e al Ministero e Real Segreteria di Stato degli Affari ecclesiastici una missiva in cui sollecitarono ad autorizzare la fondazione di una chiesa ricettizia [2]. Nonostante i ripetuti solleciti in suo appoggio espressi sino al 1844 dalle autorità amministrative e religiose locali l'autorizzazione non fu concessa. Questa iniziativa documenta la rilevante attenzione dell'amministrazione comunale dell'epoca ai problemi socio-religiosi del luogo dovuta alla consapevolezza che la religione aveva una grande importanza per la vita pubblica e una chiesa ricettizia contribuiva ad accrescere il prestigio sociale delle famiglie dominanti.

Alcuni episodi riguardanti la morale dominante e le devianze

Altri contributi utili per la conoscenza dei fatti storici e della cultura del luogo sono forniti dai documenti che riguardano casi di devianza dalla morale dominante. Il primo di essi lo fornisce la seguente lettera del 1815 che documenta un caso di concubinaggio e fu inviata dall'arciprete di San Pietro all'arcivescovo di Chieti:

In tale occasione debbo rappresentare a V.E. come da circa 7-8 anni capitò in questo Circondario e poi in questo paese un uomo di Popoli con una donna che seco ha tenuto da circa 15 anni ed è di Macerata. Ora se la vuole sposare, e mi dice di non poter fare le spese per essere povero, e non trovare fatica attesa l'annata cattiva io gli ho promesso fargli gratis quanto a me mi appartiene e per togliere lo scandalo. S'incontra però la difficoltà che mancano i documenti, essa è di Macerata, nè ha modo di farsi venire la fede del battesimo, nè il suo stato libero, attesa la distanza dalla sua patria, mi dice di aver quarant'anni ed è libera. Prego intanto V. Eminenza se si può abilitarla in qualche maniera e come debbo comportarmi. Lama 22 marzo 1815. Pietro Cianfarra [3].

Altri casi di concubinaggio locali sono segnalati nelle relazioni delle visite pastorali e in alcuni rapporti di polizia. In complesso tra il 1815 e il 1860 nel luogo furono segnalati 25 casi ufficiali di concubinaggio e relazioni illecite e alcuni limitati casi di violenza carnale.

Nella seguente lettera inviata nel 1834 dal sindaco di Lama all'arcivescovo di Chieti, emergono altri curiosi particolari sul costume e la moralità dell'epoca. In essa si chiede all'ordinario diocesano d'intervenire per far chiudere una porta d'accesso aperta sotto il campanile della chiesa di San Nicola poiché «porta delle conseguenze e scandali ove sono andate e possono andare anche delle donne che commettono delle bricconate come si sente per il paese, pregasi almeno di farci la chiusura acciò non possono entrare ed uscire le donne e resta per comodo degli soli uomini» [4].

La relazione della visita pastorale del 1849 invece documenta casi di devianza dalla morale matrimoniale dominante. All'epoca le giovani coppie non potevano avere rapporti sessuali prematrimoniali. Inoltre gli innamorati che volevano essere liberi di decidere il proprio destino, si sposavano senza il consenso delle rispettive famiglie e se non avevano le possibilità economiche per organizzare una sontuosa cerimonia ricorrevano al cosiddetto "matrimonio post fugam". Nella relazione della visita pastorale è scritto che il parroco di San Nicola: durante le omelie riprendeva e condannava i vizi domestici e gli amoreggiamenti prematrimoniali, a suo avviso abbastanza frequenti; negava l'assoluzione sacramentale a tutti i genitori che nelle proprie abitazioni «permettevano l'accesso agli sposi».

I contrasti tra parroco e popolazione

Durante la Restaurazione furono registrati alcuni contrasti tra la popolazione e il parroco di San Nicola. Uno di essi risale al 1825 e, in quel caso, alcuni notabili scrissero una lettera al Consigliere Ministro di Stato lamentandosi che dopo la morte di don Pietro Cianfarra non si riuscì a nominare il nuovo arciprete a causa dei raggiri e degli intrighi che mise in atto il parroco don Ferdinando de' Guglielmi. Secondo gli autori della lettera, don Ferdinando teneva la popolazione sotto il più duro dispotismo ecclesiastico, non faceva le lezioni di catechismo, teneva in pessimo stato i libri parrocchiali poiché ometteva di annotarvi la nascita di tutti i bambini del paese o li registrava con date diverse dal giorno effettivo di nascita, utilizzava mobili e suppellettili della chiesa come se fossero propri e sottraeva vari oggetti per destinarli all'uso della sua famiglia. Probabilmente molte accuse erano strumentali, non avevano riscontri oggettivi e nascevano dalla volontà di mettere in discussione l'operato di Don Ferdinando.

Nel corso di diverse epoche, i parroci e sacerdoti operanti a Lama sono stati al centro di contrasti con la popolazione, accuse più o meno fondate e pettegolezzi. Ciò avveniva per vari motivi tra cui la religiosità eccessivamente tridentina dei parroci più intransigenti e quella popolare con bisogni, attese e concezioni diverse. In particolare i contrasti più accesi nascevano quando i parroci insistevano presso la popolazione nel rispetto dei canoni della Chiesa, mentre quest'ultima aveva la sensazione che i loro pastori d'anime non adempissero ai propri doveri, per la loro rigidità non riuscissero a mantenere buoni rapporti con il prossimo e non si rendessero disponibili a soddisfare tutte le loro aspettative di religiosità popolare. Nel caso in esame, l'accusa di dispotismo religioso rivolta a Don Ferdinando potrebbe rappresentare una conferma della sua distanza dagli interessi del mondo popolare.

I predicatori quaresimali

Nel periodo storico in esame, durante la Quaresima in ogni singolo Comune del Regno s'invitavano dei predicatori detti "quaresimali", ai quali si affidava il compito di preparare alla Pasqua i fedeli indicando i comportamenti da adottare e le pratiche di devozione da seguire. Molto spesso insieme a loro svolgevano un'attività di propaganda religiosa e missionari con il fine specifico di raccogliere fondi per le missioni nei paesi considerati infedeli. Nel periodo in esame i predicatori quaresimali e missionari durante le loro prediche talvolta spaventavano i fedeli con metodi poco religiosi e contribuivano a diffondere atteggiamenti reazionari filogovernativi.

Il 12 novembre 1831 l'Intendenza di Chieti fece diffondere in tutti i Comuni della Provincia un severo regolamento da osservarsi per le spese occorrenti per la Santa Missione eseguita dai padri della Congregazione del Santissimo Redentore o Liqueurini. In esso si prescriveva a chi competevano le spese di vettovagliamento e trasporto dei predicatori [5].

Il 29 novembre 1831 dopo la diffusione del regolamento, a Lama si riunì il Consiglio comunale, che approvò la venuta dei missionari nel Comune e deliberò di approntare un'abitazione ove ospitarli, destinare loro 24 ducati stanziati per il predicatore quaresimale e fare a meno di quest'ultimo nell'anno in corso. Il predicatore quaresimale lo sceglieva il vescovo da una terna di sacerdoti proposta dalle amministrazioni comunali. Nel 1837 il decurionato lamelese propose all'attenzione del vescovo di Chieti una terna che comprendeva un arciprete, un assistente parroco e un francescano provenienti da Comuni vicini. In seguito il vicario capitolare di Chieti visionò la terna e nominò predicatore quaresimale a Lama il francescano padre Luciano da Castelnuovo che accettò l'incarico. Tale prassi amministrativo-ecclesiastica si ripeté annualmente sino al 1860.

L'attività parrocchiale e l'istruzione religiosa della popolazione

Durante la Restaurazione la parrocchia era un importante centro di aggregazione sociale che assolveva a funzioni non solo religiose: esercitava un controllo sociale sulla popolazione attraverso gli obblighi di partecipazione alle messe festive, alla confessione e alla predicazione domenicale; ritmava la vita quotidiana fissando i giorni lavorativi e quelli di riposo, formalizzava il calendario

annuale delle festività religiose locali, sacralizzava i momenti più importanti dell'esistenza umana con la somministrazione dei sacramenti; affittava propri beni.

A loro volta i sacerdoti e parroci oltre ai compiti connessi con l'attività pastorale furono investiti di altre funzioni: 1) tenere in perfetto ordine i registri parrocchiali; 2) rilasciare gli attestati di povertà, a uso leva e d'idoneità fisica alle donne che volevano far da balia pur non avendo perso la prole; 3) partecipare come membri attivi all'amministrazione dei Monti Frumentari e alle commissioni comunali di beneficenza; 4) dimostrare di essere fedeli alla monarchia borbonica accettando obblighi di carattere poliziesco tra cui il controllo della morale pubblica; 5) assumere l'incarico di maestri nelle scuole comunali. I chierici locali deputati all'insegnamento, tra il 1815 e il 1860 controllavano anche che l'istruzione impartita non fosse contraria ai principi cristiani e periodicamente informavano il vescovo dei risultati della loro attività.

Un particolare compito dei sacerdoti era l'insegnamento catechistico. All'inizio della Restaurazione, l'istruzione religiosa era finalizzata non solo a diffondere i principi del cristianesimo e le più importanti norme di condotta di vita cristiana ma anche a ripristinare l'ordine morale sconvolto dalle vicende rivoluzionarie e promuovere nei sudditi il senso del dovere e della sottomissione a Dio e allo Stato. Per raggiungere tali obiettivi non si è a conoscenza dei particolari metodi e criteri pedagogici seguiti a Lama e se si utilizzassero catechismi locali. Pertanto è da supporre che fosse utilizzato il catechismo promulgato dal Papa Pio V nel XVI secolo che è rimasto sostanzialmente invariato sino a quello attuale.

Dalle relazioni pastorali dell'epoca emerge che le lezioni di catechismo si tenevano tutte le domeniche, erano frequentate da persone di ogni età e condizione sociale ed erano convocate con il suono della campana della chiesa parrocchiale. In particolare nel 1840 a Lama il catechismo s'insegnava tutti i giorni festivi dopo la prima messa e, durante il periodo quaresimale, tutte le sere dopo le 22. I ragazzi ricevevano l'istruzione religiosa direttamente dal parroco mentre le ragazze erano istruite da una maestra, poiché non potevano frequentare liberamente l'abitazione del parroco stesso. Nel periodo quaresimale a ogni lezione di catechismo si registravano sino a 100 presenze di ragazzi sino a 15 anni d'età e i figli dei contadini frequentavano sia le lezioni mattutine che quelle serali.

L'istruzione religiosa era integrata dalle messe e omelie dei sacerdoti officianti. Durante i giorni festivi si celebravano quattro messe nella chiesa parrocchiale di San Nicola e una messa ciascuna nelle chiese rurali delle frazioni di Fonte Rossi e Corpisanti. Le messe festive non erano frequentate da tutta la popolazione poiché molti contadini anziché osservare il riposo lavoravano la terra. Era anche consuetudine che la domenica le osterie del paese chiudessero ma ciò a Lama non avveniva poiché esse vendevano anche generi alimentari. La loro apertura festiva era indicata come uno dei motivi che allontanavano gli uomini dalla funzione religiosa. Il fatto che le messe domenicali non fossero frequentate da tutti è espressione di una religiosità in cui l'adesione più o meno profonda al cristianesimo non s'identificava con la partecipazione a tutti i riti e cerimonie previsti dalla Chiesa.

Nel 1849 le lezioni di catechismo erano tenute da un sacerdote e una donna: Don Concezio Cianfarra e Fiorentina Fata. Durante i giorni festivi nella chiesa parrocchiale si celebravano tre messe di cui la prima all'aurora, la seconda alle nove e la terza a mezzogiorno. A queste funzioni considerate fisse, sia nei giorni festivi che in quelli feriali si aggiungevano quelle richieste per l'amministrazione dei sacramenti, i funerali, il suffragio dei defunti, la celebrazione di feste religiose, etc.

A Lama, a tutte le impellenze di attività pastorale, celebrazione di feste, messe, etc. provvedevano numerosi sacerdoti. Come visto, nel 1815 vivevano in paese dodici sacerdoti secolari. Nel 1825 c'erano 12 individui distinti tra sacerdoti, diaconi, novizi e accoliti. Nel 1831 era presente una decina di sacerdoti secolari tra cui: Giovanni Madonna, Luigi Cianfarra, Francesco Verlengia, Nicola De Guglielmi, Concezio Cianfarra, Filippo Madonna e Filippo Florio. Tali soggetti appartenevano alle famiglie benestanti del luogo di cui alcune che dal XVII ai primi anni del XIX secolo riuscirono a far accedere agli ordini sacri un loro membro ogni 25-30 anni. Ciò dimostra che con molta probabilità tanti giovani non seguivano una vera e propria vocazione personale ma erano indirizzati a scegliere la carriera ecclesiastica al fine di soddisfare interessi famigliari finalizzati a ottenere privilegi fiscali,

prestigio e potere comunitario. Infatti, all'epoca la presenza di uno o più sacerdoti in famiglia era un mezzo abbastanza generalizzato che in tutta l'Italia Meridionale si utilizzava per rafforzare il prestigio economico-sociale o ottenere un avanzamento di status. A tal proposito nel 1911 Gaetano Salvemini, scrisse:

Prima del 1860 e negli anni immediatamente successivi, la grande ambizione delle famiglie che avessero un po' di terra al sole o che aspiravano ad elevarsi socialmente era di avere un figlio prete. Nella famiglia che otteneva questa grazia dal Signore, l'avito fondicello ritrovava ben presto un fratellino. Se la seconda generazione riusciva a produrre un altro prete, la famiglia entrava addirittura tra le case notabili del paese. La terza generazione arrivava finalmente al canonico, con cui cominciava quasi la nobiltà. Dopo il 1860 la confisca dei beni ecclesiastici ha ridotto di molto il benessere del clero. D'altra parte il diffondersi delle idee liberali ha reso meno apprezzata la professione di aprire o chiudere le porte del paradiso [6].

Nel 1851 i sacerdoti secolari si ridussero a cinque. Ad essi si aggiungono i francescani che dal 1831 al 1851 ammontarono costantemente a nove individui. Al fine di avere ulteriori dettagli sulle caratteristiche dei chierici lamesi sono state esaminate le norme con cui avvenne un'ordinazione sacerdotale nel periodo considerato. Nel 1826 Filippo Madonna ricevette i sacri ordini. Per consentire l'ordinazione, il parroco di San Nicola sottoscrisse la seguente dichiarazione:

Certifico io sottoscritto economo di S. Nicola che il diacono d. Filippo Madonna è un giovane di ottima condotta morale, religiosa, gode tutta la buona opinione politica, ha sempre conversato con persone oneste, ha frequentato la Congregazione di S. Spirito, i Sacramenti, la Dottrina cristiana e gode pacifico possesso di suoi beni patrimoniali siti in questo Comune percependone i suoi frutti. Lama, 4 settembre 1826. D. Ferdinando de Guglielmi [7].

Nel documento riportato si fa presente che l'aspirante sacerdote aveva una buona reputazione di condotta politica che significava fedeltà alla monarchia borbonica e il non coinvolgimento in moti e gruppi rivoluzionari, due requisiti molto importanti che all'epoca erano richiesti per aspirare al sacerdozio. Ovviamente non erano gli unici e per tale motivo furono presentati anche i seguenti certificati rilasciati da enti vari: buona condotta penale, aver assolto gli obblighi sacramentali, godimento e libera pertinenza del patrimonio sacro [8].

Per quanto riguarda le condizioni economiche dei parroci e sacerdoti dell'epoca, esse seppur migliori del resto della popolazione, nel complesso non erano molto floride. Infatti, a Lama nel 1817, i due parroci dopo essere stati spogliati delle decime sacramentali non percepivano la congrua a cui avevano diritto. L'anno dopo, nel rispetto dell'articolo 7 del Concordato del 1818 ricevettero la congrua di 100 ducati annui. Gli altri sacerdoti vivevano con le rendite assicurate dal patrimonio sacro, i cespiti e donazioni che ricevevano dall'insegnamento privato e pubblico, durante i funerali, quando officiavano qualche funzione religiosa e in occasione delle feste.

I luoghi pii

Le cappelle laicali consistevano in altari fondati da privati e disposti lungo le pareti laterali delle chiese. Nelle loro vicinanze di solito erano poste le tombe famigliari dei fondatori. A tali istituzioni si assegnava un patrimonio generalmente costituito da beni immobili (case e terreni) e da diritti di credito con cui riscuotere prestazioni periodiche. Esso poteva arricchirsi con varie operazioni finanziarie tra cui gli acquisti di beni e la concessione di capitali destinati a produrre altri introiti grazie agli interessi pattuiti. A loro volta le rendite si utilizzavano per celebrare messe a suffragio dei defunti appartenenti alla famiglia dei fondatori, acquistare gli arredi sacri per le cappelle e organizzare le funzioni religiose in onore del santo a cui erano intitolate. La loro fondazione consentiva ai legittimi patroni di aggiungere al prestigio sociale conferito dal possesso dei beni economici anche quello religioso a cui era legato il potere di istituire specifiche feste, condizionare la vita parrocchiale,

nominare il cappellano officiante le funzioni sacre e la possibilità di avere proprie insegne in chiesa. Alcune cappelle erano di patronato del Comune, il che dimostra che anche i rappresentanti ufficiali della comunità locale erano formalmente interessati ad acquisire prestigio religioso, contribuendo a mantenere vive proprie pratiche di culto. Ad alcune cappelle era annesso un Monte frumentario con cui prestavano grano ai contadini.

Nel periodo in esame a Lama nelle chiese del paese erano eretti gli altari delle seguenti cappelle laicali di: San Giovanni Battista, San Benedetto, San Francesco Saverio, Sant'Antonio da Padova, Santa Maria della Neve, Santa Maria del Soccorso, Santa Maria di Corpisanti, Santa Margherita, Santissimo Rosario, Suffragio laicale e Sant'Elisabetta. La loro fondazione avvenne durante il XVII secolo da parte di varie famiglie signorili e del Comune la cui denominazione ufficiale dell'epoca era Università della Lama. Oltre alle cappelle citate esistevano anche le seguenti che nei secoli precedenti appartenevano a confraternite: Santa Maria delle Grazie, Santissimo Rosario, Santissimo Sacramento e Purgatorio. Generalmente esse furono fondate tra il XVI e il XVII secolo e avevano una maggiore disponibilità patrimoniale, frutto delle donazioni degli iscritti alle confraternite stesse.

Durante il Decennio napoleonico il controllo dei bilanci delle cappelle laicali a livello provinciale passò al Consiglio degli Ospizi e a livello locale alle Commissioni comunali di beneficenza. Tali disposizioni, senza sostanziali modifiche rimasero inalterate sino all'Unità d'Italia [9].

Durante la Restaurazione si osserva una diversa parziale destinazione delle rendite delle cappelle laicali lamesi. Infatti, in base alle nuove norme di amministrazione dei luoghi pii, parte dei loro cespiti non furono utilizzati per la celebrazione di messe ma per opere di beneficenza tra cui contributi ai poveri del paese e di istituzioni benefiche del Regno (nel caso in esame il manicomio di Aversa e l'orfanotrofio di Sulmona).

Un altro luogo pio esistente a Lama nel periodo in esame è il Monte frumentario, un'istituzione benefica che andava incontro alle esigenze dei ceti meno abbienti che nei periodi di carestia e penuria alimentare non avevano i mezzi per sopravvivere. Essi, ispirati dagli ideali di fede e carità prestavano il grano e l'orzo per la semina e/o il sostentamento con l'obbligo della restituzione dopo il raccolto con una lieve maggiorazione a titolo d'interesse. Nel 1816 il parroco di San Nicola scrisse una lettera al Presidente del Consiglio degli Ospizi di Chieti segnalando alcune irregolarità amministrative che caratterizzarono il Monte Frumentario di Lama. Nel 1836 un delegato ministeriale fu incaricato di accertare la consistenza dei suoi beni e gli eventuali creditori e debitori. In base ai documenti visionati, il funzionario accertò che il Monte era creditore di 954 tomoli di grano che, a causa dell'insolubilità dei debitori, non riuscì a recuperare completamente. Anche nel 1848 e nel 1851 gli amministratori del Monte Frumentario fecero presente che avevano difficoltà a riscuotere i crediti. Tali insolvenze erano dovute ai cattivi raccolti, alle esigenze delle famiglie povere e numerose di provvedere a tutti i loro bisogni e ad altro.

Gli altari e oratori religiosi delle abitazioni private

Gli oratori privati consistevano in piccoli altari che le famiglie borghesi e signorili facevano costruire dentro le abitazioni al fine di soddisfare proprie esigenze di culto. La loro fondazione era un simbolo di distinzione sociale che soddisfaceva esigenze di pratica religiosa, riaffermava il prestigio delle famiglie che li faceva costruire e accentuava le differenze di classe. Coloro che potevano permetterselo, all'epoca esprimevano il proprio prestigio utilizzando anche le seguenti forme che la religione metteva a disposizione: il diritto di patronato su chiese e cappelle laicali, la costituzione dei patrimoni sacri con cui avviare i propri membri al sacerdozio, le opere di beneficenza, l'iscrizione a confraternite, i lasciti per celebrazione di messe a suffragio dei defunti, le targhe ricordo, i sepolcri famigliari e i posti riservati in chiesa.

In base a questi fatti si può dire che esisteva una religiosità di vertice praticata dai ceti dominanti che "erano in grazia di Dio e dei Santi", ottenendo successo e prestigio. In questa particolare religiosità il paradiso sembra un luogo classista e non aperto ai ceti meno abbienti che non avevano i mezzi per le opere di bene, far celebrare 50 e più messe all'anno per l'anima dei propri defunti, assegnare una

rendita per l'erezione di una cappella laicale, chiedere l'indulto per l'oratorio privato e altro. Sembra che le famose parole del Vangelo "Beati i poveri di spirito" anziché essere espresse dal figlio di Dio fossero uscite dalla bocca di un eretico.

Alla religiosità dei ceti dominanti precedentemente delineata si aggiunge quella dei ceti meno abbienti, lamesi e non, che non potevano permettersi certe pratiche e rivelavano la loro profonda adesione ai principi del cristianesimo nei suoi aspetti più semplici e non per questo secondari, attraverso i seguenti comportamenti e tratti della loro cultura religiosa: la pia devozione, la rassegnazione a un destino immutabile frutto della volontà divina, la convinzione che la religione affratella, le preghiere quotidiane, l'osservanza degli obblighi sacramentali, l'attaccamento ai valori famigliari cristiani e la partecipazione sentita alle funzioni religiose.

A Lama nel 1772, una famiglia della borghesia agraria ottenne l'indulto pontificio per costruire un oratorio privato nella propria abitazione. Durante la Restaurazione grazie anche allo sviluppo locale dell'attività laniera, varie famiglie accrebbero il benessere economico. Alcune di esse, in considerazione della maggiore disponibilità di beni e della propria fede religiosa, ritennero opportuno richiedere l'indulto per la costruzione di un oratorio per celebrare messe ad uso esclusivo dei propri membri. Nel 1834 la famiglia Florio ottenne l'indulto pontificio per costruire una cappella privata nella loro abitazione. Nel 1838 si aggiunse la famiglia Di Renzo e nel 1840 i baroni Carosi-Tabassi. Tali famiglie appartenevano alla nobiltà e alla borghesia agraria locale che nella comunità lamese ha esercitato un importante ruolo egemonico che ha iniziato a dissiparsi lentamente a partire dall'inizio del XX secolo. Ai suoi membri la popolazione ha guardato sempre con grande rispetto e considerazione aggiungendo prima dei loro nomi di persona i titoli di "Don" ai maschi e di "Donna" alle femmine.

Le devozioni, le feste civili e religiose

Ai santi l'immaginario popolare locale attribuiva e attribuisce tuttora la capacità di fare miracoli. In virtù di questi poteri, essi erano i numi da invocare, gli unici ed estremi rimedi che aiutavano a dare sicurezza, superare la precarietà esistenziale e vincere l'impotenza verso le forze della natura. La devozione ai santi era anche un modo per esprimere il desiderio inconscio di voler sovvertire l'ordine delle cose e la speranza utopica di migliorare le condizioni esistenziali. Dio e i santi avevano anche altre valenze: accomunavano creando le basi della solidarietà e dell'identità comunitaria; fornivano gli strumenti concettuali per opporsi ai capricci della natura e allo scoraggiamento causato dalle difficoltà esistenziali. Più in generale non era solo il culto dei santi che rinforzava il cuore e l'animo popolare ma tutta la religione cristiana. In questo senso la fede dava risposte ai bisogni elementari, alle paure, alle speranze e alle espressioni d'amore e dolore; formava una visione del mondo in cui trovavano giustificazione la subordinazione sociale, la precarietà, il male e le sofferenze quotidiane: contribuiva a costruire una personalità sociale più serena, cosciente della propria identità e dei propri valori.

Per soddisfare le varie esigenze di religiosità popolare a Lama si organizzavano feste religiose e nelle chiese si conservavano molte reliquie e statue di santi. Dalla relazione della visita pastorale del 1825 risulta che nella chiesa di San Rocco c'erano: 1) gli altari della Madonna Addolorata e di San Vincenzo Ferreri; 2) le statue della Madonna della Cintura, San Rocco, San Domenico abate e San Francesco Saverio. Nella chiesa di San Nicola si conservavano le statue di: San Francesco da Paola, San Giuseppe, San Nicola, San Pasquale Baylon, San Pietro, San Sebastiano, San Vincenzo Ferreri, Sant'Antonio da Padova, Sant'Emidio, la Santissima Vergine del Rosario e il Santo Bambino. Inoltre c'erano dieci ostensori in cui si conservavano le reliquie con le relative autentiche di vari santi, tra cui San Camillo, San Donato, San Filippo Neri, San Francesco Saverio, San Liborio, San Lorenzo, San Nicola, San Pietro, San Sebastiano, Santa Barbara, San Vincenzo Ferreri, Sant'Emidio, Sant'Anzino, San Giustino, Sant'Irene, Sant'Anna e Santa Teresa. La loro conservazione dimostra che nei secoli passati Lama, al pari di altre località, fu interessata dal commercio di reliquie, che se

per alcuni rappresentò un atto di devozione e di fede, per altri fu un mezzo per realizzare lauti guadagni, ingannando le coscienze dei veri credenti con falsi resti di santi. Nel loro insieme le numerose statue e reliquie soddisfacevano le diverse devozioni individuali a cui, considerata l'alta precarietà esistenziale all'epoca esistente, si accompagnavano le richieste di protezione e interventi soprannaturali per motivi molto vari.

Per quanto riguarda le feste religiose, dai bilanci comunali dal 1815 al 1860 risulta che ogni anno gli amministratori locali erogavano contributi in denaro per l'organizzazione di quelle considerate più importanti. Nel 1820, il clima reazionario dell'epoca favorì la diffusione anche a Lama del culto del Sacro Cuore di Gesù, un importante simbolo politico contro-rivoluzionario e d'impegno nella volontà di restaurare la tradizionale "società cristiana". Nel 1847 risulta che nella chiesa di San Rocco era eretta la confraternita del Cuore di Gesù che probabilmente contribuì ad alimentare l'omonimo culto. Nell'epoca in esame, il culto più diffuso a Lama era indirizzato verso un'effigie di Gesù Bambino che si conserva tuttora nella chiesa parrocchiale dove fu portata nel 1760 da un frate francescano di ritorno da una missione in Terra Santa. A Lama Gesù Bambino è equiparato a un santo con grandi poteri taumaturgici; il suo culto è un emblema religioso del luogo e nel XIX secolo la sua festa era la più importante del paese. Nel 1825 fu festeggiato insieme a San Domenico Abate, un santo molto legato all'universo agro-pastorale abruzzese [10]. Dalla lettura del programma emerge che all'organizzazione della festa concorsero il sindaco e una commissione con un segretario e personaggi, i "deputati" che appartenevano alla borghesia agraria, a dimostrazione che la classe dominante del luogo utilizzava anche le feste religiose per affermare il proprio prestigio comunitario. La festa era caratterizzata da un rituale che alternava momenti sacri e profani: si aprì con fatti sacro-profani (la celebrazione della novena, l'illuminazione della chiesa e il brillamento di fuochi artificiali) e si chiuse con altri più squisitamente profani (gli scherzi di fuoco artificiali e l'innalzamento di un pallone aerostatico). Essa contribuiva a fondare una realtà ideale e mitica che istituzionalizzava la trasgressione momentanea dai ritmi del vivere quotidiano, esorcizzava la precarietà esistenziale e favoriva il recupero della presenza sia individuale sia di gruppo. Il programma festivo copriva l'intero arco delle ventiquattro ore a conferma che si attuava in modo che i momenti di devozione e preghiera fossero accompagnati da attività tendenti a far esplodere la gioia di vivere e la volontà di dimenticare le angustie quotidiane.

Nella festa c'erano: 1) l'albero della cuccagna, sogno manifesto di aspirazione a un benessere alimentare non condizionato dai raccolti più o meno abbondanti secondo le annate; 2) un pallone aerostatico, a sua volta sogno di evasione verso il cielo, l'infinito e il paradiso. La ricorrenza era accompagnata dall'accensione di lampioni poiché la festa è luce, sia durante la notte sia durante il giorno, e quindi voglia di vivere poiché alla luce stessa è associata la vita, mentre alle tenebre è associata la morte. Per quanto riguarda il programma religioso si osserva che le processioni e i vesperi furono collocati alle ore 12 e 24 al fine di dedicare i momenti principali della giornata alla meditazione e alla preghiera. I fondi necessari all'organizzazione della festa erano forniti oltre che dall'amministrazione comunale anche dagli abitanti del luogo. A tal proposito risulta che tra il 1840 e il 1850 Raffaele Di Renzo, un pioniere dell'industria laniera lamese, faceva rilasciare settimanalmente dagli operai impiegati nei suoi opifici un contributo per la festa di Gesù Bambino [11].

Nel 1831 a Lama fu celebrata la festa di San Pietro con una messa parata e un primo e secondo vespro a cui parteciparono tutti i sacerdoti del paese. Nel 1841 furono celebrate le feste del Santo Bambino, della Madonna di Corpisanti, della Madonna dell'Arco e di San Domenico Abate. Nello stesso anno, oltre alle loro processioni furono effettuate quelle di San Marco, San Sebastiano, l'Ascensione, il Corpus Domini, la Crociata e le Rogazioni. Durante le rogazioni che si tenevano il 25 aprile e i tre giorni precedenti l'Ascensione si recitavano le litanie dei santi, si stazionava davanti alle chiese rurali che si incontravano durante il cammino e si trasportavano in corteo le reliquie. È appena il caso di precisare che anche a Lama la religione cristiana si legava ai bisogni esistenziali e alla visione del mondo dei lavoratori dei campi.

All'epoca la devozione dei lamesi era rivolta anche a Sant'Emidio e San Francesco Saverio che ricoprivano il ruolo di comprotettori del paese. Ora non lo sono più. Il loro culto e quello di altri santi con i relativi festeggiamenti sono stati abbandonati perché anche le devozioni, le feste e le tradizioni hanno ognuno un proprio divenire storico, si legano agli interessi e ai bisogni esistenziali che le popolazioni esprimono e quindi possono cambiare.

Nel 1854 Lama fu colpita da un'epidemia di colera che registrò nel complesso otto casi e quattro vittime. Poiché rispetto ad altri comuni vicini, il morbo causò danni molto circoscritti, i lamesi ritennero che ciò fosse dovuto alla protezione soprannaturale di Gesù Bambino. Di conseguenza la popolazione locale pensò di dedicargli un'altra festa da celebrarsi nel mese di settembre. Sull'evento sorse anche una leggenda in cui si narra che un contadino che guidava un carro, all'epoca del colera, viaggiava verso Lama. Lungo la strada incontrò un uomo che lo fermò e gli chiese un passaggio. Nel corso di una conversazione intrapresa durante il viaggio, l'occasionale passeggero prima dell'ingresso in paese disse: *“Io sono il colera, ma non posso entrare a Lama, poiché c'è il Santo Bambino”*. In seguito scese dal carro e sparì.

Nel 1856 la festa di Gesù Bambino o del Santo Bambino fu organizzata dal 17 al 18 maggio senza aggiungervi quella di San Domenico Abate. Nel programma festivo s'invitarono gli abitanti locali all'ospitalità ricordando che:

«Come una delle gemme più vaghe allagate nella corona delle loro virtù sia l'ospitalità. Ebbene, questa salutino i cortesi che vorranno regolare di loro presenza la sacra ricorrenza d'un avvenimento segnato a caratteri indelebili ne' fasti religiosi d'una popolazione devotamente pia, e da questa si attendono le più dolci espressioni d'una gratitudine ingenua e riconoscente» [12].

Questa dichiarazione aiuta a ricordare che le feste favoriscono anche le relazioni sociali e riaffermano i vincoli di amicizia e parentela. Nel 1855 in occasione della proclamazione del dogma della Immacolata Concezione, a Lama e negli altri Comuni della provincia di Chieti fu organizzata una festa. La proclamazione del dogma rinforzò le tendenze antimoderniste della chiesa e nel particolare clima politico dell'epoca favorì le spinte reazionarie. Durante la ricorrenza natalizia del 1859, nella chiesa di San Nicola le autorità comunali e il parroco distribuirono ai poveri beni di prima necessità. Alle feste tipicamente religiose si accompagnarono anche solennità civili che celebravano particolari ricorrenze della Casa reale e della vita pubblica. Nel loro complesso esse erano caratterizzate da sfilate militari, illuminazioni notturne, giochi pirotecnici, alberi della cuccagna, esibizioni di bande musicali, riti religiosi e attività di pubblica beneficenza. Questi riti legittimavano il potere politico e l'ordine esistente; rafforzavano lo stretto legame esistente tra il potere civile e la religione; diffondevano l'immagine di un re paterno e magnanimo che amava i suoi sudditi e organizzava le feste per farli divertire, un insieme di fatti che nel loro insieme accrescevano la devozione popolare alla monarchia. Il 12 e 16 gennaio 1854 in occasione delle ricorrenze delle nascite del re Ferdinando II e del duca di Calabria a Lama furono organizzate due feste civili. In entrambe le occasioni fu celebrato il Te Deum di ringraziamento nella chiesa parrocchiale di San Nicola e la Commissione Comunale di Beneficenza donò pane e sale agli indigenti e ai detenuti.

Il 26 dicembre 1854 l'Intendente di Chieti inviò ai sindaci e sottointendenti della provincia una circolare con cui comunicava che la regina avrebbe partorito entro breve tempo. Quando sarebbe stato annunciato il giorno effettivo del parto ogni amministrazione comunale doveva organizzare tre giorni di festa con il Te Deum di ringraziamento, lo sparo di tre salve di cannone, l'illuminazione serale di tutti i locali pubblici e la distribuzione di beni di prima necessità ai poveri. Il 22 gennaio 1855 l'Intendente comunicò che la regina aveva dato alla luce una principessa e pertanto ordinò alle autorità amministrative locali di organizzare i festeggiamenti previsti. Dopo la loro conclusione il Sindaco di Lama riferì all'Intendente che si celebrò il Te Deum, furono brillati fuochi d'artificio e distribuiti beni ai poveri.

Il 16 gennaio 1860 fu festeggiata il compleanno del re Francesco II. Nell'occasione: si celebrò il Te Deum di ringraziamento nella chiesa di San Nicola in presenza di tutte le autorità civili e militari;

furono distribuiti 400 ducati in elemosina dalla locale Commissione di Beneficenza e ci fu la generale illuminazione del paese. In seguito il sindaco fu tenuto a relazionare al sottintendente di Lanciano sull'andamento della festa e le iniziative intraprese.

La religiosità e le devozioni nei testamenti

Per i credenti i testamenti non sono solo atti giuridici di fine vita con cui dettare le norme di successione dei beni, ma anche atti di fede che rivelano le devozioni individuali e come il testatore si prepara a una buona morte cristiana. In questi documenti si possono leggere: invocazioni religiose, preghiere, disposizioni sull'organizzazione dei funerali, i luoghi di sepoltura e i beni da donare a enti ecclesiastici e altro. Di conseguenza per evidenziare altre forme di religiosità locale del periodo storico in esame si riporta quanto emerso dalla consultazione dei rogiti testamentari che sono stati consultati.

In alcuni testamenti rogati tra il 1816 e il 1817 dal notaio Modesto Ardente è riportata la seguente invocazione religiosa: «*Raccomando l'anima al Sommo Dio affinché per i meriti di Gesù Cristo abbia a perdonarmi tutte le colpe commesse*» [13]. In alcuni di essi si dispose che con una certa cifra, gli eredi per un periodo variabile da uno a quattro anni organizzassero la celebrazione di messe a suffragio dell'anima del defunto. In altri testamenti si dispose che gli eredi dei vari beni organizzassero un decente funerale e donassero dei contanti al Real Albergo di Napoli, un'istituzione laica di beneficenza. Nei rogiti notarili successivi al 1816-1817 che sono stati consultati, non si autorizzarono donazioni a favore del Real Albergo di Napoli. Inoltre si ridussero le donazioni a favore degli enti ecclesiastici, un fatto dimostrativo che l'atteggiamento religioso era cambiato rispetto al passato. In vari testamenti dettati da cittadini lamesi e rogati dal notaio Gennaro D'Orazio tra il 1832 e il 1834 è riportata la seguente invocazione: «*Raccomando al Signore, alla Vergine ed ai Santi l'anima mia*» [14].

Nella maggioranza dei rogiti esaminati, i testatori dettarono le norme per l'organizzazione dei funerali e prescissero agli eredi che dovevano utilizzare dei lasciti per la celebrazione di messe. In un atto notarile del 1833, il testatore dispose che dopo la sua morte fosse utilizzata la cifra di venti carlini per la celebrazione di messe a suffragio anche dell'anima della moglie. Non in tutti i testamenti rogati negli anni 1848-1850 che sono stati esaminati si disponeva che gli eredi facessero elargizioni alla chiesa e organizzassero la celebrazione di messe. Alcuni di essi riportano accurate disposizioni da seguire per l'organizzazione dei funerali e la celebrazione di messe a suffragio dell'anima. In altri atti, il testatore per il funerale, i benefici e suffragi dell'anima si rimetteva al buon cuore dei propri familiari.

In conclusione si può osservare che nei vari testamenti esaminati cambiano le formule di invocazione religiosa nel tempo ma anche da notaio a notaio. Esse possono rappresentare la volontà dei testatori di chiedere l'intervento di Dio e dei santi per le sorti della propria anima o una semplice formula giuridica, talvolta inserita spontaneamente dal notaio ma che è priva di qualsiasi interesse religioso del testatore stesso. Nei rogiti si osserva la riduzione dei cospicui lasciti e patrimoni a favore degli enti ecclesiastici che invece si ebbero nel XVII e XVIII secolo, a dimostrazione dei cambiamenti del modo di esprimere il sentimento religioso che si ebbero nella comunità in esame.

I carbonari del luogo e le loro origini famigliari

L'argomento apparentemente sembra poco in linea con i precedenti. In realtà non è così poiché l'esistenza di carbonari nel luogo oltre a essere un importante fatto storico è anche un importante fatto culturale che documenta cambiamenti di atteggiamenti, valori e trasmissione di modelli mentali e comportamentali in una località con pochi contatti con il mondo esterno poiché periferica e isolata.

Gli ideali liberali e i principi di rinnovamento affermatasi con l'Illuminismo, la Rivoluzione francese e il decennio napoleonico; l'insoddisfazione per il regime borbonico e il desiderio di rinnovamento che scaturiva furono le principali cause che nel Regno delle due Sicilie fomentarono il nascere di una

forma d'opposizione al potere dominante che all'epoca si espresse con l'iniziale diffusione di società segrete finalizzate a scatenare rivolte per spingere la Casa reale a riconoscere le libertà individuali e concedere una Carta costituzionale. La principale e più importante setta segreta che operò nel Regno fu – come è noto – la carboneria che raccolse adepti nell'esercito, presso la borghesia, l'aristocrazia illuminata, gli studenti, gli intellettuali e parte del clero. Essa con i suoi principi e finalità riuscì a raggiungere anche Lama, nonostante la segretezza che la circondava, le difficoltà di comunicazione esistenti e il suo isolamento geografico. Con molta probabilità questa trasmissione culturale fu favorita dai contatti personali dovuti all'andirivieni che alcuni personaggi facevano tra Lama e le località della Provincia ove la setta aveva attecchito e si erano diffuse gli ideali liberali e democratici. Un elenco dei carbonari locali risalente agli anni 1830-1834 comprende 18 persone tra cui il parroco Ferdinando Dè Guglielmi e altri soggetti appartenenti alle famiglie locali degli imprenditori lanieri, della borghesia agraria e dei ricchi proprietari terrieri: Amorosi, Bomba, Corazzini, Di Giacomo, Fata, Florio, Leporini, Madonna, Rosato e Verlengia [15]. Alla carboneria e ai suoi ideali era largamente estranea la maggioranza della popolazione costituita in gran parte da contadini analfabeti che in genere non esprimevano convinzioni e tendenze politiche oppure si sentivano emotivamente legati al re, considerato magnanimo, buono, giusto e vicino ai suoi sudditi. Una piccola testimonianza di quest'atteggiamento la fornisce la seguente dichiarazione di una persona anziana che a Lama visse sino ai primi anni del XX secolo: «L'ultimo vero re Franceschiello, quello sì che ci faceva campare bene: dava contributi per le attività laniere. A Lama c'è n'erano due e la gente lavorava, lavorava bene» [16]. Altre testimonianze di fedeltà alla monarchia borbonica sono state fornite allo scrivente da alcuni abitanti del luogo che hanno riferito quanto appreso dai loro antenati. In alcuni casi, dei soggetti hanno riferito che i loro antenati vissuti prima dell'Unità d'Italia dicevano «*Se lo sapesse il re*» quando vivevano sulla propria pelle momenti d'ingiustizia, oppressione e difficoltà amministrative.

Nel 1848, l'anno delle grandi rivoluzioni europee, a Chieti e Provincia non si registrarono rivolte e atti di violenza. Le vicende rivoluzionarie del Regno furono seguite con entusiasmo, interesse e partecipazione dai simpatizzanti liberali e dai frequentatori di vari circoli intellettuali cittadini. La successiva reazione borbonica coinvolse questi simpatizzanti, quelli di altri Comuni della Provincia e portò a misure restrittive nei confronti di civili ed ecclesiastici. Di conseguenza numerose persone furono sottoposte ad inchieste di polizia poiché sospettate di aver aderito ai moti rivoluzionari o per avere adeguate garanzie sui loro requisiti morali e politici nel caso dovevano ricoprire particolari incarichi. Tra queste, il sacerdote lamese don Filippo Madonna che insegnava al seminario di Chieti e fu oggetto di un'inchiesta poliziesca. Dalle indagini e testimonianze raccolte risultò che Don Filippo era un degno ecclesiastico di condotta morale e politica ineccepibile, e di conseguenza fu scagionato da ogni accusa [17]. Al sacerdote si aggiunsero anche alcuni civili del luogo che dopo il 1848 furono sottoposti a inchieste di polizia seguiti da procedimenti giudiziari. Infatti tra il 1852 e il 1854 furono processati per «Attentato e cospirazione ad oggetto di distruggere e cambiare la forma di governo e a eccitare i sudditi del Regno contro l'Autorità Reale dal 1852 in poi, in Lama», le seguenti persone originarie del Comune suddetto: Di Giacomo Camillo, Di Giacomo Luigi, Bomba Nicola Vincenzo e Verlengia Simone [18]. Questi personaggi erano membri della borghesia agraria locale e non erano riportati nell'elenco dei carbonari del 1830-1834. Con le loro caratteristiche culturali e politiche confermano che nel luogo si erano diffusi elementi delle ideologie democratiche e liberali che caratterizzarono l'epoca.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] «L'Università della Lama in provincia e diocesi di Chieti, fedelissima vassalla della M.V., nell'atto che le umilia i trasporti della sua gioia e gli auguri più felici per il di lei faustissimo ritorno sul trono, supplicando l'espone come esiste nella detta terra un clero ben numeroso di nove preti oltre di 3 altri che stanno mendicando la sussistenza che vive per quanto povero altrettanto disoccupato, giacché dopo aver detto la messa, senza

alcuna elemosina non han che fare più colla Chiesa, non dando questa ad essi alcun emolumento. Un tal disordine oltreché degrada i ministri del Santuario, reca danno positivo alla religione che è il sostegno del Trono. Per riparare ad un tanto male e tenere decentemente occupati i Preti, ha modo che servino la Chiesa e che questa dia loro un onesto sostentamento. Ciò può ottenersi purché vi concorra la religiosa volontà della M.V. e la gloria di Dio si promuoverà maggiormente. Vi sono in essa luoghi pii eretti nell'unica matrice chiesa parrocchiale di S. Nicola che sono stati fondati dagli antenati coll'obbligo di mantenere il culto e celebrare per le di loro anime alcune messe. Fintantoché l'amministrazione delle rendite de' medesimi fu in mano degli ecclesiastici, la Chiesa fu ben servita, il culto si manteneva proprio, le messe furono celebrate e, non mancarono le sacre suppellettili; ma passate nelle mani de' secolari fu manomessa nella maniera più sacrilega. Non vi è stato amministratore che nella revisione de' conti non sia restato significato in buone somme, che nommai sono state pagate. Venne quindi il cessato governo che avendo di mira distruggere ogni culto appropriò al Sacrilego suo demanio tale Amministrazione in maniera così distruggitrice, che la Chiesa è rimasta cadente, miserissima di sacri arredi, e le messe non più celebrate, cosicché da quell'epoca fatale che conta dieci anni non si sono riveduti nemmeno i conti agli amministratori che hanno in mano delle buone somme. Oltre di tali fondi vi sono quei pochi restati, che appartengono al Priorato de' soppressi Celestini, coll'obbligo pure di alcune messe annue che nemmeno sono state celebrate. Il piccolo Monistero sito fuori del paese in qualche distanza è già cadente colla chiesa. Non vi era che un sol Monaco in qualità di Priore. Il medesimo non solo non recava alcun utile alla Religione, ed alle anime, ma né di festivi toglieva un Prete al paese per far celebrare colà la messa con scandalo e danno del popolo, avendone altra volta la supplicante chiesta alla M.V, la soppressione cosicché se ne ordinò l'informa, e venne quà persona incaricata a misurare la distanza del Monistero dal paese. Uniti intanto tali beni di Luoghi Pii, cioè del detto Priorato ed assegnati al clero coll'obbligo di mantenere il Culto, soddisfare a tutti i pesi delle messe potrebbe farsi la detta chiesa di S. Nicola Collegiata, ed in tal maniera il clero sarebbe sempre occupato nella salmodia, avrebbe un onesto sostentamento, e si accrescerebbe la Gloria di Dio. Penetrato da tale necessità il religioso barone Don Domenico Carosi di Celano, che tiene alcune Cappellanie con fondi e pesi di messe nella suddetta chiesa ha fatto e fa delle premure di assegnarle a questo clero, purché si formi in Collegiata. Nella supplicante vi sono due parrochi che amministrano i sacramenti nella detta chiesa a' rispettivi filiani, uno di S. Nicola, e l'altro di S. Pietro, i quali non avendo congrua, vivono miseramente, né possono tenere economi come apparisce dagli Stati delle loro parrocchie, che il passato Governo fece fare, ricapitati nell'Intendenza, e nella Curia arcivescovile di Chieti colla falsa promessa di migliorare la sorte dei parrochi, credendo così obbligarli a di lui favore. Non vi è mezzo alcuno di supplire a tale mancanza. Coll'entrate però i detti parrochi alla Collegiata verrebbero ad avere altro poco di supplemento alla di loro miseria e tanti coadiutori ne' Canonici. Ricorre intanto la supplicante a' piedi della M.V., che siano assegnati al clero i detti Beni de' Luoghi Pii e del Monastero de' Celestini per farvi la detta chiesa di S. Nicola Collegiata ed impartire il suo regal Beneplacito per ricorrere al Sommo Pontefice in Roma per la Canonica Istituzione, ed obbligarsi gli Amministratori dei detti Luoghi Pii, a rendere i conti a quelli che l'hanno già reso pagare le signifikatorie per risarcire la chiesa già cadente, e riprovvederla di Sacri Arredi. Sarà questo un monumento eterno del felice ritorno della M.V. tra i suoi figli specialmente ecclesiastici, finora ed oppressi, ed il tutto at gratia ut Deus». Archivio di Stato di Chieti, Affari Comunali di Lama dei Peligni 1806-1815, busta n. 584.

[2] «Alla Sacra Real Maestà. Il Sindaco, gli eletti e decurioni del Comune di Lama, umilmente prostrati al Regal trono supplicando espongono che è vivo e premuroso il generale desiderio della popolazione di veder costituita in chiesa ricettizia Collegiata quella di S. Nicola, unica parrocchiale di Lama con un clero di nove individui compreso il rettore di esso, e collo stabilimento di una rendita proporzionata per servire di titoli alle sacre ordinazioni a norma delle sapientissime leggi vigenti. I mezzi per creare questa ricettizia esisterebbero: 1) nelle rendite dell'Arcipretura di detto luogo che è vacante ed essendo stata priva di nomina dall'ex Duca di Casoli non lo è più attualmente per mancanza di titoli. Non vi è ora l'arciprete e non esiste chiesa di essa parrocchia, perché cadde è un secolo e più; 2) Nel dippiù delle Rendite dell'attual parrocchia di S. Nicola che il parroco vivente è pronto a mettere nella massa salva per lui la congrua a termini del Concordato. 3) Nelle rendite che al culto sono annualmente addette i luoghi pii laicali di Lama di cui gli altari sono dentro la chiesa di S. Nicola e che si spendono per compenso, ora al clero, messe, cera e casi simili; 4) In ciò che il Comune dà attualmente al Clero per feste le quali sono a suo carico, 5) Infine con tutt'altro che potrà essere riconosciuto dal degnissimo Monsignor Arcivescovo di Chieti da cui dipende Lama, idoneo e suscettibile di formare parte della Massa della chiesa ricettizia che si domanda. Il Comune di Lama ha circa tremila anime bisognose di tenere un clero riunito ed occupato per lo suo bene e non come quello che ha negletto e senza compenso il che cagiona la facile sua dispersione e la privazione al pubblico fin delle messe sufficienti in tempo di feste. La popolazione all'incontro va crescendo per la novella strada rotabile che da Palena conduce a Lanciano che

traversa Lama dove il Concorso aumentato accrescerà gli abitatori come già apparisce. Vi è in Lama un carcere correzionale sempre pieno di detenuti, vi è pure un'Officina di posta e questi stabilimenti richiamano genti da molti Comuni della Provincia. Tutte queste circostanze rendono necessaria la migrazione del Culto divino, che il solo parroco attualmente soddisfa con molto disagio. Infine la benefica disposizione V.M. ha fatto pubblicare di creare chiese ricettizie per agevolare gli Ordinandi al sacerdozio, cui mancando tutti o parte dimezzi per costituire il Sacro Patrimonio, è tra le altre la più importante cagione che risveglia ne' lamesi de' di cui voti sono interpreti e supplicanti il pio e fervente desiderio di ottenere per la di loro Patria questo favore della Clemenza e della saggezza di M.V. Alla sua pietà quindi rivolti la supplicano per favorire il di loro desiderio certi di incontrare la condiscendenza del sopra datato Monsignor Arcivescovo di Chieti. Lama 21 gennaio 1832, il sindaco Camillo Florio ed i decurioni Basilio Corazzini, Nicola Verlengia, Nicola Madonna, Camillo Cianfarra, Sabino Borrelli, Sebastiano Rosato, Giustino Borrelli, Nicola Rosato e Lorenzo Cianfarra». Archivio della Curia arcivescovile di Chieti, Fondi parrocchiali: Lama dei Peligni, busta n. 797.

[3] Archivio della Curia arcivescovile di Chieti, *Fondi parrocchiali: Lama dei Peligni. Informazioni su un matrimonio*, busta n. 797.

[4] Archivio della Curia arcivescovile di Chieti, Fondi parrocchiali: Lama dei Peligni, busta n. 797.

[5] «Art. 1: l'importo delle spese di vetture e cibari da Aquila a Chieti, ed indi per simili spese nel ritorno sarà ratizzato sopra tutti i Comuni che riceveranno la S. Missione. Art. 2: Le spese di transito da un Comune all'altro saranno a carico sempre del Comune cui si reca la Compagnia de' Missionari. All'oggetto i Sindaci saranno preventivamente avvisati della mossa dal P. Superiore. Art. 3: In ciascun Comune de' suaccennati appena giungerà il presente si riuniranno in Commissione il parroco e il Sindaco con uno de' principali del Paese e di loro scelta, ma che si distingua per religione e pietà, e provvederanno che sia pronta l'occorrente tanto riguardo ai mezzi di trasporto, quanto al decente alloggio e trattamento della suscritta Compagnia. Art. 4: Nell'insufficienza de' fondi comunali destinati all'uopo, e derivanti dai residuali onorarii dei Predicatori quaresimali del 1828 e 1830 sarà a cura della mentovata Commissione provveduto al manchevole coi mezzi che la pietà de' fedeli e devoti benestanti fornirà ad un'opera tanto utile pel miglioramento spirituale delle popolazioni. Chieti, 12 novembre 1831». Archivio di Stato di Chieti, Affari ecclesiastici, busta n.2, fasc. n. 30.

[6] De Rosa G., *Vescovi, popoli e magia nel sud: ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Guida, Napoli, 1971: 200-203.

[7] Archivio della Curia arcivescovile di Chieti, *Sacri Ordini*, busta n. 478, fasc. n. 6.

[8] Il patrimonio sacro era la dotazione economica che si assegnava a un aspirante al sacerdozio al fine di garantirgli un decoroso sostentamento autonomo in assenza dell'assegnazione di un beneficio ecclesiastico. I beni che lo costituivano erano inalienabili, insequestrabili e alla morte del sacerdote tornavano alla famiglia d'origine.

[9] Il Consiglio generale degli ospizi fu istituito con un decreto del 16 ottobre 1809 e aveva il compito di «soprintendere alle amministrazioni degli stabilimenti di pietà e de' luoghi pii laicali». Dopo la Restaurazione non furono aboliti e nel 1820, il Ministero degli Interni da cui dipendevano emanò nuove norme sul loro funzionamento. La loro direzione era affidata a un collegio formato dall'Intendente Provinciale, che lo presiedeva, il vescovo del capoluogo di Provincia, tre consiglieri di nomina regia e un segretario.

[10] Si riporta il programma festivo che fu seguito: «Programma per le feste di Gesù Bambino e S. Domenico Abate le quali si celebrano nel Comune di Lama nei giorni 19 e 20 giugno del corrente anno 1825. La chiesa sarà parata con maestosa pompa, e brillerà per mille lumi e cera. Nel giorno 9 giugno si comincerà colla novena, ed in ogni sera al termine di essa vi sarà grato di mostra e suono di tamburi. Nel giorno 18 sparo di mortaj a mattutino, nel mezzogiorno, ed alle 24 suono di Banda musicale, e di tamburi. Alle ore 24 sarà cantato in musica il primo vespro con generale illuminazione della chiesa, e concerto di clarinetto. Ad un'ora di notte illuminazione generale in tutte le strade principali del paese, abbellite di Archi trionfali con lampioni, e nel fine di ciascuna di dette strade sarà veduto con piacere lo splendore di mille lumi concertati. La piazza anche guarnita vagamente di Archi trionfali presenterà un colpo di occhio meraviglioso per mille lumi ad olio graziosamente disposti, e per numerose padelle accese di combustibile. Tutte le abitazioni del paese verranno illuminate con altri tremila lumi a spesa di ciascuna particolare famiglia. A due ore di notte sparo di mortaj, suono di Banda e tamburi, giuochi di fuoco artificiale sulla corda, e razzi volanti. Nel giorno 19 sparo di mortaj, suono di Banda, e tamburi. A mezzogiorno messa solenne pontificale in Musica ed orazione panegirica. Processione nel paese durante la quale saranno sparate a spesa di divote particolari famiglie cinquemila batterie situate in diversi siti in continuazione delle strade, per dover passar dove la processione, ed in guisa concertate, che cessato il fuoco di una, cominci immediatamente quello dell'altra batteria da vicino. Alla fine di esse saranno sparati tremila mortaj in quattro diversi luoghi situati ne' fianchi dell'abitato, e di prospetto al passaggio della Processione, ma duemila a colpi successivi colla miccia, e mille situati a fuoco di batteria. Alle

ore 20 saranno dati alcuni divertimenti, tra quali quelli di una cuccagna. Alle ore 24 sarà cantato in musica il secondo Vespro con generale illuminazione della chiesa, e concerti di violino. Ad un'ora di notte sarà ripetuto il godimento della generale illuminazione delle strade principali, delle piazze e di tutto l'abitato, come pure lo sparo di mortaj, ed il suono della Banda e di tamburi. Sarà chiusa la generale allegrezza di questa giornata col divertimento di un fuoco artificiale preceduto da scherzi di fuoco a corda, di razzi volanti e di bombe. Al mattutino del 20 giugno sparo di mortaj e suono di Banda, e di tamburi. A mezzogiorno messa solenne in musica, orazione panegirica, processione nel paese e sparo di mortaj. Alle ore 20 saranno dati alcuni divertimenti tra quali quello di una seconda cuccagna. Alle ore 24 Vespro solenne in musica, concerto di corno da caccia, e di traverso con generale illuminazione della chiesa. Ad un'ora di notte sarà ripetuta la piacevole illuminazione delle strade, della piazza e dell'abitato collo sparo di mortaj e col suono di Banda e tamburi. Per finale godimento di questo secondo giorno festivo vi saranno scherzi di fuoco artificiale, e sarà innalzato un pallone aerostatico. Il sindaco Gianfelice Di Giacomo, i deputati Nicola Madonna, Nicola Florio, il direttore Antonio Parini, il segretario Gianvincenzo Leporini». Verlengia F., *Il Santo Bambino di Lama dei Peligni*, Stabilimento Tipografico Mancini, Lanciano (CH), 1957: 49-51.

[11] Verlengia F., *Il Santo Bambino di Lama dei Peligni*, op. cit.: 30.

[12] Verlengia F., *Il Santo Bambino di Lama dei Peligni*, op. cit.: 32.

[13] Archivio di Stato di Chieti-Sottosezione di Lanciano, *Protocolli rogati dal notaio Ardente Modesto di Lama dal 1788 al 1815*, vol. 15.

[14] Archivio di Stato di Chieti-Sottosezione di Lanciano, *Repertorio degli atti rogati dal notaio D'Orazio Gennaro di Lama dei Peligni dal 1832 al 1879*, volume primo.

[15] Costantini B., *I moti d'Abruzzo dal 1798 al 1860 e il clero*. Stab. poligraf. edit. Amoroso, Pescara, 1960:186-187.

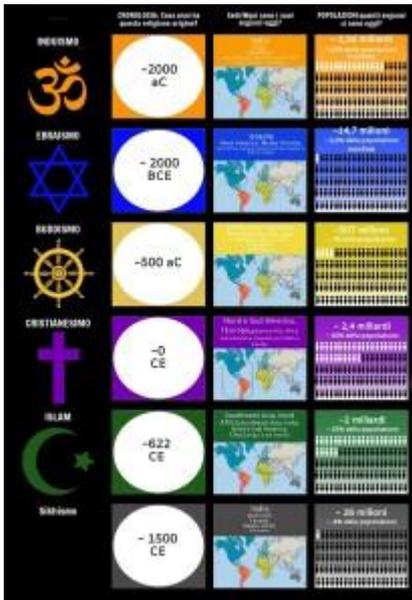
[16] Cinque G. E., *Cent'anni sotto la Majella*, Ed. Carabba, Lanciano (Ch), 2016: 70-71.

[17] Archivio di Stato di Chieti, *Affari ecclesiastici*, busta n. 2, fasc. n. 30.

[18] Costantini B., *Azione e reazione: notizie storico-politiche degli Abruzzi, specialmente di quello chietino, dal 1848 al 1870*, Di Sciullo, Chieti, 1902: 343.

Amelio Pezzetta, laureato in filosofia all'Università di Trieste è insegnante di Scuola Media in quiescenza. I suoi interessi principali sono la storia locale e le tradizioni popolari dei Comuni della Valle dell'Aventino (Prov. di Chieti, Abruzzo). Ha collaborato e collabora tuttora con importanti riviste del settore tra cui: *Aequa*, *Dada*, *L'Universo*, *Palaver*, *Rivista di Etnografia*, *Rivista Abruzzese e Valle del Sagittario*.

Appunti per un approccio comparativo delle religioni



di *Franco Pittau*

Le religioni sono portatrici di un messaggio spirituale

L'approccio seguito in questo approfondimento si differenzia dagli studi sociologici dedicati alle religioni. Tali contributi sono di fondamentale aiuto per un'esauriente comprensione della materia [1]. Questo articolo, invece, rivolge il suo interesse alle proposte di salvezze contenute nelle diverse religioni e alla adesione intima dei credenti, come anche al rapporto tra i credenti delle diverse fedi [2].

Indirizziamo quindi la riflessione sul contenuto di una genuina scelta religiosa, tutelata dalla Costituzione della Repubblica [3]. Il significato umano, morale, filosofico-teologico di una religione, è basato su una determinata visione dell'esperienzamondana e di quello che ci aspetta dopo di essa. In altre parole, ogni religione comunica una interpretazione del senso dell'esperienza umana e del suo completamento in un al di là che sfugge ai nostri sensi. Perciò i contenuti religiosi andrebbero presentati in maniera semplificata, così che possano essere compresi con la dovuta facilità.

Le carenze riscontrate nel livello di religiosità in Italia

In Italia, anche se la maggioranza degli italiani si professa cristiana e dichiara di aver ricevuto un'educazione cattolica, risultano poco conosciuti (o dimenticati) i capisaldi di questa confessione, a partire dagli stessi dieci comandamenti o dagli autori dei quattro vangeli; è inoltre poco diffusa la frequenza alla messa della domenica. Questo "analfabetismo religioso" o questa indifferenza liturgica si accompagnano alle opinioni personali discordanti da quelle del magistero cattolico su diversi punti molto importanti in materia morale e sociale: una sorta di adesione "a la carte", che lascia ampio spazio al "fai da te" [4].

L'ignoranza riguarda ancora di più le religioni degli altri, solitamente viste con sospetto anche da chi personalmente è un credente distratto e superficiale. La crescente presenza delle differenze religiose a molti appare una sorta di attentato alla propria tradizione [5]. Si aggiunge alla superficialità e all'ignoranza un altro ostacolo, costituito da una certa interpretazione estrema del secolarismo [6].

Si sostiene che in una società post-moderna non ci sia più posto per una realtà esorbitante dall'orizzonte terreno per cui sarebbe inevitabile il confinamento della religione in uno spazio del tutto residuale. Questa previsione non corrisponde però al rifiorire del sentimento religioso, non solo nelle comunità di nuovo segno ma anche nelle grandi religioni tradizionali: ciò ha portato qualche autore a parlare della “rivincita di Dio”, smentendo la profezia sulla sua morte ^[7]. In altre parole, con la realtà multireligiosa bisogna fare i conti.

Questa situazione deficitaria rilevata all'inizio del secolo tuttora perdura e, anzi, si è aggravata. L'odierna complessità del credere in Italia ha costituito oggetto di una ricerca nazionale quali-quantitativa sulla religiosità in Italia portata avanti tra il 2017 e il 2018 sotto la direzione di Roberto Cipriani e Franco Garelli. Tale impegno ha coinvolto molti poli universitari e centri di ricerca e mobilitato diversi studiosi del nostro Paese, favorendo così una sinergia metodologica che ha unito approcci tradizionali e innovativi nel tentativo di meglio comprendere la complessità del fenomeno ^[8].

Anche se gli italiani si dichiarino in diverse indagini per il 75% cattolici, rimane il dubbio se essi siano effettivamente tali. Tra i battezzati intervistati più del 70% sembra non appartenere più di fatto alla confessione cattolica propriamente detta, e gran parte di essi dovrebbe addirittura essere considerato scomunicato, andando così ben oltre le etichette di cattolico “non osservante” e “non praticante”. Si è constatato che non osservano i precetti e non assistono alle funzioni liturgiche. Questi comportamenti, che inducono a chiedersi se essi possono essere ancora considerati cattolici, incidono per il 30% sui battezzati e sollevano comprensibilmente molti interrogativi ^[9].

A partire dalle narrazioni degli intervistati, tenendo conto del loro sentire e dei loro comportamenti, i dati raccolti hanno portato a ripartirli in tre specifici modelli: religioso, non religioso o diversamente religioso ^[10]. L'analisi delle interviste ha consentito di esaminare diversi aspetti: cosa si pensa della felicità e del dolore, come si prega e come si concepisce Dio, l'atteggiamento nei confronti del magistero della Chiesa anche in relazione alle proprie scelte personali e così via. Questi aspetti hanno consentito di parlare di una incerta fede ^[11].

È stato anche analizzato come l'ispirazione religiosa e spirituale prende forma nella vita quotidiana e si estrinseca in una pluralità di espressioni, investendo dimensioni riguardanti la famiglia, il lavoro, il tempo libero, le relazioni sociali, per cui si può parlare di valori diffusi ^[12]. In un Paese in cui è andato attenuandosi il riferimento al Dio dei cristiani sono aumentati gli atei e gli agnostici tra i giovani, come anche sono diventate più numerose le persone seguaci di altre fedi o attratte da altre spiritualità. Per molti l'attaccamento al cristianesimo appare piuttosto di natura culturale, a difesa cioè delle proprie tradizioni. Nel nuovo contesto, in cui la Chiesa cattolica ha perso la sua centralità, i credenti si confrontano da “soli” con queste realtà innovative in larga misura introdotte dagli immigrati ^[13].

Le feste religiose, una sorta di teologia per il popolo

Per i credenti il tempo è scandito non solo dagli eventi della società civile ma anche dalle ricorrenze importanti per la propria fede, che sono indicate nei calendari religiosi. Questi calendari sono ormai diffusi anche nelle società occidentali, diventate da tempo multireligiose. Essi sono stati un incentivo a riflettere sulle caratteristiche e le finalità delle feste religiose che, per diversi aspetti, possono essere considerate una sorta di teologia popolare.

I calendari interreligiosi si caratterizzano per una scansione del tempo diversa perché si rifanno a eventi che ricordano la trascendenza del divino e a proposte etiche valide sia a livello individuale che sociale. Viene così attuata una sorta di sminuzzamento dei contenuti spirituali delle religioni, trasponendoli nella concretezza della vita dei fedeli.

Le feste sono differenti come lo sono le religioni e però quelle di una stessa religione possono variare nelle forme esterne da paese a paese, trattandosi di contenuti religiosi espressi nelle diverse forme culturali.

Il calendario gregoriano, risalente ai tempi di Giulio Cesare, fu riformato nel 1582 da Papa Gregorio XIII, è l'unico ad essere esclusivamente solare e viene adottato non solo nei Paesi di tradizione cristiana ma anche in molti altri, seppure solo per uso civile. Gli shintoisti seguono il calendario gregoriano dal 1873, anno in cui abbandonarono quello cinese. Per i musulmani il calendario, a carattere lunare, parte dal 622 d.C., anno del trasferimento del profeta Maometto a Medina. Gli ortodossi e i copti utilizzano il calendario giuliano, ma il Natale è posticipato di 15 giorni. Il calendario induista che conosce molteplici redazioni è lunare. Il calendario ebraico e quello cinese, invece, sono lunisolari nella misurazione dell'anno. Per i buddisti il tempo è ciclico e, inoltre, per questi fedeli non esiste un giorno sacro come il sabato o la domenica. Gli induisti e i buddisti conteggiano il numero degli anni, fino a quello in corso, da un periodo antecedente alla nascita di Gesù Cristo, mentre il contrario avviene per i musulmani, i bahai e i sikh. Qualche esempio aiuta a comprendere meglio il significato delle feste religiose.

Religione ebraica

Nel periodo in cui i cristiani celebrano il Natale, gli ebrei festeggiano *chanukkah*, istituita in memoria della vittoria di Giuda Maccabeo sui siriani e della purificazione e dedizione del Santuario di Gerusalemme nel 164 a.C. Nelle famiglie viene accesa la *chanukkah*: un candelabro a otto braccia, più una nona (detta servitore) utilizzata per accendere le altre, che ricorda il miracolo di una piccola ampolla d'olio puro, utilizzata per la lampada del Santuario, dura otto giorni. Durante questa festa, dopo la recitazione di alcune preghiere rituali, ogni giorno si accende un lume, finché nell'ottavo giorno della festa rimangono accesi tutti i lumi.

Religione cristiana

La festa di *Natale* è la commemorazione della nascita di Gesù, figura divina che secondo i credenti con la sua incarnazione ha segnato l'inizio di una nuova era per il destino spirituale dell'umanità. La festa è stata fissata simbolicamente il 25 dicembre (ma non dagli ortodossi) per collegarla al solstizio d'inverno, giorno in cui cadeva una festa romana di epoca imperiale. Si è soliti allestire il presepio (una pratica iniziata da Francesco d'Assisi) per ricordare questa nascita che in occasione del Natale si accompagna all'uso della stenna ai bambini, ricordando il dono fatto da Dio a noi.

La *Pasqua*, celebrata nella Settimana santa per ricordare la morte e la risurrezione di Gesù Cristo, rappresenta il culmine della fede cristiana.

La *Pentecoste*, che cade 50 giorni dopo la Pasqua, è la memoria della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli e Maria, la madre di Gesù, e segna l'inizio del loro impegno missionario.

Religione musulmana

La *Festa della rottura del digiuno (Eid al-fitr)* si svolge per la durata di tre giorni alla fine del *Ramadam*, nono mese del calendario islamico. La festa è caratterizzata da una preghiera speciale, compiuta dall'intera comunità, e dalla distribuzione diretta ai poveri di un'elemosina particolare. In tale circostanza si preparano grandi pranzi, si offrono dolci, si scambiano messaggi augurali e si ricevono e si rendono visite.

La notte dal 26 al 27 *Ramadam*, ovvero la notte del destino, ricorda quella in cui l'angelo Gabriele, secondo questi fedeli, si rivolse per la prima volta, al profeta dell'islam, rivelandogli il testo del Corano. Questa notte, nel Corano, è definita come quella più preziosa ed è accompagnata dalla pace fino al levarsi dell'aurora.

Religione induista

Gli induisti sono profondamente religiosi ma non tutte le feste che si rifanno alla loro religione vengono celebrate in tutte le zone dell'India: ne è un esempio quella del *Panagli*, collocata all'inizio della stagione del raccolto e diffusa solo nell'area meridionale del Paese e, per giunta, con notevoli differenze regionali. *Holy*, invece, è la festa tra le più popolari e vivaci. Viene celebrata, quando finisce l'inverno e inizia la primavera. Ad essa partecipano tutti, senza distinzione di casta, stato

sociale e genere. Durante la notte si accendono dei falò per simboleggiare la distruzione del demone malvagio *Holika*, e si canta. Di giorno si spruzza acqua colorata e profumata (i colori della primavera) a parenti, amici e conoscenti nelle strade delle città e dei villaggi.

Comunità buddhista

Le feste buddhiste sono numerose, possono differenziarsi a seconda dei Paesi oppure possono essere le stesse ma fissate in date differenti (come avviene per il capodanno). Diffusa in tutti i Paesi e promossa da tutte le correnti di questa religione è *la festa del Buddha*, conosciuta anche nei Paesi occidentali dove vi sono immigrati buddhisti. L'obiettivo è quello di ricordare la nascita del Buddha, il raggiungimento del risveglio e il conseguimento della pace con la sua entrata nel *nirvana*.

Comprensibilmente vi sono delle differenze territoriali. Nello Sri Lanka la festa di *Wesak poya*, la più importante, cade nel giorno di luna piena, a maggio o giugno, e si propone di onorare Buddha, l'illuminato. Si va in processione al tempio, si recitano preghiere, si offrono dei doni, si preparano luminarie. Invece in Giappone la festa del Buddha cade il 15 marzo.

La differenza di una religione vissuta

Le religioni, per quanto riguarda i contenuti che propongono, si collocano al di fuori delle materie che si possono studiare con una metodologia scientifica, perché si riferiscono a realtà spirituali. Nonostante gli enti, a cui fanno capo le comunità religiose, abbiano aspetti esterni nello svolgimento delle loro attività, la loro proposta è sostanzialmente spirituale, in quanto tutte le fedi sono portatrici di un annuncio finalizzato al benessere delle anime, al superamento degli atteggiamenti e dei comportamenti umani difettosi, alle relazioni positive con le altre persone e, infine, all'orientamento verso un futuro che va oltre l'esperienza terrena. Al termine di questo percorso si incontra Dio, un essere assolutamente superiore, ritenuto fonte di ogni realtà con il quale, attraverso la meditazione e la preghiera, si può entrare in contatto.

Per una mentalità esclusivamente scientifica gli aspetti religiosi, non hanno senso. Quanti la pensano in questo modo, pur fruendo della libertà di attenersi alle proprie convinzioni, non di rado sono poco rispettosi delle decisioni che i credenti hanno preso nel loro intimo. Chi cade in questa intransigenza si pone in contrasto con la moderna evoluzione giuridica sui diritti delle persone umane, sancita dalla Dichiarazione universale dei diritti del 1948 e, come prima ricordato, dalla Costituzione italiana. Parimenti, non è accettabile, da parte dei credenti e delle loro organizzazioni, l'intransigenza nei confronti di chi è agnostico o ateo ^[14].

Per rendersi conto del nucleo essenziale di una religione bisogna prestare attenzione al momento storico della sua nascita, al fondatore e al messaggio spirituale da lui proposto e, quindi, agli sviluppi intervenuti successivamente. Siamo chiamati ad aprirci alla conoscenza della nostra religione e anche a quelle degli altri, e a instaurare con le stesse delle relazioni ispirate al dialogo, perché la scelta religiosa, anche quando è differente dalla nostra, attiene al foro della coscienza individuale da considerare inviolabile. Un orientamento differente rischierebbe di portare ai margini della società una quota sempre più consistente della popolazione, costituita in misura crescente da immigrati sia in Italia che in altri Paesi. La differenza religiosa, se approcciata con diffidenza, rende sempre più estranei i diversamente religiosi, specialmente se stranieri, e porta a considerarli sempre più un *out-group* (estraneo) anziché un *in-group* (inserito) per riprendere l'analisi condotta del secolo scorso dal sociologo Georg Simmel nel suo famoso studio sullo straniero.

Un cattolico con la sua chiusura, anziché diventare più attaccato ai dettati della propria religione, solitamente poco conosciuti e ancor di meno praticati, subisce un atteggiamento di chiusura psicologica, presupponenza nazionalistica, arroccamento in una tradizione superficialmente intesa nella incapacità di valutare con serenità i cambiamenti in corso. Bisogna, perciò, abituarsi a riconoscere i contenuti positivi delle diverse religioni e anche a constatarne le diverse basi comuni con la propria, facendone una piattaforma condivisa per favorire uno sviluppo armonioso della società

e affrontando per quanto possibile insieme i temi riguardanti gli squilibri sociali e le incognite del futuro.

Questa fruttuosa collaborazione sarà possibile se tra i credenti e i non credenti, prevarrà la disponibilità a un reciproco rispetto. Tutte le religioni sono infatti portatrici di grandi valori in grado di motivare la morale individuale e anche l'etica pubblica. Senz'altro è auspicabile che le religioni, predisponendosi a una maggiore collaborazione tra di loro, riescano a emarginare con maggiore efficacia le correnti oltranziste insorte al loro interno, che un così grande discredito hanno generato sulla religiosità

In generale, una vera testimonianza religiosa non comporta l'ostilità alla fede degli altri o alle posizioni di chi non crede. Ribadiamo che le religioni hanno una comune responsabilità nei confronti di chi non crede e tale responsabilità non può essere esercitata se manca questa credibilità. Il discorso dei valori è, tra l'altro, la base che deve portare a istituire un'ampia solidarietà anche con le numerose persone di buona volontà che non sono religiose, perché atee o agnostiche o alla ricerca. Non c'è bisogno di indugiare sulla rigorosa moralità di comportamento e di ideali di molti di loro, constatazione che ha portato qualche teologo a ritenere che l'adesione ai grandi valori (dalla libertà alla giustizia, alla solidarietà, all'altruismo e così via) attestino l'adesione a quell'incommensurabile e assoluto valore che per i credenti è Dio.

Una tale impostazione porterebbe a impegnarsi nel bene senza la paura di essere sopraffatti e senza la riluttanza a percorrere, all'occorrenza, un tratto di cammino con altri credenti e anche con non credenti. Al fondo della questione sulla molteplicità religiosa resta, comunque, questo interrogativo di fondo: perché Dio, che è unico, è stato visto e continua a essere visto in forme così differenziate, e perché da molti non viene affatto riconosciuto? Tentando di dare una timida risposta, si può far riferimento ai due termini della questione: a Dio, che è infinitamente grande, e alla persona umana che, pur risultando nel confronto infinitamente piccola, presenta innumerevoli specificità socioculturali, di cui ci rendiamo sempre più conto in un mondo globalizzato. Una risposta esauriente, che ora non può essere data, verrà trovata dal credente nel futuro che vivrà dopo la morte, ora si può solo cercare di operare il più unitariamente possibile nonostante il pluralismo religioso e la presenza dei non credenti.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Cfr., ad esempio, Cipriani R., "Immigrati e religioni", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 61, maggio 2023.

[2] Mi piace precisare che l'occasione per scrivere queste osservazioni mi è stato offerto dal fatto di essere invitato a partecipare al battesimo del piccolo Lorenzo Bellu Calamante: ai genitori, ai parenti e ai padrini ho voluto esprimere i miei auguri con questo scritto.

[3] Cfr. Nanni M.P., Pittau F., "Il riconoscimento e la tutela del pluralismo religioso in Italia: un percorso ancora da perfezionare", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 63, settembre 2023.

[4] Franco Garelli, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna, 2011.

[5] Melloni A. (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Il Mulino, Bologna 2014.

[6] Il dibattito sulla secolarizzazione e sui suoi effetti è stato fortemente influenzato da una pubblicazione del 2007 del filosofo cattolico canadese Charles Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2009; cfr. anche Pittau F., Vacaru N., *Immigrazione e integrazione tra le due sponde dell'Atlantico*, Edizioni Idos, Roma, 2018. Va precisato che Taylor ha distinto tra una secolarizzazione qualitativa (di cui è indicatore in Occidente la separazione tra Chiesa e Stato) una secolarizzazione quantitativa, che non necessariamente dovrebbe comportare una riduzione delle persone vicine alla religiosità.

[7] Kepel G., *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla conquista del mondo*, Rizzoli Milano, 1991.

[8] Costa C., Morsello B. (a cura di), *Incerta religiosità. Forme molteplici del credere*, Franco Angeli, Milano, 2020.

[9] Delli Poggi S., con Boll F., Fiorentini F. Valletta G. L., *Italiani: scomunicati o liberi pensatori? Eresia, Apostasia, Scisma o libertà di credere senza casa editrice ma disponibile su Amazon. Profili di cattolici in Italia, giugno 2019* (disponibile su Amazon).

[10] Punziano G. (a cura di), *Le parole della fede. Espressioni, forme e dimensioni della religiosità tra pratiche e sentire in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2020.

[11] Cipriani R., *L'incerta fede Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2020.

[12] Cipriani R., Faggiano M. P., Piccini M. P. *La religione dei valori diffusi. Intervista qualitativa e approccio misto di analisi*, FrancoAngeli, Milano 2021

[13] Garelli F., *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna 2020.

[14] Questa è la tesi sviluppata nella seguente pubblicazione del Centro studi e ricerche Idos: Pittau F. (a cura), *Storia della tolleranza religiosa dall'impero romano ad oggi*, Affari Sociali Internazionali n. 1-4, 2018.

APPENDICE

Bibliografia ragionata di scritti dell'autore sul pluralismo religioso

Nei primi anni '90 insieme a Giuseppe Lucrezio Monticelli, un mio anziano amico, studioso delle questioni migratorie a suo completo agio con le statistiche, ho messo a punto una metodologia per la stima delle diverse appartenenze religiose degli immigrati. La spiegazione di questa metodologia, con i risultati della sua prima applicazione è apparsa, a firma di Lucrezio Monticelli, in un volume da me curato insieme a mons. Luigi Di Liegro: *Per conoscere l'islam. Cristiani e musulmani nel mondo di oggi*, Editrice Piemme, Casale Monferrato, 1990.

Nel 1991, insieme a Lucrezio Monticelli ho aggiornato la stima, pubblicandola nella prima edizione del *Dossier Statistico Immigrazione*, edito direttamente dalla Caritas di Roma con il titolo *Immigrati a Roma e nel Lazio*. L'aggiornamento di questa stima è continuato sul *Dossier* fino ai nostri giorni, curata dopo la morte di Lucrezio Monticelli (1998), mentre dal 2023 è subentrato come curatore Roberto Cipriani, un noto studioso dei fenomeni religiosi, il quale ha avuto recentemente modo di accertare che la metodologia del Centro Idos, seppure autonomamente messa a punto, coincide con quella della nostra struttura statunitense *Pew Research Center*, che si occupa delle stime delle appartenenze religiose a livello mondiale. Sui criteri della metodologia di stima, cfr. "Nuova metodologia di stima dell'appartenenza religiosa", curata insieme alla stagista Leotta E., in *Dossier Statistico Immigrazione 2011*, Edizioni Idos, Roma, 2011: 202-203.

Nel 1993 Lucrezio Monticelli e io stesso abbiamo collaborato con il missionario scalabriniano P. Gianfausto Rosoli per l'uscita della sua pregevole e innovativa pubblicazione *Immigrati e religioni in Italia*, edita dal Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER), firmando ciascuno di noi un contributo sull'argomento.

Ogni anno sono stati inseriti gli aggiornamenti periodici della stima (con approfondimenti di alcuni suoi aspetti) apparsi sul *Dossier* e, successivamente, anche sul nuovo rapporto annuale del Centro studi Idos, intitolato inizialmente *Osservatorio Romano sulle Migrazioni* e, da ultimo, *Osservatorio sulle Migrazioni a Roma e nel Lazio*. Grazie all'impegno posto da Idos nella diffusione delle sue ricerche ho avuto modo di pubblicare spesso i miei contributi in tema di pluralismo religioso e di dialogo. Qui di seguito riporto in ordine cronologico i miei principali interventi, ripartendoli tipologicamente.

Volumi dedicati al dialogo religioso

Ministero dell'Interno, *Religioni, dialogo, integrazione. Vademecum* a cura del Dipartimento per le Libertà Civili e l'Immigrazione. Direzione Centrale degli Affari dei Culti, Edizioni Con Nuovi Tempi-Idos, Roma, giugno 2013 (con Demaio G., Di Sciullo G., Nanni M. P. e i ricercatori della Chiesa valdese e metodista), *Storia della tolleranza religiosa dall'impero romano ad oggi*, Edizioni Idos, Roma, *Affari Sociali Internazionali*, n. 1-2, 10, 2018.

Nei rapporti annuali del Centro Idos

"Roma: presenza e dimensione religiosa, laicità e accoglienza" (con Di Tora G.), in *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Quarto Rapporto 2007*, Edizioni Idos, febbraio 2008: 326-335.

"I sikh: tradizioni religiose e presenza nell'area romano laziale" (con Benforte E.), in *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Quarto Rapporto*, Edizioni Idos, 2008: 87

"La grande moschea di Roma", in *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. Nono Rapporto*, Edizioni Idos, Roma, 2013: 50-54

"Per un nuovo approccio alla multireligiosa in Italia" (con Paravati C.), in *Dossier Statistico Immigrazione 2014. Rapporto UNAR*, Edizioni Idos, Roma, 2014:190-197

“Le religioni degli immigrati nell’area romana: presenza e dinamiche” (con Paravati C.), in Idos, *Osservatorio Romano sulle Migrazioni*, XI edizione, Edizioni Idos, Roma, 2016: 50-57.

“Atteggiamenti nei confronti del pluralismo religioso. Una riflessione storica sull’area romano-laziale” (con Paravati C.), in *Osservatorio Romano Laziale. XII Rapporto*, Edizioni Idos, Roma, 2017: 76-86.

I pochi interventi qui citati sono stati scelti in quanto scritti con un altro autore, spesso appartenente a un’altra confessione religiosa come nel caso di Claudio Paravati (Unione delle Chiese valdesi e metodiste o esponenti di organismi ecclesiali), come nel caso di mons. Guerino Di Tora, prima direttore della Caritas diocesana e poi vescovo ausiliare della diocesi di Roma).

Poiché dal 1991 ad oggi il *Dossier* contiene sempre un capitolo dedicato alle appartenenze religiose degli immigrati (successivamente questo è avvenuto anche sull’*Osservatorio Romano sulle Migrazioni*) mi sembra sufficiente riportare solo un certo numero di voci bibliografiche, per indicare come i due rapporti citati siano funzionali a far conoscere lo sviluppo della presenza multireligiosa in Italia e a Roma.

Sul fenomeno migratorio e alla multireligiosità nel suo complesso

Cnel, Luca di Sciullo (a cura), *Indici di inserimento territoriale degli immigrati in Italia. III Rapporto*. Questo studio, che è stato pubblicato annualmente per circa dieci anni, ha previsto anche un indicatore statistico della multireligiosità tra gli immigrati.

“Schede sulle religioni”, in Caritas di Roma, Migrantes Roma e Lazio, *Immigrati a Roma. Luoghi di incontro e di preghiera*, Roma, Anterem, 2000: 69-96.

“L’immigrazione in Italia per motivi religiosi, e il contesto multireligioso in Italia e le politiche di accoglienza” (con Mioli B.), in Maria Immacolata Macioti (a cura), *Immigrati e religioni*, Napoli, Liguori, 2000: 39-48 e 73-88.

“Il pluralismo etnico e religioso”, in Movimento Ecclesiale Di Impegno Culturale, Sanna I. e De Simone P. (a cura di), *Sotto il segno di Abramo: pensare la fede tra identità e differenza. La sfida della società multi-etnica e del pluralismo religioso*, Settimana Teologica di Assisi, 27-30 agosto 2001: 63-74.

“Il mediatore culturale e le diverse religioni”, in Ambasciata Di Colombia, *La mediazione culturale: un nuovo strumento per la diplomazia*, Roma, 11 maggio 2004: 32-35

“Italy, multicultural and multi-religious country” (con Paravati C.), in Pittau F. (a cura di), *The other side of Italy. Immigration in a Changing Country*, Nova Publishers, New York, 2015: 93-104.

“Statistiche, immigrazione, diversità religiosa e convivenza”, in SNADIR (a cura), *Sette, religioni, spiritualità*, 2005: 225-233.

“Immigrazione, ecumenismo e dialogo interreligioso. Le religioni non cristiane in Italia”, *Ecumenismo e dialogo. Prospettive dopo il Convegno Ecclesiale di Verona*, Quaderni della Segreteria Generale CEI, Roma aprile 2007: 36-45.

“La figura di Matteo Ricci e l’attualità. Dall’interculturalismo all’intercultura”, in Caritas e Migrantes, *Asia-Italia. Scenari migratori*, Edizioni Idos-Fondo Europeo per l’Integrazione, Roma 2012: 101-111.

In diverse riviste

“Laicità e differenze religiose (con Colaiacomo A. e con D’Angelo A.), in *Affari Sociali Internazionali*, 2004, pp.149-156; cfr. anche n. 2, 2001: 123-134; 2004: 163-170; n. 3, 2005: 125-138 (con Forti O.); n. 4, 2005: 163-170.

“Distribuzione religiosa degli immigrati in Italia”, in *Studi Emigrazione*, n.137, 2000:176-182.

“Appartenenza religiosa degli immigrati” (con Colaiacomo A.), in *Servizio Migranti*, n. 4, 2001, pp. 407-421; cfr. anche n. 5, 2002: III-X.

“Europa, Allargamento a est. Migrazioni e religioni, in *Religioni e società*, gennaio-aprile 2006: 102-117.

Credenti al plurale. “Un Vademecum per il dialogo tra le religioni in un’Italia multireligiosa”, in *Il Regno Attualità*, n. 127/2013: 356-357

“Roma capitale della multireligiosità dimensione mondiale” (con Paravati C.), in *Libertà civili*, maggio-giugno 2017: 120-124.

“Libertà religiosa: dalle aperture della Costituzione alle questioni attuali”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 4, luglio 2020.

Libertà religiosa: dalle aperture della Costituzione alle questioni attuali”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 44, luglio 2020

“Tra fede e ragione: prospettive delle società secolarizzate e multireligiose”, in *Orientamenti pastorali*, n. 6, giugno 2022.

In saggi dedicati alle comunità italiane all'estero

Le peculiari forme popolari di pratica del cattolicesimo da parte degli emigrati italiani hanno comportato un complesso impegno di dialogo anche con i cristiani del posto. Basti qui indicare che, per il Centro Idos, ho analizzato singolarmente i casi delle maggiori collettività italiane nel mondo, spesso con l'ausilio di un grande esporto della materia come mons. Silvano Ridolfi, già direttore dell'Ufficio Centrale Emigrazione Italiana (diventato poi Fondazione Migrantes), pubblicando i saggi sulla rivista *Dialoghi Mediterranei*.

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.

Dino Buzzati e il rais Solina. Da “Nantucket” al “Deserto dei diavoli”



Le busiate trapanesi con l'aragosta, occasione di convivio a San Vito lo Capo

di *Ninni Ravazza*

«... basta aspettare che si verifichi una di quelle fortunate coincidenze in cui il mondo vuole guardare ed essere guardato nel medesimo istante ...» (Italo Calvino, Palomar)

L'occasione era ghiotta, e non solo per le aragoste che si disputavano il piatto con le busiate trapanesi. Quando al cenacolo partecipano commensali che hanno incontrato la storia sommersa del mondo è facile salpare da un argomento per approdare su coste affatto dissimili dopo avere attraversato abissi e ripe ridondanti realtà vissute o anche solo immaginate. Meno usuale è realizzare, alla fine, che lungo tutta la navigazione, per quanto tortuosa possa essere stata, un unico tenace fil rouge, invisibile agli occhi, ci ha accompagnato prendendoci per mano e conducendoci ove esso intendeva. «Le occasioni

di questo genere non sono certo frequenti, ma prima o poi dovranno pur presentarsi» diceva Calvino [1].

Attorno al tavolo c'erano Stefano Carletti, il sommozzatore-scrittore che nel 1968 in oceano Atlantico trovò il relitto dell'*Andrea Doria*, la più bella e famosa nave italiana cui dedicò un libro di grande successo e assieme a Bruno Vailati un film presentato alla Mostra del Cinema di Venezia; Andrea Murdock Alpini, architetto e sommozzatore tecnico che cinquantacinque anni dopo la missione di Carletti e Vailati è tornato sull'*Andrea Doria* filmandone lo stato di conservazione e immergendosi per primo al mondo sui resti della prua dello *Stockholm*, la nave svedese che la notte del 25 luglio 1956 speronò il transatlantico italiano affondandolo; il sottoscritto che per decenni ha assistito alla nascita dei Riti e dei Miti partecipando alla vita delle tonnare e alla pesca del corallo.

Le nostre cene, ancorché ghiotte e generosamente annaffiate dal Bianco trapanese, andavano sempre ben oltre la sapidità delle portate essendo noi tre anche grandi consumatori di libri. Se era facile trovare un pieno accordo sul finocchietto selvatico per insaporire le tagliatelle al tonno, molto più complesso era il giudizio su Giovanni Pascoli che io trovo insuperabile ne "L'ultimo viaggio" [2] del decrepito e visionario Odisseo con i suoi compagni derelitti (oh, ne ho conosciuti tanti che non hanno saputo accettare la loro vecchiezza!), mentre Stefano lo considera poco più di un manierista.

La sirena della nostra partenza per l'ennesima navigazione senza una meta precisa la suonò un libro che avevo appena iniziato a leggere, scritto da Dino Buzzati, per me sommo narratore (come per Pascoli, le idee mie e di Stefano qui divergono), giornalista e inviato di guerra, autore tra tanti de *Il deserto dei tartari*. Era "*Il Buttafuoco. Cronache di guerra*. Poche righe e ho fatto un salto sulla sedia: rivivevo da altra prospettiva un'avventura che da anni porto nel cuore e nella mente, narratami con identica maestria e pari intensità emotiva da un protagonista con povere scuole ma enorme potere affabulatorio, quel rais Mommo Solina che in decenni di frequentazione mi ha regalato i segreti del mare e della sua vita che sapeva di acqua salata.

La notte del 28 marzo 1941 i due si trovavano a poche miglia l'uno dall'altro, al largo di Capo Matapan: Buzzati sulla corazzata *Vittorio Veneto*, nave ammiraglia della flotta italiana, Solina sull'incrociatore *Zara* ferito a morte dai cannoni delle navi inglesi che avevano il radar mentre gli italiani combattevano a vista [3]. Nelle lunghe giornate trascorse sulla muciarà [4] in attesa dei tonni il rais Solina mi raccontò tutto della notte in cui la sua giovanissima vita restò per ore appesa ai rottami di quello che era un vanto della Supermarina italiana, con memoria lucida e apparente distacco; aggiunse particolari che la storia ufficiale non ha mai registrato ma che contribuirono a creare quella storia; fu uno dei pochissimi ad assistere al sacrificio del comandante dell'incrociatore Luigi Corsi, regalando a me una verità che altrove ha ancora l'aura di leggenda. Quel racconto, epico e appassionato, rappresenta l'unica testimonianza diretta della tragedia di Capo Matapan (2.330 marinai italiani morti, cinque navi affondate tra incrociatori e cacciatorpediniere, 1.314 naufraghi salvati dalle navi inglesi e deportati nei campi di concentramento); narrazione intima, dalla parte degli ultimi, dei marò senza nome e senza mostrine.

L'inviato del Corriere della Sera pur senza nominare navi, comandanti né luoghi, ha raccontato della disfatta della flotta italiana in quella buia notte di marzo, e lo ha fatto dalla più sicura plancia della corazzata al comando dell'ammiraglio Angelo Iachino che a velocità ridotta per i danni subiti aveva messo la prua su Taranto. I racconti si sovrappongono, i ricordi si intrecciano, ogni dettaglio trova conferma nelle parole dei due protagonisti, tutto si colloca nella casella che la Storia gli ha assegnato. Rais Solina: «Era il marzo del 1941, ero a Taranto, imbarcato come sottonocchiero sull'incrociatore *Zara*, quattordici mila tonnellate, 182 metri di lunghezza, largo 22 metri, con milleduecento uomini di equipaggio, forse qualcuno di più. Abbiamo fatto tante missioni, giorni e giorni a mare, ma ce la siamo sempre cavata. Capo Matapan invece fu la missione fatale per noi. Uscimmo di sera dal porto di Taranto, destinazione come sempre ignota. Il comandante passò per tutti i reparti, e per la prima volta ci diede l'ordine di metterci al posto di combattimento addirittura prima di uscire dal porto, e disse una frase che non ricordo esattamente, ma che risuonò chiarissima nelle nostre orecchie, voleva dire *se rientriamo stavolta siamo davvero fortunati* ... Comandante,

dove andiamo? lui rispose calmo: ragazzi miei, dove andiamo? Dove siamo andati le altre volte. Comunque, se rientriamo in porto ...» [5].

Dino Buzzati: «La nave ch'egli comandava comparve dinanzi alla nostra prora mentre già calavano le ombre. Con i bastimenti fratelli essa invertì la rotta, per affiancarsi alla nostra formazione; e sfilò così di traverso presentandosi in tutta la sua bellezza; già fosca, misteriosa, torva, a motivo del crepuscolo. La guardai col binocolo. E avevo la vaga speranza di riconoscere qualcuno, di scorgere lui, chissà, a uno dei finestrini della plancia. Ma era troppo lontana, avvolta da troppa penombra. Pareva scivolare in silenzio sul mare assai lentamente. Solo adesso, a distanza di parecchi mesi, capisco come in quel momento si stesse compiendo un tenebroso disegno, maturato da secoli forse nelle profondità del destino. Solo oggi distinguo, negli avvenimenti di quella giornata, un filo logico che li legava l'un l'altro, con indicibile perfidia, verso uno scopo. Apparentemente essi sembravano nati dal cieco caso della guerra, slegati tra di loro, estranei alla volontà dell'uomo e del cielo. Mentre invece fino dall'alba le gelide Parche tenevano d'occhio lui e la sua nave, e disponevano la trama ...» [6].

L'inviato di guerra senza nominarlo parla dell'alto ufficiale al comando dell'incrociatore *Zara*, che stava navigando verso la leggenda: capitano di vascello Luigi Corsi, un uomo di fronte al suo destino. Gli occhi di Mommo Solina sulla muciarà del comando si accendono al ricordo di quei momenti tremendi: «... il comando di Squadra [ammiraglio Iachino nda], noi siamo comando di Divisione e abbiamo a bordo anche l'ammiraglio Carlo Cattaneo, aveva dato l'ordine allo *Zara* di andare a prendere a rimorchio l'incrociatore *Pola* colpito da un siluro. Dunque andammo a soccorrere il *Pola*, lo raggiungemmo alle dieci di sera, e col cannoncino lanciammo il *sacchetto* con la cima del rimorchio. Le corazzate inglesi erano appena a mille metri di distanza, qualcuno vide il bagliore del colpo del cannoncino, e ci spararono addosso. Ci colpirono proprio mentre ci giravamo per dare la poppa al *Pola*, ci centrarono nella centralina elettrica ... Fumo, fiamme, c'era già qualche marinaio morto ma io non ne vidi, cercai di uscire all'aperto assieme al mio compagno, vicino a noi c'era un secondo Capo veneziano, Noven si chiamava, e anche lui ci spronava ad uscire, *ragazzi miei, uscite scappate*, ma l'unica uscita aperta era nei pressi dell'antinfermeria, e tutti si accalcavano lì, una bolgia terribile. Tutti cercavano di fuggire. Mi afferrai al passamano e grazie a Dio riuscii a uscire, e solo dopo mi accorsi che i miei pantaloni erano rimasti là, attaccati al passamano, tutti strappati. La pelle delle gambe era tutta graffiata, ma non sentivo niente, chi aveva più forza usciva, c'era chi sveniva, chi gridava e minacciava, chi dava gomitate, un macello, Dio ce ne liberi! ... La nave era ferma e ancora non c'erano incendi a bordo, avevo sentito solo qualcuno gridare *accendete i motori di fortuna* per potere rispondere al fuoco inglese, ma quei motori ausiliari si accesero per un attimo e poi ... blom! si spensero anche loro. Non abbiamo potuto più sparare, la nave era ferma, non c'era più niente da fare».

Dino Buzzati guardava a levante e pensò al comandante di quella nave condannata a morte: «Dall'oscurità della plancia egli vide rovinare contro il suo bastimento, di cui era tanto orgoglioso, le cateratte mortali, a somiglianza di Ulisse al termine dell'ultimo viaggio. Ed io, dalla nave dove mi trovavo, assistetti alla conclusione della congiura funesta ... Ed ecco, come era stato previsto, giunsero i nemici ... Arrivavano gli inglesi per l'ultimo tramonto, i personaggi dell'amara favola! Quando nessuno li potrà più distinguere, loro attaccheranno, uscendo dalle fosse di oriente. E noi invece saremo ancora visibili, grosse sagome nere contro l'estremo alone rosso dell'ovest ... Era l'ora dell'ammaina bandiera. Ma la bandiera non venne ammainata. Era l'ora in cui si legge la preghiera del marinaio e tutti stanno sull'attenti, immobili e silenziosi. Ma la preghiera del marinaio non venne letta. Tutti però stavano ugualmente fermi come statue, impassibili e non facevano parola. Tutti guardavano laggiù, verso il buio crescente, dove la minaccia si gonfiava ... Per la prima volta, benché non sapessi che cosa sarebbe successo, compresi allora ciò che significa veramente il vocabolo *fato*, tante volte incontrato a scuola nelle tragedie antiche. Il fato propriamente ci aveva sorpreso per mare e cercava di tenerci, oh quanto lontani, dalle nostre case ... Il sole si era immerso completamente. E manteneva ancora dietro a sé, quale strascico, un alone di luce, lento, lentissimo, diabolicamente lento a morire. Poi, quasi di colpo, la notte fece cadere il suo misterioso velario. Esattamente in questo

minimo intervallo, di cui non ci si accorge nella vita usuale, si scatenò la battaglia. Dalla nostra nave non si poté scorgere il balzo degli aerosiluranti che attaccavano dalla parte opposta della formazione ... In quei momenti la Parca fece la scelta. Ah, non rimase indecisa, da troppo tempo aveva meditato l'epilogo. Con la mano spettrale fece segno da quella parte, un brevissimo cenno, quel tanto che bastava...Noi navigammo immuni; giù nello scafo si erano sentiti tre sordi scotimenti: tre siluri, probabilmente, esplosi nelle vicinanze senza colpire nessuno; attorno a noi, dunque, i mortali ordigni erano finiti nel nulla. Ma le altre navi? La sua? A una a una le cercammo nell'ombra. Sì, le nostre due navi sorelle navigavano sicure dietro a noi, mantenendosi allineate con rassicurante precisione. E così i cacciatorpediniere di scorta. Ma più in là? Ma gli altri bastimenti che non si riusciva a distinguere?». Già, che fine avevano fatto le navi della Divisione Cattaneo? L'inviato del Corsera ascolta i messaggi che viaggiano nel buio del Mar Egeo: «Si fece l'appello. Le radio delle navi ammiraglie bisbigliarono silenziosamente nella notte, chiamando. Dall'incrociatore X? Niente di nuovo. Dall'incrociatore Y? Niente di nuovo. Dall'incrociatore Z? Dall'incrociatore Z? Perché l'incrociatore Z tarda a rispondere? Dall'incrociatore Z: “Sono rimasto colpito da un siluro, sono costretto a ridurre di velocità”. No, non era la sua nave. Ancora una volta la sorte fingeva di ignorarlo. Ma il vortice già stava per chiudersi. Noi, illesi, si continuò a navigare. La divisione a cui apparteneva l'incrociatore colpito diminuì invece l'andatura, restando progressivamente indietro ... Noi le scorgemmo vagamente allontanarsi dietro a noi; e c'era pure il suo bastimento. Lo intravedemmo per l'ultima volta, striscia di nero carbone sul nero lucido della notte».

Il rais sussurra socchiudendo gli occhi: «Non abbiamo potuto più sparare, la nave era ferma, non c'era più niente da fare». I due racconti scorrono paralleli e coincidenti ma alla fine l'inviato del Corsera potrà solo favoleggiare ciò che immagina e che in parte apprenderà in seguito dai brandelli di ricordi dei sopravvissuti: «Che cosa significavano quelle luci? Laggiù certo nostri compagni stavano combattendo, difendevano con suprema determinazione la nave colpita ... E così, andando noi nella notte, sempre più rari e lontani si fecero i misteriosi lampi. Finché il buio e una cupa tranquillità regnarono sul mare, chiudendo il segreto di tanto eroismo. In tal modo egli sparì (oh, non lui solo), sagoma inconfondibile, entro il fondale tragico della notte ... Dicono che comparve a poppa così come quando, rientrata la nave in porto e finita la manovra d'ormeggio, egli scendeva stanco dalla plancia diretto al suo alloggio ... Disse a un ufficiale, incontrato nel buio, con accento assai tranquillo – eppure quanto dolore era dentro – disse: “Questa volta ce l'hanno fatta!”. Poi riunì gli uomini presenti, diede l'attenti, fece gridare “Viva il Re!”; così mi hanno raccontato ... Sbandando finalmente la nave gli uomini si calarono in acqua. Un ufficiale, voltandosi indietro mentre si allontanava a nuoto lo vide ancora fermo in coperta ... Si narra pure da alcuno che, in tal modo fumando, si sia allontanato verso prora, sulle lamiere già oblique, in silenzio, scomparendo tra nubi di fumo. Forse desiderava restare qualche istante ancora da solo, a pensare, per dire addio alla nave morente. E adesso, dove si trova? Lontano, abbiamo saputo, incredibilmente lontano ... Anche se relegato di là del tetro fiume, anche se i suoi passi non risuoneranno mai più su coperta di nave ma trascorreranno invece sui teneri prati degli Elisi, eternamente in fiore».

Il giovane marò che quarant'anni dopo sarebbe diventato l'ammiraglio della tonnara di Bonagia era là, a poppa dell'incrociatore *Zara*, quando il Comandante salutò per l'ultima volta i suoi uomini, e gli occhi diventavano di pioggia quando lo raccontava: «In quel momento uscì il comandante in prima, Luigi Corsi, e chiamò l'adunata, noi eravamo fermi al buio e sentivamo gli spari anche se gli inglesi in quel momento non sparavano a noi, il *Pola* intanto andava alla deriva ... Il mio comandante ci disse di buttarci in mare: *avete venticinque minuti, poi la nave salta in aria, già sono pronte le bombe nella Santabarbara e in altri locali. Quando vi prenderanno non dite da dove siamo partiti né perché. Dio vi assista, gettatevi in mare!*, e se ne va abbasso, prima lui e dietro il comandante in seconda Giannastasio. Li ho visti io, non me l'hanno raccontato. Perché l'hanno fatto? me lo sono chiesto mille volte. Erano le dieci e cinque della notte, buio fitto, senza luna, eravamo al largo di Capo Matapan, il tempo fortunatamente era bello, il mare calmo. Era il 28 marzo del '41, quello era un anno bisestile ... mi ritrovai solo a guardare quella massa di uomini che si buttavano in mare uno sopra l'altro, una cosa pazzesca, mi allontanai il più possibile verso poppa, levai le scarpe ma non

avevo il coraggio di buttarmi a mare. Proprio in quell'istante sentii gli spari, erano aerei inglesi che mitragliavano la nave, allora che c'era da fare? Mi gettai a mare anch'io, mi tuffai a chiodo, dritto dall'alto della poppa, una cosa terribile, andai a fondo e prima di risalire in superficie passarono chissà quanti secondi, mi sembrava di morire affogato, però ce la feci, venni a galla, ma intanto i venticinque minuti erano passati o quasi, e quindi mi levai il salvagente e mi misi a nuotare come un pazzo per allontanarmi dalla nave che stava per scoppiare, non ho sentito nemmeno l'acqua fredda, veramente in quel minuto non sentivo freddo né caldo ... Intanto, proprio mentre cercavamo disperatamente di attaccarci a una zattera sento lo scoppio, la nave era saltata in aria. Quanto ero distante dallo *Zara*? chi lo sa?, quanto mi ero potuto allontanare in venti minuti di nuoto? Due, trecento metri, non di più, l'acqua sembrò ribollire, l'onda d'urto degli scoppi attraversò le nostre carni, fu una cosa terribile, ma di quelli che eravamo lì nessuno ebbe ferite. Lo scoppio fu fortissimo, le fiamme si alzarono più della montagna di Cofano, e la nave si capovoltò in un attimo, la chiglia si mise in aria come se si trattava di una barchetta di sughero, né più né meno».

La prosa aulica di Dino Buzzati, quella scarna di Mommo Solina. Due voci per narrare la medesima tragedia. I Campi Elisi del comandante Corsi, quello di concentramento del rais Solina, perché la storia non si ferma 100 miglia al largo di Capo Matapan, ma anzi da qui sembra ripartire.

Le busiate all'aragosta favoriscono i ricordi cui la notte di San Vito lo Capo, nostro luogo dell'anima (tutti e tre abbiamo scelto di vivere qui), dà forma e nome: da questo paese veniva anche il giovanissimo marinaio Giovanni Galante che fu una delle 799 vittime dello *Zara*, ucciso dal fuoco degli inglesi o dallo scoppio della nave o, chissà? dal gelo del mare di marzo. Semplicemente, è scomparso quella notte e soltanto il rammarico di una discendente per l'oblio calato sulla sua vita spezzata ne perpetua la memoria.

Dopo il salvataggio da parte dei cacciatorpediniere inglesi che continuarono a raccogliere i naufraghi pur sotto gli attacchi degli aerei tedeschi, il marò Solina fu portato nei campi di prigionia di Alessandria d'Egitto e successivamente in Sudafrica nel campo di internamento di Zonderwater. Anche di questa frazione di storia il rais mi raccontò tutto, dell'organizzazione del campo e del suo comandante saggio e lungimirante Hendrik Fredrik Prinsloo, della vita tutto sommato dignitosa dei prigionieri italiani e delle tante attività in cui venivano impegnati, dall'artigianato all'agricoltura e soprattutto nello sport, con veri e propri campionati di calcio e incontri di boxe. Anche in questo caso mi è venuto incontro un bel libro di Carlo Annese, *I diavoli di Zondewater*, per confermare tutto quanto avevo appreso nelle giornate in tonnara. Qui "diavoli" non sta per dannati, ma per una delle più forti squadre di calcio che partecipava al campionato del Campo.

Annese tra le tante riporta anche la testimonianza del marinaio fuochista Araldo Caprili che era a bordo dell'incrociatore *Pola* la notte di Capo Matapan, e i suoi ricordi combaciano perfettamente con quelli di Mommo Solina: la nave era immobilizzata nel buio dal siluro lanciato dall'incrociatore inglese *Jervis* e lo *Zara* era ormai vicino per prenderlo a rimorchio quando si scatenò il fuoco inglese. Anche Caprili restò una lunga notte in mare prima di venire salvato dai marinai britannici.

Annese narra anche della lunga navigazione dei prigionieri da Port Suez a Durban a bordo del transatlantico francese *Île de France* che otto anni prima era stato battuto dall'italiano *Rex* nella traversata atlantica del "Nastro Azzurro".

Le busiate erano sparite dai piatti quando Stefano Carletti e Andrea Murdock Alpini mi hanno guardato chiedendo all'unisono: «Il transatlantico *Île de France*, sicuro? Proprio quello?». Io non capisco. «L' *Île de France* – mi spiegano – è la nave che la notte tra il 25 e il 26 luglio 1956 recuperò 750 naufraghi del transatlantico italiano *Andrea Doria* speronato dallo *Stockholm* in oceano Atlantico, al largo di Nantucket». I miei due commensali sono stati il primo e l'ultimo italiano (a oggi) a immergersi sul relitto del *Doria*. Ecco far capolino il fil rouge che parte da Capo Matapan e arriva al faro di Nantucket attraversando il Mediterraneo e l'Atlantico per quasi 5.000 miglia nautiche, 9.000 chilometri: *Zara* e *Andrea Doria*, i loro comandanti Luigi Corsi e Piero Calamai, Mommo Solina e Dino Buzzati, *Île de France* e Zonderwater, io Stefano Carletti e Andrea Murdock Alpini, le busiate e le aragoste. Storia e storie.

Stefano Carletti col regista Bruno Vailati e il sommozzatore statunitense Al Giddings si immersero sul relitto dell'*Andrea Doria* nel luglio 1968 per un progetto che aveva lo scopo di documentare lo stato in cui versava uno dei gioielli della cantieristica navale italiana verificando la possibilità di un suo eventuale recupero. Fu, quella, la prima vera missione sul transatlantico affondato per cause realmente mai chiarite; i tre sommozzatori effettuarono ventuno immersioni sul relitto realizzando fotografie e filmati che rappresentano ancora oggi la base da cui partire per un ragionamento sullo stato e sul futuro di quella che era la nave più lussuosa del mondo. Da quella missione, la prima condotta con professionalità e grande competenza, nacquero un libro di enorme successo scritto da Carletti e un film diretto da Vailati premiato col David di Donatello nel 1970; il titolo era il medesimo: "Andrea Doria -74".

La "missione" *Doria* e i suoi protagonisti diventarono immediatamente leggenda in tutto il mondo: mai nessuno prima aveva osato sfidare gli squali del Banco di Nantucket, le sue correnti furiose, le tempeste oceaniche, le acque gelide e scure dell'Atlantico, per un sogno romantico dal sapore antico: «Siamo venuti fin qui / per lavorare / perché l'impossibile diventi possibile / e l'Andrea Doria / ritorni alla luce» è scritto nella pesante targa allora posta sulla nave e oggi misteriosamente sparita.

Stefano Carletti e Bruno Vailati diventarono gli eroi per migliaia di subacquei che si sono formati al racconto delle loro avventure; l'*Andrea Doria* diventò l'Everest dei sommozzatori, non tanto per la profondità (74 metri al massimo) che non era eccessiva rispetto a quelle raggiunte dai corallari, ma per l'aura leggendaria che l'avvolgeva e per i grandi pericoli e le difficoltà che l'immersione sul relitto comportavano. Come Edmund Hilary e Neil Armstrong che sono stati i primi sull'Everest e sulla Luna, a loro spetta il posto nella storia.

«Per noi è stato solo un lavoro, duro e faticoso ma non il più difficile, solo un buon lavoro» commenta Stefano sorseggiando il Bianco di Alcamo che scioglie le emozioni: «... a mio avviso è legittimo che l'*Andrea Doria* rimanga lì. Oggi essa appartiene al mare, ha una sua funzione, ha una sua sinistra bellezza, ha una ragione di essere laggiù: non è più un'opera dell'uomo, è una scogliera»: queste parole le aveva scritte nel '68 in chiusura del suo libro.

Dopo l'avventura sul *Doria* Carletti ha partecipato alla serie televisiva "I 7 mari" diretta da Bruno Vailati e ha scritto diversi libri tra cui il fortunato *Naumachos* da cui è stata tratta una ulteriore serie televisiva, ha inoltre scritto diverse sceneggiature di film d'avventura. Il suo nome resta però indissolubilmente legato alla nave più bella del mondo, ed è per questo che Andrea Murdock Alpini, architetto, gallerista, docente, sommozzatore tecnico e istruttore in grado di immergersi a 150 metri e più, esteta sopra e sotto il mare, ricercatore di relitti sommersi, lo ha cercato, corteggiato, inseguito ... per scalare anch'egli la vetta all'incontrario dell'Everest di Nantucket, per vivere la leggenda, per ripercorrere le rotte tracciate dalle pinne di Stefano nel gelo dell'Atlantico, nella nebbia del Banco. Anche questo un sogno romantico. Solo chi è stato sul *Doria* può dire di avere toccato con mano la storia del Mare.

Nel nome del transatlantico che incarnava la voglia dell'Italia di uscire dal tunnel oscuro della guerra i due hanno creato un sodalizio che prima ha condotto alla ristampa di *Andrea Doria -74* esaurito da decenni, poi alle missioni di Andrea proprio sulla nave dei suoi sogni. Progetti nati attorno al mio desco colorato del rosso delle aragoste, del verde del finocchietto selvatico, dell'argento del tonno, del bianco del vino. Sott'acqua si sogna a colori.

Alla fine Andrea Murdock Alpini sul *Doria* c'è andato davvero dando corpo ai suoi sogni, e fino ad oggi per ben due volte (e si prepara per la terza, nel 2024): la prima dal 30 agosto al 12 settembre 2022, la seconda dal 18 luglio al 2 agosto 2023; non è una data casuale quest'ultima, la notte tra il 25 e il 26 luglio 1956, 67 anni addietro, il gigante della marina mercantile italiana affondava portando con sé nell'inferno di Nantucket 51 persone. Nell'anniversario dell'affondamento Andrea con i suoi compagni di immersione David D'Anna e Marco Setti era sulla perpendicolare del relitto a bordo della motonave *Tenacius* e tutti insieme hanno lasciato sul *Doria* un omaggio al gioiello dei cantieri Ansaldo dalla vita troppo breve (era stato varato il 16 giugno 1951). La Fondazione Ansaldo e il Comune di Genova hanno patrocinato la missione, a cui Andrea Murdock Alpini ha dato il medesimo titolo del libro che sta già scrivendo sul suo incontro con la nave del mito e con l'uomo che per primo

ne violò l'intimità protetta dai 74 metri di oceano gelido e oscuro, e ora gusta accanto a lui le busiate con l'aragosta: *Andrea Doria. Un lembo di patria*, in uscita a dicembre con l'editore Magenes di Milano.

Un lembo di patria, figura retorica che rende bene l'idea della nave che portava con sé per l'oceano l'orgoglio del Paese, ambasciatrice di bellezza ed eleganza. «Già, mi è piaciuto ribadire il titolo dello straordinario reportage che il Corriere della Sera dedicò alla tragedia del transatlantico» spiega Andrea. «Un pezzo d'Italia se ne è andato, con la terrificante rapidità delle catastrofi marine ed ora giace nella profonda sepoltura dell'oceano, che non ha rimedio. Proprio un pezzo dell'Italia migliore, la più seria, geniale, solida, onesta, tenace, operosa, intelligente» [7] si legge nell'articolo del 27 luglio 1956. L'*Andrea Doria* è eleganza solitaria e taciturna coricata sul fondo dell'Oceano Atlantico che custodisce il sonno fascinoso di un'epoca irripetibile, scrive Andrea nella postfazione al libro di Stefano.

«Giù, nel silenzio e nel buio, per l'eternità, lei, fino a poche ore prima così forte, bella e lieta. Era un pezzo dell'Italia migliore ... Addio», così conclude il suo reportage sul Corsera l'inviato Dino Buzzati. Proprio lui. L'uomo che quindici anni prima da bordo della corazzata *Vittorio Veneto* aveva narrato del sacrificio del comandante Luigi Corsi al largo di Capo Matapan, dell'affondamento dell'incrociatore *Zara* e dei suoi uomini affidati al Fato, di Mommo Solina tornato dopo cinque anni di prigionia a casa e di Giovanni Galante mai più tornato.

Un lungo viaggio nella storia e per il mare si è compiuto quella sera a casa mia davanti alle busiate con l'aragosta, iniziato con il racconto tragico di Buzzati della notte di Matapan («Giunto era sì il bastimento, ma a un porto amaro, dove sarebbe rimasto per sempre ...») e proseguito con le narrazioni dei due italiani che più di ogni altro conoscono l'anima della più italiana delle navi inghiottite dall'oceano, «uno dei più perfetti concentrati, per così dire, del nostro Paese, una sintesi della sue qualità più nobili» scrisse lo stesso Buzzati.

Un viaggio affascinante, malinconico ed esaltante. Ora nei piatti splendono i colori dei canditi e della ricotta, bianco rosso giallo verde, trionfo della pasticceria siciliana che ha creato la sua Cassata copiando le cromie della gariga mediterranea. Il faro di San Vito buca la notte e indica il mare, fonte inesauribile di Storia se solo ne vogliamo ascoltare i racconti e interpretare le coincidenze.

*Tutto quel giorno, fino al calare del sole
sedemmo a goderci carni infinite e buon vino.
Come il sole andò sotto e venne la tenebra,
allora dormimmo sul frangente del mare (Odissea, X: 183-187)*

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] I. Calvino, *Palomar*, cap. "Il mondo guarda il mondo", edizione Oscar Mondadori, Milano 1994: 113

[2] G. Pascoli, *Poemi conviviali*

[3] Lo scontro navale di Capo Matapan fra le flotte italiana e inglese fu combattuto tra il 28 e il 29 marzo 1941 e per la Regia Marina Italiana divenne una catastrofe: vennero affondati gli incrociatori *Zara*, *Fiume* e *Pola* e i cacciatorpediniere *Carducci*, *Alfieri*. Diversi sono i libri e i saggi scritti su questo evento bellico.

[4] Muciara: uno dei natanti della flotta delle tonnare; era la barca "ammiraglia" al comando del Rais

[5] La testimonianza del rais Mommo Solina relativa allo scontro navale e alla successiva prigionia si trova in N. Ravazza, *Diario di Tonnara* cit. in bibliografia

[6] D. Buzzati, *Un comandante in Il Buttafuoco. Cronache di guerra sul mare* cit. in bibliografia; tutti i brani di Buzzati relativi allo scontro navale (già pubblicati a suo tempo dal Corriere della Sera in data 18 giugno 1941) sono attinti dal medesimo capitolo

[7] D. Buzzati, *Un lembo di patria* in *La Nera* cit. in bibliografia; tutti i brani di Buzzati relativi all'affondamento del *Doria* (già pubblicati a suo tempo dal Corriere della Sera in data 27 luglio 1956) sono attinti dal medesimo capitolo.

I protagonisti

Stefano Carletti (Ascoli Piceno, 1940). È il sommozzatore italiano più conosciuto al mondo. Laurea in Lettere classiche all'Università di Palermo, ha fatto il pescatore e il docente, l'aviatore e il corridore automobilista. Ha scritto *Andrea Doria -74*, *Naumachos*, *Il marinaio e il monaco* e numerose sceneggiature di film. È uno dei personaggi principali del film di Bruno Vailati "Andrea Doria -74" dove interpreta se stesso. È in uscita un suo nuovo romanzo ispirato alla vita del padre, agente segreto degli inglesi con "licenza di uccidere" nella seconda guerra mondiale.

Andrea Murdock Alpini (Varese, 1985). Architetto, docente universitario, gallerista; è subacqueo tecnico e istruttore, fotografo e operatore video subacqueo. Ha creato la ditta Phy Diving Equipment che progetta e realizza attrezzature d'avanguardia per l'immersione profonda. Ha scritto per Magenes *Deep blue* e *Immersioni selvagge*; con lo stesso editore è in uscita un nuovo libro dedicato principalmente alle immersioni sull'*Andrea Doria*.

Dino Buzzati (Belluno 1906 – Milano 1972). Intellettuale italiano tra i più fecondi: è stato scrittore, pittore, drammaturgo, poeta e librettista; per il Corriere della Sera è stato inviato speciale e di guerra. Tra i suoi libri più celebri *Il deserto dei tartari*, *Il Buttafuoco*. *Cronache di guerra sul mare*, *La famosa invasione degli orsi in Sicilia*, *Bestiario* e *La nera* (entrambi postumi). Come giornalista ha partecipato alla battaglia navale di Capo Matapan e ha commentato l'affondamento dell'*Andrea Doria*.

Girolamo "Mommo" Solina (Bonagia 1918-2007). A parere dello scrivente è stato uno dei più grandi rais di tonnara di tutti i tempi, non solo per gli ottimi risultati ottenuti ma soprattutto per la saggezza e la sapienza acquisite con gli anni e generosamente messe a disposizione di chi ha avuto la fortuna di conoscerlo. Interlocutore straordinario e affabulatore affascinante, a 23 anni fu uno dei naufraghi della battaglia di Capo Matapan e solo nel 1946 poté tornare in patria dopo la prigionia in Sudafrica e in Inghilterra (qui in un secondo momento al servizio di privati e non più prigioniero).

Andrea Doria, tecnicamente "turbonave", transatlantico vanto della Marina mercantile italiana; costruita dall'Ansaldo nei Cantieri navali di Sestri ponente, era lunga 212 metri, larga 27 e aveva 11 ponti. Fu varata il 16 giugno 1951, effettuò il primo viaggio per New York il 14 gennaio 1953; poteva portare 1240 passeggeri e 600 uomini di equipaggio, comandante era l'esperto Piero Calamai. Assieme al *Titanic* è il relitto più famoso al mondo. Affondò sul banco di Nantucket la notte tra il 25 e il 26 luglio 1956 a seguito della collisione con la nave Stockholm; poggia su un fondale di 74 metri.

Zara, incrociatore pesante, nave ammiraglia della I Divisione guidata dall'ammiraglio Carlo Cattaneo; la notte di Matapan era al comando del capitano di vascello Luigi Corsi. Impostato nel 1929 e varato nel 1931, stazzava 1200 tonnellate (il rais Solina dice 14000) e raggiungeva la velocità massima di 32 nodi. Era armato con 8 cannoni da 203 mm. Il suo relitto non è stato ritrovato.

Riferimenti bibliografici

Carlo ANNESE, *I diavoli di Zonderwater*, Sperling & Kupfer, Milano 2010

Dino BUZZATI, *Il Buttafuoco. Cronache di guerra sul mare*, Mondadori, Milano 1992

Id., *La Nera*, Mondadori, Milano 2022

Stefano CARLETTI, *Andrea Doria -74*, Gherardo Casini, Bologna 1968 (l'edizione è esaurita da anni, oggi è disponibile la ristampa, Magenes, Milano 2021, con la postfazione di A.M. Alpini)

Id., *Naumachos*, Mursia, Milano 1970

Stanley W.C. PACK, *Azione notturna al largo di Capo Matapan*, edizione italiana a cura dell'Ammiraglio Angelo Iachino, Mursia, Milano 1973

Ninni RAVAZZA, *Diario di tonnara*, Magenes, Milano 2005 e 2019

Id., *Rais. Una storia di mare*, Quick, Trapani 2020

Giovanni ZOPPEDDU, *Diario di tonnara*, film, Istituto Luce Cinecittà, Roma 2018 (cofanetto DVD+Libro, Roma 2020).

Ninni Ravazza, giornalista e scrittore, è stato sommozzatore delle tonnare siciliane e corallaro. Ha organizzato convegni e mostre fotografiche sulla cultura del mare e i suoi protagonisti. Autore di saggi e romanzi, per l'Editore Magenes ha scritto: *Corallari* (2004); *Diario di tonnara* (2005 e 2018); *Il sale e il sangue. Storie di uomini e tonni* (2007); *Il mare e lo specchio. San Vito lo Capo, memorie dal Mediterraneo* (2009); *Sirene di Sicilia* (2010; finalista al "Premio Sanremo Mare" 2011); *Il mare era bellissimo. Di uomini, barche, pesci e*

altre cose (2013); *Il Signore delle tonnare. Nino Castiglione* (2014); *San Vito lo Capo e la sua Tonnara. I Diari del Secco, una lunga storia d'amore* (2017); *Storie di Corallari* (2019); *L'occhio in cima all'albero* (2022; finalista al Premio letterario "Carlo Marincovich" 2023). Dal libro *Diario di tonnara* è stato tratto l'omonimo film diretto da Giovanni Zoppeddu, prodotto dall'Istituto Luce Cinecittà, in selezione ufficiale alla Festa del Cinema di Roma 2018, di cui l'Autore è protagonista e voce narrante. Tra gli altri suoi libri dedicati al mare: *L'ultima muciarà. Storia della tonnara di Bonagia* (Trapani, 1999-2000-2004); *La terra delle tonnare* (Trapani, 2000); *Il tonno fatato* (Sassari, 2003); *Un fiore dagli abissi. Il corallo: pesca, storia, economia, arte, leggenda* (San Vito lo Capo, 2006); *Pesca, stabilimenti e trasformazione del pescato in provincia di Trapani* (Università di Bari, 2006); *Epos, eros e thanatos. Il mondo immutabile della tonnara* (Venezia, 2010); *L'ultimo rais della tonnara Saline. Storia di Agostino Diana* (Sassari, 2011); *I Suoni del Lavoro. Canti e preghiere dei pescatori siciliani* (San Vito lo Capo, 2012); *Nicolino il pescatore* (Palermo, 2018); *I tonni, i cavalieri, le feste, gli amori. Storia della tonnara di San Giuliano* (Trapani, 2019); *Rais. Una storia di mare* (Trapani, 2020); *Cianchino. L'isola delle illusioni* (Roma, 2023). Ha vinto il Premio Nazionale di Giornalismo "Pippo Fava" (1987); il Premio Nazionale "Un video per un Museo" dell'HDS Italia (2001), sezione Mediterraneo, con il video "La tonnara nascosta"; il Premio Internazionale "Orizzonti Mediterranei" 2002 per il sito internet www.cosedimare.com; nel 2018 per il suo impegno in favore del mare gli è stato conferito il Premio Unesco.

Mondo contadino, lavoro, musica nella vicenda imprenditoriale di Nicodemo Librandi



Nicodemo Librandi

di *Antonello Ricci*

In occasione della scomparsa inaspettata di Nicodemo Librandi, noto imprenditore calabrese del vino di Cirò, ho sentito il bisogno di scrivere qualcosa che lo ricordasse dal mio punto di vista di antropologo ed ex musicista, per via della pluridecennale amicizia e della reciproca stima che ha caratterizzato il nostro rapporto. Nicodemo è venuto a mancare il 31 agosto 2023 per un improvviso aggravarsi della malattia che lo aveva colpito: aveva settantotto anni. In questo articolo alternerò ricordi personali, rievocazioni di episodi della nostra collaborazione e riflessioni sulla cultura del vino, sulla musica di tradizione orale e su quanto ho potuto percepire del suo legame con il mondo contadino del quale si vantava di essere parte [1].

Ho incontrato Nicodemo Librandi per l'ultima volta il 16 agosto 2023 nell'accogliente studio della sua azienda. Gli avevo portato un mio libro sulla cultura musicale dell'area greca in provincia di Reggio Calabria (Morello, Ricci 2018) che lui aveva esplorato nel corso delle sue ricerche sui vitigni autoctoni e sui palmenti di pietra di Ferruzzano (Sculli 2002).

Qualche giorno prima, durante un colloquio riguardante un evento che avrebbe voluto realizzare a fine settembre in occasione della "Festa della vendemmia", mi disse che era sua intenzione riprendere il nostro discorso sulla cultura musicale tradizionale alla ricerca dei legami fra musica e vino nell'orizzonte del mondo contadino calabrese. Ripercorremmo alcune considerazioni su cui ci eravamo già confrontati e intesi.

Non si conoscono espliciti collegamenti fra la viticoltura e qualche specifico repertorio musicale, anzi i lavori della vigna sembrano essere i meno presenti nei racconti e nelle testimonianze del mondo contadino, dove, al contrario, si ricordano e si evidenziano con ricorrenza i lavori agricoli dei cereali, del grano soprattutto, come contesti entro cui si faceva musica suonata e cantata. La vendemmia non vi sembra contemplata, nonostante i riferimenti alla cultura classica evidenzino un esplicito collegamento fra la trasformazione dell'uva in vino e il mito dionisiaco le cui forme rituali erano caratterizzate da suoni e danze. Nei repertori presenti nelle raccolte di canti popolari legate ai nomi di Giuseppe Pitrè e Raffaele Lombardi Satriani, invece, si trovano esempi di testi di canzoni che rinviano alla mietitura, alla trebbiatura, alla spannocchiatura, alla filatura, alla tessitura e via dicendo.

Tuttavia l'ideologia del mondo contadino attribuisce virtù benefiche e salutari al vino. Ho sentito più volte nella mia esperienza di ricerca sul campo, soprattutto in Calabria, l'affermazione che l'acqua fa la muffa, fa gonfiare la pancia, inumidisce il corpo e lo fa ammalare, invece il vino tonifica e mantiene sano l'apparato digerente. L'accoglienza contadina non prevede la miscita di acqua, ma di vino, e il bicchiere non viene mai rabboccato e si attende che sia completamente vuoto per essere nuovamente riempito. Il vino che cade accidentalmente sulla tavola si saluta con espressioni di propiziazione, come se fosse un'offerta, una libagione, e a volte si inumidisce la punta delle dita e ci si cosparge la fronte e la nuca, come una benedizione.

La sacralizzazione del vino, in quanto sostituto simbolico del sangue di Cristo, nella cultura contadina, è stata ampiamente attestata da Lombardi Satriani (2000). Il legame fra musica e vino è a volte esplicito, come nelle affermazioni che sottolineano la virtù coadiuvante del vino per le buone esecuzioni cantate e strumentali. Ripetutamente i suonatori e i cantori reclamano la miscita del vino durante le loro esecuzioni, adducendo la secchezza della gola a causa del cantare o del suonare uno strumento a fiato impegnativo come la zampogna. L'assunzione di vino, però, non è mai pensata in termini di perdita del controllo e della coscienza che determinerebbero la caduta della qualità musicale e del dominio delle azioni, comportamento sempre vituperato.

Eravamo dunque d'accordo a non cercare improbabili accostamenti didascalici fra il vino e le espressioni musicali tradizionali. Mi spiegò come intendeva organizzare la giornata che, ci tenne a precisare, sarebbe stata a inviti selezionati. Da un po' di anni le attività culturali della sua azienda si erano spostate dalla "Casedda", nella sede di Cirò Marina – una costruzione in stile rurale adibita a incontri e conferenze, poi trasformata in luogo di accoglienza per la vendita – alla tenuta Rosaneti, una splendida proprietà tra i comuni di Casabona e Rocca di Neto con alcune costruzioni rurali tra cui un casino di campagna con annesso palmento per la pigiatura dell'uva, oggi ampiamente ristrutturato e musealizzato. Proprio nel palmento Nicodemo avrebbe voluto collocare la prima parte dell'evento, proponendo una pigiatura coi piedi accompagnata da alcuni interventi musicali.

Bisognerebbe far emergere il legame fra la musica e la vendemmia, mi diceva. Certo non si riferiva a qualche canzone folk a tema vinicolo, al contrario stava pensando al fatto che durante i lavori agricoli, come già ricordato, i contadini hanno sempre cantato e suonato, cioè lo stare insieme in campagna dava vita a una condivisione di momenti ludici e di impegno lavorativo. Egli aveva fatta sua l'idea che i contadini che fanno musica e cantano non sono dei cantautori che compongono una canzone a tema, cioè non c'è un canto per la vendemmia, uno per la semina, uno per la mietitura da eseguire nei momenti opportuni. In tutte queste occasioni lavorative però i contadini cantavano e suonavano perché faceva parte di un loro stile culturale di comportamento. Ma anche perché, in molti casi, la musica e il ritmo funzionano da coadiutori del gesto lavorativo, hanno una funzione euritmica per alleviare la fatica e la noia ripetitiva dei lavori nei campi.

L'espressività musicale di tradizione orale è anche una modalità comunicativa che serve a trasmettere contenuti spesso impossibili da veicolare in altra forma che non sia metaforizzata mediante i versi cantati. Nei racconti soprattutto delle contadine ricorrono di frequente episodi in cui una relazione amorosa, altrimenti disapprovata, è ritenuta lecita se comunicata in forma di canto a botta e risposta fra i due amanti. La formalizzazione verbale e musicale rende possibile la trasmissione dei sentimenti, anche perché i versi dei canti non sono mai espliciti, ma metaforici e costruiti su schemi letterari preesistenti e di volta in volta adattati alla realtà del momento (Ricci, Tucci 1997).

Tra le virtù attribuite al vino, prima ricordate, c'è anche quella di ammorbidire e rendere elastica la pelle di alcuni strumenti musicali. Gli descrissi la scena di apertura del film *Suono di famiglia* contenuto nel volume che gli avevo portato: un vecchio tamburello viene rianimato bagnando la pelle con il vino. Immaginando la scena i suoi occhi cerulei si illuminarono. Aggiunsi che altri strumenti musicali popolari hanno bisogno di essere inumiditi per suonare bene, come le zampogne il cui otre viene tenuto morbido soffiandovi dentro del vino. Eravamo entrati in sintonia.

Lo stesso contatto intellettuale si manifestò in preparazione dell'edizione del 2001 di "Cantine aperte". Gli parlai delle botti e delle falci usate come strumenti musicali in alcune occasioni festive (Rossi, De Simone 1977: 65-71), a cui quella volta si sarebbero aggiunti damigiane nude, scale di

legno a pioli, zappe e vanghe e altri attrezzi agricoli. Si entusiasmo all'idea, e così i piazzali davanti alla "Casedda" e alla cantina divennero il set di una performance percussiva che due musicisti misero in atto trasformando gli attrezzi da lavoro in strumenti sonori. Poi, un flauto di canna guidò i visitatori attraverso i locali di produzione e stoccaggio del vino, fino al palco collocato davanti ad alcuni enormi contenitori di acciaio che risuonarono in sintonia con gli strumenti musicali popolari durante il concerto del gruppo *Xicrò* con cui si concluse l'evento.

Ci furono tante altre occasioni di incontro e di stretta intesa. La serata inaugurale della "Casedda", come luogo di appuntamenti culturali, per la quale decidemmo una conferenza-concerto su musica e strumenti musicali tradizionali calabresi. Ci fu anche una puntata della trasmissione televisiva "Linea verde" che si svolse tra i filari della tenuta Rosaneti a partire dall'impianto sperimentale a spirale che ricorda un labirinto, vera e propria arca dei vitigni autoctoni della regione. Per quella occasione egli volle evidenziare il rapporto fra musica, mito e vino con il suono dei flauti di canna pastorali.

Sto ricordando tutto questo per ripensare alla figura di Nicodemo Librandi, imprenditore dallo stile di lavoro unico, non soltanto in Calabria. Aveva inventato una modalità imprenditoriale pionieristica e profetica, di tipo umanistico. Se guardiamo allo scenario odierno nel quale è usuale, e spesso anche fuori luogo e un po' posticcio, il continuo richiamarsi a radici e tradizioni locali in una forma retorica e priva di spessore storico e culturale, il ruolo di Nicodemo è stato quello di un apripista, un capostipite indiscusso di una nuova stagione dell'imprenditoria agricola contemporanea, non solo calabrese, dalle radici antiche. Ricordo con quanto orgoglio mi parlò del corpo di vignaioli cirotani di cui disponeva per le sue vigne, tutte persone selezionate esclusivamente sulla base delle competenze e dei saperi locali maturati su una reale esperienza di lavoro della terra. A loro aveva dedicato un libro (Squillace 2015) fotografandoli nel contesto lavorativo, dove i saperi agricoli si esprimono con i gesti e con gli atteggiamenti dei corpi.

Il solco più incisivo è stato quello del cosiddetto "Patto Librandi", come Nicodemo battezzò un protocollo lavorativo diretto a un certo numero di viticoltori riuniti allo scopo di orientare nella giusta direzione la modernizzazione della viticoltura e della vinificazione tradizionale cirotana. Con lo stesso orgoglio sottolineava anche il rapporto economico-contrattuale con i suoi dipendenti, una vera e propria aristocrazia di maestranze che facevano a gara per poter entrare nel giro dell'azienda. Ne ho avuto conferma direttamente da alcuni di loro con i quali sono entrato in contatto per i lavori a una mia piccola vigna di eredità paterna.

La forza imprenditoriale di Nicodemo Librandi non è derivata soltanto dalla dimostrata capacità di penetrazione in un comparto economico-produttivo, come quello della vinificazione italiana, fortemente prevenuta verso le proposte provenienti dal Sud. Sottolineava spesso la difficoltà incontrata a superare il pregiudizio verso i vini meridionali, il cui gusto era definito, in maniera sminuente, con l'aggettivo "vernacolare" e perciò inadatti a superare i confini di un apprezzamento locale o al massimo regionale. A mio avviso, la sua principale leva di forza è stata la spinta verso la ricerca e lo studio partendo dalla consapevole acquisizione di conoscenze di ciò che esiste o è esistito in un determinato territorio, con l'aggiunta della più volte ribadita consapevolezza del vantaggio climatico di cui godono le coltivazioni meridionali e che consente ai viticoltori una maggiore possibilità di adattamento delle coltivazioni ai tempi stagionali e alla geomorfologia dei luoghi.

Il suo progetto di ricerca – ne parlammo tante volte, a più riprese – aveva molti tratti in comune con un approccio etnografico, vale a dire con una conoscenza profonda e dettagliata della realtà a cui si vuole prestare attenzione. L'esempio più evidente è costituito dalla sua indagine sui vitigni autoctoni della Calabria (*Il gaglioppo e i suoi fratelli* 2009), condotta fra il 2001 e il 2002, dando luogo a un *thesaurus* della biodiversità della vite nella regione, oggi custodito in maniera viva nell'impianto di Rosaneti. Si trattò di una vera e propria ricerca sul campo volta a individuare luoghi e persone e a indagare sui vitigni, sulla qualità dei suoli per disegnare una ricca e culturalmente densa mappatura della biodiversità viticola calabrese.

Un approccio scientifico, attento alle conoscenze della ricerca in ambito accademico, come dimostrano i contatti da lui avuti con scienziati del comparto viticolo ed enologico nazionale, è stato con continuità modellato dall'approccio umanistico a cui ho fatto cenno: vale a dire la consapevolezza

che i vantaggi del nuovo emersi dalla ricerca scientifica si devono innestare e germogliare nel tronco antico della storia del territorio. Il suo interesse per le testimonianze archeologiche del mondo magno-greco non è stato mai proposto nella consueta maniera acritica che immagina il vino dei contadini di oggi come lo stesso offerto agli atleti dell'antichità. Al contrario, le evidenze classiche, le tracce del mondo popolare, la cultura contadina contemporanea hanno costituito la base su cui modellare il futuro della produzione vinicola calabrese. Tutto questo è confluito nel Dottorato Honoris Causa in Scienze Agrarie, Alimentari e Forestali che gli è stato conferito il 12 maggio 2023 dall'Università Mediterranea di Reggio Calabria, sulla cui pagina internet è possibile leggere le motivazioni e ascoltare la *Lectio Magistralis* da lui tenuta [2].

Ritornando alla musica. Man mano che lo conoscevo, la figura di Nicodemo Librandi mi ricordava quella del grande compositore ed etnomusicologo ungherese Béla Bartók il quale, a partire dalle conoscenze acquisite con la sua ricerca etnografica sulla musica popolare dell'Est Europa (Bartók 1977), diede vita a una delle più feconde e originali esperienze di composizione musicale del '900. Dai canti e dalle melodie sentite e registrate dalla viva voce dei contadini ungheresi egli seppe estrarre i modelli compositivi, gli stili esecutivi, le caratteristiche generative del fare musica di quel mondo popolare, riproponendole attraverso la creatività delle proprie composizioni. Nello stesso modo Nicodemo Librandi ha operato sulla coltivazione della vite e sulla produzione del vino, dando vita a una delle più innovative realtà produttive che oggi il territorio calabrese può vantare. Ebbi modo di rappresentarglielo in più occasioni e questo è stato, probabilmente, uno dei motivi della nostra continuativa intesa amicale e culturale, alla ricerca dei molteplici nessi fra la musica e il vino.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Una prima versione di questo scritto dal titolo *Nicodemo Librandi – Ricordi tra musica e vino* è stata pubblicata su "Il Quotidiano del Sud", 4 settembre 2023. Per questa pubblicazione il testo è stato rivisto, ampliato e integrato.

[2] <https://www.digies.unirc.it/articoli/27175/conferito-il-dottorato-hc-in-scienze-agrarie-alimentari-e-forestali-a-nicodemo-librandi>. Nella pagina web sono riportati tutti gli esiti pubblicati delle ricerche vitivinicole di Nicodemo Librandi.

Riferimenti bibliografici

Autori vari

2009, *Il gaglioppo e i suoi fratelli. I vitigni autoctoni calabresi*, Tecniche Nuove, Milano.

Bartók Béla

1977, *Scritti sulla musica popolare*, a cura di D. Carpitella, Boringhieri, Torino.

Lombardi Satriani Luigi M.

2000, *De sanguine*, Meltemi, Roma.

Morello Mimmo, Ricci Antonello

2018, *Suono di famiglia. Memoria e musica in un paese della Calabria greca*, Nota, Udine, con CD e DVD.

Ricci Antonello, Tucci Roberta

1997, *I "Canti" di Raffaele Lombardi Satriani. La poesia cantata nella tradizione popolare calabrese*, Prefazione di Luigi M. Lombardi Satriani, AMA Calabria, Lamezia Terme, con due CD.

Rossi Annabella, De Simone Roberto

1977, *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca, Roma.

Sculli Orlando

2002, *I palmenti di Ferruzzano. Archeologia del vino e testimonianze di cultura materiale in un territorio della Calabria Meridionale*, Edizioni Palazzo Spinelli, Firenze.

Squillace Virgilio

2015, *I vignaioli del Cirò. Voci e volti di una storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Antonello Ricci, professore ordinario di Discipline DemoEtnoAntropologiche presso il Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo (SARAS), “Sapienza” Università di Roma, dove presiede il corso di laurea magistrale in Discipline EtnoAntropologiche. Conduce ricerche sul campo nell’Italia centrale e meridionale sui temi delle culture pastorali, dell’ascolto, della museografia e dei beni culturali DEA, della antropologia visiva e della festa. Tra le sue pubblicazioni: *Sguardi lontani. Fotografia ed etnografia nella prima metà del Novecento*, Milano, 2022; cura di *L’eredità rivisitata. Storie di un’antropologia in stile italiano*, Roma, 2020; *Suono di famiglia. Memoria e musica in un paese della Calabria grecanica* (con M. Morello) Udine, 2018; *Il secondo senso. Per un’antropologia dell’ascolto*, Milano, 2016; *I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell’Italia centrale e meridionale*, Milano, 2007.

Leggi elettorali e democrazia



di *Elio Rindone*

Da un'elezione all'altra diminuisce il numero degli italiani – ci occupiamo qui solo del nostro Paese – che vanno a votare. Alle ultime elezioni, settembre 2022, l'affluenza alle urne ha subito addirittura un calo di 9 punti percentuali, attestandosi al 63,9% degli aventi diritto. Se ci si interroga sui motivi di tale crescente disaffezione, una risposta appare la più ovvia: tanti italiani sono ormai convinti che il loro voto non incida minimamente sulle scelte di una classe politica autoreferenziale e totalmente indifferente alle loro esigenze.

Già da un'indagine del 2007 di Ilvo Diamanti, infatti, risultava che circa il 70% degli italiani non si sente rappresentato nelle istituzioni e che addirittura l'82% non ha fiducia nel nostro ceto politico, ritenendo che esso operi per il proprio interesse e non per il bene pubblico. E oggi la situazione non è certo migliorata: dalla ricerca sul rapporto fra “Gli italiani e lo Stato” del 2022 emerge, rileva ancora Diamanti, che per quanto riguarda la corruzione secondo l'80% dei cittadini dopo trent'anni da Tangentopoli non è cambiato nulla.

Al degrado del nostro sistema politico, credo che abbiano contribuito in maniera particolare le leggi elettorali che sono state approvate dal Parlamento negli ultimi decenni. Si tratta di una questione spesso sottovalutata, ma che vale la pena esaminare con attenzione, perché non è affatto vero che una legge vale l'altra: i differenti sistemi elettorali, infatti, hanno un impatto notevole sul panorama politico, sociale ed economico di un Paese. E quello italiano è un caso esemplare: il passaggio dal sistema proporzionale degli anni della cosiddetta Prima Repubblica a vari sistemi, ora maggioritari ora proporzionali con premio di maggioranza – introdotti dopo il referendum Segni del 1993 – ha avuto innegabilmente sulle nostre istituzioni democratiche effetti di considerevole portata.

Effetti aggravati dal fatto che tali sistemi elettorali sono stati non di rado giudicati almeno parzialmente incostituzionali dalla Corte Costituzionale! Il che significa che i membri del Parlamento, organo centrale del nostro sistema politico, sono stati eletti più volte con leggi che alteravano la volontà degli elettori. Solo nel dicembre del 2013, infatti, è stato bocciato il cosiddetto *Porcellum* del 2005, che è stato utilizzato nel 2006, nel 2008 e nel febbraio del 2013. Nel 2015, poi, un Parlamento eletto con una legge già dichiarata incostituzionale ha avuto l'ardire di approvare un'altra legge

elettorale, il cosiddetto *Italicum*, che sarà a sua volta bocciato nel gennaio del 2017 dalla Corte prima della sua entrata in vigore. Con caparbia impudenza lo stesso Parlamento, alcuni mesi dopo la bocciatura dell'*Italicum*, ha varato una nuova legge elettorale, il cosiddetto *Rosatellum*, assicurandosi, con una ben programmata scelta dei tempi, che esso entrasse in vigore prima che la Corte Costituzionale potesse bocciarlo. Eppure non c'è stata una clamorosa reazione di cittadini indignati che scendono in piazza per protestare, anche perché la gravità di tale scandalosa serie di fatti è stata in genere silenziata dai mezzi d'informazione!

E col *Rosatellum* – incredibile ma vero – gli italiani hanno votato non solo nel 2018 ma anche nel 2022 perché, nonostante i numerosi ricorsi, nessun tribunale ha sollevato la questione di costituzionalità, e quindi tale legge non è mai stata sottoposta al giudizio della Corte, sebbene essa presenti, a giudizio di vari costituzionalisti, diversi aspetti di dubbia costituzionalità. Con questa legge elettorale, infatti, i due terzi dei membri del Parlamento sono eletti in modo proporzionale su listini plurinomiali bloccati (sino a 4 candidati), e un terzo in collegi uninominali-maggioritari in cui vince il candidato che ha più voti. L'elettore, però, non può scegliere una lista nel proporzionale e un'altra nel maggioritario: che lo voglia o no, il voto che ha dato al candidato uninominale si trasferisce alle liste che lo sostengono e, reciprocamente, il voto che ha dato a una delle liste di una coalizione si trasferisce al candidato uninominale. Conseguenza: col mio voto contribuisco all'elezione di un candidato che magari detesto.

I listini della parte proporzionale, inoltre, sono bloccati e l'elettore non può esprimere perciò alcuna preferenza: i candidati sono eletti nell'ordine in cui sono indicati nel listino. A scegliere i parlamentari, quindi, non è l'elettore ma il leader di partito che ha fatto le liste, piazzando in testa ai listini i suoi amici, compagni di corrente e simili, e che potrà candidarli anche in più collegi per assicurarne l'elezione.

E ancora: a causa del sistema di incrocio fra il risultato di un partito a livello nazionale e quello registrato sui territori, può capitare che i voti dati al candidato di un collegio finiscano, con quello che è stato chiamato 'effetto flipper', per fare eleggere addirittura il candidato di un altro collegio. In sostanza, l'elettore ha libertà di scelta tra le diverse liste, ma non può sapere a quale candidato gioverà il suo voto.

I voti non si equivalgono

Il fatto che i nostri parlamentari più che eletti dai votanti vengano, ancora una volta, nominati dai leader di partito, non solo allontana ovviamente gli elettori dalle urne ma suscita anche l'indignazione degli esperti. Felice Besostri, per esempio, chiedeva prima delle ultime elezioni: «Ridateci il diritto di voto, quindi di eleggere, uno per uno, i nostri rappresentanti»; e lo faceva pur sapendo quanto sia difficile trovare partiti disposti a rispondere a tale richiesta, perché «il blocco delle liste e delle candidature uninominali piace a troppi di quelli che decidono: è la fonte del loro potere» (*Con queste leggi elettorali il voto è una beffa*, 20/07/2022).

Ma non solo gli esperti! Ripudiano ora questa legge anche leader di partiti che l'hanno fortemente voluta: è il caso, per esempio, di Enrico Letta del Pd, che l'ha definita «la peggiore di sempre». E infatti una legge elettorale che sostituisse il *Rosatellum* era stata promessa agli elettori da alcuni partiti: nell'ottobre del 2019 il capigruppo dell'allora maggioranza (Pd, M5S, Leu e Iv) avevano assunto l'impegno, anche se consapevoli che l'impresa non era affatto semplice, di riformare il sistema elettorale. Purtroppo, proprio il Pd, con Zingaretti prima e con lo stesso Letta poi, ha rimandato per due anni la questione, lasciando che marcisse in commissione la proposta di legge proporzionale presentata dal grillino Giuseppe Brescia, presidente della Commissione Affari costituzionali di Montecitorio.

È possibile sperare che il *Rosatellum* venga superato? Credo che ci sia una sola possibilità: che prima o poi un tribunale sottoponga il caso alla Corte Costituzionale. Questa legge, infatti, sembra togliere agli elettori il diritto di scegliere i loro rappresentanti in Parlamento, proprio come il *Porcellum*, bocciato dalla Corte con queste parole: così si «priva l'elettore di ogni margine di scelta dei propri

rappresentanti, scelta che è rimessa totalmente ai partiti», abolendo perciò «ogni facoltà dell'elettore di incidere sull'elezione dei propri rappresentanti», il che compromette la «stessa libertà del voto di cui all'art. 48 Cost.».

Ma, come se non bastasse, nel *Rosatellum* c'è un altro aspetto problematico: questa legge, a differenza del *Porcellum* (e dell'*Italicum*, in caso di ballottaggio), non prevede alcun premio di maggioranza in forma esplicita, ma ciò non toglie che questo ci sia in forma nascosta. Infatti, è vero che i collegi uninominali incidono solo per un terzo dei seggi, ma può accadere che, se consegue nei vari collegi un vantaggio ampio o una buona distribuzione del voto, una coalizione può ottenere un numero di seggi ben superiore ai voti ricevuti nel proporzionale. È esattamente ciò che è successo alle ultime elezioni: la coalizione di centro-destra, col 43,79% di voti ha ottenuto il 59,75 di seggi alla Camera, e col 44% di voti ha ottenuto il 57,5 di seggi al Senato. Il che significa che si è attribuita la maggioranza assoluta dei seggi a una minoranza, che così, contro ogni principio democratico, ha il potere di imporsi alla maggioranza!

Un premio tanto consistente – circa il 16% alla Camera e il 13% al Senato – implica evidentemente una notevole distorsione del voto popolare, in quanto ne compromette l'eguaglianza. Ciò in contrasto con la nostra Costituzione, che stabilisce che “Il voto è personale ed eguale, libero e segreto” (art. 48). Se chiediamo, infatti, agli esperti cosa significa ‘voto eguale’, scopriamo che l'espressione ha una duplice valenza: eguaglianza in entrata e in uscita. Perché il voto sia eguale in entrata, ogni cittadino deve avere il diritto di esprimere un voto, a prescindere dalle sue condizioni economiche, culturali... Perché il voto sia eguale in uscita, occorre che i cittadini concorrano in modo eguale all'elezione dei propri rappresentanti, cioè che un voto abbia lo stesso ‘peso’ di un altro nell'assegnazione dei seggi. Col *Rosatellum*, che come sappiamo è una legge in parte proporzionale, può accadere invece, ed è accaduto appunto nel 2022, che i partiti vincenti vengano sovra-rappresentati in Parlamento e quelli perdenti sotto-rappresentati, sicché il voto dato a chi vince le elezioni può valere molto di più del voto dato a chi quelle elezioni le perde. I voti, quindi, non si equivalgono: voti uguali per numero possono determinare l'assegnazione di un differente numero di seggi.

Ciò è inaccettabile, ha stabilito la Corte Costituzionale con la sentenza che ha bocciato il *Porcellum*: «qualora il legislatore adotti il sistema proporzionale, anche solo in modo parziale, esso genera nell'elettore la legittima aspettativa che non si determini uno squilibrio sugli effetti del voto, e cioè una *diseguale valutazione del peso del voto in uscita*». Ma se quella legge è stata superata perché ignorava il principio costituzionale dell'eguaglianza del voto, allora il *Rosatellum* non è anche sotto questo aspetto a rischio bocciatura? E se, come ricordava Norberto Bobbio, perché un regime si possa definire democratico è necessario non solo che preveda il suffragio universale ma anche che ogni voto abbia lo stesso peso, siamo sicuri che l'Italia degli ultimi decenni si possa annoverare tra i Paesi democratici?

Il maggioritario e il voto utile

Se ci chiediamo ora perché in pochi decenni in Italia, caso unico in Europa, siano state approvate diverse leggi elettorali, tutte di tipo maggioritario o con premi di maggioranza, la risposta è ovvia: ricorrendo a strategie studiate a tavolino per aggirare o raggirare la volontà dell'elettore, spacciando per sua scelta ciò che in realtà era stato già deciso, si mirava a escludere dal Parlamento, in nome della governabilità, quei partiti che, rappresentando gli interessi dei ceti meno abbienti, ostacolavano le politiche neo-liberiste care alla grande finanza.

In effetti, notava ai tempi del *Porcellum* Lorenza Carlassare, che è stata docente di diritto costituzionale all'Università di Padova, «è sparita la sinistra, come da sempre, fin dall'inizio del “processo riformatore” si voleva. Così una non irrilevante parte della cittadinanza è rimasta senza rappresentanza parlamentare, del tutto priva di voce e di canali di collegamento a livello istituzionale. L'effetto ‘premio di maggioranza’ è stato risolutivo; molto più di qualsiasi altra riforma ha funzionato l'argomento del voto utile. Per eliminare qualche partito è bastato escluderlo dalle coalizioni

negandogli l'accesso alle istituzioni» (*Maggioritario*, 23/4/2008). Non è per caso, proseguiva la Carlassare nello stesso articolo, che «salari, stipendi e pensioni dagli anni novanta siano rimasti quasi inalterati, che un innaturale silenzio abbia avvolto le vicende di ampie fasce sociali, sacrificando il lavoro [...] a interessi diversi ampiamente pubblicizzati, favorendo l'accumulo di ricchezze enormi [...]. Una vera trasformazione sociale è avvenuta: la classe operaia, una volta in primo piano, spezzata anche nella sua unità con l'introduzione massiccia del lavoro precario, ha perduto forza, visibilità e riferimenti istituzionali».

Anche Alessandra Algostino, docente di diritto costituzionale all'Università di Torino, spiega che i meccanismi maggioritari mirano a realizzare un disegno politico ed economico oligarchico: un sistema elettorale diseguale che rende la società sempre più diseguale. Si raggiunge, infatti, l'obiettivo di quella concentrazione di potere che caratterizza – insieme «alla repressione del dissenso, alla sterilizzazione del pluralismo e all'abbandono dell'orizzonte della emancipazione sociale (sostituito dalla logica meritocratica e dalla colpevolizzazione della povertà) – la “lotta condotta dall'alto per recuperare i privilegi, i profitti e soprattutto il potere” (Gallino), la degradazione della democrazia in postdemocrazia, il suo scivolamento nell'*autocrazia elettiva*» (*Il premierato, ovvero il fascino del Capo*, 29/6/2023).

Anzi, prosegue la costituzionalista, «Esiste già un “premierato di fatto”. La gramsciana rivoluzione passiva verso il premierato è iniziata surrettiziamente attraverso le leggi elettorali (il primo passo è stata la svolta in senso maggioritario del 1993) e l'abuso dei poteri del Governo (dal ricorso ai decreti legge all'utilizzo sistematico della questione di fiducia, dalla prassi dei maxiemedamenti governativi al monocameralismo “di fatto” etc.), con l'acquiescenza del Parlamento e troppo rari e troppo “leggeri” interventi del Presidente della Repubblica, sino a invertire il rapporto di responsabilità politica: è il Parlamento ad essere responsabile nei confronti del Governo nel ratificare in modo rapido ed efficiente le sue decisioni». Al contrario, per la nostra Costituzione è il Parlamento che dovrebbe essere «luogo di scontro e mediazione politica fra visioni del mondo, titolare dei propri lavori, soggetto attivo nel rapporto di responsabilità politica con il Governo».

E invece – come notava Gaetano Azzariti, docente di diritto costituzionale all'Università di Roma “La Sapienza”, pochi giorni dopo la bocciatura del *Porcellum* – mossi dall'ossessione governista, si è tolta al nostro Parlamento la sua centralità: «S'è iniziato con l'adozione di un sistema elettorale tendenzialmente maggioritario (il *mattarellum*) che ha alterato il rapporto tra voti ed eletti, immaginando di favorire la stabilità dei governi anche in assenza delle condizioni politiche e sociali necessarie. L'esito è stato fallimentare. È precipitata la credibilità dei partiti, mentre la dialettica parlamentare è stata annullata» (*Dopo la decisione della Corte costituzionale sulla legge elettorale. «Blowin' in the wind*», 10/12/2013).

E ancora, dopo la bocciatura non solo del *Porcellum* ma anche dell'*Italicum*, Azzariti rimarcava: «entrambe le decisioni della Consulta sui sistemi elettorali hanno rilevato che le ragioni della governabilità – obiettivo politico legittimo – devono però essere perseguite con il minore sacrificio possibile per la rappresentanza politica nazionale, la quale si pone al centro del sistema di democrazia rappresentativa e della forma di governo prefigurati dalla Costituzione» (*Vorrei lanciare un appello per un ritorno alla semplicità delle forme e alla chiarezza nei principi*, 16/10/2017).

E nello stesso articolo invitava a tornare al proporzionale, ricordando come gli effetti di queste leggi siano stati disastrosi: non solo non sono stati raggiunti gli obiettivi perseguiti – e cioè la semplificazione del sistema politico, la stabilità dei governi e la scelta dell'esecutivo affidata agli elettori – ma è stato privato della sua centralità il Parlamento: «Se vi è un organo sacrificato dal lungo regresso che ha accompagnato il progressivo, apparentemente inarrestabile, declino del Paese questo è stato l'organo della rappresentanza popolare. Oggi il Parlamento italiano non conta più nulla, schiacciato dal Governo che ne domina i lavori, impedito al confronto da regolamenti fatti apposta per poter decidere senza discutere. Il Parlamento sembra aver perduto ogni autonomia di organo costituzionale, posto ai margini della nostra forma di governo, che pure si vuole ancora qualificare come *parlamentare*»

In conclusione, se si vuole che l'Italia resti, o torni a essere, un Paese democratico, piuttosto che il premierato, che ridurrebbe ancor di più il nostro Parlamento a semplice organo di ratifica, occorrerebbe smetterla con questi meccanismi maggioritari e tornare al proporzionale. Ma ciò non sarebbe sufficiente, perché il funzionamento di una democrazia dipende non solo dalla classe politica ma anche dai cittadini. Michelangelo Bovero – allievo e successore di Norberto Bobbio nella cattedra di Filosofia politica dell'Università di Torino – ricorda che il suo maestro «ripeteva spesso che le Costituzioni, le “regole del gioco”, non possono nulla se il gioco è condotto da cattivi giocatori (e intendeva tutti i giocatori: non solo i “politici”, anche i cittadini)» (*Pleonocrazia. Critica della democrazia maggioritaria*, 1/6/2017).

Anche se non è piacevole, bisogna purtroppo ammetterlo: non ci sono oggi in Italia molti buoni giocatori, né tra i cittadini né nelle classi dirigenti.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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”, “Liberio pensiero”.

Iconografia musicale in un raro bassorilievo di Sant'Antioco in Sardegna



Catacombe di Sant'Antioco, lastra marmorea raffigurante un suonatore di strumento bicalamo, metà del X e inizi XI secolo (da "Sonos". *Strumenti della musica popolare sarda*)

di Mario Sarica, Nino Principato [*]

L'iconografia musicale in questi ultimi decenni, sia sul versante colto, che su quello di tradizione, ha aperto un nuovo ed intrigante ambito di ricerca e studio sulla interrelate vicende etnorganologiche di lungo periodo, soprattutto in area mediterranea e continentale, declinati spesso anche con ricostruzioni filologiche e performative di strumenti musicali perdute di antiche civiltà, o lontani stagioni culturali, come quella rinascimentale con l'emblematico caso della Sodellina della corte napoletana (aerofono a sacco da "salotto" strettamente imparentato con la zampogna "a paro" di area peloritana e sull'altra sponda dello Stretto di area grecanica).

Tutto questo in una cornice di chiavi interpretative interdisciplinari, facendo così interagire le immagini sonore con le coeve fonti storico-documentarie, al fine di cogliere e definire meglio i contesti d'uso e le funzioni assolte dagli strumenti musicali, secondo un approccio olistico e di produzione di senso. Vettori di forme musicali e riflessi di segni e simboli dell'immaginario di un luogo e di un tempo, gli strumenti musicali, osservati nei contesti socio- economici, cerimoniali e rituali d'origine, come prodotti culturali dotati di specifici codici di comunicazione verbale e musicale, grazie all'azione primaria performativa, sorgente di emozioni e sentimenti e condivisi a livello individuale e collettivo.

E tra le tante tipologie di strumenti musicali oggetto di ricerca iconografica, gli aerofoni a sacco, ovvero cornamuse e zampogne, precedute dai più remoti bicalami ad ancia semplice e doppia (aulos greci, etruschi e tibiae pares romane e utticulus), per poi passare ai doppi e tripli flauti di canna, di

epoca medievale e più avanti rinascimentali, hanno concentrato l'attenzione e l'interesse degli studiosi, musicisti e liutai/costruttori in virtù del più vasto repertorio di immagini da quello vascolare di età greco-romana alle pitture parietali, anche nelle tombe, agli affreschi, per poi passare ai più rari bassorilievi lapidei e marmori.

E proprio nell'ambito di questo repertori scultorei, il bassorilievo, che raffigura un pastore-suonatore di doppio calamo conservato nel vasto ed antico complesso di fondazione bizantina di Sant'Antioco in Sardegna, con necropoli, ipogeo e chiesa romanica, costituisce una testimonianza di straordinario interesse. Un compendio di segni e simboli culturali pastorali di area mediterranea emerge dall'immagine, con chiari ed inequivocabili riferimenti, dentro una linea di incredibile continuità di beni materiali e immateriali, con inevitabili slittamenti di funzioni, con le fonti primarie delle origini nobili dell'arcadia pastorale, da dove sorge poesia e musica secondo i mirabili versi del IV-III sec. a.C. di Teocrito, padre della poesia pastorale, poeta Alessandrino, originario di Siracusa.

Si tratta, dunque, di una singolare testimonianza iconografica in rilievo lapideo, quella presente nel sito di Sant'Antioco, che attesta la centralità e il valore culturale riconosciuti nei secoli nella vasta area del Mediterraneo alla pratica strumentale musicale degli aerofoni pastorali. La figura del pastore-suonatore, evidentemente di assoluto rilievo nella società dell'epoca, con bracciali e collana, monili tipici bizantini, e dallo sguardo ieratico, colto nel suo dinamico e armonioso incedere, ci fornisce tutta una serie di informazioni preziose, che verosimilmente ci riportano alla millenaria cultura bizantina che segna la storia del Mediterraneo fra Oriente ed Occidente. Sul versante etnorganologico, la lastra lapidea raffigura un doppio calamo con canne lignee tornite, con profili cilindrico-conici con ampie campane terminali, di eguale lunghezza.

Lo stesso aerofono pastorale lo osserviamo peraltro identico, tenuto stavolta con una mano in posizione di riposo, in un altro frammento di bassorilievo lapideo del sito di Sant'Antioco, come segnalato dal puntuale contributo storico-artistico di Nino Principato qui di seguito. Di particolare interesse la postura del suonatore, che sembrerebbe indicare l'uso dell'otre (ma questa è un'ipotesi/suggerimento non confermata chiaramente dal bassorilievo dove comunque sembra osservare sul petto un vello di ovicaprino). Altro particolare non da poco da evidenziare è che non si scorgono ance fissate sulle canne. Inequivocabile invece la diteggiatura del suonatore sulle due canne, su quella su cui agisce la mano destra (parte melodica), si rileva infatti una tastatura 'a forchetta', tipica degli strumenti a fiato; mentre su quella su cui diteggia la mano sinistra (note di accompagnamento), si osserva una diteggiatura a quattro dita, da interpretarsi verosimilmente come una sequenza "a trillo". In pratica si tratta di due chanters omologhi a quelli utilizzati dalla zampogna "a paro" peloritana, eredità di memoria classica (tibiae pares romane), il cui uso, nella tipologia di canne lignee tornite affini a quelli che si osservano nel bassorilievo lapideo, si attesta in contesti di musica di tradizione fino ai giorni nostri anche in area balcanica (con chanters fissati in un unico blocco) e in Lucania, in Italia, con chanters dotati di ance doppie che vengono suonati posizionati direttamente in bocca.

Aerofono pastorale di "transizione", dunque, quello che emerge dal bassorilievo di Sant'Antioco – replicato con grande raffinatezza filologica in legno, con una tecnica artistica davvero originale e del tutto personale utilizzata dal M. Pippo Principato, con sovrapposizione di strati lignei scultorei, fino a realizzare un vero e proprio bassorilievo ligneo. In tema di strumenti musicali bizantini appare nella circostanza quanto mai opportuno segnalare che il geografo persiano Ibn Khordadbeh, nel IX sec. assieme alla lira ad arco, presente ancora oggi in Calabria e a Creta, annota che i bizantini usavano anche l'urghun (un tipo di organo), lo shilyani (una sorta di arpa), e ciò che più ci interessa sapere, anche la salandy (una vera e propria cornamusa). Lo strumento bicalamo ligneo – ad ancia semplice o doppia (non è possibile determinarlo perché non compaiono ance nel rilievo) – è da collocare verosimilmente fra VIII e XI sec. Un aerofono, quello che emerge dal rilievo ligneo, ora in esposizione permanente nella Sala di "Pan-Sostene Puglisi" del Museo Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di villaggio Gesso-Messina, che attesta una linea di continuità d'uso dei doppi calami ad ancia, che porterà poi in Sicilia e Calabria, presumibilmente fra il 1300 e il 1400, ad un ulteriore

stadio evolutivo etnorganologico, ovvero la nascita della più complessa zampogna ‘a paro’, che aggiunge ai due chanters due o tre bordoni, collocati in una unica testata/blocco (*busciola* in siciliano). Sul piano stilistico, poi l’opera scultorea, vera e propria icona della cultura nei suoi caratteri distintivi materiali ed immateriali, a me pare, sulla base di quanto scrive Luciano Atticciati, che risenta dell’influenza dell’arte cosiddetta barbarica continentale, germanica e celtica, di cui subì l’influenza la scultura bizantina, a partire del VII secolo come scrive lo stesso Autore.

Altre affinità con i repertori bizantini e altomedioevali di marca continentale europea, si colgono poi nelle decorazioni fitomorfe. Il rilievo lapideo originario convertito per la prima volta in legno, richiama poi anche i tipici manufatti lignei pastorali, replicati fino ai giorni nostri in tutta l’area mediterranea e continentale, oltre che nella Sicilia orientale bizantina. Ciò è peraltro, io credo, testimoniato dal prezioso contributo di studio ricco di immagini di manufatti lignei a soggetto figurativo di Antonino Uccello nella sua opera *La civiltà del legno in Sicilia*.

Di particolare interesse anche la borraccia perfettamente tonda e riccamente incisa, che emerge dal rilievo lapideo, destinata probabilmente a contenere vino. Si tratta di un manufatto pastorale – accessorio distintivo della vita agreste – verosimilmente ricavato da una zucca, piuttosto che da un blocco di legno, che porta in sé impressa una ricca decorazione realizzata quasi certamente a punta di coltello, con una cornice con motivi spiraliformi ad S, ed una sorta di rosone centrale fitomorfo a petali. La tecnica ad incisione a punta di coltello, detta in area peloritana “stilliatura”, replicata fino ai nostri giorni in tutti i manufatti lignei pastorali di uso quotidiano, quali collari, bastoni, cucchiari, ciotole, barilotti e perfino strumenti musicali, quali flauti diritti di canna e zampogne ‘a paro’, esalta la funzione estetica ed ergonomica dell’oggetto, con un repertorio che spazia da quello figurativo, anche dipinto, di area iblea, a quello astratto e simbolico con temi cuoriformi, spiraliformi, fitomorfi, più presente in area peloritana e marginalmente in area nebroidea.

Sul tema, va poi evidenziato, che vengono replicati sostanzialmente repertori decorativi di antica memoria bizantina, mutuati da architetture e cornici decorative, quali sarcofagi ed altri repertori lapidei, mostrando evidenti affinità anche con culture mediterranee più antiche. Ancora sulla borraccia di zucca, sorprendente è rilevare che in ambito pastorale siciliano è attestata in maniera significativa almeno fino ai primi decenni del Novecento, e un bellissimo esemplare con motivi decorativi anche figurativi è in esposizione al Museo Pitrè di Palermo. In più, è interessante rilevare che questa tipologia di borraccia tonda la ritroviamo anche come manufatto in terracotta, replicata dai vasai di Caltagirone fino ad oggi, con ricercati decori, anche con anse semplici o doppie, a confermare la tenace persistenza di una memoria materiale identitaria isolana, declinata oggi ad oggetti di artigianato artistico. Ancora sui repertori figurativi lignei pastorali, che ci ricollegano al bassorilievo sardo, va rilevato che quando viene proposta la figura umana essa è interpretata da uno stile di incisione essenziale, dalla fissità dello sguardo, con gli occhi sgranati, ieratici e lineari nei profili anatomici. Un’arte quella barbarica, che contaminerà anche l’arte romanica a partire dal XI secolo, con il ricco repertorio zoofornico e mostruoso, oltre che antropomorfo, con forti contenuti simbolici, fino agli “spartiti musicali scultorei” con richiami teologici e di cosmologia, interpretati da Marius Schneider: Tali cataloghi scultorei si osservano nei capitelli di chiostri monastici, portali di chiese, amboni, appunto di stile romanico, come evidenziato nella sua puntuale analisi storico-artistica sul tema del bassorilievo pastorale da Nino Principato.

Il rilievo ligneo che impreziosisce le collezioni dei reperti pastorali del Museo dei Peloritani, che in verità si è concesso come dicevamo qualche legittima licenza etnorganologica, anticipando i tempi evolutivi storici, quale la testata dove vanno a fissarsi i due chanters e l’insufflatore, si aggiunge ad altre originali opere lignee del M. Pippo Principato esposte al museo, quali tre teste di capra, due di buoi a sostenere il giogo dell’aratro a chiodo, e una volpe, predatore temuto dai pastori peloritani.

Il bassorilievo con un suonatore di strumento bicalamo nelle Catacombe di Sant’Antioco

Nel Comune sardo di Sant’Antioco le catacombe costituiscono un importante sito archeologico, una necropoli che rappresenta una delle testimonianze più antiche del Cristianesimo in Sardegna. Si tratta

di un complesso ipogeo ricavato utilizzando camere funerarie puniche risalenti al V sec. a.C. messe in comunicazione tra loro. Composte da cinque camere l'ultima è quella dove, secondo la leggenda, il 13 novembre del 127 morì sant'Antioco.

Si sviluppano sotto la Basilica di Sant'Antioco Martire il cui impianto originario è da collocare tra la fine del V e gli inizi del VI secolo. Nel 1089 i monaci vittorini di Marsiglia, oggi benedettini, vennero in Sardegna con l'incarico di "occidentalizzare" il culto legato al rito bizantino e apportarono diverse modifiche alla Basilica.

Sulle pareti delle catacombe sono collocate diverse lastre in pietra con scolpite iscrizioni e varie raffigurazioni a bassorilievo, materiali di spoglio provenienti dalla Basilica superiore e qui ricollocati probabilmente durante le trasformazioni avvenute nel sec. XVIII.

Una di queste raffigura in bassorilievo su lastra marmorea (cm. 41 x 20) una rara rappresentazione di un suonatore di strumento bicalamo della metà del X e inizi XI secolo e facente parte di un pluteo, cioè una balaustra con lastre rettangolari in pietra o in marmo ma anche in legno, che divideva il presbiterio del settore absidale dalla cantoria, stessa funzione dell'iconostasi che separava la navata delle chiese di rito orientale dal bema, cioè il presbiterio. Probabilmente la lastra col suonatore di strumento bicalamo era inserita in una più vasta rappresentazione di una corte giudiciale cui si fa cenno, in un'epigrafe, dove erano raffigurati i relativi personaggi insieme a dei musicisti.

La tecnica e le caratteristiche stilistiche non hanno riferimenti con l'arte bizantina, com'è stato anche ipotizzato, che si caratterizza per la ieraticità e il rifiuto della spazialità per proiettarsi in una dimensione profondamente spirituale ed escatologica. Piuttosto, la raffigurazione del musicista è di grande naturalezza sia nella postura delle braccia che nella rappresentazione realistica delle mani realizzate con le dita che effettivamente stanno toccando i fori dello strumento bicalamo.

In esso non è presente alcun stereotipo tipico dell'arte bizantina: fissità dello sguardo, ieraticità dell'espressione, influssi strettamente romano-orientali, tendenza verso la grande tradizione classico-ellenistica nella scultura. Pochissime testimonianze restano della scultura bizantina che raggiunse invece, livelli altissimi, nelle cosiddette arti sontuarie, cioè nella lavorazione di materiali preziosi quali avorio, pietre, cristalli, legno e metalli. Fra le opere in avorio, degne di nota sono il cosiddetto "Dittico Barberini" (prima metà del VI secolo) conservato al Museo del Louvre a Parigi e, fra quelle lignee, la cattedra vescovile di Massimiano (VI secolo), in legno e avorio, nel Museo Arcivescovile di Ravenna. Nella lastra marmorea raffigurante un suonatore di strumento bicalamo, invece, sono presenti gli stilemi dell'arte romanica così denominata perché ebbe diffusione nei territori che erano stati conquistati dai Romani. Un'arte che si sviluppò per prima in Francia dalla fine del X secolo fino alla metà del XII per poi propagarsi in altri Paesi europei fra i quali l'Italia.

In scultura venne in massima parte applicata come decorazione nell'architettura, soprattutto religiosa, nelle lunette, nei portali, nei chiostri, nei capitelli. Caratterizzata da forte stilizzazione e accentuato linearismo, scultori come Wiligelmo, Nicholas o Niccolò e Benedetto Antelami in Italia, crearono un nuovo repertorio che, in opposizione al precedente bizantino, non era legato a modelli iconografici della scultura classica ma perseguivano il realismo e il naturalismo senza stereotipi, con immediatezza narrativa comprensibile a chiunque senza distinzioni di livello culturale.

La lastra marmorea raffigurante un suonatore di strumento bicalamo nelle Catacombe di Sant'Antioco può, quindi, essere inquadrata in questo contesto storico, artistico e culturale dei maestri lapidari che operarono in epoca romanica al servizio delle chiese e dei monasteri che in tutt'Europa si andavano edificando.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] La prima parte è firmata da Mario Sarica, la seconda parte da Nino Principato.

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).

Nino Principato, architetto, è giornalista pubblicista specializzato in articoli attinenti i Beni Culturali siciliani e studioso di Storia Patria. Centinaia di suoi articoli sulla storia ed il patrimonio artistico e monumentale di Messina e della sua provincia sono stati pubblicati su diversi quotidiani, periodici e mensili. È autore di diverse monografie sulla storia e sui beni culturali messinesi fra le quali, *Badiazza. La chiesa di Santa Maria della Scala nella Valle a Messina*; *Guida storico-artistica del IX Quartiere S. Leone*; il romanzo storico *La luce e le tenebre – Giornate violente e geniali di Caravaggio a Messina*; *L'Ospedale Piemonte – Cento anni della struttura ospedaliera più antica di Messina*; *I Templari a Messina*; *William Shakespeare e la città di Messina* e *Il Codice Antonello. Lettura in chiave esoterica delle opere del "non umani pictoris"*. Nel 1989 ha ideato e disegnato 300 abiti di foggia cinquecentesca e gli archi trionfali per la rievocazione storica dell'ingresso di Carlo V a Messina, organizzata dalla Provincia Regionale di Messina, oggi "Città Metropolitana".

Verso e Metaverso, la poesia vs la dittatura dell'algoritmo



di *Fabio Sebastiani*

Di fronte a una rivoluzione tecnologica che rischia costantemente di andare ben oltre il “seminato” della semplice macchina ricorsiva, di diventare, cioè, un fatto ben superiore, nella storia dell’umanità, dall’invenzione del fuoco e della ruota e dell’ombrello, rispetto a quello che sembra a prima vista sarebbe il caso di cominciare a formulare se non delle risposte almeno delle domande che riescano a stare al passo con i tempi mettendo in campo nuovi soggetti interroganti e, di conseguenza, nuovi “oggetti” pertinenti e aree di senso che valga la pena portare all’attenzione della riflessione sia umanistica che scientifica.

Occorre partire però da alcuni dati strutturali senza i quali l’approccio rimane di tipo romantico. E con questo vogliamo significare sia chi sceglie il versante “cyborg” sia chi, invece, resta decisamente attaccato e arroccato alla difesa dell’uomo o, per meglio dire, di una umanità, sfoggiando un repertorio romanticheggiante che ben poco ha a che vedere con lo spessore e l’importanza della sfida che abbiamo davanti.

Il primo dato strutturale è che dietro la macchina rimane l’uomo; anzi, gli uomini in due posizioni strutturali diverse e nettamente contrastanti. La prima posizione è quella dell’uomo “on/off” ovvero dell’uomo che può accendere o spegnere la macchina. È l’uomo che ha in mano il potere totale perché controlla le fonti energetiche della macchina e la sua programmazione/informazione. Ovvero ha i due ingredienti fondamentali che portano la macchina ad intraprendere il suo percorso di sviluppo nell’imitazione costante delle forme di vita. Esattamente come è andata sempre nella storia dell’uomo, il potere in quanto tale spende una buona parte del suo tempo a fare in modo che non si crei un potere superiore a lui che lo soppianti del tutto. E in questo caso parliamo del potere del capitalismo, nella sua forma storicamente determinata del capitalismo finanziario, che è poi il potere del profitto in quanto tale, che nemmeno si fida più sulla presenza dei cosiddetti imprenditori, figura ormai storicamente superata.

Il limite, tutto fisico del potere, è per la macchina un limite reale. E anche se si sta profilando la possibilità di macchine autonome da parecchi punti di vista, come quelle “apprendenti”, in realtà

rimaniamo sempre nel campo dell'imitazione programmata delle forme di vita e non della vita in quanto tale. L'apprendimento, infatti, è pur sempre una performance del programma già inserito al suo interno e non una manifestazione del suo istinto vitale. Ricordiamo che qui per istinto vitale vale il concetto di istinto trans-individuale e trans-specifico. È la vita in quanto tale come risposta all'entropia che va presa in considerazione.

La vita come la conosciamo sarebbe potuta non accadere. È accaduta! Ed è accaduta in una singolarità che non si può rifare in laboratorio. E tutto ciò che tenta quel percorso è una "banale" imitazione. Il dato che lega la macchina al potere, la qualifica positivamente e negativamente nello stesso tempo. Positivamente perché non avremo mai una macchina capace di soppiantare il genere umano e sarà molto complicato generare un cyborg. Non si paventa nulla che il potere non voglia, infatti. La macchina, quindi, è una protesi del potere. Una protesi di un "ectoplasma" certo spaventoso come il profitto ma pur sempre una protesi.

Logicamente, anche se dovesse verificarsi un "errore di calcolo" e la macchina intraprendesse il suo "percorso di vita" e ammesso anche che ciò possa avvenire nel momento esatto che il potere sia riuscito a trasferire nella macchina tutte le conoscenze possedute, in quel preciso istante la macchina resterebbe pur sempre una imitazione e come imitazione incapace di stare nel campo dell'autenticità e, soprattutto, dell'accadere. Per inciso, autenticità e accadere sono due concetti centrali in questa disamina. Al primo rovescio dell'universo la vittima candidata alla capitolazione sarebbe proprio la macchina, mentre la vita in quanto "non imitazione" continuerebbe tranquillamente in altre forme, magari minimali.

Ciò è talmente vero che se prendiamo in considerazione la seconda posizione strutturale in cui l'uomo si palesa di fronte alla macchina, ovvero quella dell'uomo come moltitudine e, al limite, come genere umano, la differenza, e quindi la dipendenza, viene fuori in modo palese. Il potere in quanto "gestore della macchina" è interessato alla moltitudine, non certo per un principio di filantropia ma per un interesse specifico fortemente funzionale. La moltitudine genera i comportamenti. E i comportamenti intesi come "quantum" di informazione sono importantissimi per il "nutrimento" della macchina. Più la macchina ha informazioni e più riesce ad assolvere al suo compito di generare profitto per il suo "programmatore".

Chiarito questo, il passaggio delicato che mette in luce un secondo elemento di irriducibilità tra uomo e macchina risiede proprio qui. Proprio perché la macchina non è altro che un risultato dell'attività "programmatoria" del suo padrone le informazioni devono essere inserite nella macchina secondo una precisa logica binaria. Ad ogni "impulso elettrico" deve corrispondere un significato. Questo paradigma è esattamente l'opposto non solo dei sistemi che presiedono alla vita che sono tutti sistemi aperti ovvero sono sistemi che non assicurano la riuscita dell'obiettivo per il quale sono stati programmati; sistemi, insomma, che potrebbero anche fallire, ma è l'opposto dell'informazione così come l'uomo l'ha veicolata fino ad oggi attraverso i linguaggi. Entrambi sono fortemente ambigui e polisemici. Ma la meraviglia è che questa ambiguità di fondo ne ha qualificato il successo. In due parole, ma non è questo il centro della tesi, la vita e il linguaggio li possiamo considerare sistemi plastici in grado non solo di dare risposte in relazione alla continua sfida dell'entropia universale, ma di fare in modo che questa "debolezza" rappresenti di fatto il punto di forza, così forte da fondarne la stessa ontologia. L'Essere è tale grazie a un continuo processo di disambiguazione che non avrebbe senso se non ci fosse un ambiguo assetto di base. Geniale!

L'uomo in particolare, rispetto al regno animale, ha portato al massimo questa qualità attraverso la capacità metalogica. Ovvero, tutto ciò con cui l'uomo entra in contatto può sì essere inquadrato come oggetto ma, di più, può diventare oggetto di oggetto fino a comprendere in questa platea l'uomo stesso. "Io sono", ma contemporaneamente "sono" il "sono" dell'"io sono". Perché è importante possedere questa capacità di diventare l'oggetto di se stessi e fare, parallelamente, del mondo oggettuale stesso una copia formale, una minuta, attraverso il linguaggio fino al punto di riuscire a maneggiarlo anche in assenza del mondo reale? Perché attraverso la "metalogia" si possono correggere nei limiti del consentito gli eventuali errori senza passare per il fallimento reale. Alla fine

del percorso, quindi, io trovo la possibilità sia del fallimento sia di tentare di tornare indietro in presenza, paventata, del possibile fallimento.

Questo ragionamento sul potere della metalogica e, quindi, sulla rappresentazione del reale è chiaro che ci porta verso “la progettazione” della vita, ma è solo una illusione. E questo per il semplice motivo che la capacità di rappresentare il reale attraverso l’astrazione della capacità metalogica sconta la debolezza del punto di vista, che rimane individuale. Il punto di vista è pur sempre una ricostruzione parziale che risponde a ben precisi parametri appartenenti al “sistema” individuale, ovvero all’uomo in quanto singolo individuo, che in quel momento è chiamato a cavarsela di fronte al cataclisma della vita e le prova tutte. La sua capacità di risposta resta pur sempre individuale e individualizzata dal suo proprio percorso vitale svolto fino a quel punto. L’individuo è del resto il punto di maggior forza che l’evoluzione ha saputo mettere in campo. È proprio la risposta individuale che “tenta” una nuova strada, perché ogni individuo rappresenta una variante e in quanto variante una possibilità in più di propagare la vita nell’universo. Detto in altre parole, il “punto di vista” individuale rimane un punto di vista e la sua eventuale risposta rispetto alla sfida che si para davanti non è la vittoria della vita in quanto tale. C’è bisogno di ben altro affinché l’informazione individuale venga trasferita alla specie, *ca va sans dire*.

Quindi, ambiguità e molteplicità sono componenti fondamentali del propagarsi della vita. Risalta in modo evidente quanto l’algoritmo che presiede alla macchina sia lontano da ciò. E risulta altrettanto evidente come la questione del potere sulle macchine da una parte e sulla moltitudine dall’altra non sia certo un aspetto secondario.

Tutto ciò per dire come la prospettiva di un mondo interamente “digitalizzato” non ha alcuna attrattiva progressiva. L’uomo, inteso come umanità, avrebbe ben poco di tornaconto da una pratica “macchinista” ovvero nell’affidarsi completamente e totalmente all’algoritmo nella gestione della sua presenza in questo mondo, e nella perpetuazione della vita. O meglio potrebbe diventare una grande possibilità nella misura in cui non fosse una mera operazione di potere che a monte del processo seleziona ciò che è bene per lui costringendo la moltitudine a una mera relazione di sudditanza. E questo riconferma che la digitalizzazione è fino in fondo una operazione strumentale e di potere. La moltitudine, quindi, non deve distruggere le macchine ma incenerire gli uomini che le controllano e che hanno di mira l’assorbimento di sempre maggiori informazioni da essa, utili ad “arricchire” la macchina come strumento di dominio.

E qui entriamo nel ragionamento sul potere oggi. Il potere non ha mai potuto tollerare sistemi ambigui e polisemici. Al “non previsto” il potere ha sempre risposto attraverso una precisa azione violenta, ovvero nella continua e pervicace negazione dell’altro. Il potere non ha mai potuto accedere alla pratica del governo, come pratica armonica della società. È stata sempre una sua aspirazione ma puntualmente delusa. Oggi, quindi, per dare un futuro all’umanità bisognerebbe andare in una direzione opposta a quella di una enfattizzazione maggiore della funzione del potere. Dovrebbe palesarsi in modo più compiuto, perché lo è già “in res”, un utilizzo dell’informazione teso a migliorare il patrimonio di conoscenze dei singoli individui sul mondo e quindi a dare maggiori possibilità al singolo individuo di sfruttare le sue possibilità in quanto individuo potenziando al contempo le possibilità della vita stessa e della sua organizzazione sociale. L’informazione, in sostanza, dovrebbe fare il percorso contrario, dalla macchina in quanto magistrale strumento della rappresentazione rispetto alla realtà, all’umanità, e non il contrario, come intende fare l’uomo-programmatore-capitalista.

L’uomo-programmatore-capitalista, va detto per inciso, tiene in ostaggio i popoli rispetto alle potenzialità che la tecnologia offre per superare le barriere nazionali e puntare dritto verso l’identità di un popolo-mondo. Ha tutto l’interesse a tenere alte le barriere dei confini affinché si creino differenze e debolezze, meccanismi di ricatto e “occasioni di mercato”. Le nazioni sopravvivono a se stesse, ma non hanno più alcun rilievo per la storia dell’umanità se non in senso regressivo e orrendamente conservatore. Il movimento migratorio è lì a testimoniare la pericolosità di trattenerci ancora nella farsa della nazione.

Questa osservazione ci introduce all'analisi sul valore effettivo dell'informazione nell'epoca moderna. Anche qui, viene fuori con molta evidenza come rispetto alle possibilità effettive l'umanità si trova parecchi passi indietro. Per la prima volta nella sua storia la quantità potenziale di informazione è enormemente più grande della possibilità di gestirla. Da una parte siamo soverchiati dall'informazione (di ogni genere), dall'altra però va osservato che stentiamo ad adeguarci riorganizzando le strutture mentali di "ricezione" dell'informazione stessa. In buona sostanza non siamo mentalmente pronti a gestire questa gran massa di informazione. Ci manca da compiere ancora due/tre passaggi culturali per adeguarci alle nuove possibilità, a partire dalla definizione di una "weltanschauung" che ne stabilisca almeno i fondamentali.

Il quadro che ne esce è abbastanza drammatico: ogni individuo vivendo una condizione di eccessiva minorità rispetto alla pressione esercitata dall'informazione sceglie di ritagliarsi un pezzetto di "giardino segreto" isolandosi di fatto dal contesto collettivo e quindi dalla dinamica della condivisione. Persiste, certo, una condivisione ma è parcellizzata, frammentata basata su singoli ed esclusivi elementi. Lentamente, ma inesorabilmente, l'universalità, il compimento, l'orizzonte diventano concetti estranei alla costruzione di senso e tutto si ripiega nell'individuo e nell'attimo; o meglio, in quell'unità di misura temporale che l'individuo riesce a misurare nel suo angusto spaziotempo, nello spaziotempo che la sua individualità gli permette di concepire. L'uomo non perde l'istinto alla socializzazione ma la subordina, la segrega forzatamente a causa della perdita della strumentazione culturale che gli consente di dare ad essa una forma. Da qui nasce una nevrosi generale, questa sì universale, che diventa quindi quasi irriconoscibile come tale.

Nel frattempo l'algoritmo costruisce, anche qui lentamente ma inesorabilmente, un universo linguistico/segnoico, rigido e definito. Proprio perché la macchina lavora in base alla formalizzazione che il programmatore codifica, il linguaggio viene ridotto a uno strumento meccanico e inservibile all'uomo nella pratica della disambiguazione che, come abbiamo visto sopra, è una pratica di costruzione ontologica, di costruzione dell'essere. Quindi, delle due l'una: o la macchina viene parzializzata oppure il linguaggio, così come l'abbiamo conosciuto finora, verrà definitivamente cancellato. Il linguaggio che nasce dall'attività di socializzazione in mancanza del pilastro fondamentale, ovvero la socializzazione, non ha più ragione d'essere. Il singolo individuo non ha più alcuna ragione oggettiva di incontrare i suoi simili. E il suo unico interlocutore rimane la macchina digitale del potere.

Se quindi si può palesare una "fine-delle-nazioni", dal punto di vista linguistico questa si presenta nel superamento del linguaggio "disambiguante" – quello che utilizziamo oggi – verso un linguaggio disambiguato dalla macchina e imposto come norma al singolo individuo. Una finta universalità degli uomini, quindi, che nulla ha a che vedere con la nostra storia. Una universalità come sommatoria di singoli.

Dicevamo, disambiguare un significato è l'obiettivo precipuo della macchina: sulla base delle informazioni già inserite nella sua memoria e della gran massa di dati che potrebbe acquisire, sulla base della potenza di calcolo; sulla base, infine, di quanto, nei limiti del mondo disambiguato fino a quel momento, riesce a trarre dal contesto in cui si trova ad agire. Ora, il punto è che qualsiasi sia il contesto non potrà mai essere l'accadere in cui gli uomini invece sono immersi per una buona parte della loro vita. E l'accadere è il senso. La titolarità che dà agli uomini il godimento dell'accadere e quindi di prepararsi ad esso attraverso la costruzione del senso è il fatto di essere inseriti nella storia e nell'entropia dell'universo. E questo titolo, una macchina, per quanto perfetta e perfettibilissima, non potrà mai vantarlo. Potrà, ma per riuscirci deve valersi del potere, e quindi di nuovo dell'uomo, "piegare" l'accadere degli uomini al suo accadere, quello formalizzato e proceduralizzato. Ma a quel punto saremmo noi, in quanto moltitudine, dentro l'universo creato dall'algoritmo e reso attuale dalla macchina.

Dobbiamo quindi essere consapevoli che da adesso in poi attraverso la formalizzazione del linguaggio possiamo solo perderle le sfumature. E innescare la miccia per un cambiamento antropologico. È vero che l'AI si nutre anche di sfumature, al contrario dei social che invece agiscono, per la gran parte, come un vero e proprio tritacarne, ma nel sussumerle le irrigidisce, le toglie al processo comunicativo,

dalla materia viva rappresentata dal tessuto delle relazioni tra le persone. E quindi le uccide. Mira a catturare l'ambiguità l'intelligenza artificiale ma in realtà non fa altro che attribuire numeri alla "polisemicità" delle parole. Le sfumature sono incredibili, quindi. Soprattutto quando sono oggetto della contrattazione di senso nelle comunità e nei gruppi.

Ci viene in mente Godel e quel suo teorema sull'incompletezza dei sistemi formali, e quindi sulla possibilità, più che dell'errore, di un blocco del sistema o, per lo meno, di una strutturale mancanza di consequenzialità. Una mancanza di consequenzialità che forse in un universo macchinico fortemente connesso potrebbe dar luogo all'errore: il definitivo, quello che con un colpo solo potrebbe cancellare l'intera umanità. Ma Godel ci offre anche un'altra verità importante: il sistema formale producendo la sua necessaria uscita dall'accadere si condanna dentro un universo sterile, privo di entropia.

La poesia, si pone quindi come risorsa antica del popolo tra i popoli: se il *poiein* è stato davvero il fare dell'umanità superato dalla tecnologia, il fare del potere, forte di un punto di vista definito sulla realtà, può tornare proprio ad essere quel fare che si oppone in solitario alla forza della tecnologia nella battaglia finale.

Partiamo, per esempio, dal fatto che la poesia è intraducibile. Eppure viene tradotta. E ogni traduzione è imperfetta. E ogni imperfezione dà forza alla cultura. Anche qui ritorna Sisifo, perché per l'umanità la parola è l'eterno ritorno alla parola stessa. Una volta portato alla sommità il sasso-significato rotola di nuovo a valle. La poesia è tutto questo nel suo essere poesia. E quindi la poesia è la parola dell'umanità, e del mondo. È la parola che favorisce l'incontro degli altri con l'altro e dell'altro con gli altri. Non quella poesia determinata o quello stile. La poesia è basta. La poesia come unico fatto autentico in grado di stare nell'accadere.

Ecco, abbiamo a disposizione un altro termine che non va certo interpretato da una banale istanza romanticizzante: l'autenticità. Come la sfumatura, è un altro di quegli utensili della cassetta degli attrezzi che potremmo improvvisamente smarrire con gravi conseguenze sulla tenuta generale dell'umano nel mondo. Autenticità e sfumature sono addirittura centrali quando si tratta di farsi delle domande più che sul destino dell'uomo su un modo utile per arginare la catastrofe restando umani e provare a non imboccare la strada del cambiamento antropologico indotta dal potere. E ancora prima delle domande, di fronte a un processo così totalizzante la capacità di porsi dal giusto punto di vista, comunque difficile da trovare.

Lanciamo un appello, quindi, al mondo intellettuale e a quella società civile impegnata a vario titolo nel portare avanti progetti il cui obiettivo è mantenere ben salde le radici nell'umano attraverso la compassione ma anche attraverso la critica e la rivolta affinché prenda corpo un confronto schietto, aperto e proficuo sui temi qui proposti e su gli altri direttamente connessi. Siamo nel "tra" di passaggi unici in cui vale non solo sottrarsi alla seduzione della semplificazione, così abilmente manovrata dal digitalismo, ma anche formulare proposte che aiutino ad individuare nuove riflessioni, nuove pratiche e nuovi orizzonti. È chiaro che l'azione culturale e politica assume un valore doppio perché c'è da ribaltare un paradigma che sta passando come "normale". E invece "normale" non è.

Speriamo di aver adeguatamente argomentato come il progetto digitalista può sfociare in un esito come può assumerne un altro di segno completamente opposto. Il confronto non è quindi, come vogliono falsamente far credere, tra coloro che sono a favore del progresso e i cosiddetti conservatori. È ben altra la posta in gioco. Internet, per esempio, in sé ha certamente virtù e caratteristiche positive che ne hanno addirittura segnato la nascita ma successivamente sono state abbandonate in nome del profitto e del controllo. Si tratta di positività che vanno riattivate. La differenza può farla solo la consapevolezza e la presa di coscienza dell'umanità intera. L'umanità va messa nelle condizioni di un *empowerment* effettivo perché nessuno decida al suo posto nella gravità della situazione. Non ci sono alternative a questo. Mai come in questo periodo l'invito ad indignarsi è stato così importante e vitale. Il tempo a disposizione è poco e la strada da fare è tanta.

Fabio Sebastiani, giornalista e poeta, è laureato in Filosofia nel 1988 con una tesi sulle lingue artificiali. Dal '95 e fino al 2012 fa parte della redazione di *Liberazione* occupandosi del settore sindacale. Ha al suo attivo diverse iniziative giornalistiche come la creazione e la conduzione di alcune web radio come Radio Rete Edicole, Radio Iafue, Radio Mir e Radio Anmil Network. Come poeta ha pubblicato un libro di aforismi e una raccolta di poesie dal titolo *Molecole semplici per rivoluzioni complesse*. Ha curato insieme ad altri due poeti due poemi collettivi, *Gabbia no* e *Amicizia Virale*.

Immagini della piazza. Dall'album fotografico di Gustavo Cottino



Gustavo Cottino, imbonitore davanti ad un padiglione, che reca la scritta ILLUSION OU REALITE?

di *Elisabetta Silvestrini*

Nel marzo del 2000 Gustavo Cottino, impresario e imbonitore molto conosciuto nel mondo della “piazza”, ha concesso, a chi scrive, una lunga narrazione autobiografica, una “storia di vita”: in questa intervista Cottino ha passato in rassegna le più note esibizioni e spettacoli itineranti, allestiti nel corso della sua attività, all’incirca dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta. La finalità di questa narrazione era, soprattutto, quella di fissare gli episodi salienti di una vita nella “piazza”, per realizzare un libro; l’intento dichiarato era inoltre quello di “risarcire” il pubblico delle fiere svelando, almeno in parte, gli “inganni” perpetrati nei confronti del pubblico stesso.

Al di là di questa finalità “etica”, il racconto di Cottino esprime l’orgoglio per l’inventiva e la sua capacità imprenditoriale, qualità necessarie nell’ambito di una attività densa di imprevisti, e tale da richiedere creatività e scelte innovative.

Le immagini fotografiche che qui si presentano illustrano infatti alcuni dei principali spettacoli allestiti da Cottino.

Cottino impresario, imbonitore, artista di piazza

Gustavo Cottino (1923-2010), nato a Pinerolo (TO), figlio di un assicuratore e di una maestra, era estraneo, per nascita, al mondo della piazza ed entra a farne parte negli anni del secondo dopoguerra, quando si aggrega allo spettacolo *Il Muro della Morte*. Tra i protagonisti di questo spettacolo itinerante era Luisella Biamino, artista motociclista acrobatica, che Cottino aveva conosciuto nel 1941

e che sposerà nel 1947 [1]. Un importante apprendistato come impresario è stato condotto, da Cottino, negli Stati Uniti, in contatto con i circhi americani, compreso il Circo Barnum, che citerà negli imbonimenti e nei cartelloni di presentazione degli spettacoli.

Cottino è stato, soprattutto, impresario di spettacoli di piazza, nelle fiere e nei luna park; il che tuttavia non gli ha impedito di essere parte attiva degli spettacoli stessi, come imbonitore; ma anche come “presentatore” e illustratore, o come attore all’interno dello spettacolo stesso.

Come impresario, Cottino decideva quali spettacoli proporre al pubblico, talvolta creandone di nuovi, talvolta imitandone di già visti, talvolta importandone alcuni dall’estero: nella ricerca dei protagonisti poteva accadere che ingaggiasse persone prese dalla strada, o trovate nell’ambiente degli artisti di fiera o di circo. Dei personaggi di strada, Cottino ricordava di avere assunto una venditrice ambulante del mercato torinese di Porta Palazzo, trasformandola completamente per farle assumere il ruolo di una artista russa, detta Tania Sergeevna, nello spettacolo *La Donna Colossale*, mentre *L’Uomo delle Nevi*, che si esibiva ingoiando penne di pollo e rane immerse nell’acqua, era un lavoratore portuale di Genova. Dell’*Uomo Incombustibile* Cottino raccontava che fosse un reduce scampato ai forni crematori dei lager nazisti.

Cottino teneva particolarmente ad informare il pubblico dei contenuti dello spettacolo, non solo attraverso le iscrizioni dipinte all’esterno del padiglione, ma anche attraverso l’abbigliamento dell’imbonitore e dei suoi collaboratori; nel discorso dell’imbonimento venivano inseriti contenuti culturali, prelevati da testi di carattere divulgativo, allo scopo di garantire al pubblico la credibilità dello spettacolo, e nello stesso tempo suscitare la sua curiosità. In un certo senso tendeva a mettere in primo piano quella funzione di pedagogia improvvisata, popolare, che, soprattutto in passato, è stato un elemento importante degli spettacoli di piazza (si vedano, ad esempio, i padiglioni con i musei delle cere anatomiche o dedicati invece a personaggi storici), anche se ben mescolata con il sensazionalismo.

Nella narrazione autobiografica Cottino mostrava con orgoglio, come si è detto, la sua inventiva e la sua capacità imprenditoriale; imprescindibile, inoltre, era l’introduzione dell’elemento del comico – praticato soprattutto nelle *improsate* – con il quale invitava il pubblico alla risata, anche se era lui stesso che per primo rideva *del* pubblico.

L’album fotografico

La raccolta di fotografie, che come si vede ritraggono Gustavo Cottino, sua moglie Loy, gli esterni dei padiglioni, alcuni interni degli spettacoli, appare piuttosto varia.

Riguardo alle ragioni per le quali sono state realizzate, si può affermare che le foto abbiano avuto un valore documentario, un valore affettivo e di ricordo, un valore celebrativo e pubblicitario; alcuni dei padiglioni ripresi nel contesto della piazza raffigurano anche il pubblico, sia pure ripreso di spalle.

Tuttavia questo repertorio fotografico, sia pure nella quantità limitata, appartiene ad un genere molto definito, che merita di essere ulteriormente indagato con studi sistematici. Gli espositori di piazza, i fieranti, gli artisti che appartengono al mondo dei “marginali” hanno usato – come nel caso di Cottino – il mezzo fotografico per alcuni scopi principali: documentare l’apparato scenico, esterno e interno, di ciascuno spettacolo/gioco esibito; ritrarre sé stessi nell’attività di lavoro o nei momenti di riposo; presentare sé stessi in funzione celebrativa e pubblicitaria.

Come gli emigrati inviavano ai parenti lontani, rimasti nella terra d’origine, le foto di sé stessi davanti al negozio, allo stabilimento, alla casa – testimonianza del benessere (eventualmente) raggiunto – così i fieranti mostravano con orgoglio il padiglione dello spettacolo/gioco, mezzo di sostentamento e prova della loro creatività/capacità imprenditoriale. Analogamente, poiché il padiglione era spesso ricavato da una carovana, riprenderlo in fotografia significava rappresentare il mezzo di trasporto, un po’ come autisti e camionisti si facevano fotografare davanti al camion, dotato di accese policromie e di iscrizioni beneauguranti.

Absolutamente rilevante, per noi, il valore documentario di queste immagini; se si esclude l’iconografia che ci perviene dalle opere d’arte, prima dell’avvento della fotografia le immagini della

piazza erano costituite soprattutto di locandine pubblicitarie, incisioni a stampa, xilografie, oggi reperibili, oltre che negli archivi pubblici, anche nelle preziose raccolte di studiosi appassionati, come quella del bolognese Alberto Menarini – poi confluita nel patrimonio universitario –, e di numerosi privati collezionisti. Le raccolte fotografiche che riguardano fiere e luna park – per il circo i repertori sono assai più noti e reperibili –, sono numerose ma poco note. Tra queste, è indispensabile citare il lavoro dell’antropologa Annabella Rossi, che alla fine degli anni Cinquanta ha documentato numerosi spettacoli di piazza a Roma; e la vastissima raccolta di immagini fotografiche conservate nel Museo Storico della Giostra di Bergantino (RO). Questa raccolta è stata notevolmente incrementata dalla ricerca che Gian Paolo Borghi ha effettuato in numerose località dell’Italia settentrionale, attraverso l’acquisizione, per lo stesso museo di Bergantino, di originali e di fotocopie.

Le fotografie della piazza, così nettamente caratterizzate, costituiscono dunque un importante tassello documentario per gli studi sul mondo itinerante, non solo dal punto di vista storico ma anche come orizzonte per lo sguardo antropologico.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Per la biografia e l’attività professionale di Gustavo Cottino, risultato dell’ampia narrazione autobiografica, rilasciata a chi scrive, come si è detto, nel marzo 2000, si veda Elisabetta Silvestrini, *Gustavo Cottino. Una vita da impresario e imbonitore*, in *Un accademico impaziente. Studi in onore di Glauco Sanga*, a cura di Gianluca Ligi, Giovanni Pedrini, Franca Tamisari, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 2018: 205-2014.

Elisabetta Silvestrini, ha effettuato ricerca in ambito italiano, privilegiando temi come la cultura materiale, l’antropologia dell’abbigliamento, l’antropologia dell’immagine, la “cultura della piazza”, l’antropologia storica, l’antropologia religiosa. Dal 1980 ha lavorato come etnoantropologa nel Ministero per i Beni e le Attività Culturali, prima nel Museo ATP, poi, dal 2003 al 2013, nella Soprintendenza per il Patrimonio Storico, Artistico ed Etnoantropologico per il Lazio. Dall’a.a.2001 al 2011 è stata professore a contratto di discipline etnoantropologiche presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia, e dal 2011 al 2015 presso l’Università di Macerata; attualmente è docente presso la Scuola di Specializzazione DEA dell’Università di Roma Sapienza. Ha conseguito nel 2013 l’Abilitazione Scientifica Nazionale (seconda fascia). È vicedirettore di *Erreffe (La Ricerca Folklorica)*. Ultime pubblicazioni, come autrice e come curatrice: *Spettacoli di piazza a Roma* (2001); *Abiti e simulacri*, in R. Pagnozzato (a cura di), *Donne Madonne Dee* (2003); *Simulacri vesti devozioni* (2010); *Acque, pietre, fuochi, alberi. Ritualità di guarigione nei santuari e luoghi di culto del Lazio* (2014); *Confini, toponimi, luoghi stregati* (2014, insieme a Milvia D’Amadio); *Simulacri “da vestire” a sud di Roma e nel Lazio meridionale* (2016); *Amatrice. Dal cibo dei poveri alla notorietà gastronomica* (2017); *Statue, culti, sacre parentele* (2017); *Gustavo Cottino. Una vita da impresario e imbonitore* (2018); *Il potere del ferro* (2019); *I cardatori itineranti di Pietracamela* (2020); *Una ricerca per un museo* (2020). Insieme a Francesca Fabbri e Alessandro Simonicca ha curato il volume *Etnografie di materiali e pratiche rituali* (2022).

Un diplomatico erudito nella Napoli del Settecento: sir William Hamilton



Giovan Battista Lusieri Napoli da Pizzofalcone (palazzo Sessa), 1791, Malibu, Paul Getty Museum

di *Maria Sirago*

Introduzione

Dal 1734, all'arrivo di Carlo di Borbone, il regno meridionale riacquistò la sua autonomia e Napoli riebbe il suo status di capitale, divenendo uno dei luoghi di interesse dei viaggiatori stranieri che intraprendevano il Grand Tour, specie dopo le scoperte dei resti delle antiche Ercolano e Pompei (Sirago, 2020a).

Fin dall'inizio i ministri che attorniavano il giovane re riorganizzarono gli apparati del commercio, un settore esercitato per tutta l'epoca vicereale in gran parte dagli stranieri. Fu anche ricostruita la flotta, necessaria per la difesa del regno e per quella delle navi mercantili e delle coste, assalite dai corsari barbareschi. Simile attenzione fu data alla ricostruzione della marina mercantile, per la quale furono accordati agli armatori premi di costruzione, specie per le grosse navi, pinchi e tartane, costruiti soprattutto nei cantieri sorrentini, a Piano e Meta, dove vi era una antica tradizione nautica. In quel periodo iniziarono i viaggi nel Mar del Nord, nel Baltico, nel Mar Nero e nelle Americhe. Per incrementare il commercio furono stipulati trattati con gli Ottomani e con i paesi del Nord Europa, Olanda, Danimarca, Svezia, Russia, da dove arrivavano pesce salato e materiali per la flotta. Inoltre, fu incrementato il commercio con la Francia e l'Inghilterra (Sirago, 2004:33ss.).

Una delle voci più importanti era quella del commercio con la Gran Bretagna. Perciò nel 1753 Londra nominò come inviato straordinario sir James Gray, un fine diplomatico, appassionato cultore e mercante di arte antica. Per espletare il suo compito e raccogliere al più presto notizie su Napoli e il suo regno e sul commercio tra Napoli e l'Inghilterra interpellò George Hart e Harry Porter, i principali mercanti inglesi, che lo stesso anno stilarono una relazione: le navi inglesi caricavano molte merci, come l'olio a Gallipoli, i passi (uva passa) a Diamante e il sale in Sicilia, specie nel porto di Messina, dove venivano nominati dei "viceconsoli" (Lo Sardo, 1991: 183ss.).

Durante la "guerra dei sette anni" (1757-1763) alcuni mercanti napoletani tra cui Lucio La Marra e il suo socio Gaspare Marchetti, approfittando della crisi degli inglesi, si introdussero con le loro navi nel commercio creando una sede a Londra: in tal modo riuscirono ad arrivare nelle Americhe (Martinica francese) (Sirago, 2004: 33ss.). Quando Carlo divenne re di Spagna, nel 1759, lasciò a Napoli il giovane re Ferdinando sotto la tutela di un consiglio di reggenza presieduto dal ministro

Tanucci. Il ministro continuò a gestire il regno inviando a Carlo ogni settimana una lettera per relazionare sul suo operato (Sirago, 2015).

Dopo la fine della “guerra dei sette anni”, sancita dal trattato di pace firmato a Parigi nel 1763, venne attestata la supremazia marittima e coloniale dell’Inghilterra, interessata in buona parte ai traffici nel Mediterraneo e nel Levante. L’Italia, ponte naturale per il Levante, era uno dei punti nodali per il commercio inglese, specie nel porto di Livorno. Ma anche il giovane regno borbonico era un punto nodale per gli inglesi, che esportavano numerose materie prime e stoffe di qualità ordinaria utilizzate per le uniformi dei soldati, le livree dei servitori e gli abiti per il popolo: da qui l’interesse della monarchia inglese (Giura, 1997) e la notevole attività diplomatica, studiata attentamente da Gigliola Pagano de Divitiis, che ne ha pubblicato la documentazione (1997).

L’arrivo di Sir William Hamilton a Napoli

William Hamilton, figlio di lord Archibald, nato a Henley-on Thames nel 1730, da giovane aveva intrapreso la carriera militare, che aveva lasciato nel 1758, dopo il matrimonio con Catherine Barlow, di salute cagionevole. Quando il Gray era tornato in patria, spaventato dalla terribile carestia che imperversava su Napoli e sul Regno, con conseguente pestilenza (Carrino, 2020), Hamilton aveva chiesto di prenderne il posto. Il momento era molto critico, poiché si sentivano ancora i gravi effetti della carestia, ma egli chiedeva di venire a Napoli poiché i medici inglesi ritenevano che il clima della città partenopea potesse giovare alla moglie. Aveva però anche il desiderio di visitare le importanti scoperte archeologiche di Ercolano e Pompei, uno dei suoi interessi primari, che poteva coltivare mentre si occupava degli affari diplomatici. Nel novembre del 1764 giunse in Napoli come “inviato straordinario e ministro plenipotenziario” inglese presso la corte borbonica napoletana durante la “reggenza” di Bernardo Tanucci. Con la moglie prese alloggio nel palazzo Sessa, a Cappella Vecchia, nel quartiere di Chiaia, da dove si poteva ammirare tutto il golfo di Napoli, descritta in modo magistrale da Goethe il 22 marzo 1787 (2018: 241):

«Hamilton si è fatto qui un gran bel nido e ne gode sul declinare dei suoi giorni. Le sue stanze, che ha fatto arredare secondo il gusto inglese, sono deliziose e da quelle d’angolo la vista può dirsi senza uguali: ai nostri piedi il mare, di fronte Capri, a destra Posillipo, sul fianco la passeggiata della Villa reale, a sinistra un vecchio palazzo dei Gesuiti e, più lontano, la costa di Sorrento fino a Capo Minerva. Difficilmente si troverebbe qualcosa di somigliante in Europa, almeno nel cuore di una città popolosa».

Goethe, accompagnato dal pittore di corte Philip Hackert, il 27 maggio 1787 chiese ad Hamilton di vedere la sua collezione conservata a Palazzo Serra che suscitò in lui somma meraviglia:

«Vi regna un’enorme confusione: busti, torsi, vasi, bronzi, ogni sorta di addobbi decorati con agate siciliane (perfino una piccola cappella), intagli, dipinti e quant’altro gli è capitato d’accaparrarsi» (Goethe, 2018: 366-67).

Il ministro collezionava di tutto, in particolar modo reperti archeologici (Jenkins, 1996a), ma anche dipinti (Sloan, 1996b), gemme intagliate (Jenkins, 1996b). Ben presto, con i reperti archeologici da lui raccolti, il palazzo divenne un museo (Knight, 1996 e 2003): poi una parte di questa raccolta fu da lui venduta al British Museum nel 1772 (Jenkins Sloan, 1996). Hamilton amava molto la musica, che aveva studiato da fanciullo: perciò una volta alla settimana con la moglie organizzava nel salotto di Palazzo Sessa una “Accademia di musica” (concerto da camera), con il violinista e compositore Emanuele Barbella e un cantante, a cui si aggiungeva Catherine, che suonava l’arpicordo. Anche nella villa di Portici organizzava questi concerti, molto apprezzati dal musicologo Charles Burney, che visitò Napoli nel 1770 (Knight, 1996: 15).

Un “luogo di delizie” molto amato dai coniugi era il “casino di Posillipo” costruito sulla spiaggia (Knight, 1995), da dove egli, da vulcanologo esperto, quasi un novello Plinio, poteva osservare il

Vesuvio (Thackray, 1996). In una lettera del pittore tedesco Johann Heinrich Wilhelm Tischbein a Goethe del 10 luglio 1787 egli raccontava di essere andato con Hamilton nella villa di Posillipo, dove aveva assistito ad uno splendido spettacolo:

«Ieri l'altro andai col cavaliere Hamilton nella sua villa di Posillipo. Davvero non si può ammirare al mondo niente di più magnifico. Dopo pranzo una dozzina di ragazzi si tuffarono in mare; era una gioia vedere come giocavano tra loro, raggruppandosi ed atteggiandosi in mille modi! Hamilton li paga per sollazzarsi così tutti i pomeriggi. Lo trovo eccezionalmente simpatico. Conversai a lungo con lui, sia in casa sua, sia passeggiando poi alla marina. Ho appreso da lui molte cose, e spero che molto di buono mi venga dal frequentarlo» (Goethe, 2018: 231-232).

Egli era anche amante dei bagni di mare, una abitudine inglese che si stava diffondendo a Napoli grazie agli illustri inglesi che la praticavano (Sirago, 2013), adottata da re Ferdinando che d'estate scendeva da un passaggio segreto alla spiaggia del Molosiglio dove "natava" con voluttà (Sirago, 2020b).

Nel casino di Posillipo, detto poi villa Emma, spesso era omaggiato da re Ferdinando quando veleggiava alla volta del capo di Posillipo con la sua gondola reale durante le passeggiate marine dette "spassi di Posillipo" o "posillicheate", quando la gondola reale incedeva maestosa attornata di barche con musicisti e con cibi raffinati, seguita dalle altre gondole dei più illustri cortigiani, tutte parate a festa (Sirago, 2020b).

Infine, da esperto cacciatore, aveva anche una piccola dimora a Caserta, "La capannina", dove si recava quando accompagnava il re, esperto cacciatore, oltre che pescatore. E dal 1785 fu anche promotore della creazione del "giardino inglese" nel parco di Caserta.

I salotti di Hamilton, in primis quello di palazzo Sessa, divennero i luoghi di ritrovo più alla moda, frequentati dai viaggiatori del Grand Tour, non solo inglesi, che venivano ricevuti amabilmente dall'ambasciatore e poi presentati a corte o introdotti in altri salotti prestigiosi. Giacomo Casanova, venuto a Napoli nel 1770, accompagnato dall'ambasciatore, partecipò ad una fantasmagorica festa marittima organizzata da Michele Imperiali, principe di Francavilla, nel suo casino di fronte al Castel dell'Ovo (oggi Rettorato dell'Università a via Partenope). La villa sul lato del castello era dotata di un moletto per l'attracco delle barche addobbate a festa per gli ospiti. Vi era poi una scenografica terrazza a mare dove essi si affacciavano per assistere alle evoluzioni natatorie di fanciulli e fanciulle ricoperti da veli sottili, secondo la moda degli antichi romani, simili a quelle organizzate da Hamilton, uno spettacolo che suscitò viva meraviglia nel viaggiatore veneziano. Infine, il principe Imperiali faceva allestire sontuosi banchetti, di solito con trionfi di frutti ittici, dal suo capo cuoco Vincenzo Corrado, che allestiva i banchetti con elaborate strutture scenografiche (Sirago, 2020b).

Hamilton al suo arrivo ebbe lo stesso compito del Gray, che gli aveva lasciato la sua relazione redatta un decennio prima: egli doveva indagare sulla forza militare, sulla composizione della flotta che si stava allestendo, sul numero degli abitanti del giovane regno, i cui porti principali potevano essere utilizzati come base di appoggio per le navi britanniche. Anche per il regno meridionale il commercio con la Gran Bretagna era di vitale importanza. Difatti importava dall'Inghilterra e dai Paesi del Mar del Nord e del Baltico materiali per la flotta, abeti, ferro, piombo, stagno e molto pesce salato, detto a Napoli stoccafisso (da stock fish), usato durante i periodi di magra prescritti dal calendario liturgico, insieme a molti prodotti coloniali.

Il diplomatico lavorò per due anni, inviando un primo documento sullo "stato delle truppe" il 30 aprile 1765. Lo stesso anno inviò notizie sulla popolazione napoletana, 305.091 abitanti, secondo la numerazione per parrocchie, e la quantità di generi commestibili consumati dai napoletani. Infine, raccolse notizie sui principali porti meridionali usati per il commercio e nel 1766 stese un dettagliato rapporto sulla composizione della flotta e sulla marina mercantile, circa 500 imbarcazioni soprattutto della penisola sorrentina e dell'isola di Procida (Pagano de Divitiis, 1997: 34 ss., con documenti in appendice). Tra i report inviati molto dettagliato fu quello sulla composizione della flotta del 1766 (Pagano de Divitiis, 1997: 182-183).

Composizione della flotta napoletana nel 1766

| Imbarcazioni | Cannoni | Uomini | Aggiunti |
|---|---------|-------------------|------------|
| Vascello San Ferdinando | 54 | 360 | 238 |
| Fregata Amalia | 32 | 285 | 164 |
| Fregata La Concezione | 32 | 285 | 164 |
| Sciabecchi 6 ciascuno di | 20 | 231 | 126 |
| Galera Capitana Galera Padrona Galera sensiglia | | 420 420 360 | 2824 20 |
| Galeotte 4 ciascuna | | 130 | 82 |
| totale | 238 | 3976 | |
| Galera polmonara usata come ospedale | | | 8 |

In navigazione si aggiungono per il vascello vari componenti tra cui 40 artiglieri di mare, per le fregate un pilota d'altura e un secondo pilota, 30 artiglieri di mare e 90 marinai, per gli sciabecchi 120 marinai per le galere marinai di prora, per le galeotte 80 marinai di prora. La nuova nave costa 70.000 sterline [1].

Molte notizie gli vennero fornite dal ricco mercante inglese George Hart, uno dei membri più influenti della British Factory napoletana, che aveva già aiutato il suo predecessore (Lo Sardo, 1991: 59ss.). Ma aveva rapporti anche dagli altri mercanti inglesi, in particolare Grean Hammond, mercante di stoffe grezze, Francis Fully, che commerciava grani da Crotona e Guglielmo Allen, mercante di grani a Messina. Negli anni Sessanta si contavano a Napoli sei case commerciali inglesi, che avevano accresciuto la loro capacità contrattuale col governo borbonico grazie all'abile diplomazia di Hamilton (Lo Sardo, 1991: 64ss.).

In breve, egli fece una rapida carriera, divenendo punto di riferimento non solo per i viaggiatori inglesi ma anche per gli altri stranieri che frequentavano il suo salotto. Allo stesso tempo divenne un importante fiduciario per la monarchia britannica, che attraverso i suoi report segreti era costantemente informata sugli affari del regno borbonico (Sloan, 1996a).

Il ministro, pur occupato negli affari connessi al suo incarico, era un eclettico, sul modello della tipica figura del secolo dell'Enciclopedia. In primo luogo, seguendo le orme dell'astronomo francese Jérôme de Lalande, autore di un libro di viaggio sulla sua visita in Italia, fece le numerose escursioni elencate dall'astronomo, in primis quella sul Vesuvio, che suscitò in lui un forte interesse, durato tutta la vita (Knight, 2003: 109ss.), insieme alle scoperte archeologiche di Pompei ed Ercolano, di cui divenne un collezionista (Knight, 2003: 71ss.), pubblicando due importanti studi, *Observations on Mount Vesuvius, Mount Etna and others volcanos*, nel 1773 e *Campi Phlegraei Observations on the Volcanos of the two Sicilies as they have been communicated to the Royal Society of London*, nel 1776, ampliato tre anni dopo.

Dopo il matrimonio del re con Maria Carolina, figlia di Maria Teresa d'Austria, celebrato per procura il 7 aprile 1768, si crearono nuovi equilibri, mentre fosche nubi si addensavano sul capo di Tanucci, che aveva mantenuto il suo incarico anche dopo il 1767, quando il re aveva raggiunto la maggiore età. La regina aveva subito manifestato ostilità nei confronti dell'anziano ministro, che riferiva

settimanalmente in Spagna al re Carlo non solo tutte le questioni del governo napoletano ma anche le eccessive spese per i divertimenti, per le quali si contraevano debiti esorbitanti. Entrata nel Consiglio di Stato nel 1775, dopo la nascita del primo maschio, secondo i capitoli matrimoniali, l'anno seguente convinse il re ad allontanare Tanucci, sottolineandone l'anzianità e la cattiva salute (Mafrici, 2010). Dopo l'allontanamento del Tanucci, Maria Carolina prese saldamente le redini del governo, visto che re Ferdinando non era molto dedito agli affari politici (Ajello, 1991).

Per riorganizzare la flotta, necessaria per la difesa del regno, nel 1778 la regina chiese aiuto al fratello Pietro Leopoldo, granduca di Toscana. Questi permise al suo generale della marina, John Acton, di andare nel Regno di Napoli per riorganizzare il comparto marittimo. Ma Acton, giunto a Napoli nell'agosto del 1778, fu invitato dalla regina a rimanere in Regno: così il 14 aprile 1779 fu nominato tenente generale e gli furono affidate la Segreteria di Stato e la direzione della Real Marina, a cui si aggiunsero il 4 giugno 1780 la Segreteria di Guerra e nel 1782 la Segreteria di Azienda e di Commercio, creata quell'anno (Ajello, 1991: 448ss.).

La scelta di Acton non piacque al re Carlo che scrisse al figlio varie missive, avvertendolo dei pericoli che potevano sorgere dal connubio di Acton, di discendenza irlandese, con il ministro inglese Hamilton, che avrebbero potuto tramare con la regina per allontanarli dall'orbita spagnola. Il re era stato informato dall'ambasciata spagnola che la nuora rivelava ad Acton il contenuto delle lettere che il marito Ferdinando riceveva dal padre. Il ministro poi riferiva ad Hamilton le notizie più interessanti che egli trasmetteva a Londra. Ma Carlo per non litigare con la nuora faceva finta di non sapere nulla. Comunque, da quel momento i rapporti col figlio si raffreddarono, per cui alla fine egli comunicava solo con la nuora, con brevi lettere inerenti solo questioni familiari (Knight, 2015: 481-484).

Il piano di Acton per riorganizzare la marina cominciò a prendere forma a partire dal 1780. Il ministro inglese Hamilton il 17 maggio scriveva a Londra al Foreign Office in merito alla flotta, sottolineando gli sforzi dell'esperto generale Acton che stava mettendo in buon ordine la piccola marina, "in a most deplorable condition", composta da due navi a 60 cannoni, due fregate inviate dalla Spagna in sostituzione di due vecchie navi di 60 cannoni ed una acquistata dal Granduca di Toscana, 8 sciabecchi e 6 galere. Sottolineava che molto legno è stato tagliato in Calabria e altre province del regno e portato a Baia, per cui grazie all'esperienza di Acton il piano si sarebbe completato. Aggiungeva che in due anni di servizio nel dipartimento di marina aveva risparmiato mezzo milione di ducati. Ma naturalmente si era creato molti nemici, per cui la regina era preoccupata per lui [2] (Knight, 2015: 482, n.52).

Nel 1783 il ministro, per realizzare i nuovi vascelli a 76 cannoni, decise di costruire un regio arsenale a Castellammare, dove furono varati numerosi vascelli, secondo il suo piano (Sirago, 2009 e 2021), riorganizzando anche l'Accademia di Marina, fondata nel 1735, e le scuole nautiche di Napoli e Sorrento, create nel 1770 (Sirago, 2022).

In quegli anni la vita dell'ambasciatore inglese era cambiata. Un anno dopo la morte della moglie (25 agosto 1782) in Inghilterra, dove si era recato per una lunga licenza, grazie al nipote Charles Greville, ugualmente interessato alle arti e agli studi naturalistici, aveva conosciuto la sua amante, una affascinante fanciulla di umili origini, Emma Hart. Egli si innamorò di Emma, chiedendole di seguirlo a Napoli. Qui la introdusse a corte, dove Emma divenne intima della regina Maria Carolina. Poi il 6 settembre 1791 Emma e lord Hamilton si sposarono (Knight, 2003: 206ss.).

Johann Wolfgang Goethe, durante il suo soggiorno napoletano del 1787, il 16 marzo, riferiva:

«Il cavalier Hamilton, che risiede qui come ambasciatore inglese, dopo essere stato a lungo un appassionato d'arte e aver ampiamente studiato la natura, ha trovato ora le massime gioie della natura e dell'arte sommate in una bella fanciulla: una giovane inglese sui vent'anni, molto avvenente e ben fatta, che tiene presso di sé. L'ha abbigliata alla greca, con un costume che la veste mirabilmente; ella poi si scioglie la chioma e, servendosi d'un paio di scialli, continua a mutar pose, gesti, espressioni, ecc. tanto che alla fine par davvero di sognare... L'anziano cavaliere le regge il lume ed è in costante adorazione davanti alla sua persona. Trova in lei tutte le immagini dell'antichità, i bei profili delle monete siciliane ... Ci siamo già godute due di queste serate, e stamattina Tischbein farà il ritratto della bella» (Goethe, 2018: 231-232).

Qualche giorno dopo, il 20 marzo, nel descrivere la casa di Hamilton e lo splendido panorama aggiungeva:

«Hamilton è uomo di gusti universali; ha spaziato attraverso tutti i regni della creazione artistica, e finalmente è approdato al capolavoro dell'artefice sommo. Una bella donna» (Goethe, 2018: 241).

Ma ormai i tempi stavano cambiando. Un anno dopo la morte di Carlo, scoppiò la Rivoluzione Francese i cui echi si riverberarono sul regno napoletano. Il 16 dicembre 1792 la flotta francese comandata dal generale Louis-René-Madeleine Levassor de Latouche-Tréville arrivò nel golfo partenopeo minacciando di bombardare la città se non fosse stata riconosciuta la Repubblica Francese (Forteguerra, 2005).

Le richieste francesi furono subito accettate. Ma l'anno seguente, 1793, il governo napoletano strinse un'alleanza con l'Inghilterra, una svolta epocale nella storia del Mezzogiorno, poiché finiva una politica di neutralità e di pace avviata da Carlo di Borbone negli anni Trenta e si compromettevano definitivamente le relazioni con la Francia (Mafri, 2007: 657).

Acton in pochi anni era riuscito a costruire numerosi vascelli a 74 cannoni che parteciparono a numerose "imprese" con la flotta spagnola. Ma a fine dicembre 1798, quando si seppe dell'imminente arrivo dei francesi, il re diede ordine di bruciare la flotta per non farla cadere in mano nemica (Formicola Romano, 1999). Poi fuggì a Palermo con la corte, accompagnato anche da lord e lady Hamilton.

In quegli anni la situazione di lord Hamilton si era fatta difficile: nel 1793 era arrivato a Napoli l'ammiraglio Orazio Nelson per chiedere rinforzi contro i francesi. Tornò nella capitale partenopea cinque anni dopo, reduce dalla vittoria nella battaglia del Nilo, e fu curato da Emma Hamilton con cui in breve strinse una *liason*. Lord Hamilton, vecchio e malandato, aveva preferito tornare a Londra, dove aveva continuato ad abitare con Emma. Talvolta a loro si aggiungeva anche l'ammiraglio, con cui il vecchio lord continuava ad intrattenere rapporti amichevoli. Dopo la sua morte, nel 1803, Emma dilapidò la sua eredità e i beni avuti da Nelson con una vita dissoluta, dedita al gioco d'azzardo, morendo in miseria a Calais nel 1815. La figlia Orazia fu poi accolta nella famiglia di Nelson (Fraser, 2001).

Questa storia romantica è stata lo spunto per alcuni film e romanzi, tra cui quello di Susan Sontag, *The volcano Lover: a romance*, pubblicato nel 1992.

Conclusioni

Sir William Hamilton durante il suo lungo soggiorno nella capitale partenopea studiò le attività vulcaniche e i terremoti ma si interessò particolarmente alle nuove scoperte archeologiche di Ercolano e Pompei, divenendo un appassionato collezionista di vasi antichi, in parte trasferita nel 1772 al British Museum. Il suo salotto ospitava gli illustri personaggi che visitavano Napoli, meta del Grand Tour, come Goethe e Casanova.

La biografia dell'ambasciatore, ricostruita attraverso i numerosi epistolari pubblicati, in primis quello contenente le sue lettere, conservate nella Biblioteca della Storia di Napoli, insieme a quelle di Tanucci a Carlo e di Ferdinando a Carlo, ci permettono di analizzare i tratti salienti della sua personalità. A questi si aggiungono alcune opere dello stesso Hamilton, tra cui le *Antiquités étrusques, grecques et romaines*, pubblicate nel 1766-67 con 436 tavole incise, e i suoi studi sul Vesuvio e sui Campi Flegrei (*Campi Phlegraei. Observations on the volcanos of the two Sicilies*, 1776), che danno un ampio panorama della sua poliedrica cultura e della sua vasta erudizione.

Naturalmente i suoi studi non lo distoglievano dalla sua carica istituzionale, poiché inviava periodicamente in Inghilterra dettagliati report sull'economia e la struttura politica del regno meridionale, specie durante la reggenza, quando vi era un "re pupillo" affidato alle cure del ministro Tanucci. Il ministro doveva destreggiarsi tra mille problemi per rafforzare le difese del regno e l'economia, dando conto settimanalmente con le sue missive al re di Spagna, Carlo, padre del giovane

Ferdinando. Il ruolo di Hamilton divenne ancora più importante a partire dal 1780, quando fu nominato John Acton che doveva riorganizzare il comparto marittimo. Poi a partire dagli anni '90 egli riuscì nel suo disegno politico: difatti Ferdinando e Maria Carolina decisero di cambiare strategia politica dopo la morte di Carlo e i riverberi della Rivoluzione francese, alleandosi con l'Inghilterra, una svolta epocale per il regno.

Nel 1798 egli seguì il re in esilio a Palermo. Ma dopo il ritorno a Napoli, nell'estate del 1799, decise di lasciare il suo incarico e tornare in Inghilterra con la giovane moglie Emma. I suoi ultimi anni si possono inserire in una storia da *feuilleton*: Emma era divenuta amante dell'ammiraglio Nelson, da cui nel 1881 aveva avuto la figlia Oratia, ma rimase con Hamilton fino alla sua morte. Da quel momento per la bella Emma iniziò la "discesa agli inferi".

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Public Record Office, Londra, SP 93/21, 185-186, 2/7/1765, pp. 182-183 e 93/22, 187-202, 2/7/1765, documento inviato da Hamilton ad Earl, conte di Halifax.

[2] Public Record Office, Foreign Office, 70/1, 87-90 17/5/1780 Hamilton scrive a Londra.

Riferimenti bibliografici

Ajello R. (1991), *I filosofi e la regina. Il governo delle Due Sicilie da Tanucci a Caracciolo*, «Rivista Storica Italiana», I parte: 398-454 e II parte: 659-738.

Carrino A. (2020), *La carestia napoletana del 1763-64: sguardi incrociati*, «Società e storia», n.168: 229-232.

Formicola A. Romano C. (1999), *Documenti, fatti e considerazioni sugli eventi che portarono all'incendio della flotta borbonica alla vigilia della nascita della «repubblica Napoletana»*, in «Rivista Marittima», supplemento, n.1, gennaio.

Forteguerra B. (2005), *La spedizione punitiva del Latouche-Tréville*, trascrizione delle lettere di Bartolomeo Forteguerra a cura di Di Stadio L., La città del sole, Napoli.

Fraser F. (2001), *Lady Emma. Da Londra a Napoli, vita di un'amante nell'era delle guerre napoleoniche*, Mondadori, Milano.

Hamilton W. (1773), *Observations on Mount Vesuvius, Mount Etna and others volcanos*, T. Cadell, London.

Hamilton W. (1776-79), *Campi Phlegraei Observations on the Volcanos of the two Sicilies as they have been communicated to the Royal Society of London*, P. Fabri, Naples.

Jenkins I. (1996a), 'Contemporary minds' *Sir William Hamilton's Affairs with Antiquity*, in Jenkins I. Sloan K, a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London: 40-64.

Jenkins I. (1996b), 'Talking stones' *Hamilton's Collection of Carved Gems*, in Jenkins I. Sloan K, a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London: 93-106.

Jenkins I. Sloan K. (1996), a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London.

Knight C. (1956), *I luoghi di delizie di William Hamilton: 235-248*, in Knight C., *Sulle orme del Grand Tour. Uomini, luoghi, società del Regno di Napoli*, Electa, Napoli.

Knight C. (1996), *William Hamilton and the 'art of going through life'*, in Jenkins I. Sloan K, a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London: 11-23.

Knight C. (2003), *Hamilton a Napoli. Cultura, svaghi, civiltà di una grande capitale europea*, Electa, Napoli.

Knight C. (2015), *Il Regno di Napoli dalla tutela all'emancipazione (1775-1789). Lettere di Ferdinando a Carlo III ed altri documenti inediti*, Società Napoletana di Storia Patria, Napoli, 2 voll.

Lalande de J. (1769), *Voyage d'un François en Italie fait dans les années 1765 et 1766*, Paris, 1769.

Lo Sardo E. (1991), *Napoli e Londra nel XVIII secolo. Le relazioni economiche*, Jovene ed., Napoli.

Mafrici M. (2007), *Il Mezzogiorno d'Italia e il mare: problemi difensivi del Settecento*, in *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, a cura di Cancila R., Mediterranea. Ricerche storiche, Quaderni, 4, 2 voll., II: 637-663, on line in www.storiamediterranea.it.

Mafrici M. (2010), *Un'austriaca alla corte napoletana: Maria Carolina d'Asburgo Lorena*, in Mafrici M., a cura di, *All'ombra della Corte. Donne e potere nella Napoli borbonica 1734 -1860*, Napoli, Fridericiana Editrice Univ.: 49-80.

- Pagano de Divitiis G. (1997), *Napoli, Venezia, Toscana nella seconda metà del Settecento attraverso le relazioni dei Residenti inglesi*, in Pagano de Divitiis G. Giura V., a cura di, *L'Italia del secondo Settecento nelle relazioni segrete di William Hamilton, Horace Mann e John Murray*, ESI, Napoli: 29-97.
- Sirago M. (2004), *Le città e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del mezzogiorno moderno*, ESI, Napoli.
- Sirago M. (2009), *Il cantiere di Castellammare dal 1784 ai primi del '900*, in Capobianco L., a cura di, *Le donne di Castellammare ricordano e raccontano*, «Meridione Nord e Sud nel Mondo», a. IX, n.3: 30-42.
- Sirago M. (2021), e *Il cantiere di Castellammare*, «Cultura e territorio. Rivista di Studi e Ricerche sull'Area Stabiana e dei Monti Lattari»: 20-33.
- Sirago, M. (2013), *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900*, Napoli, edizioni Intra Moenia, Napoli.
- Sirago, M. (2019) *La politica marittima di Bernardo Tanucci nell'epistolario con Carlo III re di Spagna*, «Cuadernos de Ilustración y Romanticismo», n. 25: 507-538, online.
- Sirago M. (2020a), *Napoli: dal Grand Tour al turismo borghese tra Ottocento e Novecento*, in Pretelli M., Tamborrino R., Tolic I., *La città globale – La condizione urbana come fenomeno pervasivo*, Atti del Convegno, Bologna 2019, sez. B, Battilani P., Maglio A., Mocarelli L., a cura di, *Città aperte/città chiuse. Istituzioni, politiche, competizione, diritti/The Global city. The urban condition as a pervasive phenomenon*, AISU, collana Insights, Torino: 149-157, online: <https://aisuinternational.org/collana-insights-la-citta-globale-la-condizione-urbana-come-fenomeno-pervasivo/>
- Sirago, M. (2020b), *La scenografia delle feste marine a Napoli in età moderna*, Pretelli M., Tamborrino R., Tolic I., *La città globale – La condizione urbana come fenomeno pervasivo*, Atti del Convegno, Bologna 2019, sez. B, Battilani P., Maglio A., Mocarelli L. a cura di, *Città aperte/città chiuse. Istituzioni, politiche, competizione, diritti/The Global city. The urban condition as a pervasive phenomenon*, AISU, collana Insights, Torino, 2020: 424-432, on line. <https://aisuinternational.org/collana-insights-la-citta-globale-la-condizione-urbana-come-fenomeno-pervasivo/>
- Sloan K. (1996a), 'Observations on the Kingdom of Naples' William Hamilton's Diplomatic Career, in Jenkins I. Sloan K, a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London: 25-39.
- Sloan K. (1996b), 'Picture -mad in virtu-land' Sir William Hamilton's Collections of Painting, in Jenkins I. Sloan K, a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London:75- 92
- Tkackray J. (1996), 'The modern Pliny' Hamilton and Vesuvius, in Jenkins I. Sloan K, a cura di, *Sir William Hamilton and His collections*, British Museum Press, London: 64-74.

Maria Sirago, dal 1988 è stata insegnante di italiano e latino presso il Liceo Classico Sannazaro di Napoli, ora in pensione. Partecipa al NAV Lab (Laboratorio di Storia Navale di Genova). Ha pubblicato numerosi saggi di storia marittima sul sistema portuale meridionale, sulla flotta meridionale, sulle imbarcazioni mercantili, sulle scuole nautiche, sullo sviluppo del turismo ed alcune monografie: *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2013; *Gente di mare. Storia della pesca sulle coste campane*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2014, *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503 -1707)*, Licosia ed. Napoli 2018; *La penna e la spada Bernardo e Torquato Tasso da Tunisi a Lepanto*, Quaderni di Historia Regni, Nocera Superiore (Salerno), 2021; *Il mare in festa Musica balli e cibi nella Napoli viceregnale (1503-1734)*, Kinetés edizioni, Benevento, 2022; *L'istruzione nautica nel regno di Napoli [1734-1861]*, Società Italiana di Storia Militare, nadir Media, Fucina di Marte, Collana della Società Italiana di Storia Militare, vol.9, 2022, online.

Dalla tavola contadina ai banchetti aristocratici

MASSIMO
MONTANARI



AMARO

un gusto italiano



di *Orietta Sorgi*

L'amaro, questo sapore a primo impatto respingente, diviene nel tempo uno degli elementi connotativi della cultura gastronomica italiana. Diffuso soprattutto nell'universo vegetale, lo ritroviamo in un'ampia varietà di verdure ed erbe selvatiche, dalla cicoria all'indivia, dalla rucola agli asparagi, dai cardi ai carciofi e in tante altre che sono state storicamente la componente principale delle mense contadine.

La predilezione in cucina per i vegetali è infatti una peculiarità quasi esclusiva del nostro Paese, assente o quasi in Europa o nel resto del mondo. La sua fortuna è dovuta, con ogni probabilità, al consumo popolare che ha finito col diffondersi anche nelle classi alte. Un fatto sorprendente rispetto ad altre tradizioni, che dal basso procede verso l'alto, contrariamente alla tendenza generale per cui gli usi in cucina dei signori vengono solitamente assunti a modello dal popolo.

Massimo Montanari, uno dei più grandi storici italiani dell'alimentazione, spiega questo fenomeno nel suo ultimo contributo dal titolo *Amaro. Un gusto italiano*, edito da Laterza. L'Autore, ritornando su temi a lui cari nel corso delle sue ricerche, si chiede perché un gusto in apparenza poco gradito sia divenuto un vessillo identitario della cucina nazionale.

Alimenti poveri in origine marginali come la cicoria hanno rappresentato in seguito il prototipo della cucina romana, mentre il caffè è divenuto la bevanda per eccellenza degli italiani e l'amarone, consumato a fine pasto per i suoi poteri digestivi, il grande protagonista dei messaggi pubblicitari televisivi in epoca moderna.

Sulla scorta di numerosi trattati di naturalisti e agronomi del Cinquecento, lo studioso traccia le linee di sviluppo dei gusti e delle tendenze della cucina italiana, a partire dal Medioevo, epoca della grande trasformazione rispetto alla rivoluzione agricola. Se infatti nelle antiche società romane la diffusione del latifondo cerealicolo aveva privilegiato un'alimentazione a base di frumento, solo successivamente, attraverso l'incontro con i cosiddetti barbari, si verificò un'estensione dei gusti verso la carne e la selvaggina e i prodotti dell'allevamento, latte e latticini, burro e grassi di natura animale. Si impose così un modello alimentare basato sulle proteine ricavate dalla caccia, un elemento forte, tipicamente maschile, ben rispondente ai bisogni di un guerriero.

Il pane, elemento base dell'alimentazione mediterranea, venne dunque contaminato con altri prodotti che rimasero tuttavia prerogativa esclusiva dei ceti aristocratici. Ai poveri, a tutta la massa di

popolazione che, gravata dalla miseria e dalla fame viveva di stenti, non restava altro che cibarsi di erbe selvatiche per potere sopravvivere, complice il clima favorevole e le caratteristiche del paesaggio, che, diverse da zona a zona, presentavano sempre una straordinaria ricchezza e varietà di specie vegetali. Tutto questo conferì ai contadini una grande sapienza e conoscenza del territorio e dell'agro circostante nella ricerca di verdure commestibili, che divennero la base di numerose ricette raggiungendo ben presto anche i banchetti aristocratici.

Da questo complesso sistema di approvvigionamento è derivata l'abitudine al gusto dell'amaro. Se è vero che in quest'arte di procacciarsi il cibo attraverso la conoscenza del territorio e delle piante selvatiche spontanee, i contadini erano spesso dettati da uno stato di necessità dovuto alla fame, è anche vero che tali pratiche divennero consuetudinarie e regolari anche in assenza di carestie.

La centralità dei vegetali nella cultura gastronomica italiana ha dunque mantenuto una robusta dimensione popolare, un rapporto stretto e costante con la cultura contadina, da sempre intenta a sviluppare saperi e pratiche legate al lavoro dei campi e degli orti, attenta anche a integrare le risorse domestiche con quelle selvatiche, del prato e del sottobosco, dei fossi e delle zone umide.

Ma – si chiede a questo punto Montanari – se il gusto per l'amaro è legato all'abitudine di cibarsi di erbe e radici e se questa abitudine caratterizza principalmente il mondo contadino, come si può arrivare alla definizione di un "gusto italiano" per l'amaro? Come avviene, in altre parole, questa mescolanza di tendenze e preferenze fra le mense dei signori e quelle di ceti tradizionalmente esclusi dalla società?

Secondo i trattati dell'epoca i cibi rustici e cioè erbe e radici erano considerati negli stessi termini di rozzezza e grossolanità di chi li consumava, secondo un parallelismo fra cibi e società in voga nelle teorie naturalistiche Medioevo. Vi era infatti una precisa gerarchia degli uomini cui corrispondeva una gerarchia di alimenti, i cibi di infimo valore, quelli del sottosuolo come i bulbi e le radici erano destinati agli strati marginali della scala sociale; mentre i frutti degli alberi, quelli sveltanti verso il cielo erano destinati alle classi alte.

Può sembrare un fatto anomalo l'assunzione di modelli alimentari popolari nell'alta cucina, ma in verità – sostiene l'autore – il confine che separa a tavola i signori dai contadini non è stato mai così rigido. Tant'è che nei primi ricettari del XIV e XV secolo sono frequenti numerosi rimandi alla cucina popolare, con vere e proprie strategie di nobilitazione e vari accorgimenti per ridefinire la destinazione sociale del prodotto. E soprattutto con obiettivi e finalità diverse: per il popolo il consumo delle verdure serviva in primo luogo come riempitivo dello stomaco, a placare i morsi della fame, mentre per i signori era un mezzo per stuzzicare l'appetito di fronte all'opulenza e alla varietà di pietanze dei loro banchetti.

Sicuramente una delle ragioni di questa convergenza e condivisione di gusti alimentari fra le mense aristocratiche e quelle popolari va individuata – secondo Montanari – nel ruolo decisivo che le città, a partire dal Medioevo ma soprattutto nel Rinascimento, hanno avuto come centri di potere e luoghi rappresentativi del territorio. All'interno delle mura urbane, la cultura delle classi dominanti e quella popolare si sono confrontate, scontrate e mescolate in un rapporto di sovrapposizione e di vicinanza quotidiana.

Luoghi di incontro e di scambio commerciale, nonché sedi di governo e dell'amministrazione del territorio, le città sono state uno straordinario laboratorio di confronto e ibridazione che ha arricchito e diversificato la cultura del Paese a prescindere dalla stratificazione sociale. Centri di distribuzione e smistamento delle mercanzie alimentari, le città intrattennero con la terra produttrice di materie prime un rapporto complementare, coinvolgendo nel proprio raggio d'azione anche il contado circostante. Tutto questo favorì ulteriormente i rapporti fra la cultura urbana e la cultura rurale e numerosi cuochi di corte di estrazione contadina, giunsero a lavorare nelle grandi famiglie a servizio dei signori, dando luogo ad ulteriore diffusione degli usi alimentari del popolo nei ricettari dei ceti aristocratici.

Ogni cultura urbana ha dunque rappresentato il territorio e attraverso i meccanismi del mercato la diffusione e circolazione di prodotti, uomini ed esperienze si è estesa ai confini nazionali, intesi non

soltanto in senso orizzontale e geografico, ma anche in senso verticale e sociale, allargandosi anche ad altri strati della società e non solo ai dominanti.

Ci si può chiedere a questo punto se la definizione di una cucina nazionale che abbraccia sia l'alto che il basso possa comprendere in ultima analisi anche il concetto di identità culturale. Non potrebbe essere diversamente visto che l'identità è sempre un processo pluralistico, inclusivo e dinamico che si adatta di volta in volta ai mutati contesti storici e sociali. Da questo punto di vista concetti come "radici" e "origini" non sono da individuare come sospesi in un tempo aulico da cui tutto ebbe inizio, ma vanno riconsiderati come il frutto di continue contaminazioni e riadattamenti.

Come altrove Montanari ha avuto modo di dimostrare (2006; 2013), prodotti come il pomodoro o il mais, che sono entrati a pieno titolo nella cucina italiana assumendo un valore identitario – si pensi agli spaghetti al pomodoro – in realtà provengono da altri Paesi. In questo senso il cibo è un sistema di segni, *buono non soltanto da mangiare, ma per comunicare*, per dirla con Cirese (1977): esso funziona come un linguaggio articolandosi su più livelli, di inclusione e sostituzione, sintagmi e paradigmi, proprio come avvertiva de Saussure. Il modo particolare di manipolarlo attraverso la cucina è uno degli ambiti in cui meglio degli altri si manifesta il passaggio dalla natura alla cultura e in cui l'uomo – sono parole dell'Autore – da predatore diviene produttore. Attraverso l'uso e il controllo del fuoco cuoce gli alimenti, ne mescola alcuni e ne esclude rigorosamente altri secondo regole e codici condivisi da una comunità. In altre parole crea un artificio, secondo la grande lezione di Levi-Strauss (1969).

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Riferimenti bibliografici

Cirese, Alberto M.

1977 *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Torino, Einaudi

De Saussure, Ferdinand

1967 *Corso di linguistica generale*, con introduzione di Tullio De Mauro, Bari, Laterza

Levi-Strauss Claude

1969 *Il crudo e il cotto*, Milano, il Saggiatore

Montanari, Massimo

2006 *Il cibo come cultura*, Bari, Laterza

2013 *L'identità italiana in cucina*, Bari Laterza

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).

Joseph Sanguedolce, un grande siciliano in Francia



Joseph Sanguedolce, 1943

di *Jean-Michel Steiner* [*]

Joseph Sanguedolce è nato il 18 dicembre 1919 a Sommatino, (CL), morto il 14 agosto 2010 a Firminy (Francia); minatore; resistente e deportato; Attivista della CGT (la CGIL francese), membro del sindacato regionale della Federazione dei Minatori CGT; segretario dell'UD de la Loire (1956-1977); attivista della gioventù comunista e del Partito comunista francese: membro del comitato federale e della segreteria federale della regione Loira; membro del comitato centrale (1954-1985); sindaco di Saint-Étienne (1977-1983).

Il padre, Leonardo, era nato il 16 agosto 1892 a Serradifalco (CL), lavorava nelle miniere di zolfo della zona di Caltanissetta. Decise di emigrare nel 1921 e poi, nel 1923, portò la moglie, Mattea Munda, e i suoi figli, e si stabilì a Saint-Genest-Lerpt, una piccola cittadina operaia a ovest di Saint-Etienne. Secondo di sei figli, Joseph Sanguedolce frequentò, con il fratello Vincent, la scuola municipale della Côte Chaude e si appassionò alle attività dell'associazione laica del quartiere. Conservò vivo il ricordo della partecipazione, accanto al padre, alle manifestazioni di sostegno a Sacco e Vanzetti (1926-1927) e ai funerali delle vittime del disastro minerario del pozzo di Combes (1928).

Dopo il 1930, il padre, malato, aveva un lavoro come addetto ai lavandini; la madre non parlava francese, i due ragazzi dovevano lavorare per provvedere parte delle risorse familiari. Dopo la licenza elementare all'età di undici anni, Joseph Sanguedolce divenne lui stesso minatore. Il 27 gennaio 1932, all'età di dodici anni, ha lavorato come selezionatore al pozzo Sagnat di Roche-la-Molière. Il 31 dicembre 1935 trainava i carrelli. Fu poi operaio dal 24 febbraio 1936 all'8 giugno 1940.

Nel 1936 aderì alla Gioventù Comunista francese (del PCF) e alla CGT, continuando a militare nell'Associazione Laica e praticando molto ciclismo, con i giovani comunisti, ma anche nelle competizioni. Giovane fu entusiasta dello spirito del Fronte Popolare (l'unione delle sinistre in Francia); il periodo si chiuse duramente con la morte di Pompea, la sorella minore undicenne (23 ottobre 1936), poi quella del padre, avvenuta il 15 gennaio 1937.

Indignato dagli accordi di Monaco (fra Germania e URSS) e dal fallimento dello sciopero generale del 30 novembre 1938, Joseph Sanguedolce scrisse a proposito del trattato tedesco-sovietico nella biografia pensata per il partito nel novembre 1946: «Ho approvato l'URSS che è riuscita a sventare il piano dei Paesi occidentali per isolarlo». Reclutato come soldato l'8 giugno 1940 nel 5° reggimento del genio ferroviario a Versailles, fu fatto prigioniero poco dopo: «Il 14 giugno 1940 fui preso con il mio reggimento dai tedeschi vicino a Etampes mentre eravamo in ritirata. Deportato al campo di

prigionia di Drancy, poi allo Stalag VIIa e VIIb da dove scappai nel marzo 1941». Riarrestato vicino alla frontiera, fu liberato il 16 giugno 1941, «beneficiando della legge Scapini sulla morte del primo di cinque figli compreso il padre».

Al suo ritorno, formò un primo gruppo di combattenti della Resistenza sulla costa di Durieux. Nel dicembre 1942 fu promotore, insieme a Jean Rullière, di uno sciopero ferroviario in miniera. Allo stesso tempo, partecipò agli atti di sabotaggio e furto di ciclostili. Contattato nel marzo 1943 da Boisson, dirigente regionale del PCF, gli viene affidato il compito di organizzare la Gioventù Comunista nella regione. Il 21 giugno 1943, arrestato per caso dalla polizia francese a Saint-Étienne, fu trovato in possesso di volantini. Internato nel carcere di Bellevue, trasferito a Saint-Paul (Lione), fu condannato il 18 ottobre 1943 a 5 anni di prigione e inviato al centro di prigionia di Eysse (Lot-et-Garonne), trattenuto dal dicembre 1943 al febbraio 1944. Dopo aver preso parte all'insurrezione della centrale (18 febbraio 1944), fu inviato al campo di Compiègne (30 maggio), quindi deportato a Dachau.

Nel suo libro *Résistance de Saint-Étienne à Dachau*, pubblicato nel 1973, racconta dell'organizzazione della solidarietà tra i deportati comunisti per la condivisione delle scarse risorse idriche durante il trasporto. Assegnato al suo arrivo all'Allach Kommando, poi alla fabbrica di Kaufberen, riprese la sua attività di comunista organizzando solidarietà e sabotaggio. Con astuzia si presentò come "ingegnere meccanico". Poté così partecipare ad operazioni clandestine per sabotare la produzione locale destinata alla società Kaufberen, filiale della BMW, che all'epoca contribuì allo sviluppo dei razzi V1 e V2.

Dopo la liberazione del campo (30 aprile 1945), fu evacuato il 23 maggio e arrivò a Roche-la-Molière all'inizio di giugno 1945. Per un certo periodo lavorò come montatore di biciclette. Allora Joseph Sanguedolce riprese la sua doppia attività, sindacale e politica. Fu accolto dai suoi compagni e amici da evviva: "il capo è tornato!". Questa accoglienza rimarrà per sempre impressa nella memoria di Joseph Sanguedolce. Suo fratello Vincent fu fucilato dalle SS nel 1944 nel campo di concentramento di Oranienbourg-Sachsenhausen in Germania.

Sanguedolce testimonia da tempo ciò che ha vissuto, incontrando giovani universitari (al Collège Honoré-d'Urfé di Saint-Étienne in particolare), ma anche nel quadro del Concorso Nazionale di Resistenza e Deportazione (CNRD) da lui curato a livello locale. La sua disponibilità e la sua vicinanza agli studenti ne hanno fatto un testimone privilegiato affinché le giovani generazioni non dimentichino. Nel luglio 1945 fu eletto segretario di cellula, poi segretario di sezione. Nel 1946, entrato nel comitato federale, figurò all'ultimo posto nella lista dei candidati del PCF per la Loira alle elezioni legislative di novembre.

Nel gennaio-febbraio 1947, al termine di un mese di tirocinio presso la scuola centrale del partito, il direttore diede la seguente valutazione: «segretario di sezione, intelligente. Aveva molto da imparare, spesso nascondeva l'ignoranza con formule già pronte, abbastanza disomogeneo, progredisce, deve svilupparsi seriamente, può accedere a funzioni più elevate».

Rientrato al lavoro in miniera, Joseph Sanguedolce partecipò ai conflitti di rivendicazione contro l'impresa nel 1947 e 1948. Arrestato il 26 ottobre 1948 dopo un'assemblea, si ritrovò con 225 minatori nel carcere di Bellevue. Condannato a 4 mesi di prigione, fu rilasciato nel gennaio 1949. Le Houillères (la società mineraria) lo licenziò. In febbraio, il congresso della CGT dei minatori del bacino della Loira lo elesse primo segretario del sindacato. Dopo un breve periodo presso la segreteria della Federazione regionale dei minatori, tornò nella Loira come vicesegretario generale (1952-1956) poi segretario generale dell'UD-CGT (1956-1977).

Fece parte della delegazione della Federazione della Loira a diversi congressi del PCF, in particolare a Strasburgo (1947) e Le Havre (1956). Eletto nel comitato centrale durante il 13° Congresso (1954), fu rieletto fino al 24° Congresso (1982), ma non rieletto al 25° Congresso (1985).

Durante lo sciopero del 1948, conobbe Simone Douillon, attivista sindacale e impiegata del deposito SNCF di Lione, figlia di Jean-Louis Douillon, meccanico, e Suzanne Croizet. Joseph e Simone si sposarono l'8 luglio 1950 a Roche-la-Molière. Nel 1955 si stabilirono nel nuovo quartiere Saint-Étienne di Beaulieu dove il 15 maggio 1961 nacque la loro figlia Nadine.

Il 27 luglio 1956, la segreteria del partito gli affidò la presidenza del comitato di gestione del giornale “Patriote de Saint-Étienne”, carica che mantenne fino alla scomparsa di questo quotidiano regionale nel dicembre 1958. La sua elezione a sindaco nel 1977 fu una sorpresa a Saint-Étienne e una svolta nella vita di Joseph Sanguedolce. Deriso dai suoi avversari politici per la sua modesta origine sociale, Joseph Sanguedolce fu tuttavia molto popolare a Saint-Étienne durante l’esercizio del suo mandato comunale, nonostante le gravi difficoltà economiche del momento (chiusura della Manufrance) e i vari ostacoli incontrati sul suo cammino, come lo scandalo del fondo nero di il presidente dell’ASSE. Poiché Étienne Mimard, fondatore dell’azienda, lasciò in eredità una parte delle azioni di Manufrance alla città di Saint-Étienne, Joseph Sanguedolce, nella sua doppia veste di sindaco e azionista, ereditò le difficoltà dell’azienda. Cercò di opporsi alla presa del controllo della Manufrance da parte di Bernard Tapie, di cui diffidava. Nonostante i suoi sforzi, non poté evitare la liquidazione di Manufrance dopo la sua trasformazione in cooperativa.

I sondaggi gli davano la vittoria pochi mesi prima delle elezioni municipali del 1983, ma fu battuto dal suo avversario François Dubanchet. Tentò due volte di riconquistare la carica di sindaco di Saint-Étienne durante le elezioni comunali del 1989 e del 1995, ma non ci riuscì. La sua immagine di leader comunista e della CGT suscitò timori in parte della popolazione, strumentalizzata dai suoi avversari di destra e riassunta in uno slogan poi dipinto su un muro: “Mai un siciliano, mai uno stalinista sarà sindaco di Saint-Étienne!”.

Secondo diverse testimonianze, fu lo stesso Georges Marchais (segretario nazionale del PCF) a nominarlo in sostituzione di Michel Olagnier, candidato “naturale” del PCF dal 1953. La candidatura di Sanguedolce beneficiava del contesto politico: da allora l’unità della sinistra crebbe con il Programma Comune (1972) e le elezioni cantonali del 1976. Il sindaco uscente, Michel Durafour, ministro del Lavoro, aveva polarizzato contro di lui parte degli elettori di una città in gravi difficoltà occupazionali, e la campagna elettorale fu segnata dalla situazione critica dell’impresa Manufrance, azienda emblematica del passato successo economico della città e del suo recente malessere.

In qualità di segretario dell’Unione dipartimentale, Sanguedolce aveva anche stretti legami con il mondo della cultura di Saint-Étienne (in particolare con Jean Dasté) e con la rete di amicizie secolari. In testa al primo turno (33.279 voti contro 32.265), la lista della sinistra unita – “Cambiare per vivere meglio a Saint-Étienne” – vinse il 20 marzo 1977 con 43.600 voti contro 41.119 voti della Lista Durafour. Secondo sindaco operaio di Saint-Étienne, Joseph Sanguedolce era l’unico ad appartenere al PCF. Nonostante gli sforzi significativi in termini ambientali e culturali (creazione di incontri cinematografici), la situazione economica rimase al centro del suo mandato. Il comune esitò tra la difesa dell’industrializzazione tradizionale (proposta di riaprire le miniere mentre a La Ricamarie era scomparso il pozzo Pigeot, “ultimo gigante”) e la scelta di nuove industrie (costruzione del centro tecnologico regionale dell’Agenzia per lo Sviluppo di Produzione Automatizzata) per la quale gli investimenti erano gravemente carenti.

La sera del primo turno elettorale del marzo 1983, il risultato fu una doccia fredda per J. Sanguedolce. Con 36.025 voti il sindaco uscente, unico candidato della sinistra, precedette di poco il suo concorrente di destra (François Dubanchet, 34.448) che disponeva di una notevole riserva di voti. La polarizzazione ideologica locale e nazionale innescò una forte mobilitazione al secondo turno: il risultato fu 50,9% per Dubanchet, una crudele delusione per Sanguedolce. Questo fallimento, che considerava ingiusto, lo spiegava con il frenetico anticomunismo dei suoi avversari di destra e con il comportamento ambiguo di parte dell’elettorato socialista. Joseph Sanguedolce tentò invano nel 1989 e nel 1995 di tornare ad assumere la direzione del municipio.

Tra Saint-Étienne e la sua base a Beauzac (Alta Loira), trascorre parte della sua pensione scrivendo. Nella sua autobiografia *Le chant de l’alouette*, figlio di un minatore siciliano immigrato nella regione di Saint-Étienne, racconta la vita dei minatori di Roche-la-Molière e i percorsi del suo impegno. In esso giocano un ruolo importante la guerra, la Resistenza e i due grandi scioperi del dopoguerra (1947 e 1948). In *Parti pris pour la vie*, pubblicato nell’aprile 1993, colloca il proprio percorso nel lungo periodo della storia sociale del bacino di Saint-Étienne. Nel 1998, riprende la sua prima opera con un nuovo titolo: *La Résistance de Saint-Étienne à Dachau Allach: contre la mort programmée*, facendo

testimoniare alcuni compagni della Resistenza di origine straniera, in risposta agli slogan xenofobi e negazionisti della destra.

Insieme a Camille Pradet e ad altri dirigenti dell'Associazione Nazionale Veterani della Resistenza (ANACR), Joseph Sanguedolce contribuì a portare a compimento l'antico progetto di "Luogo della Memoria della Seconda Guerra Mondiale". Nell'aprile 1999, l'inaugurazione del "Memoriale della Resistenza e della Deportazione della Loira" testimonia il successo dei suoi sforzi. Presidente della nuova struttura associativa, diede del suo meglio testimoniando davanti a un pubblico giovane che seppe sensibilizzare.

È stato membro del comitato dipartimentale della Loira dell'ANACR (1954-1984), eletto presidente onorario della FNDIRP della Loira nel 1986, Ufficiale della Legione d'Onore (20 ottobre 1989), Croix de Guerre 39-45, Croce del Combattente e di Combattente Volontario della Resistenza, Medaglia di Deportazione per atti di Resistenza, Joseph Sanguedolce è morto a Firminy (Loira), il 14 agosto 2010.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Testo originale pubblicato in francese su *Le Maitron Dictionnaire Biographique Mouvement Ouvrier Mouvemento social*. Fonte: <https://maitron.fr/spip.php?article173247>, "notice SANGUEDOLCE Joseph", Traduzione italiana a cura di Salvatore Palidda.

Libri di J. Sanguedolce

- *Le chant de alouette* (autobiografia) <https://www.label-emmaus.co/fr/le-chant-de-lalouette-joseph-sanguedolce-67691346/> oppure <https://fr.shopping.rakuten.com/offer/buy/7298305/Sanguedolce-Joseph-Le-Chant-De-L-alouette-Livre.html>

- *Parti pris pour la vie*, FeniXX réédition numérique, 2021

- *La Résistance de Saint-Étienne à Dachau Allach: contre la mort programmée*, Médiris & Spirale editore, 2003

Jean-Michel Steiner, professore associato e dottore in storia, ha insegnato al liceo e all'università. Le sue ricerche sui movimenti sociali e sulla vita politica nella regione di Saint-Etienne dal 1870 al 1968 e sulla Seconda Guerra Mondiale hanno dato origine a numerosi saggi e articoli. Coautore di 1948, *Stéphanois Miners on Strike* (2011) e di *Jaurès dans la Loire* (2013), redattore degli avvisi degli attivisti della Loira sul Maitron, è cofondatore e presidente del Gruppo di ricerca sulle memorie de *Il mondo del lavoro di Stéphanois*. Alcuni titoli della sua produzione: Gille Richard, Jean-Michel Steiner, *Métallos, mineurs, manuchards...: Ouvriers et communistes à Saint-Etienne (1944-1958)*, PU Saint-Etienne éditeur, 2014; Jean-Michel Steiner, Gérard-Miche Thermeau, *Les Maires de la graned ville ouvrière*, Presses Universitaires de Sain, 2015; Roger Odin, Gilles Désiré dit Gosset, Jean-Michel Steiner, Jean-Claude Monneret, *Willy Ronis en reportage à Saint-Etienne*, Presses Universitaires de Sain, 2022.

Eclisse del sacro in Occidente e creatività mitico-rituale nelle feste popolari siciliane



Capizzi, Pellegrinaggio a Cannedda

di *Sergio Todesco* [*]

Le chiavi d'accesso per misurare in tutta la sua portata il processo che ha avuto come esito una sostanziale eclisse del sacro nel mondo occidentale sono molteplici. In questa sede cercherò di proporre alcune, soffermandomi in particolare su tre di esse.

Una prima chiave utile a fungere da indicatore è indubbiamente costituita, a me pare, dalla frattura tra l'uomo e il suo *habitat*, e la natura in genere. Non è un caso che il capo della cristianità, Papa Bergoglio, abbia ormai da tempo posto un accento accorato sulle condizioni critiche in cui versa l'intero pianeta a causa del poco rispetto che i sistemi di produzione oggi dominanti hanno riservato tanto alla natura in sé, vista come casa comune, quanto ai popoli e alle culture che da quei sistemi sono stati, dopo i genocidi praticati dal colonialismo, ulteriormente condannati a forme di vita connotate da mera sopravvivenza. In questa sede mi limiterò a citare *Laudato si'*, la *Lettera enciclica sulla cura della casa comune* (2015) e *Querida Amazonia*, l'*Esortazione apostolica post-sinodale* rivolta "al popolo di Dio e a tutte le persone di buona volontà" (2020).

Sul piano socio-antropologico Serge Latouche ha segnalato lo stretto rapporto di causa-effetto che intercorre tra il capitalismo, visto anche nell'ottica di uno sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e dei beni comuni, e il processo di secolarizzazione prodottosi nelle aree industrializzate d'Italia e del mondo:

«Questa sorprendente sostituzione della religione economica alla religione tradizionale può essere spiegata principalmente da due circostanze: l'esistenza di un *culto* quasi universale, molto antico se non trans-storico, del *valore* incarnato in oggetti feticcio (oro, argento, beni preziosi...), "il Dio denaro", come lo definisce in modo liquidatorio il teologo Alex Zanotelli, e l'avvento, con l'emergere della modernità, di una nuova *fede* nel progresso e i suoi corollari (la tecnica, la scienza, la crescita)» (Latouche 2020: 9).

Un secondo indicatore dell'eclisse del sacro mi pare inoltre possa essere costituito da quella che Zigmunt Bauman chiama *società liquida*, una società – ci dice lo studioso svizzero – che non consente più alcuna forma di tesaurizzazione dell'esperienza:

«In una società liquido-moderna gli individui non possono concretizzare i propri risultati in beni duraturi: in un attimo, infatti, le attività si traducono in passività e le capacità in incapacità. Le condizioni in cui si opera e le strategie formulate in risposta a tali condizioni invecchiano rapidamente e diventano obsolete prima che gli attori abbiano avuto una qualche possibilità di apprenderle correttamente. È incauto dunque trarre lezioni dall'esperienza e fare affidamento sulle strategie e le tattiche utilizzate con successo in passato: anche se qualcosa ha funzionato, le circostanze cambiano in fretta e in modo imprevisto (e, forse, imprevedibile). Provare a capire come andrà in futuro sulla base di esperienze pregresse diventa sempre più azzardato e sin troppo fuorviante [...]. La vita nella società liquido-moderna non può mai fermarsi: deve modernizzarsi (leggi: continuare a spogliarsi quotidianamente di attributi giunti alla propria data di scadenza, e a smontare/togliere le identità di volta in volta montate/indossate) o perire. Spinta dall'orrore della scadenza, non richiede più di essere trainata dai sogni delle meraviglie immaginate come esito estremo dei travagli della modernizzazione. Ciò che bisogna fare è correre con tutte le forze semplicemente per rimanere allo stesso posto, a debita distanza dalla pattumiera dove altri sono destinati a finire» (Bauman 2008: VII, IX-X).

Come è agevole notare, la chiave di lettura qui citata pone l'accento sull'incapacità del mondo moderno a tesaurizzare l'esperienza provvedendo a custodirla quale serbatoio di memorie. In maniera non dissimile un filosofo come Hegel (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830) individuava quale principio della dialettica l'*aufheben*, il *togliere e al contempo conservare*, per indicare cioè un superamento che non comporti la negazione o l'abolizione di quanto si sia superato.

Qualche decennio fa Giorgio Agamben ha svolto considerazioni analoghe:

«Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienze è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso. [...] Noi sappiamo però oggi che, per la distruzione dell'esperienza, una catastrofe non è in alcun modo necessaria e che la pacifica esperienza quotidiana in una grande città è, a questo fine, perfettamente sufficiente. Poiché la giornata dell'uomo contemporaneo non contiene quasi più nulla che sia ancora traducibile in esperienza [...]. È questa incapacità di tradursi in esperienza che rende oggi insopportabile – come mai in passato – l'esistenza quotidiana, e non una pretesa cattiva qualità o insignificanza della vita contemporanea rispetto a quella del passato (anzi, forse mai come oggi l'esistenza quotidiana è stata tanto ricca di eventi significativi)» (Agamben 1978: 5, 6).

Terzo indicatore, le cui enunciazioni non pongono l'oblio del sacro quale esito di un processo ma come fatale risvolto di una situazione strutturalmente già definita, è rappresentato dalla ormai famosa distinzione operata da Claude Lévi-Strauss tra società "calde" e società "fredde". A metà del secolo scorso l'antropologo francese proponeva di sostituire alla distinzione tra "primitivi" e "civilizzati" quella tra società "fredde" (il cui clima interno è «vicino allo zero di temperatura storica») e società "calde" (le cui dinamiche sono «regolate da un motore a scoppio»), le prime tese ad annullare, attraverso le istituzioni e le forme di cultura che si danno, l'effetto dei fattori storici sul proprio equilibrio e la propria continuità, le seconde – come la nostra – volte viceversa a «interiorizzare il divenire storico per farne il motore del proprio sviluppo». Le prime dunque basate su continui "equilibri", le seconde amanti degli squilibri come indicatori di vitalità e di sviluppo:

«Pur essendo nella storia, queste società sembrano aver elaborato, o mantenuto, una saggezza particolare, che le induce a resistere disperatamente a ogni modificazione della loro struttura che permetta alla storia di fare irruzione in esse... La maniera in cui sfruttano l'ambiente garantisce, in pari tempo, un modesto livello di vita e la protezione delle risorse naturali. A onta della loro diversità, le regole matrimoniali che esse applicano presentano, secondo i demografi, un carattere comune, che è quello di limitare al massimo e di mantenere

costante l'indice di fecondità. Infine, una vita politica fondata sul consenso, e tale da non ammettere decisioni che non siano quelle prese all'unanimità, sembra concepita all'unico scopo di escludere quel motore della vita collettiva che utilizza scarti differenziali fra potere e opposizione, maggioranza e minoranza, sfruttatori e sfruttati» (Lévi-Strauss 1952: 40).

La dicotomia tra società “calde” e società “fredde”, le prime caratterizzate da un elevato grado di accettazione del divenire, le seconde viceversa tese a congelare il fluire degli eventi, giova a render conto della diversa concezione del tempo in seno alle società tradizionali (tempo ciclico) e alle società moderne (tempo lineare). Il tempo lineare è un tempo che si dipana all'infinito senza che se ne scorgano e se ne possano controllare gli esiti. Il tempo ciclico, che periodicamente ritorna su se stesso, consente viceversa all'uomo determinate forme rituali di controllo.

Una delle cause, forse la principale, dell'eclisse del sacro in Occidente risiede proprio nella mancanza di controllo sul tempo che l'uomo moderno percepisce di avere smarrito. Parafrasando l'Ivan Karamazov di Fëdor Dostoevskij (*Se Dio non esiste tutto è possibile*) si potrebbe affermare: *Se non è possibile padroneggiare il divenire il futuro non apre alla speranza.*

Nella consapevolezza che la concezione ciclica del tempo possa tradursi in una fuga senza ritorno dalla storia, con la conseguente incapacità di elaborare strategie atte a costruire, giorno dopo giorno e con un mai intermesso lavoro civile e politico (quello che Ernesto de Martino definiva *ethos trascendentale del trascendimento nel valore*) modelli diversi di “stare nel mondo” a misura d'uomo, nell'economia di questo contributo intendo riflettere su alcune modalità, evidentemente non immuni da arcaismi e irrazionalismi, con le quali la cultura popolare ha potuto esprimere nel corso della sua storia forme di resistenza al vuoto determinato dall'eclisse del sacro manifestatasi nell'Occidente euro colto, e oggi – possiamo affermare – nell'intero pianeta cui il sistema capitalistico mondiale funge ormai da placenta. E la chiave per cogliere alcune di tali strategie di resistenza a me pare possa trovarsi nell'universo festivo, come qui da noi in Sicilia ma anche in altri angoli di mondo è ancora dato sperimentare.

Il tempo della festa è un tempo sospeso. Esso si presenta come una particolare scansione del divenire umano mediante la quale gli uomini in società, attraverso l'assunzione deliberata o inconsapevole di modelli di comportamento in gran parte eccentrici rispetto a quelli adottati nella vita ordinaria, si pongono di fatto in una condizione aurorale, di effervescenza, in cui il mondo appare ancora allo *statu nascenti*. Ciò comporta che le azioni compiute, i gesti espressi, le parole dette durante la festa acquistino un'efficacia e una pregnanza reali e non simboliche, dato che essi sono azioni, parole, gesti posti in essere in un tempo straordinario, in una dimensione temporale non profana ma sacra, eccezionale; essi assumono in tal modo la veste di fatti rituali. Il rito è dunque la parte “elementare” del tempo strutturato per mezzo della quale, all'interno del *continuum* spazio-temporale, è dato operare le discrezioni, scandire gli eventi, creare le norme, conferire i sensi.

La cultura popolare siciliana ha costellato di riti, di azioni rituali, ogni momento della vita dell'uomo passibile di crisi, ossia del rischio di abdicazione della umana operatività di fronte alla tentazione sempre presente del “non c'è niente da fare” e “il nulla avanza”. In genere ogni momento importante e significativo della vita dell'uomo è per ciò stesso un momento critico dell'esistenza: la nascita, il lavoro, l'amore, la guerra, la malattia, la morte etc., sono tutti ambiti esistenziali che richiedono l'intervento di dispositivi culturali, i riti appunto, i quali plasmano il reale e fissano delle regole, controllando e disciplinando ciò che in genere sfugge ai controlli e alla disciplina.

Attraverso i riti pertanto la comunità periodicamente si rigenera e si fortifica, proprio perché affronta ogni crisi immersa in una “campana da palombaro” (Kerényi 1948), ossia muovendosi in un tempo protetto, destorificato in quanto collegato a fatti pregnanti avvenuti “*in illo tempore*” (Eliade 1954), in un tempo delle origini fondante e garante della storia stessa.

Rito per eccellenza è il momento festivo, che nella cultura popolare siciliana, oltre ovviamente che in tutte le culture umane *tout court*, assume una specifica rilevanza. I tempi festivi sono tempi forti, qualitativamente differenziati rispetto ai tempi deboli della vita quotidiana e connotati da una sacralità percepibile anche nel caso di feste non religiose. Durante il periodo festivo, come si è detto, si attua

la sospensione istituzionale del tempo ordinario, vengono spesso invertiti o soppressi i diversi ruoli sociali e le gerarchie abitualmente vigenti e si procede a una sistematica consumazione delle scorte alimentari che vuole essere atto esorcistico contro la penuria e propiziatorio di costante abbondanza. Nel periodo festivo, inoltre, l'uomo delle culture arcaiche, preindustriali, premoderne (nel nostro Paese, in primo luogo, le culture agro-pastorali e contadine) si riconcilia con i propri simili nella misura in cui con essi riesca a elaborare solidalmente un tempo protetto, a regime di risparmio, posto cioè fuori della storia e del divenire, con tutta la carica negativa che storia e divenire comportano, un tempo in cui possono essere rivissuti determinati temi mitici (nella accezione tradizionale di mito come *storia vera*), a esempio il martirio di un Santo o la passione di Cristo, attraverso una drammatizzazione nella quale l'intera comunità si sente coinvolta.

Secondo il detto di Aristotele (citato in in Synesio, *Dione*. 48) agli iniziati ai misteri non veniva richiesto di *apprendere* bensì di *ricevere sensazioni e predisposizioni*: *ὄ μαθεῖν ἀλλὰ παθεῖν*. Tale principio può essere fatto valere nel caso dei meccanismi di fruizione dei momenti festivi, così come essi vengono emicamente percepiti dalle comunità presso le quali essi mantengono tuttora ampi margini di vitalità e di persistenza.

Nel tempo festivo, tempo sacro per eccellenza, le distanze sociali dunque si accorciano o cessano di esistere, e gli uomini celebrano la gioia della condivisione di una forte esperienza comunitaria. Si tratta evidentemente di una *fictio*, di una *pia fraus*, dato che la storia non cessa di accampare i propri diritti e i difficili, a volte alienanti, rapporti interpersonali e sociali della vita di ogni giorno tornano presto a far valere le loro esigenze; ma proprio tale *pia fraus*, che l'uomo avverte l'esigenza di imporre periodicamente a se stesso, consente di sospendere, sia pure per un breve periodo, la monotonia di giornate sempre uguali e senza prospettive, e agevola un ritorno alla vita ordinaria improntato alla riconciliazione e alla tolleranza.

Ci troviamo di fronte a un'esigenza, pressoché universalmente avvertita, di creare momenti forti, periodi pregnanti nei quali il tempo ritorni per così dire su se stesso e si possa stare nella storia come se non ci si stesse. Durante tali periodi, culturalmente determinati (a seconda di esigenze connesse con i cicli della vita biologica, o di quella naturale, ovvero di quella sociale e produttiva), vengono compiuti riti attraverso i quali si attua una restaurazione dell'uomo al centro del proprio universo, o si rivive un certo particolare dramma risolvendolo sul piano simbolico; ma intanto, attraverso questa rappresentazione mascherata del divenire in un tempo metastorico, protetto, vengono di fatto sottratti a una concezione meccanicistica del divenire tutti gli altri momenti della concreta storia quotidiana che intercorrono tra un "tempo forte" e l'altro.

Come è ovvio, le chiavi di lettura qui solo sommariamente delineate (la festa come dispositivo di reintegrazione culturale, come esito di una "destorificazione istituzionale", come oggettivazione formale di miti, come stratagemma comunitario, come tempo protetto, salvato, liberato) non esauriscono certo la variegata fenomenologia festiva, che si sostanzia di numerosissimi apporti tratti dai vari aspetti della vita associata e che comunque va imprescindibilmente commisurata alle modalità, storicamente condizionate, che regolano la produzione e la riproduzione delle condizioni materiali di esistenza degli uomini. Conviene inoltre rilevare come le dinamiche attraverso cui la festa si esprime e le strategie che al suo interno sono poste in essere non facciano che rinviare a modalità di gestione di intere famiglie di linguaggi, a forme plurime di adozione di fasci di codici tra i più disparati, dal verbale al sonoro, all'olfattivo, al gestuale, tra i quali però finisce con l'affermarsi come privilegiato quello corporeo; le feste sono infatti, altresì, grandiose manifestazioni corporee che consentono agli esseri umani che le vivono di rapportarsi reciprocamente, nella propria fisicità, in modo affatto differente da quanto avviene nella realtà quotidiana, sperimentando forme nuove di comunicazione che investono la sfera emotiva, affettiva, sessuale.

È in ogni caso importante notare che, all'interno di una situazione di forte mutazione antropologica come quella in cui si trova oggi il nostro Paese, la festa ha finito col costituirsi come luogo deputato per una serie di azioni, tutte in qualche modo volte a mantenere la coesione del gruppo sociale, a preservare l'identità comunitaria, a innescare comportamenti collettivi basati su un più o meno

consapevole esercizio della memoria, avvertito come valido e a volte unico baluardo contro ogni possibile rischio di disgregazione culturale.

Nonostante l'universo festivo popolare sia andato incontro a decisivi processi di de-sacralizzazione, esso non ha ancora smarrito una certa sua valenza evocativa, simbolica, *responsabile*:

«In tempi recentissimi nessuna certezza metafisica rischiarerà più le immagini-anime del mondo popolare. Una concezione realistica e razionalistica dell'immagine (e dell'anima) va affermandosi ovunque per via di processi economico-sociali, culturali, tecnici, estesi e dirompenti. L'immagine conserva ancora, tuttavia, certi suoi caratteri animatici, una sua natura, insieme responsabile ed eticamente dichiarata. Essa è, comunque, senz'altro essenza, per quanto questa possa essere difficilmente traducibile in una forma concettuale definita e in un apparato mitico coerente. Risiede e opera, nell'immagine, parte infinitesimale, ma non per questo trascurabile, della potenza e dell'intelligenza del referente. Per questo suo carattere che, se riconnette al referente disegna anche un particolare statuto autonomo, l'immagine occupa un posto determinante, vicario della potenza e della volontà operativa figurate, nelle mitologie, nelle simbologie, nei rituali popolari» (Faeta 1989: 20).

Lo stesso studioso precisa ancora più esplicitamente tale statuto, rimarcando

«una compattezza, ignota al pensiero e alla prassi egemoni, dell'immaginario folklorico. Qui le immagini hanno origini e natura metafisica e metastorica. Benché eseguite per lo più da mano umana, scaturite dall'attività artigiana, esse promanano sempre, in ultima istanza, da una realtà sovranaturale, identificano un ambito sacrale, significano nel contesto di metadiscorsi [...], esse sono sempre fondate sacralmente e consentono una comunicazione, altrimenti impossibile o disagiata, tra entità poste su differenti livelli, in differenti spazi e tempi: costituiscono il tramite di un rapporto strutturalmente asimmetrico» (Ibid: 22).

Le feste dunque, assumendo sempre la funzione di presentificare Entità assenti, svolgono un ruolo analogo a quello degli ex voto, pur all'interno di un rapporto tra realtà incommensurabili quale già Pietro Clemente, sulla scorta di Émile Benveniste, segnalava (Clemente 1982). Mi provo quindi a enumerare brevemente, a titolo esemplificativo ma non certo esaustivo, alcune delle caratteristiche riscontrabili nelle feste popolari siciliane nelle quali la dimensione del sacro mostra di aver conservato ancora un suo senso, una sua vitalità.

Una prima caratteristica consiste nel praticare – la festa – la *ripetizione periodica di un mito*. Attraverso la ripetizione periodica di un evento mitico-sacrale avvenuto in *illo tempore* la comunità in festa si riappropria di un tempo delle origini prezioso per il rafforzamento della propria identità e la conferma nella congruità dei propri orizzonti. Basti pensare ai grandi scenari che il ciclo natalizio e la Settimana Santa in Sicilia sono ancora in grado di esibire.

Altra caratteristica saliente dell'universo festivo consiste nel *grande investimento corporeo*. Le feste popolari, in tante loro manifestazioni, prevedono un grande investimento e coinvolgimento corporeo. Esso produce un effetto terapeutico, tanto sotto il profilo somatico quanto sotto quello mentale e psicologico. I portatori di fercoli e varette processionali, i fedeli festanti e corporalmente contigui in attesa dell'uscita del santo, i pellegrini sdraiati per terra nei luoghi di culto extraliturghi sperimentano tutti forme prossemiche diverse da quelle della vita di ogni giorno.

Un terzo elemento lo si trova nelle *strategie poste in essere volte a tenere collegati mondo dei vivi e mondo dei morti*. In molte feste i riti consentono alla comunità di riunire periodicamente e tenere uniti mondi irrelati e disgiunti come quello dei vivi e quello dei morti, ricucendo in tal modo il trauma dell'assenza e recuperando i defunti, nelle strategie del cordoglio, come care memorie. Dai riti del cordoglio alle veglie funebri, ai dolci dei morti destinati ai bambini, si dispiega un'ampia gamma di comportamenti, tecniche, credenze, investimenti affettivi volti a recuperare come care memorie, quando non Lari benefici, i parenti scomparsi.

Ancora, un'ulteriore caratteristica che offre ampi margini di apertura a dimensioni sacrali è quella relativa alla *creazione di tempi "sospesi"*, durante i quali vengono a ribaltarsi gli equilibri sociali ordinari. I tempi sospesi della festa – sospesi perché sospendono i criteri della vita ordinaria – determinano anche, assai spesso, un ribaltamento dei ruoli che, per quanto effimero, contribuisce alla

stabilità sociale agendo da elemento neutralizzatore dei conflitti. In questo caso la sacralità risiede nella possibilità di sperimentare, per coloro che vivono emicamente la festa, l'immersione, sia pur essa temporanea, in un mondo alla rovescia, altro da quello profano della vita ordinaria. La Sicilia offre in questo ambito un arco amplissimo di esempi, dai Giudei di San Fratello al *Camiddu* di Casalvecchio per la festa di Sant'Onofrio, al *Sirpintazzu* di Butera all'Orso di Saponara.

Altro aspetto che mi pare degno di sottolineare in molte fenomenologie festive è quello relativo alla *consumazione comunitaria di cibi e bevande*. La consumazione collettiva e condivisa di alimenti rafforza la coesione del gruppo sociale e ne sancisce la comune identità attraverso un'esperienza *agapica*. Un tipico esempio è offerto dalla festa del Convito di Roccavaldina, ma anche ai pasti consumati durante i pellegrinaggi da uomini e donne che si trovano uniti in una comunità provvisoria.

Ulteriore elemento indicatore di un'alterità sacrale della festa consiste nella *presenza di codici comunicativi e di simboli "eccentrici" rispetto a quelli ordinari*. I codici multimediali (gestuali, sonori, olfattivi...) e i simboli "eccentrici" in quanto extra-ordinari fanno vivere agli attori della festa esperienze di *alterità esistenziale* che si rivelano positive sotto il profilo psicologico. Le figure stranianti, i fuochi rituali, i giochi pirotecnici, le pantomime *en plein air* come quella del *cavadduzzu e l'omu sarbaggiu* nella festa del *Pagghiaru* a Bordonaro concorrono tutti a creare spaesamento e *reverie*.

Non posso poi tacere della *dimensione teatrale*, direi onnipresente nel folklore religioso meridionale. I teatri a cielo aperto che sostanziano gran parte delle feste popolari siciliane rendono possibile alla comunità di creare simbolicamente performance che agevolano il deflusso di nodi critici irrisolti. Anche in questo caso gli esempi sono molteplici, mi basterà menzionare la festa del Mastro di Campo a Mezzojuso per evidenziare come le strade, le piazze, gli slarghi paesani si trasformino nel tempo della festa in palcoscenici privilegiati per rappresentazioni sempre uguali a se stesse e al contempo irripetibili.

Ultimo, ma non ultimo per pregnanza ed efficacia simbolica, è – nelle dinamiche festive – *il controllo, o la ridefinizione, rituale degli spazi*. La festa, adottando strategie di controllo e addomesticamento simbolico degli spazi e dei luoghi – attraverso processioni o pellegrinaggi – consente di riscattare gli stessi dalla loro insignificanza di non-luoghi riguadagnandoli come spazi "appaesati", ancora in grado di garantire sicurezza e protezione a quanti a tali dinamiche si affidano.

Concludo, se una qualche conclusione possa mai essere data su tali argomenti. A fronte della povertà di orizzonti che il mondo di oggi offre ai suoi abitanti (devastazione del pianeta e miraggio fallace di crescita illimitata, guerre e conflitti diffusi, progressivo tramonto degli ideali, carestie e povertà, epidemie, egemonia della finanza etc.) la cultura popolare e tradizionale (direi, ad onta della globalizzazione, tanto le *Indias de por acà* quanto le *Indias de por allà*) riesce dunque ancora – seppure con difficoltà e non sappiamo ancora per quanto – a testimoniare di una pluralità di forme diverse di "stare nel mondo" implicitamente contestatrici delle forme e dei modelli culturali che governano la parte opulenta del nostro pianeta.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

[*] Intervento presentato al Convegno "*La memoria, il tempo e la storia. L'oblio del sacro in occidente*" tenutosi a Mandanici, 8-10 settembre 2023.

Riferimenti bibliografici

Giorgio Agamben, *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 1978.

Zygmunt Bauman, *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2008.

Pietro Clemente, "*Il voto come parola, come dono, come scambio*" e "*Trans-azioni; le tavolette votive come scambio e come debito*", in P. Clemente, L. Orrù, *Sondaggi sull'arte popolare, Storia dell'Arte Italiana: Forme e modelli*, Torino, Einaudi, III-IV, 1982: 237-341.

Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954; Id., *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1967; Id., *Il mito dell'eterno ritorno: (Archetipi e ripetizione)*, Torino, Borla, 1968.
Francesco Faeta, *Le figure inquiete: Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano, Franco Angeli, 1989.
K. G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Einaudi, 1948.
Serge Latouche, *Come reincantare il mondo: La decrescita e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020.
Claude Lévi-Strauss, *Elogio dell'antropologia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1952; Id., *Primitivi e civilizzati: Conversazioni con Georges Charbonnier*, Milano, Rusconi, 1970.
Sinesio di Cirene, *Dione Crisostomo*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1970.

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; *Matrimoniu. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014; *Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo*, 2016; *Angoli di mondo*, 2020; *L'immaginario rappresentato. Orizzonti rituali, mitologie, narrazioni* (2021).

La voce barbara e arcana di Medea da Euripide alla riscrittura di Bonagiuso



Médèa. Arcana opera in canto di G. Bonagiuso (Teatro del Carmine –Salemi, 30 luglio 2023)

di *Filippo Triolo*

Da apolide e poi da cittadino di un paese non mio, la mia lingua è diventata la mia vera patria (Luis Sepulveda)

Introduzione

Del personaggio di Medea nel corso dei secoli si è scritto e detto di tutto, soffermandosi ora sul tragico infanticidio ora sul dominio dell'uomo sulla donna, sul tradimento, la vendetta, sulla ragione che cede di fronte alla passione e per ultimo ma non per importanza sul tema dell'essere stranieri, esuli in terra d'altri. Eppure da Euripide a Seneca, da Cherubini a Pasolini, da Wolf passando per la Medea nomade di Jean Anouilh e approdando all'ultima regia di Federico Tiezzi su traduzione da Euripide a cura di Massimo Fusillo messa in scena in occasione della 58esima edizione del Teatro Greco di Siracusa, il tema della straniera, della barbara non ha sempre trovato una corrispettiva elaborazione e complessità linguistica. D'altronde è proprio Euripide a far parlare al suo personaggio femminile più celebre la stessa lingua del marito Giasone.

Sembra muoversi in verso opposto, invece, l'ultimo lavoro del regista castelvetranese Giacomo Bonagiuso che, come chiave di lettura della sua Medea [1], sceglie proprio il contrasto linguistico tra cultura egemone e subalterna, tra dominanti e dominati, tra padroni e servi, conquistatori e conquistati. Perché è vero, Giasone e Medea, non sono sullo stesso piano, non parlano la stessa lingua. Bonagiuso dunque non traduce ma tradisce il testo euripideo, ne fa un'opera o musical – pare labile il confine – che travalica tempo e spazio, che da Corinto si sposta nel Piemonte risorgimentale

all'indomani dell'annessione del Regno delle Due Sicilie. Ed è proprio la Sicilia del 1860 a sostituire la Colchide di Medea, e proprio come la regione caucasica, la terra della maga è ancora una volta terra di confine, frontiera, zona strategica e sempre dominata. Nessun vello d'oro, niente Simplegadi e navi volanti, gli Argonauti e il mito pregresso non trovano spazio nell'opera di Bonagiuso. Qui il contesto è un altro, diverso eppure così simile visto che nulla appare forzato, ma si sa, e scontato sembra ripeterlo ancora, la tragedia greca – differentemente dalla commedia – è universale; dunque è possibile immaginarla, Medea, come giovane ragazza siciliana al primo amore, invaghirsi di un generale piemontese al seguito di Garibaldi e i Mille. Per amore di un uomo – divorato dall'ambizione di accrescere il suo potere scalando la Politica nazionale e attraversando i Palazzi delle Istituzioni di un Paese ancora in fasce – questa nuova ed eterna Medea sicana abbandona la sua terra ma mai la sua arcana lingua che continuerà ad “abitare” fino alla fine. È straniera in una terra che non comprende e non la comprende. È barbara e lo è davvero nel senso etimologico del termine, perché balbetta [2] una lingua che non conosce, che non riconosce.

*Populu è chi vinci guerri
spata cu spata: cantu di morti!
Populu è chi dici “checcu”
a cu nun parla cu ‘u loru accentu [3].*

Da questo punto in poi anche la storia della Medea di Bonagiuso è nota: tradita dall'uomo che aveva scelto di amare deciderà di vendicarsi del torto subito uccidendo quanto di più caro avesse Giasone: la sua nuova famiglia che gli avrebbe permesso l'ascesa al potere, quindi la nuova donna, Glauce, il padre di lei, Creonte e in conclusione il tragico infanticidio dei due figli. Figli di Giasone ma ugualmente figli di Medea. L'ascesa finale sul carro del sole e la conseguente negazione al padre persino delle spoglie mortali dei bambini.

Cercherò nelle pagine che seguiranno di tracciare un percorso, quanto più lineare possibile, sulla lingua di Medea, avvalendomi della ricca ed eterogenea tradizione letteraria e teatrale che vede protagonista il personaggio della maga colchica (e adesso anche siciliana. Perché no?!) e nel contempo proverò a giustificare – se mai ce ne fosse bisogno – l'opera di Bonagiuso all'interno della sua produzione teatrale, della sua poetica e del prezioso ragionamento e lavoro linguistico, quella modellazione della parola magmatica come la lava vulcanica, ora musicale ora aspra, sempre più arcaica che da anni ormai ricerca e sperimenta il regista e filosofo di Castelvetro.

Euripide e quel contrasto linguistico presente già dalla sua Medea

Se è vero, come precedentemente affermato, che la Medea euripidea parla la stessa lingua di Giasone, quello ionico-ateniese lingua di Euripide e degli altri tragediografi, va detto che già con Euripide assistiamo ad un contrasto linguistico tra i due (ex) coniugi. È certamente evidente al drammaturgo ateniese che Medea e Giasone non si esprimono allo stesso modo perché non pensano gli stessi concetti. Esemplicativi a proposito i seguenti versi della tragedia:

CORIFEA
*Giasone, tu hai ornato bene questi discorsi;
tuttavia a me almeno, anche se parlerò contro la tua aspettativa,
sembra che tu non agisca con giustizia tradendo la tua sposa.*
MEDEA
*Davvero io sono diversa in molti aspetti da molti tra i mortali.
Per me infatti chiunque essendo ingiusto sia abile
nel parlare, merita la punizione più grande:
infatti presumendo di coprire speciosamente con la lingua le sue azioni ingiuste,
osa commettere iniquità: ma costui non è troppo abile.
Così, anche tu, ora non venire con quella maschera di rispetto rivolta a me*

*e l'aria di uno abile nel parlare: infatti una sola parola ti stenderà.
Avresti dovuto, se davvero non eri un malvagio, dopo avermi convinta,
celebrare queste nozze, e non all'insaputa dei tuoi cari [4].*

Ancora più feroce, diretto, incisivo sul piano linguistico risulta l'agone dialettico tra Giasone e Medea, ovvero lo scontro tra i loro due mondi, quello ctonio e quello barbaro, scontro che diviene linguistico tra il logos della ragione e quello incompreso, sbagliato a priori perché straniero, restituito nella nuova traduzione di Massimo Fusillo del testo euripideo per la Medea diretta da Federico Tiezzi rappresentata a Siracusa con la straordinaria Laura Marinoni. È proprio lei, Medea/Marinoni a rispondere a Giasone in questo modo:

MEDEA

*Certo sono tante le cose in cui io sono diversa dagli altri
Per me, l'abile oratore che compie azioni ingiuste merita la pena più dura
Uno che si vanta di saper nascondere i suoi misfatti con le parole è capace di tutto
Ma talvolta fallisce, come te che vieni da me,
con il tuo aspetto per bene, con la tua eloquenza,
e a me basta una sola frase per stenderti a terra.
Se tu non fossi stato un bastardo, avresti dovuto celebrare questo matrimonio
con il mio consenso e non di nascosto ai tuoi cari [5].*

Lo definisce proprio così, “bastardo”, dopo averlo già salutato allo stesso modo qualche minuto prima in risposta all'uomo, all'inizio del secondo episodio:

MEDEA

Bastardo!

*Io non conosco parola peggiore per definire la tua vigliaccheria.
Osi venire da me, tu, il più odioso degli uomini.
No, non è coraggio il tuo, non è audacia
guardarmi negli occhi dopo tutto il male che mi hai fatto.
È il peggior morbo che esiste nella natura umana: si chiama impudenza [6].*

Eppure la maga colchica sul finire della tragedia “adotta” la lingua e il linguaggio di Giasone per ingannarlo – senza che l'uomo lo avverta neppure. Se prima Medea *ragionava male*, presa dalla *sboccata mania di parlare*, adesso Giasone si dice soddisfatto di un'apparente sottomissione della donna alle proprie ragioni. *Approvo, donna, queste parole*, le dice ignaro della vendetta che la maga sta meditando.

GIASONE

*Approvo, donna, queste parole e non biasimo quelle: naturale infatti che la stirpe delle donne si adiri
con il marito quando questo contrae clandestinamente nozze diverse.
Ma il tuo cuore è cambiato in meglio,
e hai compreso, anche se non subito, la decisione
vincente: questo è un agire da donna saggia [7].*

In questo modo, proprio come scrive Mélinda Palombi, «con Medea, quindi, l'uso stesso della lingua diventa politico, in quanto le parole che è solita scegliere rivelano non solo la sua differenza radicale rispetto a chi governa, bensì anche la coscienza di tale differenza, ed il suo persistere, volontariamente, nella differenza: nel momento in cui Medea decide di fingere di adeguarsi alle idee di Giasone diventa palese che, invece, fino a quel momento, aveva opposto una resistenza, e non si era piegata alla pressione linguistica imposta – la stessa che viene imposta ad ogni straniero – dal potere in vigore [8].

Bonagiuso e un “noni” per superare Euripide

Se è proprio la scena euripidea appena citata indicativa della distanza incolmabile socio-culturale, retorica e dunque linguistica tra Medea e Giasone – distanza che pure apparentemente viene annullata da una falsa quanto intelligentemente malvagia sottomissione linguistica di Medea che, solo adesso, agli occhi di Giasone, agisce “da donna saggia” – al drammaturgo Giacomo Bonagiuso basta una semplice negazione, l’avverbio dialettale arcaico *noni* per attraversare e superare il dramma di Euripide.

Già precedentemente avevamo affermato come la seconda scena della celebre tragedia greca servisse a giustificare la distanza dei modi e dei mondi dei protagonisti, altrimenti – complice una lingua che non differisce nel dialetto ma neppure nella forma o nello stile – difficilmente percepibili come diversi. Sottomettersi alla lingua dominante, dunque, per sottolineare come la lingua e la costruzione linguistica di origine, di partenza fosse ben altra, lontana dalla retorica dei bei discorsi vuoti e *sboccata* nei toni.

A Bonagiuso però, che ha deciso intelligentemente di far parlare ai protagonisti due lingue diverse – siano pure il siciliano arcaico di Medea e l’italiano/piemontese di Giasone –, l’espedito euripideo dell’agone linguistico tra i due non serve. Qui lo scontro va avanti dall’inizio alla fine. Solo così, all’invito al cambiamento avanzato da Giasone, questa nuova Medea che con le altre, più delle altre, condivide la condizione di esule, potrà rispondere con un non fraintendibile avverbio di negazione in siciliano, quel “noni” che dà il titolo al brano che canta Medea in risposta a Giasone.

GIASONE

*Accogli l’offerta, non ha contraltare
Restare nell’ombra, in silenzio soffrire
Amare quei figli come unico appiglio
ridere al popolo con rassegnato ghigno.
Se capirai, se cambierai,^{[L] [SEP]}
se imparerai, se penserai
Se chinerai la fronte ormai,
se passi indietro tu farai
Allora i figli avanti metterai,
e nel buio silente andrai
Senza pretese, contese,
spade, lame e frecce ormai [9].*

Infatti, basta un *noni* a Medea per decidere di non piegarsi al mondo e modo dominante di Giasone, nemmeno in maniera fittizia. Medea è straniera e lo capiamo subito con la sua entrata in scena, ascoltandola cantare in una lingua estranea all’ambiente piemontese; lingua, il suo siciliano arcaico, alla quale non può abiurare. Lingua che è ormai la sua unica vera patria che le è concesso abitare e che abiterà fino alla fine.

MEDEA

*Noni...^{[L] [SEP]}
T’ava ntrunari
nta la panza
Noni...^{[L] [SEP]}
stu scrusciu
siccu e surdu
senza
nomi,
funnutu ventri,^{[L] [SEP]}
panza senza^{[L] [SEP]}
storia,^{[L] [SEP]}*

ginia di morti^[10]
tutti senza^[10]
gloria...[10].^[10]

Lo scontro linguistico tra la Medea ed il Giasone di Bonagiuso non è tale soltanto grazie alla scelta di due lingue diverse (siciliano vs italiano) ma diviene ancor più nobilmente scontro tra *logos* e *odè*, tra lingua e canto. La lingua della ragione contro il canto della passione. A spiegarlo, nella riscrittura di Bonagiuso, lo stesso regista che si ritaglia il ruolo di narratore – una sorta di corifeo – che qui non conosce versi e note, è l’unico “personaggio” al quale sono affidate incursioni prosastiche nel dialetto più arcaico e rovente, magmatico e plastico, musicale, anche se in prosa, come poche altre lingue al mondo.

NARRATORE:

Iddo, Giasone, non lo può comprendere questo potere, mischineddo. È il potere della malia e del canto, l’odè, come la ‘ntonano i greci amici di Dionisio il pazzo; l’odè chi non è discorso, non è gomitolo di logos che si arriduci da palla a filo sciolto... non è logos l’odè. L’odè canta le parole della tragedia, che è canto di capri espiatori, sgozzati a sangue vivo sull’altare del Dio pazzo. La canta la tragodia, senza balbettare; pure i morti ci resuscita l’odè. Mentre la parola ragionevole, potente, friglia di Zeus, è cosa muta nel regno di Dionisio. La parola che confronta, che cummatte, che pesa e toglie tara e suvecchio, la parola che modella, che abbozza, che capisce e che comprende, acchiappa, non si canta alla tragedia. Nenti. È muta. Shhhhh... La tragedia canta, in verso. Chi parla è futtuto, perduto, perso, perso...[11].

Se l’odè si piega al logos. L’esempio di Pasolini

Emblematica del contrasto tra *odè* e *logos* risulta essere la lettura della tragedia euripidea che firma Pier Paolo Pasolini nel 1969 con la sua “Medea [12]. Il regista di Casarsa scelse infatti come protagonista del suo film Maria Callas, reduce da un declino artistico che era seguito a quegli anni d’oro (1951-1957) che dal debutto alla Scala di Milano la videro protagonista assoluta anche al Metropolitan Opera House di New York e nei più prestigiosi teatri d’Opera al mondo.

Scegliendo la Divina per la sua Medea, Pasolini operò una rivoluzione e restituì agli spettatori la condizione esule della maga e lo scontro linguistico mettendo letteralmente a tacere la voce più incredibile che si potesse ottenere. La Callas, che vedremo attrice in un solo film – proprio la Medea pasoliniana – non la sentiamo neppure. Pasolini non solo decide che la sua Medea non debba cantare – ciò che la Divina sa far meglio – ma decide persino di non utilizzare l’audio originale delle poche battute che affida al personaggio della madre infanticida facendole doppiare ad un’altra attrice. La voce divina adesso è muta. Come chiunque esule in terra straniera.

Nessuno come Pasolini, più di Pasolini, che ha messo a tacere il canto e la voce del soprano Maria Kalogeròpulos, è riuscito a rendere con maggiore verità la condizione di spaesamento, smarrimento di una straniera in terra d’altri.

Una Medea cantata, ma non è questa la novità

Se Pasolini annulla il canto e “spegne” la voce della Callas, abbiamo visto come Bonagiuso affidi al canto, esclusivamente o quasi, i versi della sua tragedia. In realtà, che la Medea sia cantata non è una novità. La scelta registica piuttosto si configura come un atto d’amore e omaggio verso la tragedia greca che all’origine era cantata e non prosastica.

A tale proposito è bene ricordare uno degli esperimenti personalmente più riusciti di resa teatrale di una tragedia. La memoria va a “Le supplici” di Eschilo per la regia di Moni Ovadia, tradotta da Guido Paduano e adattata in siciliano e greco moderno dallo stesso Ovadia insieme a Mario Incudine e Pippo Kaballà [13]. Ancora una volta un riadattamento in siciliano, un “musical contemporaneo” in chiave di *cunto* che riesce a mantenere integra la natura classica evocata dal ritmo di tipo giambico e da strumenti musicali mediterranei come il bouzuki (presente anche in Bonagiuso), la fisarmonica e vari

altri strumenti che rievocano mondi lontani, legati alla terra, primitivi e orientali. Ancora una volta un mito sugli esuli che viene rinnovato e mantiene lo stesso la sua attualità.

Superato l'esempio estraneo a questo percorso su Medea – eppure sono quasi sicuro il regista castelvetranese abbia guardato anche alla messa in scena eschilea lasciandosi ispirare – torniamo al canto e alla musica in Medea. Mi toccherà allora, e mi scuso per la ripetizione, citare nuovamente Maria Callas. Non l'attrice muta dallo sguardo incendiario scelta da Pasolini, ma il soprano scelto per dare voce e canto (stavolta sì) a Medea nell'opera in tre atti omonima di Luigi Cherubini su libretto di François-Benoît Hoffmann, ispirato alla tragedia classica di Euripide. Ed anche a questa sicuramente ha guardato Bonagiuso. L'opera, andata per la prima volta in scena a Parigi nel 1797 arrivò in Italia solo nel 1909, grazie alla traduzione di Carlo Zanganini, ma deve la sua fortuna nel nostro Paese all'interpretazione più tarda di Maria Callas che vestì i panni di Medea dal 1953 prima al teatro comunale di Firenze poi alla Scala e all'estero. Un'interpretazione paradigmatica tanto da spingere il regista Pasolini a volerla protagonista del suo film, ma di questo abbiamo già scritto.

UN CAPO DELLE GUARDIE (entrando)

Signor!

Ferma una donna a vostre soglie sta:

l'aspetto suo è strano e misterioso:

ricopre la sua faccia un fitto vel,

ha breve e dura al labbro la parola [14].

Con particolare interesse dobbiamo poi guardare al canto mimetico voluto dai drammaturghi, dai registi, ora affidato al coro ora ai protagonisti che restituisce atmosfere, ma soprattutto usi, costumi, tradizioni di culture e popoli lontani (o vicini se ci riferiamo alla Medea di Bonagiuso e chi scrive è siciliano pure).

Tornando al lungometraggio di Pasolini, nonostante il silenzio della protagonista, non possiamo non soffermarci sull'unico canto funebre ancestrale e sulle musiche etniche e orientali (giapponesi, iraniane, bulgare e tibetane), vera e propria colonna sonora del film, scelte con la collaborazione di Elsa Morante. Ecco quindi la musica misteriosa e arcaizzante che accompagna l'entrata in scena di Medea e la segue per il suo vagare in Colchide salvo poi arrestarsi bruscamente con l'ingresso di Giasone e ancora la musica barbara ed etnica che torna nel momento in cui la maga medita l'atroce vendetta, le melodie sacre che fanno da sottofondo al sacrificio finale, il tutto finalizzato a sottolineare il contrapporsi netto del mondo di Medea da quello di Giasone.

Lo stesso succede nell'ultimo adattamento della Medea euripidea a Siracusa per la regia di Federico Tiezzi che si apre con un Prologo sinfonico-corale commissionato a Silvia Colasanti ed eseguito da un coro vocalizzante delle Voci bianche del Teatro dell'Opera a Roma per evidenziare certamente la violenza subita dai figli, per poi passare ai canti rituali in lingua haitiana e aruba della prima parte in cui domina il mondo tribale di Medea, per finire con Ruckert e Mahler ed i "Canti per bambini morti". Se è quindi il mondo sacro e tribale di Medea ad essere restituito in note e melodie, lo stesso accade in "Médèa. Arcana opera in canto" di G. Bonagiuso che della Medea siciliana restituisce il sostrato, dunque il legame sanguigno, vitale con la terra e soprattutto con la magia, anzi magia, con quell'essenza superstiziosa insita in questa regione, quella sfida tra malocchio e apotropaico tipica del meridione più profondo.

Ecco allora la maga sicana alle prese con incantesimi e incantamenti, la futturchièra che prepara la fattura a morte intonando la litania:

Di n'terra e di n'celu

stiddanu i fati

la maara la maga

l'ha cumannati.

Trapanati sta mattula

che è votu d'incensu

*chissu è pi lassitu
lu mè testamentu.
Acchianati di lu nfernu...
Pussiditi stu turmentu...
Acchianati a corna tisi,
pussiditi stu paisi...
Luttu niviru comu picì,
Luttu strittu chi un si dici
Luttu amaru comu felì
Sposaliziu senza meli! [15].*

E ancora restituzione mimetica del canto tradizionale nella riscrittura di Bonagiuso risulta essere la nenia dal suono antico, la ninna nanna, frutto dell'elaborazione del classico e vasto repertorio di ninna nanne, "vò" siciliane, da sempre intonate dalle madri dell'Isola ai lattanti e che raggiungono maggiore successo con il brano "Avò" di Rosa Balistreri. Ecco che anche Medea, madre e adesso infanticida, intona per l'ultima volta la nenia ai suoi figli che ormai riposano in eterno. Mai il sacrificio era stato restituito con tanta dolcezza di madre.

*Vò e di la vò
stu gioia mia durmiri nun vò
e si iddu nun vò dormiri
a lu papà cci l'amu a diri
Cci l'amu a diri e cci l'amu a cuntari
commu a mè figghiu e nuddu n'havi
nuddu n'havi e nuddu nn'avìa
stu figghiu beddu di l'arma mia
Lu papà è ghiutu a caccia
pi sparari a lu cicci,
lu cicci si nn'abbulàu
stu figghiu beddu m'arristàu
Bò bò bò dormi figghiu e fai la vò
Bò bò bò dormi figghiu e fai la vò [16].*

Medea e la condizione di esule e femmina

Torniamo ancora una volta alla condizione barbara di Medea, condizione restituita non soltanto dallo scontro linguistico euripideo, dal ricorso a canti e musiche etniche e orientali o della tradizione ad indicare luoghi remoti negli adattamenti teatrali e cinematografici. E nemmeno è soltanto la scelta di adottare una seconda lingua come abbiamo visto fare a Bonagiuso con il suo siciliano arcaico ma prima di lui han fatto Franca Rame e il marito Dario Fo nel monologo "La Medea" raccolto in "Tutta casa letto e chiesa" e scritto in un dialetto arcaico dell'Italia centrale oppure la Medea [17] di Emilio Isgrò ancora una volta in siciliano, sulla scia della celebre riscrittura dell'Orestea dell'artista, poeta e scrittore di Barcellona Pozzo di Gotto, messa in scena sulle macerie di Gibellina.

E forse, è proprio all'opera di Isgrò con le sue continue cancellature e gli innumerevoli *mascariamenti*, che la Medea di Bonagiuso sembra essere più affine. Vicina in parte per lingua, certo, ma anche per l'idea stessa del tradimento o tras-duzione, come ama definirla il regista castelvetranese, alla base dei due testi. Parleremo tra non molto anche di questo, ma torniamo per un attimo alla condizione barbara di queste molteplici Medee. Condizione che è stata restituita attraverso notevoli scelte di drammaturgia, regia o di riscrittura del finale. È il caso, per fare altri tre soli esempi, della Medea di Jean Anouilh (1946), della tragedia in due tempi "Lunga notte di Medea" (1949) di Corrado Alvaro e del romanzo "Medea. Voci" (1996) di Christa Wolf.

Anouilh, tra gli autori più grandi del teatro francese del Novecento, ha forse scritto la Medea [18] più tragica, cupa, straziante e allo stesso tempo sensuale, disperata e sola che sia mai stata pensata. Più

delle altre vive disperatamente la sua condizione di donna e barbara. È nomade, la maga di Anouilh, i fasti che furono hanno lasciato il posto ad un carrozzone, dove Medea vive come zingara, confinata fuori le mura della città di Corinto. In questo ambiente liminare Medea viene tagliata fuori, abbandonata, emarginata insieme ai figli dalla nuova vita di Giasone. Zingara e sola adesso.

Legato al nuovo elemento scenico del carrozzone anche il finale della rilettura di Anouilh. È proprio dentro il carrozzone, appiccando il fuoco, che Medea decide di andare incontro alla morte insieme ai figli. Arsi e per sempre cenere in terra. Nessuna ascesa stavolta, niente carro del sole. La morte è esclusivamente terrena, la fine di ogni cosa.

Finale diverso anche per le Medee di Alvaro e Wolf. Per il primo, quello di Medea è il dramma della condizione dello straniero e dal momento che lo straniero è donna, la messa in scena del dramma diventa teatro del conflitto tra una società patriarcale ed una condizione femminile pronta a tutto per rivendicare il ruolo di moglie e madre. Corrado Alvaro riscrisse la Medea all'indomani della Seconda Guerra Mondiale universalizzando così il testo euripideo, tradendo le motivazioni del gesto finale arrivando a "giustificare" la protagonista. L'infanticidio, infatti, verrà letto come conseguenza dell'odio razziale. Medea dunque non uccide spinta dall'odio e da una vendetta sterminatrice ma per salvare i suoi figli "dall'ira del popolo". Un popolo che già immagina barbarie e distruzione per tutta la città terrorizzato dalla straniera:

VOCI DELLA FOLLA

Al bando la megera!

Non vogliamo fattucchiere a Corinto! Basta con la straniera!

Via la straniera!

Fuori la barbara! [19].

L'uccisione dei figli diventa così l'atto finale e disperato di una madre che non vuole consegnare i frutti del proprio sangue alla violenza dell'intolleranza del popolo ospitante.

VOCI DELLA FOLLA

Assassini! Regicidi! A morte!

MEDEA (a Nosside)

Conducili nella loro stanza. Mettiti a letto. Coprili con le coperte in modo che non odano queste voci spaventose.

Nosside conduce i ragazzi nelle loro stanze. Le grida fuori crescono. Pianto atterrito dei ragazzi.

MEDEA (a Perseide e a Layalè)

Donne, io sola posso sopportare queste grida. E le potrò sopportare per tutta la mia vita. Ma risparmiate i ragazzi. Chiudete loro le orecchie. Se potessi farli ringoiare nell'utero materno, questo sarebbe il solo rimedio.

Il tumulto rinforza. Una trave ora batte in ritmo contro la porta, per sfondarla.

GRIDA DELLA FOLLA

Aprite!

Apri, strega!

MEDEA (da dietro la porta, alla folla)

Chi volete? Volete me? Eccomi!

GRIDA DELLA FOLLA

Non te sola!

La madre e i figli!

La vipera e i piccoli serpenti!

(L'uscio, sotto i colpi replicati, sta per essere scardinato. Medea va verso l'uscio; brandisce un pugnale. L'uscio cede. L'urlo di trionfo della folla fa arretrare Medea che si pone davanti alla porta dei figli. L'uscio si apre sotto i colpi di ariete. La folla sta per irrompere).

MEDEA (alla folla, ferocemente)

Aspettate. Ve li consegnerò io stessa. (Medea si precipita nella stanza dei ragazzi, brandendo il pugnale.

Silenzio improvviso. Due fievoli grida nella stanza dei ragazzi).

VOCE DEI FIGLI DI MEDEA

Mamm... mamma mia... [20].

Interessante, oltre al gesto finale dalle motivazioni rivisitate, sempre nella Medea di Alvaro, lo scambio tra la maga ed Egeo nella scena quarta, una riflessione sull'accoglienza dell'ospite e l'importanza di una casa:

EGEO

Ma perché non mi hai detto niente prima?

MEDEA

Perché affliggerti? Sei mio ospite. Per lo straniero, la casa dell'ospite nasconde i suoi dolori.

E ancora:

EGEO

Ma come fai a metterti per queste strade infestate dai malviventi?

MEDEA (ansiosa):

Sì, vedi, mi dai ragione.

EGEO

Siamo entrati in rapporti coi popoli più lontani, e con la loro ricchezza abbiamo acquistata la loro barbarie.

Essere duri di cuore è ormai la sola cosa che hanno in comune i popoli.

MEDEA (impaziente)

Sì, Egeo.

GEO

Il focolare è oggi tutto quanto uno possiede. Scacciato da quello, è scacciato dal mondo.

MEDEA

Porta via i miei figli con te. Prendili come tuoi servi.

EGEO

Oggi basta un pretesto qualunque per la guerra.

MEDEA

Il più bel vanto di un regno, era quello di accogliere gli esuli dei regni vicini, invisibili ai re. Pur rimanendo i re in pace tra di loro.

EGEO (prendendola larga)

E sai chi sono i peggiori persecutori degli esuli? Quelli che si fecero un vanto di proteggerli. E sai perché?

Perché temono il nuovo occupante. E sai perché...[21].

Sul tema dell'accoglienza e della salvezza, Bonagiuso, consapevole di parlare al pubblico del XXI secolo, non può esimersi nella sua opera dal riflettere sul più grande esodo degli ultimi anni, sulla mostrificazione di vite innocenti che cercano salvezza per mare e spesso invece incontrano la morte in un Mediterraneo diventato camposanto. Se in merito si era già espresso chiaramente in "Mobbidicchi", la tras-duzione, anche quella in siciliano arcaico del capolavoro di Melville, in cui scrive e affida al personaggio di Parsi queste parole: *'nta st'avventura a caccia di balene, lu mostro unn'è a moddu; iu ci viu negghia, scarmazzo, a nord come a sud. E viu lu diavulu, lu signuruzzu di la navi, e viu l'omu chi chiama lu surci Diu e Diu lu diavulu si cci cunveni e lu mostro lo chiama ammoddo ma ammoddo mostri un ci nn'è. La balena è balena, un pisci. Lu mostro è a siccu! A siccu è lu mostro [22]*, ancora una volta, adesso, in questo nuovo spettacolo, Bonagiuso fa riferimento al mare e a chi in quelle acque perde tragicamente la vita:

*Fu tannu chi Creonte
pi sarvalla di la manta
si parti di lu tronu
ma só figghia l'agguanta.
Comu chiddi ammoddu
chi mai sannu natari
s'appizzanu a li carni
di cu l'ava a sarvari...[23].*

Se attorno all'esistenza da esule di Medea stiamo ragionando, ingiusto sarebbe dimenticare il romanzo di Christa Wolf *Medea*. Voci dato alle stampe nel 1996 ed edito in Italia dalla casa editrice E/O.

«Ma il confine del mondo è la Colchide. La nostra Colchide alle propaggini meridionali del Caucaso selvaggio, il cui erto profilo montuoso è iscritto dentro ciascuno di noi, lo sappiamo gli uni degli altri, non ne parliamo mai, parlarne accresce la nostalgia fino all'intollerabile. E tuttavia io lo sapevo che non avrei mai cessato di provare nostalgia della Colchide, ma che significa sapere, è impossibile presagire questa pena che non si placa mai, che consuma sempre, noi colchi ce la leggiamo negli occhi quando ci incontriamo per cantare le nostre canzoni e raccontare ai giovani che stanno crescendo le storie dei nostri dèi e della nostra stirpe, che alcuni di loro non vogliono più udire perché ci tengono a passare per veri corinzi. Anche io certe volte evito di andare a tali convegni, e sempre più spesso, mi sembra, non mi ci invitano più. Ah i miei cari colchi, anche loro riescono a farmi male».

Nella rivisitazione più discussa negli anni '90 della Medea – non dimentichiamo che per la prima volta è una donna a riscrivere il dramma euripideo – è percepibile ancora l'eco del boato della caduta del muro di Berlino (1989). Ricordiamo infatti, come l'occasione di *Medea*. Voci fosse proprio la liquidazione della Ddr successiva alla caduta del muro, Repubblica Democratica per la quale la Wolf era stata “collaboratrice informale” tanto da essere controllata dalla Stasi come sovversiva.

Come scrive M. Rubino «La politica assume, nel caso di Medea. Voci, un nuovo volto, quello delle incertezze, e comporta un passo indietro: l'esame retrospettivo di un secolo che non ha saputo tradurre le ideologie in reale felicità» [24]. La Medea di Wolf, che non è maga, non coincide con quella euripidea e adesso è vittima di Euripide che per «quaranta talenti avuti dalla città di Corinto» ne modificò il finale facendo della maga l'aguzzina dei figli. Questa nuova Medea infatti viene adesso ripulita dalla macchia e apprende dalla voce di Arianna la tragica fine dei bambini.

«La folla ammutolisce, poi parecchi esclamano: l'abbiamo fatto. Sono finiti. Chi, chiede il ragazzo. I figli! è la risposta. I suoi maledetti figli. Abbiamo liberato Corinto da questo flagello. E come? chiede il ragazzo con faccia da cospiratore. Lapidati! mugghiano molti. Come si meritavano.

Il sole sta sorgendo. Come scintillano le torri della mia città nel chiarore del mattino» [25].

La Medea di Wolf è una barbara, una straniera, una reietta, figura che è occasione per riflettere sul mondo che cambia e soprattutto sulla condizione delle donne. Perché sì, Medea è esule ma non bisogna dimenticare sia anche donna rimasta vittima di una società patriarcale e del potere maschile. Tre protagoniste dello stesso dramma, uguali eppure così diverse, condividono dunque con la Medea di Bonagiuso la condizione d'esule, la forte nostalgia di una terra, di una casa ed una condizione di straniamento – ben diverso dal sentirsi straniero – che con queste parole canta la maga sicana:

*Straniù sta terra e la taliu
comu fussi balata a un crocivia
di strati chi assummanu distanzi
di vuci chi sonanu vacanti.*

La Medea del drammaturgo castelvetranese si sente, dunque, *straniata* [26] non straniera. La differenza potrà anche sembrare sottile eppure i due termini sono lontani dall'essere sinonimi. Straniamento infatti è l'effetto di sconvolgimento dalla abituale percezione di realtà dovuta all'introduzione di aspetti nuovi, estranei appunto, che in letteratura il narratore introduce ricorrendo a procedimenti narrativi e stilistico-linguistici e ad una puntuale azione sul linguaggio e sui meccanismi stessi della lingua.

Il drammaturgo siciliano, che come filosofo nasce, sembra avere chiara la lezione dell'intellettuale e filosofo francese Jacques Derrida che, sostituendo una vocale alla parola *difference*, conia un neologismo (*differance*) che non può essere considerato un sinonimo, ma supera il concetto stesso di differenza.

Come spiegò lo stesso Derrida, «la parola *difference* non ha mai potuto rinviare né al differire come temporeggiamento né al dissidio [*differend*] come *polemos*. È questa perdita di senso che la parola *differance* dovrebbe economicamente compensare” dunque “si potrebbe dire

che *differance* designa la causalità costituente, produttrice e originaria, il processo di scissione e di divisione di cui i differenti o le differenze sarebbero i prodotti o gli effetti costituiti» [27]. Una differenza dunque che non può e non vuole essere sanata e convertita, riportata ad una norma, lo straniamento di Medea in questo modo non ammette conversione.

Oltre che zingara, Medea è anche mutilata perché donna. Non può (de)scrivere meglio, la condizione femminile della maga, il francese Anouilh:

MEDEA – Tu lo sai, tutto questo, buona donna, anche tu hai amato.

NUTRICE – Sì, lupa mia.

MEDEA

– Mutilata!... O sole, se è vero che io discendo da te, perché mi hai fatta mutilata? Perché mi hai fatta donna? Perché questi seni, questa debolezza, questa piaga aperta in mezzo al mio corpo? Non sarebbe stato bello il ragazzo Medeo? Non sarebbe stato forte? Il corpo duro come la pietra, fatto per prendere e poi andarsene, fermo, intatto, integro, lui! Ah! Avrebbe potuto venire, allora, Giasone, con le sue grandi mani formidabili, avrebbe potuto tentare di posarle su di me! Ciascuno un coltello nella mano – sì – e il più forte uccide l'altro e se ne va, libero. Non quella lotta in cui io non volevo che essere atterrata, quella ferita che io stessa imploravo. Donna! Donna! Cagna! Carne fatta d'un pugno di polvere e d'una costola d'uomo! Boccone d'uomo! Baldracca!

NUTRICE (l'abbraccia) – Tu no, tu no, Medea!

MEDEA – Io come le altre!... Più vile e sciocca delle altre. Dieci anni. Ma è finita stasera, nutrice, sono ritornata

MEDEA – Come è bello.

NUTRICE – Calmati, Medea [28].

Dunque una Medea *straniera e straniata* due volte, in quanto barbara, appartenente a una terra lontana e remota e in quanto donna adesso lontana dal potere e dalla rilevanza in società e persino in casa. Lo sa bene la Medea di G. Bonagiuso che se anche decide di non sottomettersi linguisticamente, sa di essere – in quanto *fimmina* – subordinata al potere maschile:

*Si la fimmina in natura
avissi la 'mpurtanza
avissi la raggiuni
fussi lu riflessu
d'un veru Diu...
Ma, li fimmini nun hannu
rango e discendenza
putiri e rilevanza
dintra d'ogni casa
e in società.*

e ancora, sempre nello stesso brano intonato dai Corifei:

*Pi chissu siti sulu fimmini
destinati a purtari un giogo
manu chi strinciunu li manu d'un maritu
vuci chi ciucianu sutta l'omu la vuci... [29].*

Doveroso a questo punto menzionare la rilettura femminista della Medea di D. Fo e F. Rame in “Tutta casa letto e chiesa”:

«Tutte abbiamo avuto quel tempo, Medea. Ma il tempo è passato per noi donne è destino che così si risolva: che l'uomo nostro di nuova carne e nuova pelle e seni e voce fresca e bocca nuova vada a cercare. Da sempre, è legge del mondo!

Di quale legge mi andate parlando o donne? Di una legge che voi altre amiche mie avete pensato e detto e scritto? E bandito battuto sul tamburo nelle piazze per dare avvisata che sta legge è sacra? Gli uomini...gli uomini...gli uomini contro noi altre femmine l'hanno pensata e segnata e consacrata questa legge...e sacra fatta per scrittura del re.

No, Medea, è la natura, è naturale: l'uomo dura più tempo a invecchiare...lui, l'uomo, col tempo stagiona, non si appassisce. Noi femmine ci si gonfia, si avvizzisce...lui, l'uomo, matura e s'insavisce. Noi potere si perde lui ne acquista. Questa è la regola del mondo.

Disgraziate che altro non siete! Ora, mi avvedo bene donne mie, che la migliore pensata che l'uomo ha fatto a suo vantaggio è d'avervi ben allevate alla legge sua».

E ancora:

«E per meglio tenerci sotto a noi altre femmine ci avete legato al collo i figlioli, incatenati, come basto di legno duro alla vacca perché vi resti mansuete per meglio poterci mungere e montare».

Deve averla chiara, quest'ultima battuta, Bonagiuso, quando pensa al finale della sua tragedia che nell'allestimento scenico vede Medea uscire di scena non più come vacca al giogo – ma ora libera dalla morsa al collo, usando quel giogo, impugnandolo alto con le mani, come fosse il timone del carro del sole con le spoglie mortali dei figli in due sacchi di rafia legati alle estremità del giogo.

E ancora Bonagiuso, che prima d'essere autore si rivela lettore vorace, nella messinscena della sua tragedia sembra raccogliere le sollecitazioni che arrivano dalla Medea donna e madre di Corrado Alvaro. Toccherà allora riprendere un passo già precedentemente citato di *Lunga notte di Medea*:

MEDEA (a Perseide e a Layalè)

Donne, io sola posso sopportare queste grida. E le potrò sopportare per tutta la mia vita. Ma risparmiate i ragazzi. Chiudete loro le orecchie. Se potessi farli ringoiare nell'utero materno, questo sarebbe il solo rimedio.

Se la Medea di Alvaro utilizza un'ipotesi dell'irrealtà conscia dell'impossibilità di tale gesto, la Medea madre di Bonagiuso, che «*avi la lupa. La fame che non passa pure se mangi, se divori, e anzi, più divori più hai fame, e più la pelle s'attacca con l'ossa, perché la fame non passa e pure a te si mangi*», non conosce confini ed in scena è come se volesse ringoiarli, quei figli, nel suo utero materno, tornare madre ed esule ora che i figli li ha persi, andare per via e magari dare altra terra, altra casa, futura speranza a queste creature partorite ancora. Chissà.

Isgrò e Bonagiuso. Siciliani a confronto

Sostenevo precedentemente quanto l'opera di G. Bonagiuso sembrasse maggiormente affine alla Medea, o meglio al lavoro di riscrittura, trasduzione e cancellazione della tragedia greca operato dall'artista e poeta Emilio Isgrò. Per motivare le ragioni che mi portano a sostenere ciò, è bene fare un passo indietro e spendere (e prendere in prestito) alcune parole riguardo *L'Oresteia di Gibellina* (1983-1985), la trilogia siciliana composta da *Agamènnuni*, *I Coèfuri* e *Villa Eumènidì*, quest'ultima messa in scena nel 1985 – sempre sulle macerie di Gibellina come le precedenti – ma con gli abitanti della città terremotata a far da coro. Isgrò proprio come Bonagiuso non tradisce ma tradisce le tragedie, le cancella come solo lui può fare e modifica lingue e coordinate spazio-temporali. I due siciliani si divertono a cambiare calendari e geografie.

Agamènnuni infatti si svolge nel 1939, alla vigilia della guerra; *I Coèfuri* nel 1943, durante lo sbarco degli alleati in Sicilia e *Villa Eumènidì* nel 1954, in piena guerra fredda.

Al centro dell'*Agamènnuni*, che si chiude con queste parole: *Ah, siciliani, siciliani ebeti! / Solo se siamo uccisi ci sorridono. / Solo se uccidiamo ci danno del lei. / È questo il fatto. È questa l'antifona. / È questo il nodo che dovrò tagliare, c'è il conflitto fra lingua e dialetto (il siciliano che parlano i*

personaggi riprende quello dei tanti siciliani emigrati in America e che Isgrò definisce «il dialetto distrutto dell'emigrazione senza ritorno». Ne *I Coèfuri*, il siciliano incontra l'inglese degli alleati ed Agamennone è descritto come lo stupratore di Elettra. *Villa Eumènidì*, invece, è ambientata in un manicomio e prende le distanze dal modello eschileo.

Anche per la sua *Medea* «forse principessa maya o azteca: comunque barbara», Emilio Isgrò stravolge i piani linguistici, temporali e spaziali, traducendo piuttosto fedelmente la tragedia euripidea facendo ricorso ad un impasto linguistico tra l'italiano, il siciliano, lo spagnolo, e ambientandola a Messina (che continua per convenzione e convenienza ad essere chiamata Corinto) al tempo delle dominazioni spagnoli.

«La storia è ambientata a Corinto, davanti alla casa di Medea, in un tempo imprecisato e imprecisabile: un tempo, comunque, di inquisitori crudeli e di conquistadores senza faccia e senza nome» [30].

Dal Pròlugu scopriamo come una quarta caravella partita insieme alle altre per scoprire le Americhe si sia invece incagliata nella terra dei Colchi. «Il 'Vello de Oro' richiama così il mitico Eldorado dei Conquistadores spagnoli, che coincide con l'antica Colchide ricollocata tra le "Americhe nerenere" [31]. Così come le Americhe per gli spagnoli, la Sicilia diventa per i piemontesi il Vello d'oro nel dramma di Bonagiuso che ambienta la sua "Médèa. Arcana opera in canto" in piena Italia risorgimentale e post-unitaria. Ed è proprio affidata ai Corifei nel canto d'apertura la dichiarazione della nuova spazio-temporalità della tragedia:

*Arrivaru cu Garibbaldi
surdati beddi di la picciuttanza
ammantati (ammucciati) di navi 'nglisi
purtavanu la spiranza...
Vuciavanu libbertà
la ciuciavanu ai quatru venti
lu patruni è comu lu garzuni
lu garzuni comu lu patruni.
[...]
Arrivaru dopu la rivoluzioni
nta li terri di lu Piemonti
lu maritu si nn'avia acchianatu
ora curriva pì cumannari.
La picciotta era già matri
di figghi beddi comu lu granu
nati a lu sulì di la Sicilia
ntall'umbra nordica deportati.*

Modificando – Isgrò e Bonagiuso – la spazio-temporalità rispetto all'opera euripidea, ne modificano di conseguenza l'impianto e il registro linguistico ricorrendo (anche) al dialetto siciliano. Nell'utilizzo della lingua si consuma però il più evidente scarto tra i due. Se Isgrò contamina nelle sue opere la lingua facendone qualcosa di assai ibrido – decretandone così la morte o forse la sua sopravvivenza in una forma nuova, lontana dal suono arcaico, che più rimanda a un nuovo slang – Bonagiuso invece non transige, mostra una certa severa e rigida separazione tra lingue, non ibrida lui, anzi si impegna nella ricerca linguistica del lessema più arcaico che possa trovare (*pitittu, balata, ruppa, nzuppilu...*) e quando la ricerca non dà risultati sperati, non cade nella "sicilianizzazione" di parole italiane che non potrebbero trovare corrispettivo dialettale nel siciliano arcaico. Ecco allora fare spesso ricorso a figure retoriche quali la sineddoche, indicando per il tutto, quella parte che trova il corrispettivo arcaico, giustificando così la presenza nel testo di termini come *màttula* e *cannavazzu*.

Se il siciliano di Isgrò è già quello distrutto dall'emigrazione (nel caso dell'Oresteia) o dalla dominazione (nel caso di *Medea*), il siciliano di Bonagiuso che ha la dignità di lingua, resiste

orgoglioso all'abuso violento che si consuma ai suoi danni. Non si sottomette la lingua arcaica scelta da Bonagiuso, non conosce corruzione, conscia però di non essere più egemone, di essere adesso straniera persino nella sua stessa terra.

La Sicilia e la questione meridionale nel dramma di Bonagiuso

Il Vello d'oro/ Sicilia è isola di conquista, ancora una volta conquistata, "venduta" anzi svenduta dalle stesse illusioni e disillusioni dei siciliani, vittime – secondo Bonagiuso – di una Rivoluzione nella quale avevano creduto.

Nessun revisionismo storico in Bonagiuso, solo una ferma presa di posizione, un decidere da che parte stare, una condanna inclemente verso il Risorgimento italiano, uno scavo profondo nella questione meridionale che dal 1861 non ha mai smesso di affliggere il Mezzogiorno evidenziandone sempre più l'arretratezza socio-economico culturale.

Una lettura della Medea– quella del drammaturgo castelvetranese – che non nasconde un certo marxismo di fondo proprio nell'analizzare la più grave delle questioni irrisolte: quella meridionale per l'appunto. Non potrebbe essere altrimenti, il nostro regista e filosofo ha infatti chiara la lezione del suo docente di Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Palermo, Armando Plebe, che chiudeva il famoso saggio "Dimenticare Marx?" volto a riabilitare il principale teorico del Comunismo, scrivendo queste parole:

«Se un tempo infatti si diceva che in Italia non è mai prudente parlar male di Garibaldi, oggi sembra che non sia prudente parlar bene di Marx. Le nostre pagine sono, in ogni caso, colpevoli di una duplice imprudenza» [32].

Se è azzardato definire questa Medea di Bonagiuso – Medea che è profondamente politica – come marxista, certamente il drammaturgo fa propria la lezione di Plebe e si macchia della sua stessa imprudenza – anche se oggi è difficile definirla tale – ovvero *parlar male di Garibaldi*.

Per affrontare la questione meridionale Bonagiuso si affida anche ad alcune pagine del Verga, basti pensare alla novella "Libertà" ed al prestito "cappeddi" di verghiana memoria usato dall'autore di Vizzini per indicare lo status dei *galantuomini*, di quella borghesia complice di Garibaldi e i Mille:

«E il sangue che fumava ed ubbriacava. Le falci, le mani, i cenci, i sassi, tutto rosso di sangue! – Ai galantuomini! Ai capelli! Ammazza! ammazza! Addosso ai capelli! - Don Antonio sgattaiolava a casa per le scorciatoie. Il primo colpo lo fece cascare colla faccia insanguinata contro il marciapiede. – Perché? perché mi ammazzate? – Anche tu! al diavolo! – Un monello sciancato raccattò il cappello bisunto e ci spuntò dentro. – Abbasso i capelli! Viva la libertà! [33].

*Ventu vinni e focu granni
doppu la rivoluzioni
li garzunna appericaru
'nna li jardini di li signura.
Garibbaldi armó 'i scupetti
lassó morti pi li strati;
li "Cappeddi" eranu sarvi,
li garzuna arrè futtuti » [34].*

Bonagiuso però, ricorrendo al prestito verghiano, non omaggia certo l'autore delle Novelle – autore di cui il filosofo di Castelvetrano non ha mai smesso di contestare quel verismo che definisce artistico, ragionato, quel teatro che anziché essere di rivoluzione si dimostra essere di reazione – ma lo supera riscattando ciò che per Bonagiuso era il bisogno letterario della Sicilia post-risorgimentale:

«Ecco perché mentre la Sicilia aveva bisogno di un teatro, di un romanzo, di una letteratura in genere di riabilitazione, di denuncia, di rivoluzione, Verga le propose invece una serie di novelle, romanzi e drammi di

reazione, di presunta descrizione verista, che in realtà celavano il desiderio delle classi dominanti e sfruttatrici di tenere le creature elementari in quello stato di ignoranza e di soggezione facilmente dominabile, senza che mai una qualche coscienza o dignità della Sicilia post-unitaria potesse prendere le mosse e divenire, come onda, impetuosa e devastante» [35].

Così alla bestialità di creature elementari prive di prospettive di riscatto (ma è davvero creatura elementare Medea?), Bonagiuso affianca la ribellione, denuncia le miserie del Mezzogiorno, invoca la Rivoluzione e la pratica giocando con la lingua che da costruzione artistica diventa sempre più mimetica, prediligendo così il vero storico al vero artistico.

Se l'opera di Bonagiuso fosse una metafora? Conclusioni

Conoscendo la produzione teatrale del drammaturgo Bonagiuso, soprattutto i suoi ultimi tre lavori, ovvero le tre riscritture in quella che l'autore siciliano definisce lingua madre, il siciliano arcaico: *Mobbidicchi* (2019) da Melville, *Luminaria* (2022) da Edgar Lee Masters e *Medea. Arcana opera in canto* (2023) da Euripide, tutte accomunate dal grande tema della morte – il vero oggetto della ricerca del capitano Achab nel primo dramma, e poi il tema della morte che l'intero Occidente ha rimosso nei secoli per l'americano Lee Masters e ancora la morte che incombe, arriva e pone fine a tutto (“*fineru fineru tutti cosi fineru*” cantano Medea e i corifei intonando un *requiem aeternam* come punto fermo di questo nuovo tradimento drammaturgico di Medea, un “*mea culpa*” esente dal perdono nel quale ci si dichiara tutti vittime e peccatori, carnefici senza redenzione alcuna, un finale distante da quelli giustificatori di Alvaro, Wolf e Rame) – non mi è difficile pensare, ma è una lettura profondamente personale e suscettibile per questo d'errore, questa nuova Medea come atto finale di una trilogia nella quale, a legarsi indissolubilmente al tema della morte è proprio la lingua madre, quel siciliano arcaico che in Bonagiuso ancora una volta – vedasi il precedente *Mobbidicchi* – parlano donne sottomesse.

Sembra che con *Medea. Arcana opera in canto*, Bonagiuso, che ama i *mascariamenti*, abbia invece deciso di svelare l'essenza metaforica di questo suo lavoro che vede la morte come atto conclusivo di uno scontro tra egemoni e subalterni, giocato sullo scontro di genere e di lingue. Scegliere il dramma di Euripide non tanto per raccontare la vendetta, l'infanticidio meditato quanto la donna (che stavolta è terra, isola e lingua) violentata, abusata, snaturata ridotta a niente, straniera, “costretta” ad “uccidere” i suoi figli, a partorirli di nuovo e vederli crescere altrove.

C'è nella Medea di Bonagiuso l'immagine nitida di una regione dominata e adesso annessa al Paese che ha perso la sua lingua e i suoi figli, una regione vuota, *vacante* perché derubata di risorse, menti, energie che pesa niente al tavolo da gioco. Una regione, una lingua e il loro declino iniziato con l'Italia unita. Eppure, nonostante “tutti cosi fineru”, orgogliosa (provocatoria e sensuale era invece la *nica* Mobbidicchi) Medea continua ad abitare la sua lingua, ed è forse questa la vera battaglia di Bonagiuso, la questione delle questioni, quella che riguarda la difesa di un dialetto che si dice pronto a scomparire. Bonagiuso affida quel dialetto arcaico ad una nuova generazione in viaggio sul carro del sole. Ci sarà una qualche salvezza o di questa lingua rimarrà solo traccia scritta in testi come questi del filosofo e drammaturgo castelvetranese?

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] *Médèa. Arcana opera in canto*, 2023, drammaturgia di Giacomo Bonagiuso.

[2] Dal sanscrito Bal “respirare”, “vivere”, nel greco diventa barbaros, “che balbetta”, “che parla in modo incomprensibile”, “straniero”, in latino diventa balbus “balbuziente”, e barbarus, “straniero”. Per i greci e i romani, “appartenente a una stirpe o civiltà diversa”, “straniero”; “appartenente a un mondo considerato incivile, primitivo, selvaggio”.

[3] “Popolo è chi vince guerre / spada contro spada: canto di morte / Popolo è chi dice “balbuziente” / a chi non parla con il loro accento”. Traduzione della quartina conclusiva del ritornello del brano “Straniera” cantato

da Medea nella sua entrata in scena in *Médèa. Arcana opera in canto* drammaturgia e regia di Giacomo Bonagiuso.

[4] *Medea* di Euripide, Cappelli, traduzione di G. Ghiselli, Bologna 2008.

[5] *Medea* di Euripide, regia di Federico Tiezzi, traduzione di Massimo Fusillo, 2023.

[6] *ibidem*.

[7] *Ibidem*.

[8] Mélinna Palombi, *Oscura Medea*, in “Revue trans-européenne de philosophie et arts”, 2022, 8 (1): 96-108.

[9] Da “Nozze nuove per me” cantata da Giasone in “*Médèa. Arcana opera in canto*”, 2023, di Giacomo Bonagiuso.

[10] da “Noni” cantata da Medea in *Médèa. Arcana opera in canto*, 2023, di G. Bonagiuso: “No / ti deve tuonare / nella pancia / No... / Questo rumore/ secco e sordo / senza / nome / ventre scavato / pancia senza / storia / genia di morti / tutti senza / gloria”.

[11] Narratore in *ibidem*

[12] *Medea*, un film di Pier Paolo Pasolini, 1969

[13] *Le supplici* di Eschilo, regia Moni Ovadia, 51° Ciclo di Rappresentazioni Classiche Teatro Greco di Siracusa, 15 maggio – 28 giugno 2015

[14] Un capo delle guardie a Creonte dal primo atto di *Medea* di Luigi Cherubini. Tragedia in tre atti Libretto di François-Benoît Hoffmann. Versione ritmica italiana di Carlo Zangarini. Prima rappresentazione Paris, Théâtre Feydeau 13 marzo 1797.

[15] Da “Lu scantu e lu iocu” cantata da Medea in *Medea. Arcana opera in canto* di G. Bonagiuso, 2023.

[16] Da “Ninna nanna” tradizionale ibridata e cantata da Medea in *Medea. Arcana opera in canto*.

[17] *Medea – riscrittura da Euripide* (Isgrò 2011: 435-494).

[18] Jacques Anouilh, *La selvaggia, Euridice, Antigone, Medea*, da *Teatro di Anouilh*, Bompiani, Milano 1949: 257.

[19] Da *Lunga notte di Medea* di Corrado Alvaro, 1949.

[20] da scena decima di *Lunga notte di Medea* di Corrado Alvaro

[21] da *Lunga notte di Medea*, di Corrado Alvaro, 1949.

[22] *Mobbidicchi*, di G. Bonagiuso, 2019

[23] *Medea. Arcana opera in canto* di G. Bonagiuso, 2023.

[24] Margherita Rubino, *Medea. Voci di Christa Wolf*, in M. Rubino, C. Degregori, *Medea Contemporanea*, Genova, 2000.

[25] Christa Wolf, *Medea. Voci*, traduzione di Anita Raja. E/O, maggio 2012

[26] Dal verbo straniare, secondo il vocabolario online di Treccani, «v. tr. [der. di stranio; cfr. lat. tardo extraneare “trattare come un estraneo”] (io strànio, ecc.). – Variante meno com. di estraniare, e analogam. il rifl. straniarsi di estraniarsi: non mi ricorda Ch’i’ straniasse me già mai da voi (Dante); fino da ragazzetto si era straniato non solo dalla parentela, ma in parte anche dai genitori e dalla sorella, perché erano dei borghesi (Morante). Part. pass. straniato, anche come agg., raro, col senso di “fuori di sé, quasi impazzito” (cfr. il più com. stranito, e l’analogia metafora da cui è sorto alienato): borbottava simile a uno straniato dal dispiacere (Bacchelli)»

[27] Jacques Derrida, *La différance*, in *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. M. Iofrida, *La «différance»*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997: 35.

[28] Jacques Anouilh, *La selvaggia, Euridice, Antigone, Medea*, da *Teatro di Anouilh*, Bompiani, Milano 1949: 257.

[29] Dal canto dei Corifei “Lu versu di li stiddi” in *Médèa. Arcana opera in canto* di G. Bonagiuso, 2023.

[30] *Medea – riscrittura da Euripide* (Isgrò 2011: 435-494)

[31] Martina Treu, *La Medea scancellata di Emilio Isgrò*

[32] Armando Plebe, “Dimenticare Marx?”, Rusconi, Milano 1993: 185.

[33] “Libertà” da *Novelle rusticane* di G. Verga, 1883.

[34] Corifei da *Medea. Arcana opera in canto* di G. Bonagiuso, 2023

[35] Giacomo Bonagiuso, *Il teatro dei mostri. Un’analisi verista de “La lupa” di Giovanni Verga*, in “Dialoghi Mediterranei”, n. 46, novembre 2020.

Riferimenti bibliografici

Corrado Alvaro, *Lunga notte di Medea*, Bompiani 1966

Jacques Anouilh, *La selvaggia, Euridice, Antigone, Medea*, da *Teatro di Anouilh*, Bompiani, 1949.

Giacomo Bonagiuso, *Mobbidicchi*, 2019

Giacomo Bonagiuso, Il teatro dei mostri. Un'analisi verista de «La lupa» di Giovanni Verga, in “Dialoghi Mediterranei”, n. 46, novembre, 2020

Giacomo Bonagiuso, *Médèa. Arcana opera in canto* (2023)

Luigi Cherubini, *Medea*, Tragedia in tre atti, libretto di François-Benoît Hoffmann 1797

J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, 2002

Euripide, *Medea*, traduzione di G. Ghiselli, Cappelli 2008

Euripide, *Medea*, traduzione di Massimo Fusillo, Inda 2023

Emilio Isgrò, *Medea – riscrittura da Euripide*, 2011

Mélinda Palombi, *Oscura Medea*, in *Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 2022

Pier Paolo Pasolini, *Per il cinema. Vol II, I Meridiani* Arnoldo Mondadori Editore, 2001

Armando Plebe, *Dimenticare Marx?*, Rusconi, 1993

Franca Rame e Dario Fo, *Tutta casa letto e chiesa*, Archivio Franca Rame

M. Rubino, C. Degregori, *Medea Contemporanea*, in Margherita Rubino, *Medea. Voci di Christa Wolf* Genova, 2000

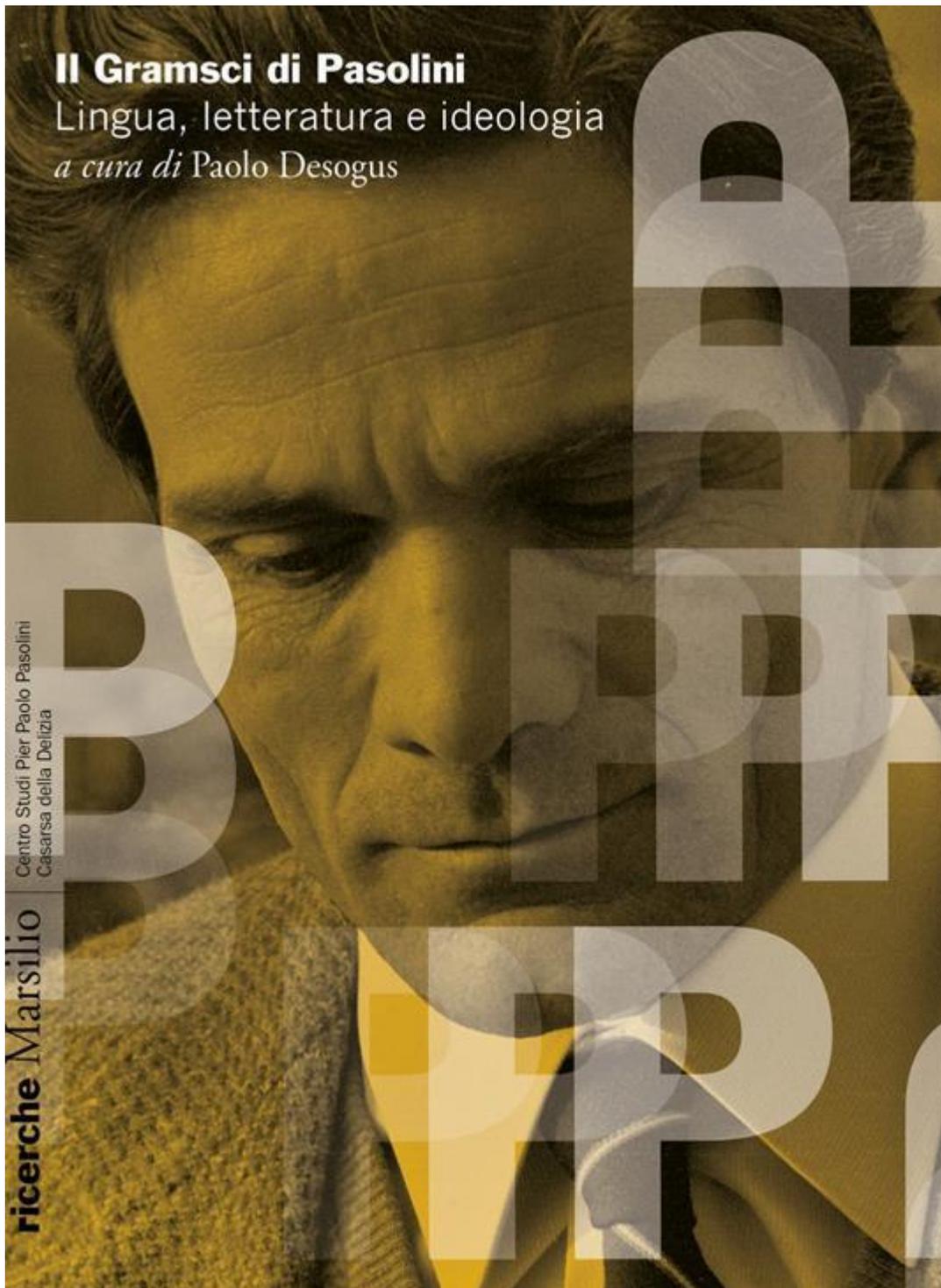
M. Treu, “La Medea scancellata di Emilio Isgrò”

G. Verga, *Novelle Rusticane*, 1883

C. Wolf, *Medea. Voci*, traduzione di Anita Raja. E/O, 2012

Filippo Triolo, laureando in Lettere Moderne presso l'Università degli Studi di Palermo, collabora con testate giornalistiche, per le quali ha intervistato Moni Ovadia e Roberto Giacobbo, oltre a curare una rubrica culturale sul Festival delle Orestidi nel 2018. Sul teatro di Bonagiuso ha scritto *Selinunte: da Melville a Bonagiuso, il dramma dei mostri* nel 2018. Autore di diverse recensioni, nel 2022 ha curato la rassegna letteraria “Lecture nel chiostro” della città di Partanna. Dal 2021 è direttore artistico del Saliber Fest, festival del libro della città di Salemi patrocinato dal Ministero italiano della Cultura.

Gramsci e Pasolini, un dialogo di affinità politiche e intellettuali



di *Francesco Virga*

L'anno scorso sono stati pubblicati gli Atti di un importante Convegno di studi, svoltosi a Casarsa della Delizia (UD), intitolato: *Il Gramsci di Pasolini. Lingua, letteratura e ideologia*, a cura di Paolo Desogus (Marsilio Editori, Venezia 2022). Il curatore degli Atti, pur rilevando che tra i tanti che hanno influito sull'opera di Pasolini «pochi, anzi pochissimi sono stati rilevanti quanto Antonio Gramsci», ha dovuto riconoscere che «il confronto con Gramsci rappresenta ancora oggi una lacuna

nella critica pasoliniana» [1]. Il Convegno si prefiggeva di colmare questa lacuna e, visti gli Atti, si può certamente considerare raggiunto l'obiettivo prefisso.

Pasolini e Gramsci: un'ostinata fedeltà

Paolo Desogus ha dato questo titolo alla sua relazione introduttiva sostenendo, sulle orme di Gianfranco Contini, che il rapporto di Pasolini con Gramsci – «*Con te e contro te*», espressione che si trova nelle famose *Ceneri di Gramsci* del poeta bolognese – è stato problematico fin dal principio. D'altra parte Pasolini cita per la prima volta Gramsci, in modo sommario, soltanto nel 1952, introducendo la sua antologia sulla poesia dialettale del 900.

L'opera di Antonio Gramsci (1891-1937), come è noto, è postuma e comincia a circolare in Italia soltanto dopo la pubblicazione della prima edizione delle *Lettere* (1947) e dei *Quaderni del carcere* (1948-1951) nell'edizione tematica voluta da Togliatti. Pasolini soltanto a partire dal 1960 mostra in modo chiaro di padroneggiare le categorie gramsciane. Forse anche per questo lo studio dell'influenza del pensatore sardo sull'autore corsaro è stata a lungo trascurata.

Ma la vera ragione di questa distrazione, secondo Desogus, è dovuta alla particolare ricezione di Gramsci in Italia e al tortuoso percorso del marxismo negli studi letterari che, «proprio mentre esplodeva l'interesse critico verso Pasolini, hanno subito la forte attrazione del post-strutturalismo, del pensiero debole e di altre tendenze molto distanti dai *Quaderni del carcere*» [2].

È probabile che, in un primo momento, Pasolini sia rimasto colpito dalla statura morale dell'uomo chiuso in carcere dal regime fascista. Statura che emerge fin dalla prima edizione del suo epistolario che nel 1947 ha un successo straordinario di pubblico e di critica. Basti ricordare la recensione entusiastica che ne fece Benedetto Croce e il *Premio Viareggio*.

A Pasolini il comunista sardo appare «tanto più libero quanto più segregato dal mondo, in una situazione suo malgrado leopardiana, ridotto a puro ed eroico pensiero» [3]. L'immagine di un Gramsci leopardiano torna in un passaggio centrale dell'intervista rilasciata ad Arbasino nel 1963, dove afferma: «L'unico antenato spirituale che conta è Marx e il suo dolce, irto, leopardiano figlio, Gramsci» [4].

È certo, comunque, che nei suoi primi anni friulani (1946-1949), pur avendo letto poco o nulla di Gramsci, nel dirigere la sezione del PCI di un paesino friulano, partecipa a quella che Ernesto De Martino ha definito l'«irruzione nella storia del mondo popolare subalterno» dando il suo originale contributo alle lotte bracciantili di quegli anni, come mostrano alcune pagine del suo *Sogno di una cosa* [5].

Desogus ricorda opportunamente anche una significativa testimonianza di Pasolini di vent'anni dopo, laddove il poeta afferma che il suo interesse per Gramsci, oltre che a ragioni teoriche, era legato all'importanza che lui attribuiva al mondo contadino nella prospettiva rivoluzionaria.

Ma a spiegare ancora meglio le ragioni per cui, dopo gli anni ottanta del 900, gli studi pasoliniani hanno ignorato quasi del tutto i debiti di Pasolini verso Gramsci, è soprattutto «l'egemonia neoliberale» che si afferma in Italia e in Europa dopo il 1989. Si assiste, infatti, allora, osserva giustamente Desogus, ad «una vera e propria smobilitazione, accompagnata da riposizionamenti e persino da abiure»; così nel nostro Paese tanti ex comunisti arrivano a considerare lo stesso Gramsci «un vecchio rottame del passato» [6]. Eppure, malgrado tutto, dopo il crollo del muro di Berlino e dell'URSS, Gramsci ha mostrato una resistenza imprevista ed ancora oggi, nel mondo intero, rimane uno dei pochi marxisti letto e studiato [7]. Da qui la recente ripresa d'interesse per l'opera aperta di Antonio Gramsci e la nuova attenzione sui debiti di Pasolini nei suoi confronti di cui è documento il libro che stiamo esaminando.

Il contesto

L'Introduzione di Paolo Desogus è seguita dalle relazioni di Francesco Giasi e Angelo d'Orsi che si soffermano ad analizzare il contesto storico in cui avvengono i primi incontri tra le opere di Gramsci

e quelle di Pasolini. Giasi dirige la Fondazione Gramsci dal 2016 ed è membro della Commissione scientifica dell'*Edizione Nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci* tuttora in corso di stampa. Lo studioso ricostruisce attentamente la storia delle prime edizioni delle opere del sardo e la loro risonanza in Italia dal 1945 al 1975, soffermandosi anche sui punti meno noti e più controversi. Ad esempio, appare interessante la ricostruzione della contesa tra socialisti e comunisti sulla preziosa eredità di Gramsci negli anni suddetti [8]. E fa bene a rilevare l'originalità del marxismo gramsciano che, nei primi terribili anni trenta del secolo scorso, non esita a criticare un autorevole esponente del marxismo-leninismo sovietico [9].

Allo storico delle idee Angelo d'Orsi, autore di una recente biografia gramsciana, nel corso del Convegno, è stato affidato il compito di analizzare il contesto in cui Pasolini scrive le sue celebri *Ceneri di Gramsci*. D'Orsi ricorda la rivolta ungherese del 1957, scoppiata negli stessi mesi in cui Pasolini pubblica le sue *Ceneri*. L'allineamento dei comunisti italiani alla reazione sovietica provocherà tante polemiche e l'allontanamento dal PCI di Togliatti di tanti intellettuali. D'Orsi non manca di rilevare la passione linguistica di Pasolini che lo conduce a scoprire quella di Gramsci e dà anche il giusto rilievo alla rivista "Officina", creata da Pasolini nel 1955 insieme a Roberto Roversi e Francesco Leonetti.

Lingua e popolo

La relazione del linguista Stefano Gensini ha occupato un posto centrale sia nel Convegno che nel libro che ne raccoglie gli Atti. Gensini dimostra come l'analisi gramsciana del linguaggio, che attraversa tutti i suoi *Quaderni*, è stata la via principale che ha permesso a Pasolini di fare suo il pensiero di Gramsci. È lo stesso Pasolini, infatti, a richiamare più volte nei suoi scritti un principio fondamentale del pensatore sardo: «ogni volta che affiora, in un modo o nell'altro, la questione della lingua significa che si sta imponendo una serie di altri problemi» [10].

La lingua d'altronde non si riduce al linguaggio in senso stretto; la lingua, per Gramsci, è anche «cultura e filosofia (sia pure nel grado di senso comune), [...] molteplicità di fatti più o meno organicamente coerenti e coordinati» in modo tale che «al limite ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire» [11].

L'incontro con i *Quaderni del carcere* di Gramsci dà a Pasolini la chiave di accesso ad un marxismo e a un comunismo diverso di quello che aveva amaramente sperimentato da giovane con l'assassinio del fratello partigiano e l'espulsione dal PCI per *indegnità morale e politica*. Pasolini trova teorizzato nei *Quaderni* un modo di porsi dell'intellettuale rispetto al popolo molto vicino alla sua personale sensibilità.

Fin dalle prime righe del *Quaderno 11* (riportate nell'edizione Platone-Togliatti all'inizio del *Materialismo storico*) Gramsci insiste sull'idea che ogni essere umano, storicamente determinato, sia portatore di una sua *filosofia*, per quanto disorganica, fatta essenzialmente di senso comune. È questa la base sulla quale deve innestarsi ogni tentativo di portare le classi subalterne a una coscienza critica. Ma farlo non è facile perché «una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i *semplici* e gli intellettuali» [12]. A tal fine l'intellettuale deve riuscire a far proprio, con passione e convinzione, il punto di vista delle classi subalterne. Scrive infatti Gramsci:

«L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato [...], cioè che l'intellettuale possa esser tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata; non si fa politica-storia senza questa passione, senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione. In assenza di tale nesso i rapporti dell'intellettuale col popolo-nazione sono o si riducono a rapporti di ordine puramente burocratico e formale» [13].

Questo passo dei *Quaderni*, condiviso pienamente da Pasolini, negli anni sessanta del secolo scorso venne frainteso da tanti; Alberto Asor Rosa ne fece persino la caricatura arrivando ad accusare i due di populismo [14]. Laddove, osserva giustamente Gensini, si trattava – soprattutto in Gramsci – esattamente del contrario.

Nella parte finale della sua relazione Gensini si sofferma ad analizzare gli scritti linguistici di Pasolini del 1964-1965, tra i più gramsciani dell'intera opera sua, e di quella parte degli *Scritti corsari* (1973-1975) imperniati sull'analisi del linguaggio e del comportamento giovanile.

A metà degli anni sessanta con una conferenza intitolata *Nuove questioni linguistiche*, il cui testo venne pubblicato sul settimanale comunista *Rinascita*, Pasolini colse in alcuni segni del mutato linguaggio politico nazionale l'inizio di un profondo cambiamento della società italiana. Ancora una volta il poliedrico scrittore venne frainteso e frontalmente attaccato da linguisti e sociologi che vedevano invaso il loro campo da un dilettante privo di *autorità*. Ma a parte il fatto che Pasolini, in successivi interventi, ridimensionò la portata delle sue affermazioni, osservando di aver voluto indicare soltanto delle linee di tendenza che confermavano l'intuizione gramsciana sulla stretta relazione esistente tra cambiamenti economici e sociali e cambiamenti culturali e linguistici, Gensini finisce per dare ragione a Pasolini che seppe cogliere in anticipo la profonda trasformazione della società italiana.

Le successive letture semiologiche, antropologiche e psicoanalitiche compiute dallo scrittore corsaro nei primi anni settanta, secondo Gensini, non contraddicono il suo precedente approccio gramsciano ai problemi ma lo aggiornano. Così gli interessi semio-linguistici dell'ultimo Pasolini si innestano sulla base gramsciana dando nuovi e più affinati strumenti a quella attenzione verso il senso comune e la cultura popolare.

Il linguaggio del comportamento offre dunque un nuovo immenso scenario per leggere quel che si muove nei processi egemonici del presente e che sfugge alle analisi condotte in termini angustamente economico-politici. Un caso esemplare dell'applicazione di questo metodo è l'articolo che pubblica il 7 gennaio 1973 sul *Corriere della Sera* a proposito dei *capelloni*.

Che Pasolini non avesse comunque dimenticato Gramsci è dimostrato dall'ultimo suo intervento pubblico, in un Liceo di Lecce, qualche giorno prima di essere brutalmente tolto dalla circolazione. Allora Pasolini, senza smentire il suo spirito critico, ha esortato i presenti a non imbalsamare la lezione gramsciana e a cercare insieme «un nuovo modo di essere gramsciani» [15].

Non riprendo le altre relazioni raccolte in questo bel volume perché sostanzialmente non aggiungono né tolgono nulla alle tesi fin qui esposte. Permettetemi solo di ringraziare Stefano Gensini per aver ricordato il saggio *Lingua e potere in Pier Paolo Pasolini*, pubblicato 12 anni fa su *Quaderns d'Italia*, una rivista dell'Università di Barcellona [16]. Il primo capitolo di quel saggio s'intitolava *Il Gramsci di Pasolini*, e fa piacere vedere che, con lo stesso titolo, due lustri dopo una nuova generazione di studiosi si sono raccolti per riflettere sull'eredità di due protagonisti del nostro 900.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2013

Note

[1] DESOGUS, Paolo in Aa.Vv. *Il Gramsci di Pasolini. Lingua, letteratura e ideologia*, Marsilio Editori, Venezia 2022: IX

[2] Ivi:4-5.

[3] PASOLINI Pier Paolo, *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano 1960:487 e DESOGUS in *op. cit.*: 13.

[4] PASOLINI, Intervista rilasciata ad Alberto Arbasino nel 1963, ora in *Saggi sulla politica e la società*, Mondadori Meridiani 1999: 1573.

[5] DESOGUS, *cit.*: 7.

[6] Ivi:5.

[7] *Ibidem*.

[8] GIASI Francesco, *La 'risonanza' degli scritti di Gramsci. Edizioni e letture dal 1945 al 1975*, in *op. cit.*:37-59.

[9] Giasi si riferisce alla famosa critica gramsciana al *materialismo volgare* di N. Bucharin, *cit.*: 45

[10] GRAMSCI, Q. 29: 2346.

[11] GRAMSCI, Q.11: 1330.

[12] Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1971: 9. Questa edizione riproduce la prima edizione tematica del dopoguerra pubblicata da Einaudi. Pasolini non fece in tempo a vedere l'edizione critica dei *Quaderni* stampata qualche mese prima del suo assassinio.

[13] Ivi:13. Celebre passo dei *Quaderni* che Gensini riproduce per esteso

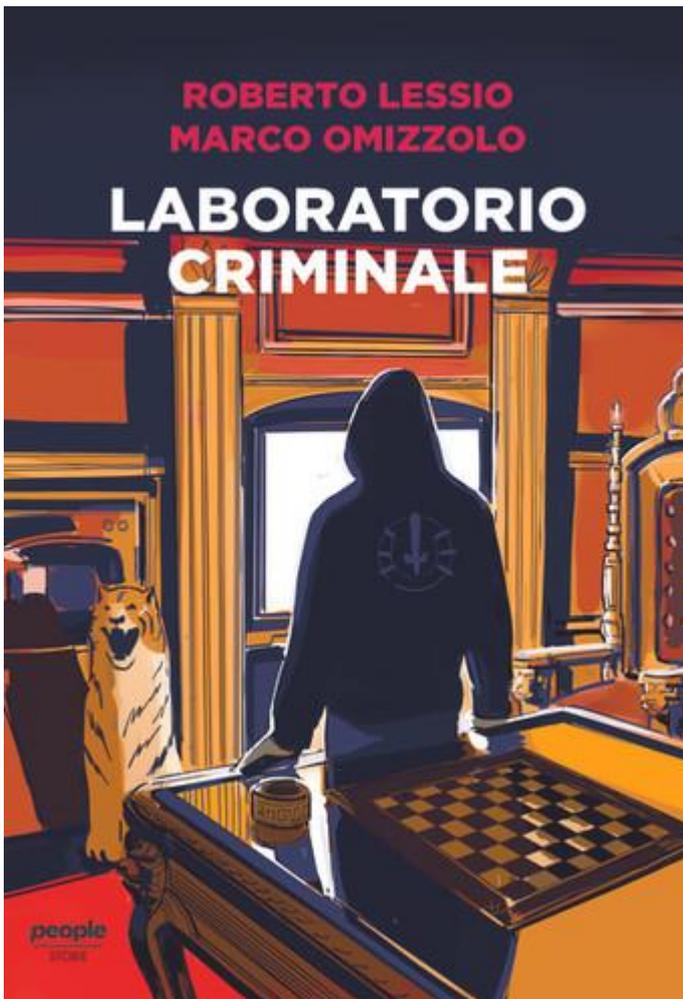
[14] Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Samonà&Savelli, Roma 196,

[15] Gensini Stefano, cit.:108.

[16] Stefano Gensini cita il mio saggio in una ampia nota di p.87.

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.

Divagazioni intorno a mafie, affari e politica



di *Lauso Zagato*

Il volume cui faccio riferimento, è che sta all'origine delle mie divagazioni, è uscito la scorsa primavera, ed è frutto della collaborazione tra il giornalista d'inchiesta Roberto Leccio e il sociologo Marco Omizzolo, *Laboratorio criminale* (People ed., Busto Arsizio, 2023). Ha goduto di recensioni positive su testate qualificate, recensioni che si sono anche opportunamente soffermate sui rischi che il lavoro di inchiesta e denuncia ha comportato (e tuttora comporta) per gli autori [1]. Mi pare però che un simile approccio finisca per inchiodare *Laboratorio criminale* ad un ruolo di libro-inchiesta che a mio avviso gli va stretto e che, comunque, non richiederebbe un ulteriore intervento convergente, ad opera di un non-professionista dell'informazione.

La mia opinione è invece che *Laboratorio criminale*, pur essendo un testo assolutamente coerente al proprio interno, si presti proficuamente ad una lettura articolata su due distinti livelli. Ciò non già avvalendosi di artifici espositivi di tipo formale, quanto piuttosto inserendo con continuità spunti di analisi teorico-politica nel procedere della narrazione. In tal modo il volume contribuisce, in misura certo non trascurabile, ad arricchire la comprensione da parte nostra dell'orrida realtà in cui siamo calati. Nel far questo, gli autori inseriscono nella trama narrativa sollecitazioni e "strappi" talora anche contraddittori. Su tali (proficui, talvolta preziosi) "strappi", mi soffermerò nella seconda parte. Al momento di immergermi nelle divagazioni ispirate da questo libro, osservo ancora come Omizzolo e Leccio si avvalgano anche di passaggi descrittivi di notevole vivacità paesaggistica. Ciò avviene in

particolare quando ci guidano in termini suggestivi ad incontrare l'acquedotto Felice degli anni '70, le baraccopoli attorno ai treni che collegavano, e collegano, la capitale con Latina e Frosinone (e i castelli romani) all'altezza dell'allora stazione Casilina, oggi chiusa. Ivi le linee ferroviarie provenienti dal sud incrociavano quelle provenienti da est, Abruzzo e il Molise, all'altezza dell'acquedotto Felice era collocato il primo dei due semafori che guidavano l'ordine di ingresso dei treni alla stazione Termini [2].

Parlavo di coerenza interna: gli autori si propongono, giusta l'introduzione, di «ricostruire la genesi e l'evoluzione di una delle organizzazioni mafiose più sottovalutate», quella del clan Casamonica-Di Silvio. Tale ricostruzione si propone di indagare la cosiddetta 'quinta mafia', cioè «un network per sua natura liquido, costantemente ibrido e mobile ... in grado di vincere appalti, eleggere propri rappresentanti nelle istituzioni, disporre di professionisti di primo livello, avvocati, medici, notai e commercialisti, acquistare imprese ... senza mai abbandonare e mettere in discussione la propria identità, i propri linguaggi, comportamenti e modus vivendi». A conclusione del saggio, gli Autori potranno a buon diritto rivendicare di aver dimostrato come quella descritta non sia una criminalità minore e/o localmente identificata. Al contrario, si tratta di un gigantesco laboratorio criminale «dove una nuova e aggiornata organizzazione, inizialmente complementare alle mafie tradizionali, ha raggiunto la propria autonomia funzionale grazie alle sue peculiari modalità e capacità operative». Tra le prime, oltre alla brutalità dei metodi, vanno annoverati il particolare peso dell'aggregazione familiare, e la rete di avanzate relazioni professionali e politiche, una criminalità insomma «che inneggia al fascismo e si considera padrona, intoccabile, invincibile». Ciò che in questi decenni, secondo Omizzolo e Leccio, è mancato da parte delle istituzioni (ma anche e soprattutto, mi permetto di aggiungere, della riflessione critica legata all'approfondimento politico ad opera dei militanti "antagonisti" delle odierne pratiche capitalistiche) è stata una lettura unitaria in grado di collocare in «un quadro univoco e chiaro il complesso di pratiche, interessi e relazioni che fanno di questi criminali un'organizzazione mafiosa spietata e diffusa».

Per questa via il territorio di Latina, il cosiddetto «laboratorio di governo della destra in Italia» – secondo la non dimenticata definizione dell'ex segretario MSI al momento dello sdoganamento politico berlusconiano di tale partito – si è rivelato «luogo di elaborazione, radicamento e gemmazione di un sistema criminale che ne ha condizionato lo sviluppo» [3].

L'indagine ha un preciso momento di apertura [4]: l'alleanza politico-criminale che emerge con forza inattesa dall'esito delle elezioni del 2014 a Latina, fenomeno giudicato ai tempi folkloristico, comunque di rilievo solo locale, dalla cosiddetta sinistra di governo. Per fare luce su di esso, gli autori avvertono la necessità di liberarsi di alcuni falsi presupposti, giacché: «nulla di ciò che è locale, in realtà, resta localmente circoscritto». Calcio, industria dei rifiuti, la stessa politica di commissariamento realizzata dal governo Berlusconi [5], sono la base su cui questa "resistibile ascesa" fa le sue prove.

Interrogandosi sul perché il fenomeno abbia avuto origine proprio nella provincia laziale, e insieme sul perché non sia rimasto locale, gli autori ricostruiscono la nascita di un tipo inedito di criminalità, che va alla conquista dei territori attraverso gruppi locali «i cui membri hanno la medesima origine e cultura e sono legati da solidi vincoli di parentela, coi quali i clan delle mafie tradizionali (la ndrangheta più di ogni altra) hanno creato un meccanismo a doppio valore d'uso, simbiotico ed affaristico». E un meccanismo che non solo ha fatto di Roma (e del Lazio) un laboratorio criminale, ma la ha trasformata nel «primo di una serie di laboratori criminali che ormai spuntano come funghi alla periferia delle metropoli».

Siamo così condotti per mano alla corretta conclusione che proprio le «politiche di segregazione nei confronti di comunità discriminate sono un'occasione per costruire sistemi di potere» e speculazione, in un'ottica pienamente capitalista, ma dotata nel contempo di caratteristiche specifiche: una forma di capitalismo all'ennesima potenza che getta le basi, mantiene e si nutre di una dimensione "concentrazionaria e criminale". Qui il richiamo alle carte processuali, al di là delle posizioni di singoli imputati nei processi romani, apre uno squarcio che da solo, per così dire, vale il prezzo del biglietto. Ciò avviene quando un imputato intercettato dichiara ad un altro distinto rappresentante del

mondo di mezzo (le finte cooperative che collaborano con le istituzioni deviate): «Noi quest'anno abbiamo chiuso con quaranta milioni ... ma tutti i soldi utili li abbiamo fatto sugli zingari, sull'emergenza alloggiativa e sugli immigrati, tutti gli altri settori finiscono a zero».

Sull'emergenza zingari gli autori osservano, richiamando una loro visita all'infernale campo "Al Karama", nel comune di Latina come la marginalizzazione/esclusione abbia al cuore, sempre, una scelta politica. In altre parole: se passa il pregiudizio che un popolo sia inferiore ad un altro, sarà la stessa organizzazione sociale, attraverso le conseguenti politiche razziste, a creare le condizioni di inveramento del pregiudizio. La stratificazione socio-culturale, figlia del razzismo, porta alla subordinazione degli inferiorizzati [6]. Il cap. 7 è tra i più drammatici del libro, non solo perché descrive una situazione disumana, ma perché partendo da questa il discorso si sposta su un evento impensato, inatteso e foriero di futuri disastri per la capitale e l'Italia: la conquista politico-amministrativa del comune di Roma, grazie al blitz mediatico successivo ad un drammatico fatto di cronaca, da parte di Alemanno [7]. La giunta Alemanno, come noto, sarà legata a gravi illeciti in serie, tra i quali spicca proprio la gestione dell'emergenza Rom [8] subito costruita, con decretazione d'urgenza, dal governo Berlusconi. Non mi soffermo, anche se sono godibili (ove si superi il disgusto) i siparietti dedicati alla crescita anche mediatica degli esponenti del clan Casamonica, attraverso l'accorta regia dell'ineffabile Vespa.

Costruita l'intelaiatura di fondo, la seconda metà del lavoro tende a concentrarsi maggiormente sui passaggi concreti di costruzione del laboratorio criminale nell'Italia di questi ultimi anni. Ciò, giova ripetere, avviene tramite lo sviluppo di reti di origine familiare, che sviluppano un'attività puntuale e oculata di reati per sé minori (furto in appartamento, raggiri di persone anziane, commercio abusivo di materiali ferrosi) strumentali all'ingresso in attività criminali maggiori, traffico di stupefacenti e usura in particolare. Il fenomeno, e in questo sta la sua drammaticità, si sviluppa in un territorio devastato, che il *business* dei rifiuti aggrava di giorno in giorno, e l'immanenza dei campi (mi riferisco insieme alla gestione dei campi rom e a quella dei migranti) rende agghiacciante.

La criminalità che qui viene descritta è talmente interna al gruppo sociale da cui emerge che la residenza dei suoi protagonisti afferisce rigorosamente al campo rom e al suo degrado, anche quando si tratti di soggetti che muovono sotteraneamente capitali enormi e hanno la proprietà occulta di rilevanti costruzioni di pregio, sempre prive di permessi edilizi di sorta: una evasione fiscale enorme, unita a proventi direttamente illeciti reinvestiti in attività di per sé lecite. Va da sé che una simile ascesa di un clan originariamente periferico, e la sua gemmazione in vari punti del territorio nazionale, non avrebbero potuto avvenire senza una fitta rete di complicità sociale: il cap. 9 fornisce esempi utili in materia.

Mi paiono inoltre rilevanti le riflessioni sull'emergere di una sorta di *welfare* abitativo parallelo alternativo messo in opera da questa malavita, e della forza che i clan ne traggono nelle periferie degradate del territorio metropolitano. In tal modo, mi si perdoni l'amara conclusione, l'antica parola d'ordine "la casa si prende l'affitto non si paga" della nostra gioventù si trasforma in una cupa parodia di se stessa.

La descrizione puntuale del crescere della quinta mafia impone, *in itinere*, di inserire nella geografia delle nuove attività criminali gli stabilimenti balneari. Puntuale è la denuncia del vero e proprio suicidio – non vi sono altri termini cui ricorrere – commesso a suo tempo dalle amministrazioni del litorale laziale, tutte di centro-sinistra; mosse dalla vanità di mostrare (a chi?) un volto favorevole all'attività privata, rinunciarono al compito istituzionale di governare la cosa pubblica. Dalla loro rinuncia a incassare i canoni pur irrisori delle concessioni, inizia un processo che porterà alla sparizione delle spiagge libere lungo tutto il litorale. Ovviamente i clan criminali (con i propri sponsor politici) entreranno a far man bassa di questo lucrosissimo terreno di caccia, praticamente regalato dai poteri pubblici. In controtela rispetto a questa drammatica sequenza di eventi vengono richiamate nel libro le vicende tragicomiche delle giunte capitoline, fino all'episodio (che di comico non ha più nulla) dell'agguato dei renziani alla giunta Marino per ... questioni di scontrini fiscali!

Opportunamente, il volume dedica spazio ai funerali, descritti nei particolari, dei personaggi chiave della cosiddetta 'quinta mafia'. Se viene sottolineato il carattere politico-mediatico, provocatorio di

certi eventi (con trasposizioni nella TV di Stato), esiste anche [9] la consapevolezza da parte degli autori che dietro questi funerali, preparati sempre con una elaborazione complessa, dietro la loro sontuosità strana e anche, ai nostri occhi, volgare, vi è la volontà di sottolineare l'importanza del morto nella vita di chi rimane. È quanto dire che siamo in presenza di una «rappresentazione scenica dal valore altamente simbolico». Insomma: non si può limitarsi a vedere in queste cerimonie mere esibizioni di potere verso l'esterno, quanto riconoscere piuttosto in esse «l'esecuzione di una ritualità dove devono essere rispettati tutti gli aspetti altamente simbolici della loro cultura» [10]. Il riconoscimento di questa unicità culturale, propria del popolo rom, che inevitabilmente caratterizza questa rispetto alle altre mafie, conferma, ove ce ne fosse bisogno, il tratto scientifico del testo, che non può assolutamente essere ridotto a mero documento di accusa. Di grande interesse è anche il capitolo sui parallelismi europei nella prassi della criminalità rom, e sulla evidenza di un ritorno a fenomeni di schiavitù, fondata sulla forza e la minaccia [11].

È il momento di dare seguito ad alcune considerazioni d'insieme, raggruppando gli spunti che il testo fornisce a più riprese in tal senso. In parte si tratta di spunti per così dire occasionali, ma non di meno degni di essere raccolti. Per fare un esempio, vi è una nota proprio in coda alle conclusioni in cui con piglio sicuro viene individuato e descritto il crescere di importanza della malavita indiana, la sua candidatura, per così dire, a divenire una nuova mafia. Quasi nessuno ne parla, così come sono pochi gli studi sui gruppi di pressione indiani negli SU, negli affari (anche nel malaffare) come in politica. Eppure è la loro entrata in scena che ha reso possibile a suo tempo l'elezione di Trump (altro che suprematismo bianco!): in prospettiva, quando del singolare *tycoon* non si parlerà più, è presumibile che proprio l'emersione negli SU di un nuovo soggetto politico-istituzionale con solide basi nel mondo criminale risulterà il dato caratterizzante di quelle strane elezioni.

Altro profilo in certa misura estemporaneo, ma importante agli occhi del giurista del patrimonio, è quello relativo all'archeologia industriale. L'introduzione di tale nozione costituì a suo tempo una conquista, resa possibile dalla riforma, insieme formale e di contenuto, nell'applicazione della Convenzione UNESCO del 1972; tale riforma consentì negli anni '90 al sistema delle Liste di trarsi dalla situazione di stasi in cui era caduto [12]. Tuttavia, a livello globale come locale, si sono posti ben presto problemi dovuti al, diciamo così, disinvolto utilizzo politico, svoltosi alle diverse latitudini, dell'espressione *archeologia industriale*. Senza forzare il confronto tra i vari ordini di grandezza presentati da tali problemi [13], mi limito a constatare la delicatezza estrema di ogni discorso legato all'archeologia industriale. Il caso preso in esame da Leccio e Omizzolo ne è, pur nella sua meschinità, conferma: una serie di istituzioni, non solo locali, si è spinta a definire, con colpevole superficialità, protezione di un patrimonio di archeologia industriale il mantenimento di una grande fabbrica dismessa da decenni che fa da base fisica all'ascesa del clan criminale, e costituisce in realtà un «iperluogo sociale di formazione e industrializzazione della devianza», espressione di un capitalismo predatorio.

Venendo all'approfondimento della questione rom, con cui il libro si apre, sono condivisibili le considerazioni sulle conseguenze, per queste comunità particolarmente nefaste, del collasso del sistema del cosiddetto socialismo reale. Per le varie comunità rom ciò ha significato «la fine di molti diritti acquisiti, come la sedentarizzazione, l'inserimento in ambito prevalentemente industriale, un buon livello di scolarizzazione e di partecipazione all'attività politica e sindacale». Per quanto riguarda l'Italia, gli autori pongono l'accento sulle conseguenze dell'arrivo in Italia di molti profughi dalla ex-Jugoslavia, «tuttora privi della cittadinanza italiana». Forse vi è qualcosa di più: è all'opera in Europa occidentale, con la fine della Repubblica socialista federale di Jugoslavia, un diabolico meccanismo moltiplicatore del ritorno dell'apolidia. Si tratta di una apolidia ormai giunta alla terza generazione, strutturata, non più facilmente estirpabile nel disperato nomadismo continentale, senza via d'uscita, che la anima [14]. È questo il buco nero che inghiottisce di volta in volta i tentativi di normalizzazione della situazione. Tale ritorno dell'apolidia di massa (di appartenenti a specifiche minoranze si intende), per quanto non approfondito, richiama a gran voce situazioni proprie dei secondi anni '30 [15].

In sintonia con il richiamo al pensiero della Harendt [16] emerge l'avvenuta comprensione da parte degli autori di *Laboratorio criminale* – e questo mi pare il dato centrale – di un profilo decisivo: la tendenza a giocare un ruolo crescente nel capitalismo post-liberista di una rete di cupi universi concentrazionari che in nessun modo possono essere considerati profilo periferico di una riformulazione del capitalismo in via di tragico consolidamento.

Qui però si apre una contraddizione, che non posso tacere: mi riferisco alla insistita evocazione nel libro dell'applicazione dell'art. 416bis come strumento atto a combattere la quinta mafia. Certo, è evidente come gli autori non facciano riferimento all'opportunità di un trattamento particolarmente duro, quanto piuttosto al riconoscimento di una soglia di pericolosità adeguata per un fenomeno così a lungo sottovalutato. Ma il 416bis non è astratto indice di soglie di pericolo dei destinatari, o quantomeno non solo questo: è anche un regime che si applica ai corpi di uomini e donne, che vi incorrono. La condanna di detto trattamento deve essere radicale, attenendo esso alla dimensione della tortura (magari *sub specie* di trattamento inumano, che della tortura è comunque articolazione specifica). Non appaiono lecite posizioni intermedie. Come reagiremmo se, di fronte alla proposta di introdurre il taglio della mano per punire i ladri, si replicasse sostenendo che ... tale punizione va adottata con misura, solo per i furti più gravi, e comunque quando le sentenze siano passate in giudicato? Concluderemmo – o almeno così mi auguro – trattarsi di una posizione priva di senso, e soprattutto di diritto alcuno di cittadinanza.

Si tratta di uno scivolamento d'ala che in qualche nodo contraddice il valore strategico della tesi che attraversa il libro, al di là della pur encomiabile ricostruzione delle gesta dei Casamonica ed affini: quello di costituire ad un tempo una conferma a livello torico e una esemplare prova sul campo dello spaventoso dilatarsi della dimensione concentrazionaria nel capitalismo contemporaneo.

Ciò introduce, o forse interseca, due ordini di considerazioni finali, possibili oggetto di filoni di ricerca diversi ma convergenti. Per un verso mi riferisco al richiamo della realtà storica del colonialismo, particolarmente idoneo a definire il mondo in cui il volume si immerge. Riferendosi alla miseria dell'accoglienza nel nostro Paese, basata sulla mancata assunzione di consapevolezza del perché si deve accogliere, Omizzolo e Leccio affermano giustamente che ciò facendo «si gettano le basi di un'accoglienza, ancora una volta, concentrazionaria e criminale. Una forma di colonialismo all'ennesima potenza, in sostanza, di cui ... si discute davvero poco» [17].

Per l'altro verso, vorrei riportare in chiusura l'intervento di uno dei maestri del pensiero di matrice operaista, che in un recente articolo in morte di Mario Tronti scrive di «messa a nudo dei nuovi poteri che controllano ormai la nostra stessa capacità di percepire, di apprendere, anzi che l'annichiliscono, rinchiudendoci nel loro metaverso. Che creano quell'individualismo massificato che Tronti indicava come il disastro maggiore nel suo ultimo intervento» [18]. Orbene, per quelli tra noi a giudizio dei quali tali poteri ci spingono ormai oltre, drammaticamente oltre, la stessa dimensione dell'individualismo massificato, *Laboratorio criminale* contribuisce a fornire un davvero apprezzabile terreno d'appoggio.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Oltre a quelle uscite su siti o riviste *on-line*, richiamo la recensione pubblicata nella pagina culturale de *Il Manifesto* martedì 22 agosto 2023: Gabriella Di Mambro, *Casamonica-Di Silvio, il "laboratorio" che ha generato una dinastia*.

[2] Non che gli autori si perdano nelle citazioni letterarie: il richiamo delle baraccopoli consente loro di soffermarsi sulle condizioni disumane in cui esse crescevano, la mancanza di acqua potabile, la processione di politici che in occasione delle scadenze elettorali vi si fermava ad illudere ed ingannare gli infelici che vi vivevano: «Fior di politici romani hanno fatto carriera scambiando promesse in cambio di voti, da quelle parti. Bastava insegnare ai disperati, una volta procurati i documenti, a tracciare una croce sul simbolo della lista elettorale e i quattro numeri corrispondenti ad altrettanti candidati della medesima lista».

- [3] Poiché peraltro esponenti di primo piano di tali cupe esperienze sarebbero saliti a ruoli istituzionali nazionali con l'ascesa al governo di Fratelli d'Italia, dobbiamo con amarezza convenire che, in certo senso, la previsione di Fini si è avverata
- [4] Il primo capitolo, dedicato alla questione rom, introduce questioni su cui intendo tornare in seguito.
- [5] La prassi della decretazione emergenziale tesa alla costruzione di una rete di commissari straordinari da parte di quel governo (al netto delle documentate pratiche di ... cene eleganti in cui taluno tra costoro si sarebbe prontamente esibito dopo l'insediamento, giusta l'esempio fornito dal comune mentore e maestro di vita) meriterebbe di essere oggetto di analisi politico-giuridica, oltre che sociologica, attenta.
- [6] La lezione di Fanon appare, ne siano o meno coscienti direttamente gli autori, presente. Sul ritorno di questo autore, sul quale non ho tempo in questa sede intervenire, consiglio lo stimolante testo di Lorenzo Bernini, *Ftantz Fanon. Violenza/Colonia/Razza/Sesso/Velo*, Deri veApprodi, Roma, 2023.
- [7] Omizzolo e Leccio richiamano giustamente alla nostra memoria una data precisa, il 20 aprile 2008: si tratta del giorno in cui l'intervento di Maria Giovanna Maglie su *Il Giornale*, dal raffinato titolo "Maledetti buonisti", inaugura la squallida campagna.
- [8] Non sottovaluterei quanto riportato alle pp. 92-93, circa la decretazione d'urgenza in relazione al nuovo campo nomadi di Latina. Si trattava di decretazione chiaramente non regolare ed infatti doverosamente cassata dal CdS, ma mai rivista o modificata, anche solo sotto il profilo della regolarità amministrativa, da parte dell'amministrazione territoriale. La conseguenza fu la mancata erogazione dei soldi stanziati (ma in parte già spesi), lasciando la situazione sul campo eguale a quella che era: neppure i pullmini per portare a scuola figli dei degli abitanti del campo furono in seguito trovati.
- [9] Documentata dalla diversità di passo tra la conclusione del cap. 12 e l'inizio del successivo. Cfr. anche nota successiva.
- [10] Colpisce la spiegazione dell'insistita partecipazione dei bambini a tali cerimonie, partecipazione che viene ritenuta utile alla "formazione della memoria del defunto". Insomma il funerale è cerimonia centrale nella cultura rom, in cui nulla deve essere lasciato al caso.
- [11] In particolare, per quanto riguarda il RU, il fenomeno risulta in espansione in talune regioni del Paese. Un esponente della Polizia parla di «Millionary gypsy gang who got rich on slavery ring jailed for 79 years».
- [12] Mi riferisco insieme alla Revisione nel 1972 delle Linee guida operative all'applicazione della Convenzione, tramite l'inserimento dei cd *cultural landscapes (Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, par. 47)*, e al documento *Strategia globale*, pubblicato dal Comitato intergovernativo per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale, di lì a poco. Rimando in materia a Lauso Zagato, Simona Pinton, Marco Giampieretti, *Lezioni di diritto internazionale ed europeo del patrimonio culturale*, Cafoscarina, Venezia, 2019, ed alla bibliografia ivi contenuta.
- [13] Gravissimi in particolare i problemi legati alla proclamazione qualche anno fa dei paesaggi di archeologia industriale giapponese (secondo ottocento e inizi del XX secolo), nel corso di una industrializzazione costruita sullo sfruttamento alla morte di centinaia di migliaia di coreani, in pratica schiavi importati. Malgrado la moderazione della richiesta coreana, che non si opponeva alla candidatura in sé ma chiedeva che alla lesione dei diritti umani di questa massa di manodopera servile si facesse cenno nella proclamazione, il Comitato intergovernativo UNESCO si è allineato colpevolmente alla proposta di proclamazione giapponese. Ho accennato alla questione in questa rivista: Lauso Zagato, *Sul patrimonio dissonante e/o divisivo*, in *Dialoghi mediterranei*, 55, 1 maggio 2022. Cfr. anche il dibattito che si è aperto su FaroVenezia (www.farovenezia.it) riguardo alla nozione di patrimonio dissonante.
- [14] Oggetto di riflessioni ed indagini sul finire del primo decennio del secolo – v. Vittorio De Napoli, *La condizione di apolidi di fatto di molti rom originari dell'ex Jugoslavia*, in *Gli stranieri*, 2007: 29-33 - la questione dell'apolidia di ritorno sembra sparita dai radar dell'informazione in seguito, ma non certo per essersi risolta.
- [15] La intuizione del ritorno della questione apolidia in nuove forme contribuisce mio avviso a spiegare il ritorno di attenzione, impreveduto quanto salutare, verso il volumetto della Harendt *Noi rifugiati*, autentico gioiello nascosto nella produzione scientifica della studiosa, tenuto tenacemente ai margini del dibattito interno al *mainstream* politico (sulle due sponde dell'Atlantico, oltre che in Israele). V. Hannah Arendt, *Noi rifugiati*, Einaudi, Torino, 2022, di cui va letto con attenzione anche il saggio inserito a mo' di postfazione: Donatella Di Cesare, *Hannah Arendt e i diritti dei rifugiati*: 34 ss.
- [16] V. nota precedente.
- [17] Voglio evitare di legare l'apprezzamento del volume a riferimenti autoriali miei, che magari non coincidono con quelli degli autori: ma la vicinanza ad alcuni passaggi fanoniani mi ha colpito davvero molto (v. *supra*, nota 7).

[18] Sergio Bologna, *Strappiamo Tronti ai salotti buoni!*, in *Machina*, 18 agosto 2023.

Lauso Zagato, giurista, già docente di Diritto Internazionale e Diritto dell'Unione Europea all'Università Ca' Foscari di Venezia, è stato anche titolare del corso di Diritti umani e politiche di cittadinanza presso il Corso di laurea specialistica in Interculturalità e cittadinanza sociale della stessa Università. Si è occupato in particolare di problemi legati ai profili internazionali e comunitari della protezione della proprietà intellettuale, di diritto umanitario e di tutela dei beni culturali nei conflitti armati, nonché del patrimonio culturale intangibile e delle identità culturali delle minoranze e dei popoli indigeni. Tra i suoi lavori: *La politica di ricerca della Comunità europea* (1993); *La protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato all'alba del secondo Protocollo 1999* (2007). Ha curato il volume collettaneo *Verso una disciplina comune europea del diritto d'asilo* (2006) e, più recentemente: *Le culture dell'Europa, l'Europa della cultura* (2012 con M. Vecco); *Citizens of Europe. Culture e diritti* (con M. Vecco); *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017* (con S. Pinton); *Il genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo* (2018); *Lezioni di diritto internazionale ed europeo del patrimonio culturale* (2019, con S. Pinton e M. Giampieretti). È stato tra fondatori, e poi Direttore, del Centro studi sui diritti umani. Attualmente coordina il gruppo di ricerca su "La difesa del patrimonio e delle identità/differenze culturali in caso di conflitto armato", che opera sotto l'egida della Fondazione Venezia per la ricerca sulla pace.

Per Arturo ovvero per Antonio



Per Arturo (ph. Gregorio Bertolini)

di *Gregorio Bertolini*

“È arrivato lo zio, ... è arrivato lo zio ...” – gridavano i nipoti, e a quel richiamo, in men che non si dica, la casa dello zio si riempiva di ragazzini assetati di nuove storie, “aspè ... ora ... tra poco vi racconto quella del ...” – iniziava sempre così il primo giorno dello zio dopo il lungo imbarco che lo aveva tenuto lontano da casa diversi mesi.

Quando egli iniziava il suo racconto nipoti e amici sembravano entrare in trance, il silenzio era totale, tutti concentrati quasi in preghiera per non perdere neanche una parola. “... mmm oggi vi racconto la storia di Arturo”. – E cominciò: “Antonio era un appassionato di motori ...” “zio ... hai detto Arturo – mormorarono con disappunto i bambini, e lo zio continuò: “Ehi ... non interrompete, lasciatemi raccontare ...

«prima di entrare nell’esercito, Antonio aveva passato anni a lavorare con le mani sporche di olio, affascinato dal ronzio delle macchine e dalla precisione della meccanica, per lui i motori non avevano segreti, la testa china sulla massa ferrosa li auscultava ad occhi chiusi, sembrava che gli parlassero e lui capirne i singoli ticchettii, quasi volessero trasmettergli la loro storia. Era ciò che amava di più.

Quando fu arruolato, subito prima dell’inizio della guerra, si ritrovò a lavorare nell’officina dei mezzi corazzati, in una lontana caserma, sperduta tra le montagne, un luogo freddo e solitario, dove le giornate erano scandite dall’eco lontano delle esplosioni e dai rintocchi dell’orologio della torre.

Gli piaceva il suo lavoro, ma non si era mai abituato al freddo tagliente delle mattine invernali, e men che meno all’asprezza degli ufficiali. Nonostante il caos della guerra, Antonio trovava una strana pace nell’officina. Le macchine, con le loro complessità, erano molto più prevedibili delle persone. E mentre gli altri soldati si preparavano a combattere, lui combatteva contro il tempo e l’usura, cercando di far sì che ogni veicolo potesse tornare in battaglia lucido ed efficiente.

Ma una mattina fredda ed umida si materializzò il timore del trasferimento al fronte dove, ahimè, le sue competenze meccaniche non sarebbero servite in combattimento, arrivò l’ordine di evacuare. In poco tempo, la notizia si diffuse come un incendio: il nemico stava avanzando molto più velocemente del previsto. La caserma, che era sempre stata un luogo di routine e disciplina, si trasformò in un chiassoso viavai: i soldati correvano, gli ufficiali urlavano ordini e tutti si affannavano a prepararsi per la partenza imminente.

La mattina seguente all'alba la realtà si abbatté su di lui come un macigno: si ritrovò solo, era stato dimenticato, abbandonato come uno strumento ormai inutile. Con la consapevolezza che sarebbe stato inseguito e forse accusato di diserzione, Antonio decise allora di darsi alla macchia, con vecchi abiti civili e con poche provviste, cominciò la sua odissea attraverso le montagne, alla ricerca di un rifugio sicuro.

Nel frattempo, la caserma abbandonata diventò un luogo di attrazione per gli abitanti dei paesi vicini. Molti vi giunsero nella speranza di trovare qualcosa di utile. Scatoloni di carne, barattoli di burro e altri alimenti vennero scoperti e portati via, offrendo una breve tregua alla fame di molte famiglie. Ma non tutti gli scatoloni contenevano quel che ci si aspettava, alcuni, una volta portati a casa con immane fatica, rivelarono il loro pericoloso contenuto di strumenti di morte quali bombe a mano pronte all'uso, con grande disappunto e delusione di tutta la famiglia.

Il viaggio di Antonio fu lungo e pericoloso. Ma, nonostante la fatica e la paura, un pensiero lo tenne vivo: tornare al suo paese natìo, lì dove aveva lasciato la sua famiglia, gli amici, e i ricordi di un'infanzia serena. Una volta raggiunto il suo paese, Antonio sapeva che non poteva rivelare la sua vera identità. Era troppo rischioso. Per evitare di essere riconosciuto e incriminato, chiese a tutti a gran voce: "chiamatemi Arturo".

La guerra era ormai un tragico ricordo, Arturo, col nuovo nome, trovò lavoro in un'officina locale. Con il passare del tempo, riuscì a ricostruirsi una vita normale. Ma il segreto del suo passato pesava sulle sue spalle come un fardello invisibile. Nel paese aveva incontrato una vecchia conoscenza, Giovanni, era un suo compagno d'armi che aveva attraversato analoghe peripezie; i due condivisero i loro segreti e Giovanni gli raccontò di come aveva ottenuto l'amnistia.

Molti in paese cominciarono a sostenere la sua causa, riconoscendo il valore e il sacrificio di chi aveva dato tutto per il proprio Paese e che meritava una seconda opportunità. Alla fine, anche Arturo ottenne l'amnistia e con essa la possibilità di ritornare ad essere Antonio, l'uomo che una volta era stato, ma con una storia incredibile da raccontare».

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Gregorio Bertolini, di professione architetto, vive e lavora a Palermo. Fotografa da molti anni. Autodidatta, prima, con approfondimenti professionali durante la permanenza nell'associazione Imago di Palermo, dove ha potuto attingere alla sua nutrita biblioteca fotografica. Ha presentato sue fotografie in mostre collettive e personali dal 2012; la più recente alla Settimana internazionale di fotografia 2018, a Mazara del Vallo. Ha partecipato a diversi concorsi ottenendo apprezzamenti: nel 2013 un primo posto al concorso "Fotografias en Español 2013" organizzato dall'Istituto Cervantes di Palermo.

Il costo della meraviglia



di Ivana Castronovo

Con *Social listening*, si intende, per grandi linee, un tipo di attività strategica di ricerca dati utilizzata da aziende, brand ed imprese al fine di ottenere una prospettiva accurata in merito alla richiesta sul mercato nel proprio settore di competenza. Questo permetterebbe di strutturare una strategia di marketing al passo con i propri competitor, indirizzando la produzione di servizi e beni in funzione delle necessità e aspettative degli utenti, garantendo così una massimizzazione delle vendite e dei profitti sulla base della domanda.

Queste nozioni introduttive, con le quali io stessa sto da poco prendendo confidenza, non costituiscono il focus di questo breve testo ma sono utili per comprendere un aspetto fondamentale di un fenomeno le cui implicazioni, apparentemente latenti, divengono concretamente rilevanti.

Se poniamo quindi il riflettore sul settore terziario e più strettamente sul turismo, partendo da questi presupposti, possiamo tracciare il quadro di una serie di dinamiche che stanno cambiando il volto e l'anima di grandi e piccole città, di comunità, e villaggi, animando gruppi di residenti che fronteggiano quotidianamente l'affanno di una condizione sempre più disagiata legata all'*overtourism*. Una prospettiva critica che guarda all'altra faccia di un turismo glorificato istituzionalmente come il salvagente di quest'economia che arranca, è oggi sempre più necessaria.

Accade pertanto, nel caso del turismo in loco, che a dettare le leggi e a determinare le direzioni più redditizie, che influenzano inevitabilmente la vivibilità e la struttura sociale dei centri interessati, siano appunto le richieste che spesso attingono a canoni e preconcetti pittoreschi ed esotici degli utenti, tessendo un nuovo immaginario fittizio del luogo d'attrazione turistica in questione.

Su alcune piattaforme come ad esempio AnswerThePublic, è possibile infatti effettuare un'operazione di *social listening*, grazie alla quale, selezionando un'area geografica e un tema con una o due parole chiave (es. USA – Italy\food, Japan – Italy\holiday) si individua quali siano le domande che gli utenti di quell'area ricercano con più frequenza su Google. Dunque a quel punto basta dare loro ciò che vogliono, ciò che insomma sperano di trovare una volta giunti.

Inoltre, nel corso degli anni in forma sempre più crescente il ruolo ricettivo di carattere turistico si è sempre più aperto a figure non professioniste del settore, anche attraverso piattaforme di facile accesso come Airbnb. Si offre così una prospettiva d'investimento redditizio ad utenti che talvolta non hanno trovato un'alternativa di profitto altrettanto agevole e "sicura" in un contesto economico nel quale primario e secondario sono in continua decrescita.

I dati ci mostrano che il 75% degli investimenti va destinato all'edilizia abitativa, piuttosto che all'agricoltura o a funzioni industriali in un contesto nel quale la disponibilità immobiliare crescente non fronteggia ad un'emergenza abitativa sempre più diffusa.

A guardar bene, questa disponibilità ha quindi altri obiettivi che non includono nel tessuto urbano residenti, lavoratori e studenti in cerca di una casa dignitosa e accessibile, che vengono invece sempre più marginalizzati alla periferia e alle aree extraurbane. Queste azioni invece si preparano ad accogliere investimenti dal margine di profitto più alto offrendo prezzi stellari per soggiorni brevi ad utenti di passaggio.

Al fine ultimo di tutelare un'immagine della città da vendere in cartolina viene annullata la sua percezione interna di conflitto, snaturando talvolta l'originaria rete urbana, culturale e sociale del luogo con una aggressiva rimodulazione di un immaginario, così ripulito.

Sebbene non vi sia qui alcun intento di demonizzare il settore, ad oggi trovo sia necessario elaborare anche con ulteriori e più mirati approfondimenti sul tema una critica ampia e consapevole sul luogo e sulla sua fruizione, al fine di pretendere alternative che coinvolgano la rete locale in un processo di salvaguardia e crescita piuttosto che di svendita e logoramento.

Ivana Castronovo, laureata in Discipline delle Arti della Musica e dello Spettacolo presso l'Università degli studi di Palermo, ha sostenuto l'esame finale con un progetto dal titolo *Zoo umani, un'analisi estetica e geo-antropologica* (dr. Matteo Meschiari e Salvatore Tedesco) dedicato all'analisi delle narrazioni dell'altro e dell'altrove all'interno degli zoo umani a cavallo tra XIX e XX secolo, mediante l'utilizzo di particolari espedienti estetici, geografici ed antropologici. Ad oggi prosegue gli studi presso NABA – Nuova Accademia di Belle Arti di Milano con un Master in Photography and Visual Design.

A passo lento



A passo lento (ph. Maximiliano Costa)

di *Maximiliano Costa*

Il tempo scorre inesorabile e il mondo è in continua corsa. Esistono però dei luoghi dove il tempo sembra sospeso e in cui ci si sente avvolti da un alone di magia che ci fa evadere dalla isterica velocità delle città.

In Sicilia il passo è lento. Qui non esiste una vera e propria unità di misura del tempo e “Ora lo faccio”, tanto per fare un esempio, non ha una tempistica ben precisa, è affermazione vaga, indeterminata, discrezionale. Il futuro in Sicilia non esiste né la lingua né nella vita pensata.

Qui, soprattutto nei paesi, ogni cosa ha bisogno del suo ritmo, della sua cadenza, del suo accento. Qui gli appuntamenti non si fissano e si dice: “ci vediamo verso le cinque” per amore della tolleranza e per rispetto dei ritardari.

Qui da sempre i treni scorrono lenti, ci si sposta pigramente, si amano le attese e le conversazioni, i piaceri dell’ozio in compagnia.

Qui la canicola rallenta ogni movimento, schianta ogni azione, incoraggia la siesta, prepara il sogno, sollecita l’immaginazione.

Il senso della vita si apprezza nella pratica dell’osservare, dell’ascoltare, del dialogare. Lo si fa giocando a carte, alle bocce, nel salone del barbiere, inseguendo con lo sguardo la scia del fumo della sigaretta.

La vita va forse vissuta come fanno certi anziani del mio paese, a passo lento, senza le ansie dell’orologio e l’incalzare dei futili impegni che oggi ci opprimono.

Li guardo e penso che hanno da insegnarci qualcosa quei loro timidi sorrisi, quelle loro mani stanche, quei loro corpi che incedono lenti.

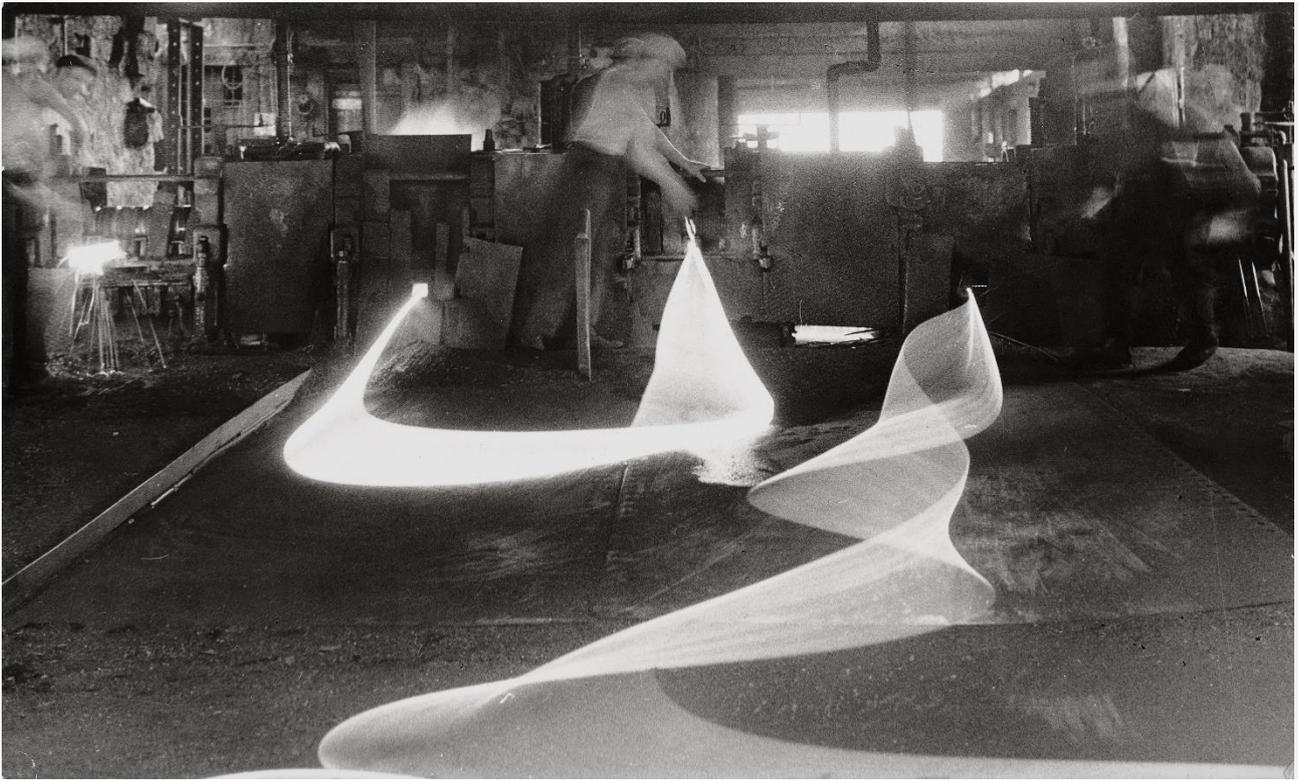
Non perdono tempo ma lo conquistano palmo a palmo, minuto per minuto, con la stessa pazienza e la stessa attenzione con la quale i pescatori riparano le maglie delle reti, con la quale raccontano i loro ricordi, le loro esperienze.

Contro la folle corsa che ci vede affaccendati in mille effimere imprese, forse fermarsi un po', guardarsi attorno e rallentare il passo può aiutarci a recuperare il tempo inutilmente perduto.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Maximiliano Costa, a 19 anni, crea con i suoi genitori un laboratorio di serigrafia, l'ambiente che forgerà il suo estro creativo. Avverrà nel 2012 il primo contatto con una reflex, da subito compagna indispensabile di vita e decisivo sarà l'incontro con il fotografo Mario Pollino per la sua formazione. Nel 2016 decide di dedicarsi totalmente alla fotografia facendola diventare la sua professione. Nel 2018 dall'incontro con lo stilista Domenico Dolce (Dolce & Gabbana) nasce la pubblicazione di quattro volumi e relative mostre fotografiche che raccontano le storie e le tradizioni del suo paese natio Polizzi Generosa, lavoro realizzato con mia sorella e fotografa Ursula Costa: "La sagra del nocciolo", "Polizzi t'amo Polizzi", "Tutti sognano" e "Il venerdì Santo". Polizzi Generosa mi offre l'opportunità di conoscere il maestro Giuseppe Leone e di far parte della giuria che l'ha visto come presidente in occasione del secondo contest fotografico realizzato dalla Fondazione "P.G. cinque cuori".

Eros Fiammetti, Efesto in Val Camonica



Fusine (ph. Eros Fiammetti)

di *Silvia Mazzucchelli*

Nell'antro oscuro di una fucina da tre punti diversi appaiono tre scie abbaglianti. Una ha la forma di una falce, l'altra di una goccia, l'altra di un'elicoide. Si fondono in una. Non si capisce se siano luce, fiamma, metallo rovente, o se terra aria e fuoco si siano fuse in un liquido che cola al suolo, che subito si rapprende e si spegne. Forse è il segno di un dio che vive nelle viscere della terra, un dio che ha insegnato a questi uomini a produrre il ferro perché possano usarlo per lavorare e vivere.

Pochi attimi dopo questo scatto, l'epifania si conclude, il dio va a nascondersi in un crogiolo, in un mucchio di carbone, tra gli strumenti anneriti o in mezzo alle cataste di attrezzi appena forgiati. E intanto che aspetta di manifestarsi ancora, trattiene il suo alito incandescente sotto l'eterno fragore delle cascate d'acqua che si abbattono sulle pale che muovono enormi martelli.

A questa foto ne accosto subito un'altra. Un fabbro sta sagomando sull'incudine l'incavo per il manico di un badile. La foto è mossa, ma si intuisce che il fabbro è giovane, che ha una sigaretta tra le labbra e un martello nella mano destra. L'unico oggetto perfettamente definito e leggibile è l'incudine. È un indizio importante. Quel braccio vibrante di energia un giorno sarà costretto a riposare e quella sigaretta dopo qualche minuto sarà cenere: tutto in quell'officina è destinato a muoversi, a deteriorarsi e a perire, ma l'incudine sarà lì, a incarnare con il suo peso e la sua immobilità la coscienza visibile e condivisa della comunità.

Tutta la fotografia di Eros Fiammetti potrebbe collocarsi tra questi due scatti. Il primo è l'apparizione, il mistero, l'accidente fuori dalla storia, la creazione fantasmatica; il secondo è la visione, la realtà in movimento, il ritmo del tempo scandito dal martello, l'odore del carbone e del metallo rovente. Del resto le due foto abitano lo stesso spazio. Nell'immaginario di Eros Fiammetti, la Val Grigna con le sue *fusine* ed Astrio in Valcamonica, che frequenta dal 1932, coincidono con una geografia ideale, un microcosmo costruito pezzo su pezzo con le sue esperienze, i suoi desideri e i suoi sentimenti. «Una parte delle immagini è dedicata a quel mondo che mi appartiene, ma che, per ordine naturale delle

cose, non c'è più. (...) I personaggi raccontano la storia di queste montagne, le loro facce solcate dal tempo parlano di sofferenze e fatiche, ma anche di gioia di vivere, pur nella consapevolezza del duro quotidiano».

Di questo microcosmo la fotografia è una parte antica, che si è sedimentata e rafforzata con gli anni, sin da quando vive con i genitori in via San Faustino a Brescia, in una casa sopra lo studio fotografico Allegri. Da qui arrivavano a solleticargli le narici le esalazioni dei sali d'argento e gli iposolfiti di sodio lavorati nella camera oscura. Eros ci scherza sopra, e dice che sono stati quei vapori ad avergli trasmesso la passione per la fotografia e ancor più per la camera oscura. Forse non è andata esattamente così, ma la sua passione per la fotografia va di pari passo con la stagione dei giochi e delle prime scoperte.

Di questa impronta adolescenziale è sicuramente la voglia di utilizzare tutte le possibilità di uno strumento meccanico, al costo di un lungo apprendistato su cosa è, come è fatto, a cosa serve. La freschezza del ricordo e la perizia tecnica che ancora oggi conserva sulle sue prime fotocamere sono una testimonianza ormai rara di un equilibrio tra mestiere e arte.

La parola mestiere ha la sua origine nella figura del servo, dell'aiutante, di chi rende concreto ogni possibile esito di esercizi "maggiori", come quello dell'artista. Eros rivendica la sua manualità, l'origine materiale e materica della sua fotografia.

I volti dei lavoratori delle *fusine* sono solcati da righe di materiale ferroso: non esprimono sporco, povertà o sofferenza, sono il segno di una dignità umana fondata sulla consapevolezza di avere un'identità sociale. Dall'ossido di ferro al ritratto della persona, questo è il tratto personale che gli riesce di tracciare tra mestiere e arte, tra visione e apparizione, tra un'incudine e una scintilla di fuoco. I *fusinatori* sono detti "serpentatori" per il loro «stare fra le verghe roventi, saettanti come serpenti impazziti».

La sua prima macchina, racconta Eros nella sua autobiografia *Ma questa è un'altra storia* (Grafo, 2022), è stata una Box-Kodak formato 6×9 appartenuta a suo padre, poco più di una scatola nera con pochissimi meccanismi: un obiettivo ad ottica fissa (diaframma 11, tempo di esposizione 1/100), un piccolo mirino dove era difficilissimo inquadrare il soggetto. Ma questa scatola nera è esattamente come la nera fucina del fabbro, luoghi del non visto e dell'imprevisto, la notte da dove può spuntare improvvisamente un sole che acceca. Da questo momento per Eros possedere una macchina migliore diventa un obiettivo imprescindibile, soprattutto una fotocamera che si possa usare anche senza la luce del sole.

La Closter diventa l'oggetto del desiderio e finalmente riesce a comprarla a rate. È talmente entusiasta che gli pare un sogno: «l'apertura di diaframma è di tutto rispetto, da 3.5 a 16, quindi ha la possibilità di svariate combinazioni per ogni condizione di luce, anche quella di una candela! Ma quello che conta di più è che monta un rullino 24×36 da ben 36 pose. Strabiliante, per me abituato alla Box Kodak da otto fotogrammi!».

Avere a disposizione la classica pellicola a 35 millimetri con il rullino più capiente a disposizione è un passo avanti verso l'autonomia, ma la vera svolta arriva con la decisione di allestire una camera oscura nella cucina di casa. Intanto acquista una Super Ikonta 6×6 con cui scatta una serie di fotografie a Venezia, una delle quali viene segnalata ad un concorso fotografico al Dopolavoro della OM, presso il quale Eros vedrà anche la mostra *The Family of Man*. Questa mostra, allestita da Edward Steichen nel 1955, dove «i visitatori guardano le fotografie e le persone fotografate guardano i visitatori» sarà una folgorazione: gli farà capire cosa significa costruire una storia con le immagini. «

Alcune foto le ho ancora presenti, come quella della nebulosa posta all'ingresso, la foto di grande formato di un ammasso stellare, a rappresentare la creazione del mondo. Il secondo pannello, sempre di grande formato, rappresenta la genesi: una bambina nuda su un letto di edera, l'apparizione della figura umana, geniale! Poi la fotografia di un girotondo di bambini in un vecchio cimitero irlandese e molte altre». Se si devono cercare le radici ideali ed estetiche della fotografia di Fiammetti, forse bisogna guardare proprio alla sua interpretazione della *famiglia umana*.

E non bisogna pensare alla singola foto, ma al racconto, alla storia che si dipana, «fra noi nessuno parla ancora di reportage, io non so nemmeno cosa vuol dire». L'amico fotografo Arturo Crescini

chiama i suoi lavori “storie minime”, che «alla luce dell’esperienza sono veri reportage: sette, otto fotografie per raccontare». Per Eros raccontare significa avvicinarsi al soggetto, conoscerne la storia, essere prossimo alla vicenda umana: «per le fusine della Val Grigna, ho cominciato con il chiedere del loro lavoro, della loro produzione, del pericolo e della fatica. Dopo aver notato l’ora della colazione di mezza mattina, un bel giorno mi sono presentato con un fiaschetto di vino, pane e mortadella e ho chiesto di poter fare colazione con loro, così per qualche tempo, fino a che sono diventato invisibile. Così ho fatto per l’Ippica di Campo Marte, per lo sfratto, per i cercatori di periferia e altri racconti».

Qualcuno, parlando della sua poetica fotografica, ha parlato di neorealismo. Se con questa parola si deve intendere l’espressione artistica di istanze politiche e sociali maturate durante e dopo la Resistenza, probabilmente non coglie il senso più profondo del suo lavoro. Se ci si sofferma a guardare con attenzione le situazioni e i volti delle persone ritratte, non si avverte una tensione emotiva, un accenno di sofferenza o di denuncia, oppure, al contrario, non si vedono sorrisi di solidarietà e partecipazione. Fiammetti rimane prossimo ma defilato dallo sguardo ideologico che dovrebbe produrre in chi guarda un impulso dinamico, coinvolgerlo in un conflitto prima morale e poi politico.

La sua fotografia è autenticamente etica, ma la sua *polis* si circoscrive in una dimensione personale. La sua Astrio è una città ideale che, a differenza dei modelli rinascimentali, ricca di dettagli architettonici e priva di uomini, è costruita sulle persone, rimanendo le case e le strade solo un pretesto per poterli fissare fisicamente. Sulla soglia della casa un giovane papà tiene in braccio suo figlio. Il suo sguardo è vivace, ma non esprime un sentimento, fosse anche un piccolo moto d’orgoglio. Dalla falce e dal rastrello attaccati alla parete si intuisce che fa il contadino, ma il cappello, la camicia, l’orologio da polso rassicurano. Qui non c’è ombra di lotta di classe.

Un altro uomo, più maturo, ci guarda dal buio dell’ingresso, non si capisce se per uscirne o rientrare. Indossa abiti da lavoro, abbastanza sporchi ma non cenciosi; anche lui ha un cappello, ma non ha l’aria da *quarto stato*. Il suo volto è una maschera inespressiva.

Due ragazzine vengono riprese con le spalle addossate alla casa. Sono amiche, una tiene il braccio sulla spalla dell’altra. Entrambe portano un vestito modesto e decoroso, e saranno state chiamate fuori mentre facevano lavori domestici, visto che una indossa il grembiule. Nei loro occhi non si legge sorpresa, eccitazione, fastidio, o ilarità. Anche in questo caso, i visi sono indecifrabili. Due fidanzatini si affacciano da un poggiolo. Si capisce che sono innamorati perché si sfiorano teneramente le mani. Lei in maglietta scura, lui in canottiera, guardano con intensità dentro l’obiettivo, disturbati dalla luce del sole che è alle spalle del fotografo. Ma nessun movimento del viso che denoti emozioni o sentimenti.

La rassegna può continuare con un bel ritratto di famiglia, madre e figlia sedute su una scala di legno e il capofamiglia, in piedi e con una mano in tasca, a denotare scioltezza e tranquillità; con i ritratti in interno di due anziane, con un doppio ritratto in esterni di due uomini seduti sopra una panca.

Nella città di Fiammetti le persone in carne e ossa sembrano trasposizioni figurative di modelli canonici, delle figure di un presepe assolutamente necessarie alla realizzazione della rappresentazione collettiva, ma del tutto prive di una propria autonomia affettiva. In altre parole, la persona fotografata assume valore e ha motivo d’esistere non in quanto dotata di una sua peculiare soggettività, ma in quanto espressione di una individualità che appartiene ad una dimensione superiore, una sorta di realtà platonica, un idolo.

Anche le scene e le pose, in questo profondo Nord di Fiammetti, sono ben lontane dal brusio di fondo che si “sente” nelle foto del profondo Sud, con i bambini che fanno caciara e le strade ingombre di persone e cose. Una bambina, con la testa reclinata appoggiata ad uno stipite di pietra e gli occhi appena malinconici, con il suo grembiolino, sosta sulla soglia di casa. In silenzio e in punta di piedi sembra voler annunciare al mondo la sua esistenza, prima di essere costretta a lasciare la sua casa per causa di uno sfratto. I suoi occhi sembrano dialogare con il ragazzino che lavora dentro la *fusina*, come se cercassero di superare le barriere e la distanza nello spazio e nel tempo, cercassero di condividere la tristezza, la fatica, l’infanzia privata della serenità e delle piccole gioie.

Le immagini sono misurate, scarne ed essenziali, scolpite e cesellate fino a distillarne un'essenza di ieraticità. Gli studi fotografici, con le pose lunghe, gli scenari stereotipati e le espressioni del viso tassativamente corrispondenti alla funzione che l'occasione richiede, probabilmente sono un retaggio culturale che Fiammetti ha interiorizzato, e che va ad aggiungersi al suo universo di archetipi.

Un bambino che rimane orfano in tenera età, che ha difficoltà a frequentare la scuola, che a Brescia vive alla periferia della città e dentro i suoi labili margini sociali, che respira l'indottrinamento da Balilla e assiste allo scoppio della guerra, non avrà ottime ragioni per costruire e idealizzare un *suo* mondo che, tra l'altro, ha già avuto occasione di vedere e ammirare ad Astrio?

Qui non esiste una divisione tra lo spazio privato, quello sociale e quello del lavoro; le pietre sono sempre dello stesso colore e le costruzioni usano le stesse tecniche, uguali da secoli. Il vecchio che riposa sulla panca e la vecchietta che lavora seduta sul masso esistono da sempre e per sempre, e non ha senso chiedersi quale sia la loro effettiva collocazione topografica: stanno e basta.

L'idea del presepe ritorna nel riconoscere le foto degli esterni come quinte teatrali. La splendida composizione del fienile con la sua perfetta simmetria e la nota idillica dei conigli appartiene ad una realtà trasfigurata, ad un *topos* dell'anima. Appena dietro una casa o un fienile ecco gli spazi aperti dell'orto o del prato, dove si fa intima la comunanza tra piante, animali e uomini, espressioni fraterne di una stessa madre, nella poetica cosmologia di Fiammetti. Gli uomini non hanno connotazioni di ceto, semmai di mestiere, come si capisce dalla polvere di ferro che annerisce le facce di chi lavora nelle fucine.

Con la faccia sporca ci sono anche due ragazzi, poco più che bambini, uno con la bocca chiusa, l'altro con le labbra appena aperte, che in modo appena appena diverso esprimono non tanto la fatica fisica, quanto il rammarico della rinuncia al gioco. Quello semplice, paesano e spericolato di due assi di legno incrociate montate sui cuscinetti a sfera, i "cargioi" a sfidare ciottoli, pendenze, ostacoli e compagni di gioco. Con l'ambizione di provare l'emozione del luna park di città, a posare da duri e scafati sul palcoscenico luminoso e colorato dell'autoscontro, cercando di attirare l'attenzione di qualche fanciulla. Chissà se il fotografo, ormai uomo, avrà potuto rispecchiarsi negli occhi di quei ragazzi, non rinunciando a vedere il mondo a modo suo.

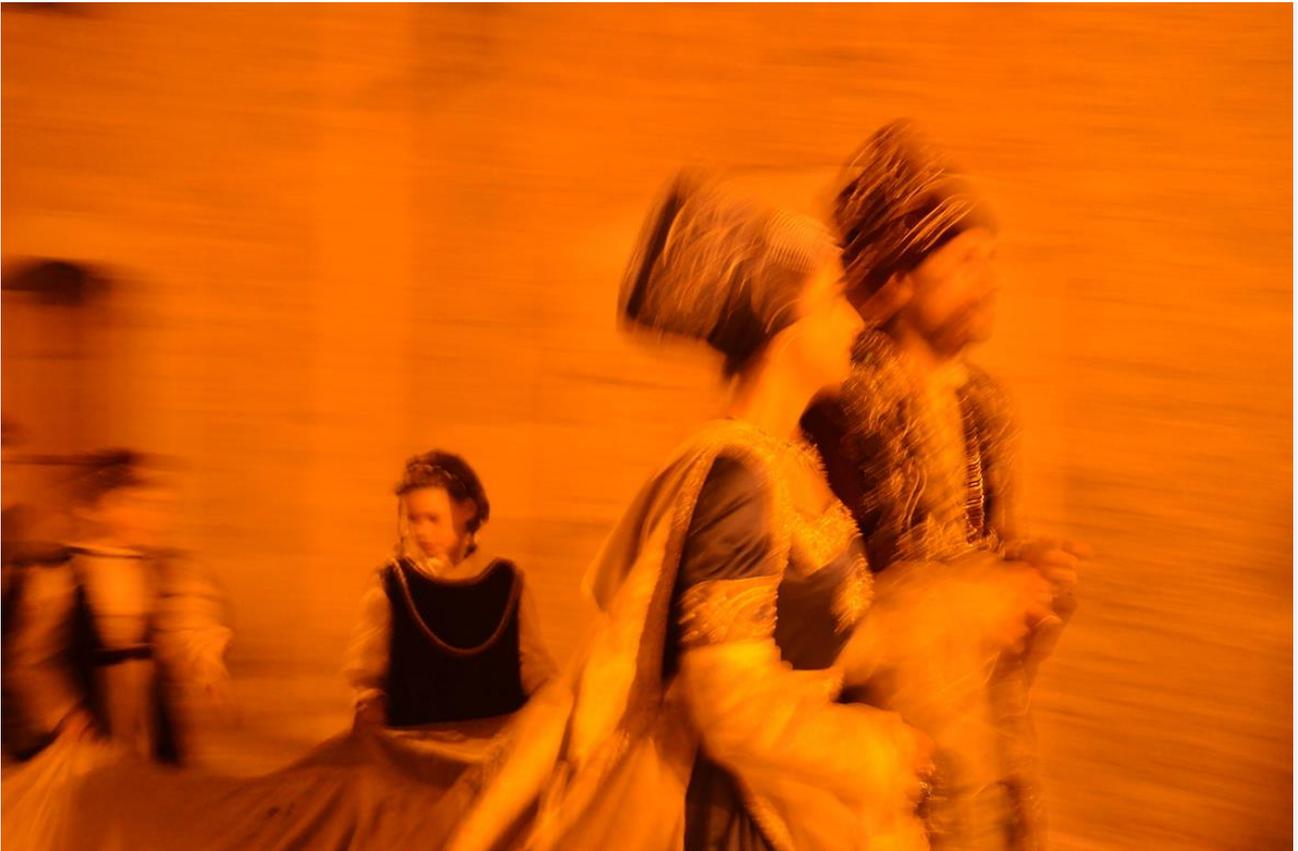
Un suo modo di vederlo Eros Fiammetti certamente ce l'ha, prima di tutto scegliendo la pellicola in bianco e nero. Un linguaggio che tende a cogliere solo l'essenziale e, allo stesso tempo, a restituire e amplificare le omissioni attraverso una più intensa e attiva partecipazione alla lettura dell'immagine. Il suo bianco e nero, tuttavia, non si limita a sostituire il colore con le consuete sfumature di grigio, ma si spinge a contrasti molto più accentuati, quasi xilografici, vicini alla soglia di un dualismo bianco/nero che è ricco di significato. «Il mondo è a colori, ma i sentimenti sono in bianco in nero», come avrebbe potuto dire Mario Giacomelli, che Eros ammirava profondamente e che considerava un modello a cui ispirarsi.

Perché vuol dire preferire una visione semplice e immediatamente accessibile, che non significa ignorare la complessità del reale o pensarlo in termini manichei. Un bianco e nero "assoluto" significa, in definitiva, un monocoloro, un solo pigmento nero su una superficie bianca, che equivale alla scrittura, un riportare la fotografia al suo senso primordiale. I pochi paesaggi di Fiammetti, tutti luoghi consueti e familiari, arieggiano la pura calligrafia, il tentativo di riportare la natura ad un solo segno che ne contiene infiniti altri.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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.

Nozze principesche e congiure nel Vallo di Diano



Vallo di Diano, Teggiano (ph. Giulia Panfili)

di *Giulia Panfili*

Ad agosto nel Vallo di Diano il centro storico di Teggiano è teatro di una rievocazione medievale con protagonista la principessa Costanza da Montefeltro da cui prende il nome.

Costanza da Montefeltro nacque ad Urbino nel 1466. I suoi genitori erano i raffinati duchi di Urbino Federico II da Montefeltro e Battista Sforza, ritratti nel celebre dittico di Piero della Francesca conservato agli Uffizi.

All'età di 14 anni Costanza si unì in matrimonio con Antonello Sanseverino, principe di Salerno e conte di Marsico. Una prestigiosa unione presumibilmente concordata sin da bambini, come da prassi al tempo, per stringere alleanze strategiche.

Un anno dopo le nozze, celebrate nel 1480, la principessa Costanza e suo marito si recarono in visita nel feudo di Diano (antico nome di Teggiano), per cui si organizzarono grandi festeggiamenti.

“Alla tavola della Principessa Costanza” è oggi invitato chiunque voglia partecipare alla festa che, con musica, balli, spettacoli e banchetti per le strade del paese, accompagna e omaggia gli sposi Costanza da Montefeltro e Antonello Sanseverino.

A conclusione dei festeggiamenti vengono oggi inscenati due altri importanti avvenimenti che segnarono la storia medievale di Teggiano: la congiura dei baroni e l'assalto al castello.

La congiura dei baroni fu ordita nel 1485 da Antonello Sanseverino con l'aiuto di papa Innocenzo VIII contro il re aragonese Ferdinando I che voleva ridurre lo strapotere dei baroni feudatari a vantaggio del regio demanio e della nuova classe emergente di mercanti e imprenditori. Avviate le trattative di pace, il sovrano Ferdinando I tuttavia le trasgredì, facendo arrestare e uccidere i baroni ribelli.

Al principe Sanseverino furono confiscati i feudi. Trasferitosi alla corte di Carlo VIII in Francia, continuò a tramare congiure ai danni degli Aragonesi.

Nel 1495 rientrò a Napoli insieme a Carlo VIII, che aveva conquistato il Regno, e si riappropriò dei possedimenti sottratti. L'anno successivo la monarchia aragonese tornò al potere con il nuovo sovrano Federico d'Aragona e Antonello Sanseverino fu dichiarato ribelle.

Il re Federico si impadronì di Polla e Sala nel vallo di Diano e poi passò ad assediare Teggiano, dove il principe Antonello si asserragliò nel castello di Teggiano (oggi castello Macchiaroli).

Sostenuto dalla popolazione, resistette per circa tre mesi, finché l'arrivo di nuove truppe lo costrinse ad arrendersi e a firmare un trattato di pace.

Il mio sguardo rispetto a questi avvenimenti è di ricerca del movimento, del dietro le quinte. Vi rintraccio in controluce elementi del contemporaneo. I giochi eterni del potere, tra sospetti, congiure e guerre. La loro riproposizione teatrale nel contesto di una pagina di storia medioevale locale dovrebbe concorrere a rinnovare la memoria collettiva e con essa la coscienza civile.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 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.

Diario di un viaggio in Uzbekistan



Mura Itchan Kala di Kiva (ph. Nino Pillitteri)

di *Nino Pillitteri*

Via si parte, destinazione Samarcanda, Uzbekistan. Ore 05,40 Aeroporto Falcone e Borsellino, ore 09,30 Fiumicino, ore 11,30 per Abu Dhabi con arrivo ore 19 circa. Tutto fila liscio. Decidiamo che possiamo investire le sei ore a girare in autobus e cercarci un ristorante. Appena fuori dall'aeroporto, i 56° serali con tasso di umidità spaventoso non mi permettono di indossare occhiali da vista, ci ho provato più volte ma niente non si può, si appannano le lenti. Città dai grandi spazi con palazzoni anche avveniristici, una città vuota di gente che gira in enormi macchinoni e tra negozi con aria condizionata a 18°, sceicchi dalle candide tuniche di lino bianco portano al braccio pacchetti di Dolce e Gabbana. Nessun uomo in pantaloncini corti o con tatuaggi visibili. Il ristorante eccellente.

Per Samarcanda il check in è solo fisico. Dalla fila mi rendo conto che i viaggiatori sono un po' diversi dai voli precedenti, forse più semplici, con sopracciglia molto folte e parecchi con denti d'oro, già le facce raccontavano le persone. Turchi e mongoli contemporaneamente. Come se il DNA avesse preso per tutti il 50% dei caratteri somatici. Interessante. Il volo della durata di quasi quattro ore è stato allietato da bande di bambini che scorrazzavano su e giù per il corridoio dell'aereo.

Al controllo passaporti, non serve un visto per turismo, mi viene requisito l'accendino bic e gettato in un cestone. La poliziotta che parla solo russo e uzbeko mi porge un pacchetto di fiammiferi dalla grafica russa anni '60. In aeroporto prendo una scheda telefonica con 20GB per 8 euro e un tizio mi fa scaricare l'App per cellulare TaxiOk, una sorta di Uber uzbeka per prenotare taxi a prezzi ridotti.

Prenoto subito il mio taxi e in meno di un minuto è arrivato. Samarkand Travel Hotel a Tursunova Street 127, Samarkand. 20 min di tragitto per 2 euro. L'hotel è gestito da una famiglia che si alterna alla reception. Parlano tutti russo e uzbeko tranne il figlio che ha studiato inglese, forse al liceo, molto scolastico ma efficace. Camera grande e con tutti i confort, una doccia e via verso il Registan l'enorme piazzale con tre Madrasse, cuore della dinastia Timuride, del periodo di Tamerlano.

La madrassa Ulugh Beg, inizi del XV sec., centro della scienza secolare ma anche università del clero orientale, contornata da alti minareti, deve il nome al nipote di Tamerlano, grande studioso di geometria e astronomia. Assieme alla madrassa Sher-Dor e la madrassa Tilya-Kori racchiudono un'area, come dimensione, di 2-3 stadi di calcio. Il colpo d'occhio è formidabile. Il blu delle cupole indaco mi lascia senza parole. Mi siedo ad ammirare da un angolo della piazza tutto l'insieme rapito da un refolo di aria calda per un paio di ore.

Scendo dalla Tashkent road verso la Moschea Bibi Khanym per arrivare al mercato di Syob Bazar ma veniamo tirati dentro un ristorantino da una signora corpulenta e volitiva che ci impone di pranzare lì. Il posto è ombreggiato, all'aria aperta, è quasi la una, va bene restiamo. Il menu in cirillico prevede Somsa, Shuba, Osh e Takdir. Somsa è un raviolone di pasta sfoglia ripieno di ragu e verdure: Shuba è un'aringa con insalata ed insalata russa, Osh o Plov un capolavoro, riso pilaf cotto in un intingolo di carne con peperoni, uvetta. Scegliamo questo, due piatti e dividiamo un somsa e dell'acqua. Pago 48000 SUM cioè 3,70€ in due. La signora assieme alla figlia, come tanti altri nel loro massimo splendore nella lingua inglese, ci chiedevano "What's your name? Where do you come from?", Italy, rispondevo. Italy ... America? No, no America, Europa. Facce spaesate. E io: Marco Polo. Subito si accendevano in un sorrisone. Venezia, rispondevano. E io yes, yes near...

Come racconto il mercato di Samarcanda? Troppo complicato, immaginatelo, buona parte al coperto vi si compra di tutto, erbe, spezie, galline, tessuti, abiti... una città nella città. Andateci che è meglio per rendersi conto di persona. I giorni a seguire tra la Necropoli Shah-i-Zinda, un labirinto di maioliche blu e intarsi nella pietra a nido d'ape, Osservatorio astronomico di Ulugh Beg, Museo Afrasiab, ristoranti, aperitivi Mojito analcolico, tra quartieri ristrutturati durante il periodo sovietico che coprivano quartieri zaristi, nati su macerie dei sultani delle scorriere di Tamerlano, la distruzione precedente di Gengis Khan, il filo conduttore è la seta. La via documentata dal viaggiatore Polo ma percorsa da millenni da carovane che dalla Mongolia percorrono la cosiddetta via della seta, che è anche via di pietre dure dall'India, stoffe, spezie dalla Cina e sale, minerali per caravanserragli attraverso deserti, catene montuose e valichi e mari fino a noi.

Samarcanda ha subito una grande trasformazione culturale durante il periodo stalinista e certi quartieri non tanto periferici mi ricordano Mosca. Lasciamo Samarcanda per Bukhara con un treno veloce. Ci ritorniamo tra otto giorni da Khiva. Bukhara si raggiunge in poco tempo, circa un paio di ore. La città non ha una stazione che entra nel centro abitato e dista 15 km. I sovietici durante una prima occupazione preferirono allestire un aeroporto militare in città e lasciare il treno distante, anche per non farla diventare un centro turistico.

Il nostro hotel è vicino ai bastioni che cingono la città in una fortificazione che abbraccia con mura alte più di 20 metri e dai possenti contrafforti e torrioni, castelli e caravanserragli attorno mentre il centro storico è costituito da madrasse, una dietro l'altra fino al minareto Kalyan, uno dei più alti edifici di tutta l'Asia centrale, si dice, per la sua imponente risparmiato dalla forza distruttrice di Gengis Khan.

Il centro è un vero gioiello ed è patrimonio dell'umanità, chiuso alle auto la sera si riempie di una folla composta che prende il gelato con i nonni e gruppi familiari molto variegati. Zigomi alti o guance scure e scure, anche qui è forte il miscuglio etnico mongolo e turco.

Le madrasse principali Char Minar, Kukeldash, Nadir Divanbegi, Abdoullaziz Khan, Ulugh Beg forse la prima ad essere realizzata dal timuride scienziato. Mi godo dalle scalinate di Ulugh Beg la vista sul minareto. Un bambino fa un dispetto alla sorella e le tira il cono gelato che finisce a terra. La sorella, di qualche anno più grandetta, paziente lo raccoglie con la mano, ricompono il cono su cui soffia per togliere la polvere e lo porge al fratellino che riprende a leccare.

Souvenir di medagliette russe, matrioske e cappelli pastun in lana di cammello, l'Afganistan è a pochi chilometri a sud. Non lo prendo il cappello, c'è troppo caldo. Prendo dei foulard in seta per fare dei regalini. Uomini giocano a Tavli o backgammon in alcuni angoli all'ombra, bambini giocano a palla e giovani studentesse fermano per un selfie Marina che si concede ad intere scolaresche femminili o a signore che al volo vogliono uno scatto con lei.

Bukhara fuggì via da noi forse troppo in fretta o i giorni duravano troppo poco; fatto sta che nel nostro hotel, un caravanserraglio a pianta ottagonale in pietra perfettamente conservato, dalle camere a volta a vele con decori a mosaico e tappeti bukhara a terra, dopo due sere avevamo fatto amicizia con viaggiatori polacchi e un paio di australiani che giravano l'Asia centrale in moto, si beveva tchai, il the con la foglia di menta e molta acqua. Misha, figlio della proprietaria, pigro e sempre sudato e stanco, si riprendeva al calare del sole e iniziava a preparare il tchai. Il vento caldo soffiava sulla faccia come un phon a massima potenza e verso mezzanotte abbiamo preso il treno notturno con cuccette per Urgench e Khiva.

Verso le 7,30 eravamo arrivati nella capitale della provincia del Khorezm ma la temperatura era salita. Chiamo un taxiOk e in pochi minuti attraversiamo la porta sud dei muraglioni dell'Itchan-Qala di Khiva, il primo sito in Uzbekistan ad essere iscritto tra i Patrimoni dell'umanità nel 1991. Secondo il mito, sarebbe stato Sem, figlio di Noè, a fondare la città. Da piccola città fortezza del VII sec. e poi centro commerciale sulla via della seta tra il XIV e XVI secolo, diventa capitale del mercato di schiavi, viene presa dai russi nel 1717 ma ben presto risorge e continua i suoi traffici con alti e bassi fino al 1920, anno in cui è inglobata nell'Uzbekistan al confine del Turkmenistan.

La maggior parte dei monumenti della città si trovano all'interno delle mura di Itchan Kala che è anche patrimonio UNESCO. Polvonnazir Guest House in Pakhlavon Makhmoud 15 è la nostra base. A colpirci è la terrazza da cui si domina una città che avevo visto solo nel cartone animato di Aladino. Sembra quasi strano, non ci siano tappeti volanti. Una muraglia a serpentina, alta tra 15 e 20 metri, cinge l'Itchan, e tutto il cuore della città è costituito da case, palazzi, strade, moschee e minareti realizzati in mattoni ocra a crudo che danno una colorazione ocra a tutto, interrotta da cupole di maiolica verde e blu. Qua e là delle strane mattonelle a forma verticale di farfalla di maiolica verde intenso. Chiedo ad una signora nel mio russo elementare. In quella casa vivono zoroastriani mi dice. Mi piace quella piastrella. La troverò poi in una madrassa dove realizzano ceramiche. Nessun uomo in calzoncini corti o con tatuaggi al polpaccio anche qui. La signora Soraya dai denti d'oro gestisce col marito la piccola pensione. La figlia sui sedici anni invece è una delle poche persone che parla un ottimo inglese e fa sempre da interprete. Ma con Soraya si parla con gli occhi: gestisce anche un negozio di ceramica e seta di fronte. Prendo altra seta per pochi euro, altri regali a nipoti. Poi vuoi mettere, un foulard di seta per la moto che t'ha portato lo zio Nino da Samarcanda?

Nei tre giorni previsti a Khiva prendiamo la card che ci permette di entrare ed uscire dalla muraglia di cinta cittadina e valida per le decine di monumenti, madrasse, mausolei e moschee. Pochi i turisti, la meta non è ancora battuta dal turismo di massa, forse per via del clima caldo torrido. Di giorno andiamo in giro solo noi e la sera abbiamo scoperto un ristorante, La Terrasse, che domina anche la Zindan tower e la piazza del Kòhna Ark. Alla Terrasse incontriamo ad un tavolo vicino un paio di viaggiatori fiorentini, un medico e un musicista. Hanno prenotato un taxi per il giorno dopo che li porta nel deserto del Kyzylkom a visitare fortificazioni e caravanserragli e villaggi di yurte. L'autista vuole 50 euro da noi quattro, prevede anche una sosta al lago Akhchakol, ultima riserva di acqua prima del deserto del Kyzylkom nella regione del Karakalpakstan in cui si parla una lingua particolare.

Toccare i finestrini dall'interno dell'auto già di buon mattino rende l'idea dei 40 gradi e forse più di differenza termica con l'esterno. Tutto d'un fiato si arriva ad Ayaz Kala dove si trovano i resti di grandi fortificazioni costituite da bastioni, caseggiati per ufficiali e grandi piazze d'armi per accampamenti militari. Lo sguardo si perde all'orizzonte di questa collina di una cinquantina di metri sul deserto disseminato qua e là da piccoli arbusti secchi, popolato di notte da varani e lupi. Dino Buzzati nel suo *Deserto dei tartari* avrà pensato ad un posto del genere come luogo fisico.

Dopo circa un'ora proseguiamo per Toprak Kala con la sua cinta muraria, capitale dell'impero Kusano, le rovine sembrano disciolte ma si scorge la cosiddetta camera reale del trono ed un tempio zoroastriano. Una spedizione archeologica russa verso il 1940 porta alla luce ciò che resta della città per nulla protetta da recinzioni o da intemperie. In effetti sta lì da duemila anni cos'altro può capitarle? Siamo a corto di acqua e verso Kyzyl Kala ci fermiamo ad un minimarket presso un paesetto che mi ricordava San Carlo nei pressi di Burgio. Un ragazzino con la maglietta della Juventus ci porge acqua fredda. Proseguiamo verso Kyzyl Kala, una imponente fortificazione ben restaurata durante gli scavi del '40 ma troppo piccola come fortificazione militare. Forse più un palazzetto nobiliare con piccola guarnigione al seguito. Si intravedono diversi stili, anche questa costruzione creata nel I sec d. C poi abbandonata e quindi restaurata come difesa poco prima dell'invasione di Gengis Khan. Ritorniamo che è già sera e domani si torna in treno a Samarcanda dove devo ancora visitare l'osservatorio astronomico di Ulugh Beg.

Il treno senza aria condizionata e dai finestrini sigillati sotto un sole che prometteva 62-64° attraversava buona parte del deserto rosso del Kyzylkum per 750 km. Una fornace, un'esperienza terribile per Marina che voleva vedere il paese di giorno. I viaggiatori prendevano acqua calda dai samovar all'inizio delle carrozze ferroviarie e negli scompartimenti erano disposte bustine di the e zuccherini avvolti nella confezione della Uzbek railways. Ad ogni sosta, tre in tutto durante le undici ore di viaggio, avevo il tempo di fumare una sigaretta giù dal treno e prendere una bottiglia di acqua fresca. Insomma siamo arrivati provati ma interi.

L'osservatorio di Ulugh Beg a Samarcanda è stato creato proprio per volere del principe nipote di Tamerlano che crea una madrassa con nel suo sottosuolo un largo arco usato per determinare il mezzogiorno. Uno scavo di 2-3 metri di larghezza, orientato lungo il meridiano per l'Osservatorio. Il quadrante alto 11 metri al di sopra del suolo ospita uno scavo dal raggio di 40,4 metri. Ulugh Beg determinò la durata dell'anno tropico in 365 giorni, 5 ore, 49 minuti e 15 secondi, con un errore di soli 25 secondi rispetto all'attuale computo. Il sultano astronomo determinò anche l'inclinazione assiale della terra in 23°52', valore tuttora confermato.

Qui termina il mio diario di viaggio. Ancora devo imbarcare per Abu Dhabi, tante ore da Palermo e quasi un paio di settimane trascorse tra meraviglie di monumenti e umanità.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Nino Pillitteri, svolge la sua attività di fotografo a Palermo. laureato in Matematica, si dedica alla fotografia già prima di iniziare l'Università nel 1983. Dal 2001 se ne occupa professionalmente. Ha avuto come maestri Cecilia Alqvist, Giacomo D'Aguanno, Salvo Fundarotto e delle grandi fonti di ispirazione sia in Italia che all'estero, tra Svezia e Danimarca, dove ha vissuto per circa undici anni. È CEO Administrator e creatore di photo.webzoom.it, si occupa di Street Photos, Social, Reportages e Viaggi. Ha collaborato con fotoup.net, quattrocanti.it, photojournal.com, Azsalute.it. Agenzia Demotix-Corbis, PacificPressAgency, Citizenside France, Blasting News Italia. Oltre la matematica e la fotografia coltiva lentamente un uliveto.

Il paese svuotato



Altomonte, 1975 (ph. Michele Santoro)

di *Michele Santoro*

Altomonte è un paese fra i più belli della Calabria, ricco di storia e di monumenti fra i quali la chiesa di S. Maria della Consolazione del XIV sec., in stile gotico francese, oltre a una torre normanna e al convento dei domenicani dove, verso la fine del '500, fu inviato Tommaso Campanella e dove, pare, abbia scritto *La città del sole*.

La sua ricchezza nei secoli fu determinata da una miniera di salgemma e dalle capacità di Filippo Sangineto che agli inizi del 1300 fu Siniscalco di Provenza.

Due terzi degli abitanti del paese vivono in campagna, la maggioranza furono contadini, oggi pensionati-contadini. Il turismo e le capacità di alcuni valenti imprenditori hanno trasformato il paese in paese dei matrimoni grazie alla bellezza del luogo e al buon cibo.

La bella storia di Altomonte non ha evitato quello che caratterizza la Calabria e il Sud: l'emigrazione di massa. Nel 1969 sono partito per il nord, l'allora laboriosa pianura padana, Milano, la locomotiva d'Italia.

Se qualcuno mi avesse chiesto avrei risposto, diversamente da Massimo Troisi, "sì, emigrante; certo sono un emigrante come tutti i miei compaesani."

Il lungo flusso dei meridionali iniziato alla fine dell'Ottocento alla ricerca di un lavoro non si era mai arrestato. Era normale, arrivati a vent'anni, salutare la mamma e prendere un treno con la promessa di tornare.

Allora chi partiva lasciava un vuoto affettivo ma non pratico, perché quelli che restavano erano sempre tanti e non si può proprio dire che i paesi si spopolavano, nonostante New York fosse comunque la più popolosa città della Calabria.

Quando chiudevano le grandi fabbriche ad agosto i paesani tornavano, dalla Germania o da Torino per mostrare orgogliosamente la macchina nuova acquistata con tanti sacrifici e i più fortunati portavano anche i soldi per comprare un pezzo di terra su cui costruirsi la casa dove un giorno sarebbero tornati a godersi la pensione oppure, meglio ancora, dove loro avrebbero abitato il piano terra e i loro figli con le famiglie gli appartamenti al primo e al secondo piano.

Il tetto, pensavano, era meglio non farlo, che – non si sa mai la Provvidenza – magari si sarebbero alzati fino al terzo piano.

Nel 1975 anch'io sono tornato, col treno ma con una nuovissima sfavillante macchina... fotografica, tecnologia Reflex, una Fujica st701 pagata, a rate, più di duecento mila lire. Me ne andavo in giro a salutare amici e parenti con la tecnologia giapponese appesa al collo come in una marcia trionfale, ma a dire il vero senza i complimenti che invece venivano riservati non solo alle Alfa Romeo, ma perfino alle Fiat 850.

Giravo per il paese fotografando di tutto: bambini desiderosi di essere immortalati, anziani indifferenti, asini ignari che si guadagnavano il magro pasto serale, un'economia rurale di sopravvivenza lontana anni luce dalla realtà che quotidianamente vivevo nella pianura padana.

Eppure ero ottimista, vedevo il progresso arrivare anche in paese, le strade asfaltate e soprattutto le nuove case in costruzione che un giorno avrebbero accolto noi emigranti al rientro definitivo.

La storia è andata diversamente, anche ad Altomonte c'è stato un crollo delle nascite e nessuno è tornato indietro. Non i miei parenti dal Canada, non quelli della Francia, e nemmeno quelli rimasti in Italia. Nemmeno io, che ero convinto, ci avrei giurato che un giorno sarei tornato nella casa paterna rimessa a posto con tanti sacrifici.

Peccato. Non mi dispiace per l'investimento sbagliato, ma vedere il paese spopolato, vedere per strada gli anziani che ancora riescono a camminare e non vedere più i ragazzini giocare: non mi viene voglia di tirare fuori il telefonino per scattare una foto ricordo.

Potrei fotografare le persiane chiuse in pieno giorno, le saracinesche abbassate, le scritte vendesi sui portoni, i tavolini del bar semi vuoti, l'uscita dalla messa della domenica di poche signore attempate, ma non me ne viene la voglia.

Allora mi sembrava di dover testimoniare il paese che si avviava ad un rapido cambiamento e fotografavo le donne in costume, i contadini che seminavano il grano manualmente, i piccoli trasporti fatti con gli asini, le signore sedute davanti casa che facevano qualche lavoro per raccontare gli ultimi sopravvissuti di un mondo antichissimo in vista del progresso che avrebbe cambiato anche il profondo Sud.

Invece non era altro che un'emorragia che lentamente stava svuotando le vene aperte del meridione. Mi restano queste foto, scattate con tanto entusiasmo e che ora, a vederle, testimoniano di un mondo scomparso ma non sostituito da un paese più vivo.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Michele Santoro, ha studiato a Salerno dove si è diplomato, partito per Milano alla ricerca di un lavoro, ha trovato occupazione nel settore per l'organizzazione dell'ufficio per aziende multinazionali e successivamente ha fondato una piccola azienda nel settore informatico dove, ancora oggi, lavorano circa dieci persone (quasi tutti padani). Ha sempre avuto la passione per la fotografia, perché la madre contadina in ogni possibile occasione di festa familiare cercava di chiamare qualcuno per fissare il ricordo. Preferisce la fotografia sociale dove la presenza umana racconta una piccola storia. Ha fotografato quello che gli passava davanti, che gli offriva la vita, in vari viaggi nel mondo. Ha pubblicato un solo libro sul suo paese, *Luoghi ritrovati, Altomonte negli anni settanta*. Si definisce un dilettante perché fotografa per diletto.

La Scala dei Turchi. Storia, mito e attualità



Scala dei Turchi (ph. Nuccio Zicari)

di Nuccio Zicari

Montalbano finì il gelato di cassata, pagò alla cassa, niscì, pigliò la machina che aviva lasciata poco distante e partì verso la Scala dei Turchi.

Seguendo le istruzioni del cammareri, a un certo punto girò a mancina, fece qualche metro di strata aspalata in discesa e si fermò. La strata non proseguiva, abbisognava camminare sulla rina. Si levò le scarpe e le quasette che lasciò in machina, la chiuì, si rimboccò l'orlo dei pantaloni e raggiunse la ripa del mare. L'acqua era fresca, ma non fridda. Passato un promontorio, la Scala dei Turchi gli apparse 'mprovvisa.

Se l'arricordava assai più imponenti, quanno si è nichì tutto ci appare più granni della realtà. Ma anche accussì ridimensionata conservava la sua sorprendente billizza. Il profilo della parte più alta della collina di marna candida s'incideva contro l'azzurro del cielo terso, senza una nuvola, ed era incoronato da siepi di un verde intenso. Nella parte più bassa, la punta formata dagli ultimi gradoni che sprofondavano nel blu chiaro del mare, pigliata in pieno dal sole, si tingeva, sbrilluccicando, di sfumature che tendevano al rosa carrico. Invece la zona più arretrata del costone poggiava tutta sul giallo della rina. Montalbano si sentì sturduto dall'eccesso dei colori, vere e proprie grida, tanto che dovette per un attimo inserrare l'occhi e tapparsi le orecchie con le mani. C'era ancora un centinaio di metri per arrivare alla base della collina, ma preferì ammirarla a distanza: si scantava di venirsi a trovare nella reale irrealtà di un quadro, di una pittura, d'addivintare lui stesso una macchia – certamente stonata – di colore.

S'assittò sulla sabbia asciutta, affatato. E accusò stette, fumandosi una sigaretta appresso all'altra, perso a taliare le variazioni della tinteggiatura del sole, via via che andava calando, sui gradoni più bassi della Scala dei Turchi [1].

Con queste parole Andrea Camilleri descrive la Scala dei Turchi nel suo romanzo *La prima indagine di Montalbano*. Il caso vuole, o forse qualcos'altro, che nel 2021 Poste Italiane mi commissioni la realizzazione di una fotografia della *Scala* destinata alla stampa di una cartolina in edizione limitata per la *Filatelia Nazionale Italiana*. L'occasione, la celebrazione del "340° anniversario della *Licentia Fabricandi et Populandi*" conferita al Comune di Realmonte, una concessione del Regno di Sicilia in favore dei baroni o feudatari consistente nel privilegio di popolare un feudo. La licenza conteneva il *privilegium aedificandi* ossia il permesso di cominciare la costruzione del borgo, che spesso avveniva in luogo di una preesistente residenza feudale, castello o baglio. La licenza poteva essere concessa dal Re o dai Viceré ai baroni, sia come riconoscimento per i servizi resi alla corona, sia, più frequentemente, dietro il pagamento alla tesoreria regia generale di Sicilia.

Durante l'evento di celebrazione, la cartolina su cui viene posto l'annullo filatelico, è affrancata col francobollo commemorativo proprio di Andrea Camilleri, morto due anni prima, nel 2019. Senza essere consapevole di ciò che sarebbe accaduto poi, è sorprendente come la mia fotografia sembri descrivere uno scenario simile a quello descritto dallo scrittore nel suo romanzo e riportato sopra. Che Camilleri avesse voluto guidare il mio sguardo? Ancora il pensiero mi desta stupore [2].

Ma cosa è la Scala dei Turchi? Da dove origina il suo mito? Quale è la sua storia? La Scala dei Turchi è una falesia di marna di un bianco accecante, una roccia sedimentaria a grana fine di natura calcarea e argillosa. Si presenta come una gradinata naturale a picco sul mar Mediterraneo lungo il litorale di Realmonte, vicino a Porto Empedocle, in provincia di Agrigento.

La sua forma ondulata e irregolare, con linee non aspre bensì dolci e rotondeggianti, scavata nella roccia da vento e pioggia, si erge fra due spiagge di sabbia fine. Dalla sommità si scorge tutta la costa agrigentina. A 200 metri dalla riva si possono vedere due faraglioni, che dalla spiaggia di Lido Rossello poco distante si vedono come uno solo, per questo chiamati *Rocca Gucciarda* – meglio conosciuti dagli abitanti del luogo come 'u zitu e a zita' – evocano l'immagine di due innamorati che, custodi di un amore negato dalle rispettive famiglie, decidono di lasciarsi annegare proprio in quello specchio di mare dove la leggenda vuole siano poi emersi i due scogli a suggello della loro eterna unione.

Il nome della *Scala* invece le deriva secondo una leggenda, oltre che dal particolare aspetto a gradoni, dalle passate incursioni di pirateria dei corsari saraceni, impropriamente chiamati *Turchi* dalle popolazioni locali. Così erano chiamate per convenzione le genti arabe, da qui la nota espressione "*Mamma li Turchi*", con cui si allertava dell'imminente invasione, rimasta ancora oggi nella parlata comune. Già nel '500 i Saraceni trovavano riparo in questa zona meno battuta dai venti e quindi più sicura per l'approdo: ormeggiate le navi, si arrampicavano sulla gradinata per raggiungere i villaggi e saccheggiarli.

Per secoli sconosciuta se non ai locali, nel tempo diventa la principale attrazione turistica della Sicilia, per la singolarità della bianca scogliera dalle peculiari forme, ma soprattutto a seguito della popolarità acquisita proprio grazie ai romanzi del *Commissario Montalbano* di Andrea Camilleri e ad un'intensa campagna promozionale voluta dalla Regione che la elegge a simbolo dell'Isola. Nell'agosto del 2007, il Comune di Realmonte presenta all'UNESCO una richiesta ufficiale affinché questo sito geologico, insieme alla *Villa Romana* poco distante, sia inserito nell'elenco dei Patrimoni dell'Umanità.

La zona purtroppo è anche tristemente nota per diversi esempi di abusivismo edilizio. Dagli anni '80 la falesia era deturpata da un ecomostro, un cantiere per un complesso alberghiero bloccato dalle denunce di Legambiente. Grazie alla mobilitazione in occasione del censimento del 2008, quando il luogo è stato segnalato in negativo tra i *Luoghi del Cuore FAI*, il FAI ha affiancato Legambiente nella sua battaglia per l'abbattimento dell'ecomostro. Nel 2013 l'ecomostro è abbattuto e dopo altri due anni nel 2015, grazie alla sinergia tra FAI e Comune di Realmonte, è abbattuto un secondo ecomostro

(in ferro ed eternit su basamento di cemento amato) che dal 1974 sorgeva su un piccolo terrazzo roccioso e da allora deturpava la scogliera. Alla demolizione, resa possibile dal contributo di 20 mila euro del FAI – *I Luoghi del Cuore* insieme a Banca Intesa e all'azione del Comune, è seguita la riqualificazione dell'area, trasformata nel 2016 in belvedere pubblico.

Queste azioni facenti parte del progetto “*Liberare la bellezza: un processo virtuoso per il paesaggio della Scala dei Turchi*” [3], valgono alla Scala la menzione speciale al Premio Nazionale del Paesaggio Italiano 2017 [4]. Nell'interpretare e analizzare il progetto secondo lo schema prospettato dai diritti culturali si coglie subito che ad essere violato è stato il diritto culturale all'identità di un territorio e delle proprie comunità di riferimento [5]. «L'insieme dei riferimenti culturali con il quale una persona da sola o in comune con gli altri, si definisce, si costituisce, comunica e intende essere conosciuta nella propria identità». Con questa definizione, la *Dichiarazione di Friburgo (2007)* sancisce l'identità culturale.

La violazione del paesaggio, elemento identitario culturale per eccellenza, appare dunque una chiara violazione di quelle condizioni necessarie alla costruzione dell'identità culturale del singolo oltre che della collettività. Chi impedisce o altera la fruizione del patrimonio culturale collettivo – ed il paesaggio è indiscutibilmente patrimonio culturale collettivo – viola il diritto all'identità culturale, e dunque, alla costruzione della propria personalità, il cui sviluppo è sancito dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* (Onu 1948).

«Art.22: Ogni individuo, in quanto membro della società, ha diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione attraverso lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione, le risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali e culturali, indispensabili alla sua dignità e al libero sviluppo della sua personalità».

Pertanto violare un diritto culturale, significa violare un diritto umano, il quale giuridicamente è stato riconosciuto come un diritto fondamentale dell'essere umano, e come tale universale, inviolabile e indispensabile.

«Legalità e Paesaggio, lotta all'abusivismo attraverso la valorizzazione delle qualità territoriali. Il progetto “Liberare la bellezza”, è stato giudicato esemplare per la capacità di coinvolgere le popolazioni locali, rivendicare il diritto alla legalità, battersi per la difesa di un contesto naturale di particolare bellezza naturalistica contro l'abusivismo e la speculazione edilizia, proporre un modello di fruizione turistica dei luoghi compatibile con le peculiarità paesaggistiche che li caratterizzano».

Questa la menzione speciale conferita al progetto *Liberare la bellezza*. Interessante appare l'associazione del tema della legalità con quello del paesaggio e come il progetto realizzato dal FAI viene riconosciuto essere strumento necessario per ridare dignità non solo a un territorio ma anche a una comunità abituata a vivere in situazioni dove a prevalere sono l'illegalità e la mancanza di rispetto per la bellezza.

Nessun territorio è difeso se non lo si vive con orgoglio, se non gli si dà dignità. Quella *dignitas* che indica eccellenza e superiorità morale e la possibilità di raggiungerla attraverso il rispetto dei diritti culturali – in questo preciso ambito la possibilità di avere restituita una identità culturale attraverso il recupero del paesaggio – può essere considerata una condizione necessaria per affermare il primato dell'etica, ossia il primato del bene su quello dell'utile nella vita del singolo individuo e della comunità.

Da qui si capisce come il *kalos kai agathos*, concetto tanto caro alla società delle *polis* greche delle quali questi luoghi sono stati testimoni, il bello, che diventa indissociabile al bene, è stato recepito dalla *Dichiarazione Universale Dei Diritti Umani* (Art.22), attraverso il riconoscimento dell'esistenza dei diritti culturali e il loro legame col tema della dignità e dello sviluppo della personalità del singolo individuo.

Connettere l'affermazione della bellezza e il rispetto dei diritti culturali, come prospetta la *Dichiarazione di Friburgo* (2007), significa riconoscere l'importanza di attivare processi necessari al fine di identificare quei valori, ossia quei comportamenti condivisi, che sono alla base di nuovi modelli di sviluppo, ossia di nuovi modelli di vita. Il progetto *Liberare la bellezza*, realizzato dal FAI ne è una chiara esplicitazione. «Si ama solo ciò che si conosce e si protegge solo ciò che si ama» (FAI-Fondo Ambiente Italiano). Era indispensabile che la Scala dei Turchi venisse prima universalmente conosciuta per poi essere amata [6].

Oggi il *Belvedere FAI – Scala dei Turchi* accoglie ogni anno milioni di visitatori che, passeggiando tra pini marini e immersi nella macchia mediterranea autoctona, possono ammirare dall'alto lo spettacolo della Scala che si staglia sul paesaggio circostante. È notizia di pochi giorni fa, l'istallazione nel belvedere di un relitto (riferibile ad uno sbarco fantasma di migranti) recuperato dal Comune di Realmonte sulla spiaggia di Lido Rossello, fatto dissequestrare e affidato alla chiesa, riqualificato dalla comunità e dagli artisti locali a simbolo di accoglienza e fraternità fra i popoli. «Non dubitare mai che un piccolo gruppo di cittadini coscienti e impegnati possa cambiare il mondo. In verità è l'unica cosa che è sempre accaduta», ha scritto Margaret Mead.

Ma a chi appartiene la Scala dei Turchi? La risposta a questa domanda apre uno scenario alquanto pittoresco. Molti avranno seguito l'acceso dibattito sul tema della proprietà della *Scala* che va avanti ormai da parecchi anni. Cerchiamo di fare ordine.

Da quando la Scala dei Turchi è passata alla ribalta dell'interesse turistico mondiale, ponendosi tra i principali poli attrattivi della Sicilia, in tanti si è generato un interesse spontaneo sul sito, a volerne acquisire la proprietà o piuttosto la gestione. Storia trita e ritrita a queste latitudini. La Scala, per quanto detto finora, sarebbe già di fatto patrimonio di tutti, dell'umanità, ma fino a pochi giorni fa aveva un proprietario, il settantenne Ferdinando Sciabarrà. Dopo un braccio di ferro durato 10 anni – Pirandello, Sciascia o Camilleri ne avrebbero fatto capolavori letterari – tra polemiche, contrasti, comparsate televisive, vicende giudiziarie, che hanno coinvolto lo stesso Sciabarrà, il Comune di Realmonte, la Regione Sicilia, l'associazione ambientalista Mareamico, il Parco Archeologico Valle dei Templi (perfino il magnate Elon Musk è stato scomodato), il contenzioso è stato risolto.

Il 27 Settembre 2023, titola il *Corriere della Sera*: “La Scala dei Turchi diventa proprietà pubblica: firmato l'accordo” [7]. Finalmente la proprietà della Scala dei Turchi viene ceduta a titolo gratuito al Comune di Realmonte.

«Un lavoro di squadra ci ha consentito di raggiungere questo grande traguardo. Ringrazio Sciabarrà, che con un atto di grande generosità, ha mostrato a tutti che si può avere grande senso civico consentendo all'ente pubblico di tutelare un bene che è al contempo meraviglioso e fragile».

Con queste parole la Sindaca di Realmonte, Sabrina Lattuca, esprime grande soddisfazione. Per desiderio dello stesso Sciabarrà, e in segno di riconoscimento per il bene donato, il Comune di Realmonte ha installato una targa commemorativa proprio all'interno del Belvedere Fai Scala dei Turchi. A futura memoria. Poteva essere evitata tutta questa contesa? A mio modesto avviso sì, anzi ce lo dice la storia e la storiografia.

Da alcune ricerche effettuate sulla cartografia storica della Sicilia emerge un fatto curioso. Analizzando una pianta del barone prussiano, *Samuel von Schmettau* del 1719 [8], la cala accanto la Scala dei Turchi è chiamata *Cala dello Schaicco*, cioè cala dello sceicco, mentre il proprietario della Scala era un certo *Sciabaro*. Difficile da credere. Con buona probabilità, lo *Sciabaro* già proprietario del feudo nel '700, altro non era che un antenato dell'attuale ormai ex-proprietario Ferdinando Sciabarrà. Con buona pace delle amministrazioni, istituzioni, dei legali e dei privati, la storia sembra parlare chiaro. Rimane il fatto che la famiglia Sciabarrà abbia fatto bene a cedere la proprietà della *Scala dei Turchi* al Comune di Realmonte, proprietà divenuta ormai troppo impegnativa da gestire per la gravosa responsabilità sulle vicende patrimoniali, infortunistiche frequenti, penali e amministrative. Oltre al merito per aver finalmente messo la parola fine alle infinite controversie e

garantito che il bene tornasse di pertinenza del pubblico piuttosto che finire nelle mani dei privati. Un bene patrimonio di tutti, appunto, patrimonio dell'umanità.

In quanto bene di tutti, allora tutti abbiamo il dovere di proteggerlo e preservarlo. Dal punto di vista geologico, la Scala dei Turchi è un gioiello naturale che comincia a formarsi 6 milioni di anni fa e per la sua particolare composizione geologica rappresenta uno straordinario osservatorio climatico [9].

Eppure un bene così prezioso sul piano paesaggistico, turistico, storico, culturale, scientifico, rischia di scomparire. Sì, di scomparire, avete capito bene. La *Scala* è a rischio idrogeologico, si sta sciogliendo e appiattendosi, e da alcune previsioni si pensa che nei prossimi 50 anni possa scomparire del tutto, a causa della tropicalizzazione del clima, dell'innalzamento del livello dei mari, ma anche per colpa di quell'umanità che vuole goderne calpestandola, ferendola e in generale maltrattandola.

Nella notte tra il 7 e l'8 gennaio 2022, la bianca e candida scogliera è stata imbrattata da vandali con una polvere color rosso-sangue di ossido di ferro [10]. Il fatto è stato riportato anche dal *New York Times* [11]. Sul movente dell'efferato gesto, oggetto di indagini da parte della Procura, sono state fatte varie ipotesi; dall'atto vandalico scellerato all'azione di un artista disilluso alle prese con la tragedia della pandemia da covid-19. Fortunatamente, già dal giorno stesso dell'accaduto, gran parte dei danni è rientrato grazie agli sforzi di una squadra di esperti di beni culturali, impiegati municipali e cittadini locali che hanno pulito il sito con l'aiuto di stracci, scope e pompe dell'acqua. Da quel triste giorno la *Scala* è rimasta chiusa al pubblico.

«Il più grande peccato della Sicilia è quello di non credere nelle idee. Qui, che le idee muovono il mondo, non si è mai creduto» [12]. Questo il monito di Sciascia ai siciliani, agli italiani, al mondo intero oserei dire. Un invito a tornare a credere nelle idee, a credere che il mondo possa essere diverso da come è stato, da come è. La Scala dei Turchi può diventare metafora di una necessità globale, rappresentare un'inversione di tendenza su più fronti, ambientale, culturale, politico. «L'unico modo di essere rivoluzionari – aggiungeva Sciascia – è quello di essere un po' conservatori. Al contrario del reazionario, che vuol tornare al peggio, il conservatore è colui che vuol partire dal meglio, che vuol conservare il meglio».

Viviamo in un mondo nuovo, diverso da qualunque altro prima di questo. Un mondo che nell'arco di pochissimi anni ha subito e sta subendo una pandemia globale, conflitto russo-ucraino, nuovo – si fa per dire – conflitto israelo-palestinese, con i conseguenti danni all'economia mondiale totalmente in declino, per non parlare dell'altissimo rischio di un conflitto mondiale dietro l'angolo. Tutto ciò colpisce una società egoista e individualista, disumanizzata dall'utilizzo compulsivo dei social network, spersonalizzata da un capitalismo sempre più agonistico e da un consumismo sfrenato, con conseguenze evidenti nella rarefazione delle relazioni sociali vere e nell'aumento vertiginoso dell'inquinamento ambientale, che a sua volta produce effetti sui cambiamenti climatici.

Nel mondo nuovo in cui viviamo è a rischio la stessa umanità, come ci segnala il Rapporto ONU sul Clima del marzo 2023 che parla di «ultima chiamata per la terra» [13]. La Rivoluzione allora deve partire dalla Conservazione. La risposta probabilmente sta tutta qui, nel saper conservare ciò che di buono ancora abbiamo, i nostri valori, la nostra cultura, la nostra umanità, le relazioni sane, l'apertura e il confronto con la diversità, ma anche la bellezza di tutto ciò che ci circonda, di questo pianeta – del quale siamo ospiti e non possessori – e che abbiamo il preciso dovere di rispettare, di liberare dalla nostra eccessiva presenza disturbante.

Per tornare alla *Scala*, a causa dell'azione sconsiderata dell'uomo, essa è diventata un bene fragile. Adesso l'uomo rivoluzionario, che non la possiede ma semmai ne gode, deve conservarla, lasciare che sia la Natura a continuare a plasmarla.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] Andrea Camilleri, *La prima indagine di Montalbano*, Sellerio, Palermo. 2004

- [2] Nuccio Zicari, *SCALA DEI TURCHI*, *Poste Italiane*. 2021. <https://www.nucciozicari.com/scala-dei-turchi>
- [3] *Liberare la bellezza un processo virtuoso per il paesaggio della Scala dei Turchi*. <https://youtu.be/eKy5pWm7jsM?feature=shared>
- [4] Ministero dei Beni Culturali. <https://www.premiopaesaggio.beniculturali.it/progetto/liberare-la-bellezza-un-processo-virtuoso-per-il-paesaggio-della-scala-dei-turchi/>
- [5] Monica Amari, *Elementi di Progettazione culturale. Metodologia e strumenti per il rispetto dei diritti culturali*, Ed. FrancoAngeli, Milano 2017: 240-242
- [6] Giuseppe Taibi, *Varietà e potenzialità della costa di Realmonte: patrimonio da preservare e valorizzare*. <https://www.studiolegaletaibi.it/variet%C3%A0-e-potenzialit%C3%A0-della-costa-di-realmonte-patrimonio-da-preservare-e-valorizzare-intervento-di-giuseppe-taibi/>
- [7] Corriere della Sera, *La Scala dei Turchi diventa proprietà pubblica: firmato l'accordo*. https://www.corriere.it/cronache/23_settembre_27/scala-turchi-diventa-propriet%C3%A0-pubblica-firmato-l-accordo-46e57766-5d71-11ee-ba9c-b0284e699ccc.shtml?refresh_ce
- [8] Schmettau-map of Sicily, 1719-1721 [B VII a 470]. <https://maps.arcanum.com/en/map/sicily/?bbox=1482716.452396371%2C4475957.940773567%2C1516989.6825295808%2C4490256.303969765&map-list=1&layers=74>
- [9] Attraverso lo studio della conformazione geologica della Scala, si può fornire un'interpretazione dei cambiamenti climatici periodici a lungo termine che avvengono sul nostro pianeta mettendoli in correlazione con le variazioni dell'eccentricità orbitale, dell'inclinazione dell'asse terrestre e della precessione degli equinozi. Queste oscillazioni periodiche del clima sono oggi note come *cicli di Milanković*. Questi cicli contribuiscono a spiegare il ripetersi delle glaciazioni avvenute nella storia della Terra e a prevedere i futuri cambiamenti climatici. Da qui l'importanza della Scala anche sul piano della ricerca scientifica. Lo studio della sua conformazione potrebbe giocare un ruolo fondamentale in un'era, quella che stiamo vivendo, sopraffatta dai cambiamenti climatici evidenti e in atto
- [10] Nuccio Zicari, *Bianca di marna. Rossa di sangue. Atto vandalico alla Scala dei Turchi*. 2022. <https://www.nucciozicari.com/bianca-di-marna-rossa-di-sangue>
- [11] New York Times, *Famed White Cliffs of Sicily Are Defaced in an Act of Vandalism*. <https://www.nytimes.com/2022/01/10/world/europe/white-cliffs-sicily-vandalism.html>
- [12] Edoardo Costadura, *Leonardo Sciascia: la solitudine del Maestro*, in *EnnErre. Le nostre ragioni.*, IX, nr. 17, Milano 2002: 16-22
- [13] Rapporto ONU, *Un futuro vivibile per tutti è possibile, se intraprendiamo un'azione urgente per il clim*. <https://unric.org/it/rapporto-onu-un-futuro-vivibile-per-tutti-e-possibile-se-intraprendiamo-unazione-urgente-per-il-clima/>
-

Nuccio Zicari, fin da principio manifesta la sua poliedricità di interessi associando gli studi medici a quelli artistici. Agli esordi si dedica alle arti figurative, dal disegno alla pittura, ma in seguito il suo incontro con la fotografia fa sì che questa diventi il suo strumento di comunicazione più congeniale. Da autodidatta studia meticolosamente la storia dell'arte e della fotografia, frequenta a Milano corsi presso la Fondazione Internazionale per la Fotografia FORMA, la Nuova Accademia di Belle Arti NABA, l'Accademia di Fotografia JOHN KAVERDASH e la LEICA Akademie. Il suo principale interesse è l'aspetto documentario, antropologico, sociale e umanitario della fotografia, sia nel racconto di storie che nei progetti a lungo termine di interesse collettivo. Nel 2017 e 2018 i suoi lavori *HUMANITY WITHOUT BORDERS* ed *SS-115*, frutto di anni di reportage sull'immigrazione nel Mediterraneo, sono inseriti all'interno della "Italian Collection", piattaforma che celebra ogni anno le più importanti storie fotografiche degli autori italiani. I suoi lavori sono stati esposti in Italia e all'estero e pubblicati su riviste nazionali, internazionali e su testi universitari. Dal 2019 scrive articoli per riviste di approfondimento culturale.
